

DISPUT

Priroda, etika, politika

EKOLOŠKE(PRE)OKUPACIJE I (PRE)ORIJENTACIJE

Pruredili Ana Birešev, Gazela Pudar i Dušan Bošković



Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

DISPUT

Priroda, etika, politika

EKOLOŠKE (PRE)OKUPACIJE I (PRE)ORIJENTACIJE

Priredili Ana Birešev, Gazela Pudar i Dušan Bošković



Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Naslov Priroda, etika, politika: ekološke (pre)okupacije i (pre)orijentacije
Pruredili Ana Birešev, Gazela Pudar i Dušan Bošković
Izdavač Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu
Za urednika Petar Bojanić
Recenzenti Dr Rada Drezgić, Dr Mirko Blagojević
Lektura Olgica Rajić
Dizajn Milica Milojević
Prelom Sanja Tasić
Štampa Colorgrafx, Beograd
Datum i mesto izdanja Beograd, septembar 2012.
Tiraž 300
ISBN 978-86-82417-34-7

Knjiga je nastala u okviru projekta 43007 „Istraživanje klimatskih promena i njihovog uticaja na životnu sredinu, praćenje uticaja, adaptacija i ublažavanje“, potprojekat Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu, „Etika i politike životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja“, koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

S a d r Ź a j

Uvodna reč	5
Predeli i putanje ekološke misli	
<i>Petar Bojanić i Rastko Jovanov</i> Kantova teorija Zemlje. Revolucije, imaginativna geografija i geoetika	10
<i>Marinko Lolić</i> Kantova kritika mehanicističkog objašnjenja pojma organizma	25
<i>Predrag Krstić</i> Podjarmljena i pomirena priroda: <i>Dijalektika prosvetiteljstva</i> i posle	39
<i>Michal Sládeček</i> Vitgenštajn o jeziku i prirodi	69
<i>Aleksandar Dobrijević</i> Struktura etičkog kontraktualizma i problem moralnog statusa	98
<i>Ana Birešev</i> Politička ekologija Bruna Latura	144
Problemi, nedoumice, smernice	
<i>Jelena Đurić</i> Od ekološke antropologije do antropološke ekologije	165
<i>Srđan Prodanović</i> Ekocentrično i antropocentrično shvatanje ljudskih potreba u ekologiji	195
<i>Gazela Pudar</i> Moderna ekološka misao	212
<i>Mišo Kulić</i> Etika odgovornosti i budućnost prirode	224
Konture ekološkog političkog prostora	
<i>Jelena Vasiljević</i> Politički prostor ekološkog građanstva	234
<i>Mirjana Radojičić</i> Velika sila i geopolitika prirodnih resursa. Prilozi za jednu studiju slučaja	249
<i>Dušan Bošković</i> Kremiranje. Činjenično stanje i izgledi (na osnovu internet građe)	270
Beleške o autorima	283

Uvodna reč

Zbornik *Priroda, etika, politika: ekološke (pre)okupacije i (pre)orijentacije*, u čijem je nastanku učestvovalo četrnaest autora, upoznaje čitaoce sa različitim pristupima ekološkoj problematici. Njihova raznovrsnost proizlazi što iz različitog disciplinarnog nasleđa koje pojedini autori unose u svoje teorijske opservacije – među njima ima filozofa, sociologa i antropologa – što iz različitih teorijskih, etičkih i političkih pozicija sa kojih pristupaju ekološkim pitanjima. Polje problema i teorijskih ogovora koji nose atribut „ekološki“ danas je u ekspanziji i studije koje su se našle u ovom zborniku daleko od toga da iscrpljuju sve što je to polje do ovog trenutka proizvelo. Ipak, Zbornik pruža uvid u neke ekološki relevantne perspektive, teorije i teme, kao što istovremeno donosi neka nova gledišta, otvara neke nove teme i postavlja neka nova pitanja. Stoga se nadamo da će Zbornik za mnoge predstavljati koristan vodič kroz ekološku misao moderne, dok će, pak, za druge biti putokaz za njeno dalje preispitivanje i razvijanje.

Zbornik je organizovan u tri tematske celine. Prvu celinu, koja nosi naziv „Predeli i putanje ekološke misli“, čine tekstovi posvećeni autorima i knjigama koji filozofski i sociološki utemeljuju ekološku misao, kao i autorima koji preispituju njene idejne i pojmovne okvire. Kroz analizu Kantovih radova, Petar Bojanić i Rastko Jovanov prate razvoj njegove teorije Zemlje, u kojoj prepoznaju začetke moderne eko-politike. Marino Lolić u svom članku obrazlaže stanovište da Kant nije bio slepo privržen samo Njutnovom idealu moderne nauke, te da je kao protivtežu mehaničkoj uzročnosti, najpre postavio umnu nužnost, koja je karakteristična za moralno-praktičko određenje čoveka kao autonomnog subjekta, da bi zatim u *Kritici*

moći suđenja, u fenomenu samoproizvodnje i samoorganizovanja živih bića, otkrio ciljnu uzročnost organske prirode, u kojoj uzrok i posledica slobodno mogu da zamenjuju mesta. Kroz iščitavanje Horkhajmerove i Adornove *Dijalektike prosvetiteljstva*, Predrag Krstić analizira ulogu pojma „prirode“ u određenju prosvetiteljstva i razmatra pitanje u šta su se pretvorili i kakav poredak proizveli misao i pokret koji su počivali na načelu ovladavanja prirodom. U fokus svog istraživanja posvećenog filozofiji Ludviga Vitgenštajna, Michal Sládeček postavlja dva pojma – pojam života, odnosno *životne forme* i pojam prirode, pre svega *ljudske prirode*, pokazujući kako ih Vitgenštajn tretira na sasvim specifičan način, različito od tradicionalnog pristupa u filozofiji. Aleksandar Dobrijević, kroz predstavljanje ključnih ideja knjige *Šta dugujemo jedni drugima* Tomasa M. Skenlona, ukazuje na neke dileme u vezi sa priznavanjem moralnog statusa ne-ljudskih bića. U svom tekstu posvećenom političkoj ekologiji Bruna Latura, Ana Birešev sagledava epistemološke, ontološke i društveno-političke pretpostavke Latureve zamisli proširenja demokratije na ne-ljude i problematizuje ih iz perspektive teškoća i ograničenja sa kojima se njena realizacija može suočiti.

U drugom delu naslovljenom „Problemi, nedoumice, smernice“, našli su se radovi četiri autora – Jelene Đurić, Srđana Prodanovića, Gazele Pudar i Miša Kulića. Navedeni autori osvetljavaju neka od najdiskutabilnijih mesta ekološke teorije, tako što sa podjednake kritičke udaljenosti ispituju i odmeravaju antagonističke pravce, paradigme i opcije, pritom se sve vreme usredsređujući na političke implikacije određenih izbora, politika i ekoloških praksi i na posledice koje one mogu imati po odnose među pojedincima i društvenim grupama, te po društvo u celosti. Nit koja se provlači kroz sva četiri rada jeste da je pogled na svet od izuzetne važnosti za odnos prema svetu, te da je uloga nauke i kulture da proširuju vidike i podižu svest

građana o opasnostima koje može proizvesti neodgovoran odnos prema prirodi. Kroz dijalog sa najznačajnijim gledištima, autori artikulišu vlastitu teorijsku poziciju i predlažu neka konkretna rešenja i smernice za rešavanje sve brojnijih ekoloških kriza. Tako imamo stanovište koje je blisko „novoju antropologiji“, „političkoj antropologiji“, „primenjenoj“ ili „angažovanoj antropologiji“, a koje pledira za „prepoznavanje važnosti kulture i kulturne samosvesti u ekološkim procesima, umesto da se kultura tretira ’kao epifenomen i puko adaptivno oruđe“ (Đurić); pristup koji zajednički imenitelj antropocentričnih i biocentričnih ekoloških paradigmi pronalazi „na polju praktičnog, odnosno konkretne (i sada već stare) debate o alokaciji resursa zarad pravednijeg društva“ i koji, stoga, sugeriše da „ekološki problem sagledamo u svetlu istorije sopstvenog društva, tražeći modele i argumente koji bi nam omogućili da stvorimo praktični i teorijski okvir za prevazilaženje ekoloških izazova“ (Prodanović); ideju da je neophodno izgraditi svest ljudi o mogućim načinima zaštite životne sredine, kao i o neophodnosti razvijanja veza između institucija, organizacija i grupa koje učestvuju u proizvodnji environmentalističkog diskurzivnog sistema (Pudar); i gledište koje, imajući u vidu pretnju od nuklearne katastrofe, ekološko zagađenje i klimatske promene, poziva na kritičko proučavanje samog naučnog progressa i uloge nauke u savremenom društvu (Kulić).

Treća celina pod nazivom „Konture ekološkog političkog prostora“ ukazuje na pozitivne i negativne aspekte raznih politika klimatskih promena i nekih konkretnih političkih mera koje se preduzimaju u cilju zaštite životne sredine i očuvanja prirodnih resursa. Autori čitavu ekološku problematiku sagledavaju u savremenom okviru i smeštaju je u konkretne društveno-istorijske koordinate. Sa jedne strane, ukazuje se na pozitivne efekte određenih politika, na neke dobro osmišljene i uspešno realizovane strategije koje za cilj imaju zaštitu životne

sredine (misli se pre svega na pravno-političke i institucionalne pretpostavke ekološkog građanstva, uključivanje ekoloških pitanja u „dnevni red“ raznih nacionalnih i transnacionalnih predstavničkih tela, preduzimanje mera i finansiranje projekata čija je svrha podizanje nivoa ekološke svesti). Sa druge strane, osvetljavaju se negativni aspekti brige za prirodu koji proističu iz toga što se prirodni resursi tretiraju kao ulog i dobit u geopolitičkim igrama velikih sila. Studije koje su se našle u ovom poglavlju mogu biti uputne za sve one koje zanima politički prostor ekološkog građanstva i njegov institucionalni dizajn, ali će isto tako biti zanimljiv istraživačima koji su skloni tome da borbu protiv klimatskih promena sagledavaju kroz prizmu odnosa moći između društvenih grupa, država ili transnacionalnih subjekata, kako ekonomskih tako političkih. Jelena Vasiljević razmatra pojam ekološkog građanstva, kao i različite argumente kojima se opravdava njegovo zasnivanje, ali i kritikuje ideja da je reč o novom obliku građanstva i političke zajednice koja ga konstituiše. Autorka iznosi predlog da potragu za novim konceptom zamenimo usvajanjem drugačije perspektive iz koje pojmovi građanske akcije i političkog prostora u kome se ona zbiva ne gube eksplanatorni kapacitet u kontekstu savremenih globalnih ekoloških problema. U tekstu Mirjane Radojičić o geopolitici velikih sila i ratu u Iraku, preispituje se veza distribucije važnih prirodnih resursa i geostrateških interesa nekih od vodećih država u svetu. Autorka podseća na kobne posledice koje proizvode ekonomija i politika zasnovane na eksploataciji neobnovljivih izvora energije. Člankom o kremiranju, Dušan Bošković otvara važnu temu. On nam pokazuje da izbor načina na koji želimo da naše telo bude tretirano nakon smrti govori, između ostalog, o našoj ekološkoj osvešćenosti i, na kraju krajeva, našoj civilizovanosti.

Zbornik u svoja prva dva poglavlja pred čitaoce donosi standardne ekološke teme u nestandardnom idejno-pojmovnom

formatu, dok istovremeno otkriva skrivene ili retko obrađivane ekološke momente nekih od najznačajnijih filozofskih, socioloških i antropoloških teorija. U završnom poglavlju, autori na originalan način pristupaju brojnim ekološkim pitanjima koja su danas, širom sveta, predmet brojnih kontroverzi i predlažu neka praktična rešenja za njihovo okončavanje. Svaki od priloga u ovom zborniku, na svoj način, daje doprinos u daljem osvetljavanju raznih aspekata ekološke problematike, te se nadamo da će biti koristan i zanimljiv kako stručnjacima, tako aktivistima i svima koji su zainteresovani za ekološke teme.

Ana Birešev
Gazela Pudar
Dušan Bošković

**Petar Bojanić
i Rastko Jovanov**

Kantova teorija Zemlje. Revolucije, imaginativna geografija i geoetika

Spis Imanuela Kanta (Immanuel Kant) *Pitanje, da li Zemlja stari, fizikalno razmatrano*, objavljen je 1754. godine u dva odlomka, 10. avgusta i 14. septembra u nedeljniku *Wöchentlichen Königsbergische Frag – und Anzeigungs – Nachrichten*. To je treći Kantov objavljeni spis i neposredno prethodi čuvenoj *Opštoj istoriji prirode i teoriji neba*, koja je dočekala svetlo dana tek krajem 18. veka, iako je gotov tekst za štampu Kant predao još 1755. godine. Ovo sažeto Kantovo razmatranje jednog posebnog problema teorije Zemlje predstavlja u istoriji nauke prvu jasnu diskusiju o metodi određivanja starosti Zemlje pri geološkom posmatranju promena koje je Zemljino tlo pretrpelo. Time se, istovremeno, ukazuje na univerzalni značaj svakodnevnih ali postojanih fizičkih procesa koji uzrokuju promene, vidljive samo pri jednom dugotrajnom posmatranju Zemljine površine.

Ranoj fazi Kantove intelektualne delatnosti, koju možemo pratiti sve do sredine šezdesetih godina 18. veka, pripadaju više posmatranja i prikupljanja empirijskih činjenica o „svetu“ u celokupnosti njegove pojave, nego filozofsko razmatranje saznanja i njegovog objekta, odnosno metafizičkih osnova prirodne

nauke. Kao što i sam naslov spisa govori, „pitanje da li Zemlja stari“, razmatra se na „fizički“ način i spada u korpus znanja onoga što se tada nazivalo „fizičkom geografijom“. Kant je od samog početka svoje univerzitetske karijere (1756), sve do svog poslednjeg „profesorskog“ semestra (1796), redovno držao istoimena predavanja, koja su bila podstaknuta, ne samo njegovim izrazitim porivom za širinom empirijske građe,¹ već i određenom promenom u ljudskom sagledavanju prirode i prirodnih procesa. Uzrok te promene nije samo strah od „katastrofičnog“ scenarija, pobuđen nizom tektonskih disharmonija u Zapadnoj Evropi, koje su kulminirale razornim zemljotresom u Lisabonu 1755. Njega treba tražiti i u tadašnjem širenju kolonizacije prirodnih resursa i vidljivim promenama u prirodnom okruženju čoveka, koji postaje svestan opadajuće plodnosti zemljišta i zagađenosti industrijskih sredina. Shodno tome se i samo pitanje o starenju Zemlje tada postavljalo, pre svega, u okviru geološkog iskustva: erozije tla, opadajuće hranljivosti zemljišta, povećavanja nivoa mora i tako dalje. Kant ga u svom tekstu opisuje na sledeći način:

Mišljenja mnogih prirodnjaka koji su zasnovali svoje teorije o Zemlji teže ka stavu da plodnost Zemlje postepeno opada, da ona polako postaje nenaseljenija i pusta, kao i da je samo pitanje vremena kada će Zemlja potpuno ostariti i u tom se malaksanju ugasiti. Ovo je pitanje važno i zahteva trud da sa oprežnošću pristupimo tom zaključku.

Početna razmišljanja, koja su dovela do nastanka geološke misli u XVIII stoleću i kasnijeg prerastanja u samostalnu naučnu disciplinu, usko su bila povezana sa idejom *ruševine* (*Ruinen, Trümmer*), opisivanja površine Zemlje kao nagomilanih

1 Kasirer 2006: 51. Kant je bio jedan od prvih univerzitetskih profesora u Nemačkoj koji je svojim slušaocima kao privatni docent držao predavanja iz fizičke geografije i na taj način pokušavao da je uvede u krug akademskih disciplina (Cf. Kant 1905: vi).

ruševina prethodnih „svetova“.² Misao začetnika rane geologije – J. G. Valeriusa (Johann G. Wallerius) koga i Kant citira u ovom spisu, J. Vajthursta (John Whitehurst), T. Barneta (Thomas Burnet) i J. R. Forstera (Johann R. Forster) – bitno je bila određena zadobijanjem svesti da Zemlja ima veoma dugačku istoriju svojih promena. Iako se pitanje, kako je uopšte došlo do vidljivih ruševina na Zemlji, više ne interpretira teološki kao rezultat velike poplave, ruševine predstavljaju, međutim, za te autore ne samo fizički raspad, nego i moralno nazadovanje. Ruševine nisu bile za te autore samo fizički dokaz vremenskog toka u istoriji, već su se uzimale i kao dokaz čovekovog moralnog pada.³ Kant se sa ovim uplitanjem tumačenja moralnih karakteristika i njihovim povezivanjem sa idejom skorašnje propasti ljudskog roda obračunava na samom početku spisa, zahtevajući da se pitanje starosti Zemlje razmatra na čisto fizikalni način.

Pre nego što će pristupiti tom pitanju, preko ispitivanja četiri najuticajnije prirodno-naučna argumenta data u prilog starenju Zemlje, Kant se najpre okreće prirodno-opisnom definisanju samog pojma Zemlje. Pritom on kritikuje svođenje prirodnih pojava na ljudsku meru, u smislu da se procena starosti Zemlje izvodi po analogiji sa pojedinačnim ljudskim životom. I sam bankrot Kantovog štampara, koji je uzrokovao skoro poluvekovno kašnjenje *Opšte istorije prirode i teorije neba*, pokazuje, za razliku od postojanosti geo-prirodnih, nestalnost ljudskih stvari, kojima „mera i pravac“ nisu urođeni i prirodno dati, već zadobijeni ili pri-dodati. Time se, u određenoj meri, termin „ljudska priroda“ pokazuje kao uvek-već neprecizan, jer pokazuje samo odsutnost iste, jednu prazninu; ili, što je identično, ljudsku slobodu.

2 Za tradicionalno razumevanje ruševina kao „pobede“ prirode nad arhitektonskim strukturama, to jest nad ljudskom kreativnošću, Cf. Simmel 1958: 379–385.

3 Cf. Sullivan 2001: 1–4.

Kant smatra da se Zemlja nakon izlaska iz haosa zgrudnjavala i postepeno prelazila iz tečnog u čvrsto stanje, sve dok razdvajanje kopna od mora nije dostiglo stanje ravnoteže, odnosno „poredak i lepotu na celokupnoj površini Zemlje“. Uprkos takvom stanju, u kojem su „elementi“ postavili svoje „utvrđene granice“, vidljivo je, smatra on, da priroda Zemlje „nije dostigla u svim svojim delovima istovetan stupanj u razvoju“. U višim oblastima, kao prvim koje su se izdigle nad haosom, Zemlja je već „na vrhuncu svog razvoja“, dok određeni niži predeli pokazuju još uvek karakteristike delimične oformljenosti. Ova razlika koju nudi posmatranje Zemlje je, ipak, „ukoliko se odnosi na pojedine oblasti Zemljinog tla, beznačajna i mala“, te se Kant okreće ispitivanju pomenute četiri najuticajnije teorije, „na osnovu kojih većina prirodnjaka [...] smatra da dovoljno objašnjavaju dotrajalost prirode“ Zemlje.

Prvi argument se odnosi na postepeno spiranje saliniteta zemljišta u more. Posledica toga je da se redukuje hranljivost tla, jer se tvrdi da je so izvor svake plodnosti.

Konstantna erozija kopna, čiji se sedimenti akumuliraju na dnu mora – tako glasi drugi argument – dovešće do novih velikih poplava, koje će vremenom potopiti čitav suvi kontinent.

Treći argument se, nasuprot prethodnom, bazira na sve većoj transformaciji vode u čvrsto stanje, što može dovesti do širenja pustih i neplodnih predela širom Zemljine kugle.

Univerzalni svetski duh (*Weltgeist*), kao delotvorni princip prirodnog mehanizma, stoji u osnovi četvrtog argumenta. On se smatra „prefinjenom“ i univerzalno delatnom materijom, koja predstavlja „aktivni princip“ sveopšteg prirodnog razvoja. Tvrdi se da njegova stalna potrošnja i neprekidna delatnost dovode do smanjivanja njegove učinkovitosti.

Iako ne daje definitivni odgovor na pitanje da li Zemlja stari, odnosno da li se nalazi u stanju postepenog opadanja svojih moći i približavanja svom kraju, Kant najviše pažnje posvećuje prirodnom fenomenu konstantne erozije tla, koja ima za posledicu smanjenje plodnosti samog zemljišta. To je, po njegovom mišljenju, „jedan jedini uzrok promene oblika Zemlje, na koji se sa sigurnošću možemo osloniti“. Postojanu promenu koju Zemlja trpi, time što kiše i rečne bujice odronjavaju zemljište i spiraju ga sa viših na niže predele, Kant vidi kao zabrinjavajući uzrok predstojeće propasti ravnoteže koju je Zemlja uspostavila podelom kontinenta na doline i visine. Ovoj propasti je „potrebno ništa drugo do vreme da bi se ono upotpunilo“. Kant, ipak, smatra da je ova postepena i trajna promena samo „jedan deo razvojnog toka čiji poslednji član stoji skoro beskonačno daleko od samog početka i koji se možda nikada neće dostići“.

Na pomenuto smanjivanje plodnosti ili fertiliteta zemljišta, pojma koji je iz geologije preuzet u savremenu demografiju (a što nije sasvim slučajno), Kant gleda kao na moguću „krivicu nemarnosti ljudi“, čime anticipira savremenu ekološku svest o međusobnom uticaju prirode i čoveka u njihovoj obostranoj i stalnoj promeni. Ova briga o štetnom ljudskom uticaju na prirodno okruženje, koje je posledica pogrešnog gledanja na prirodu kao na slobodni resurs i legitimni posed ljudi, dostupan kultivisanju i beskonačnom trošenju, nalazimo i u Kantovim *Predavanjima iz fizičke geografije*. U poglavlju koje je naslovljeno „Istorija velikih promena, koje je Zemlja pretrpela i dalje trpi“, Kant navodi uzroke aktuelne promene oblika Zemlje. Pored uticaja zemljotresa, reka i kiša, mora, vazduha i mraza, kao poslednji uzrok Kant navodi ljudski rod kao jedan od uzroka promene. Ograđivanjem mora i reka, postavljanjem veštačkih (tj. čovekovom rukom postavljenih) brana i nasipa, čovek sve više proširuje suve kopnene oblasti; on suši tresetišta, jedan od glavnih prirodnih izvora za kultivisanje zemljišta, i smanjuje

šume, čime utiče na promenu vremenskih uslova.⁴ To je kritika shvatanja Zemlje kao pukog poseda *ljudske* vrste (*species*). Indirektno posmatrano, Kant na taj način brani od teološkog uplitanja autonomiju naučno-prirodnog istraživanja. Da bi, zapravo, ekologija uopšte mogla da dospe u domen naučnog istraživanja, bog je – kako se argumentuje u novijim ekološkim istraživanjima – morao da umre.⁵ I sama Kantova geološka razmatranja pitanja starenja Zemlje su tada, nesumnjivo, morala izgledati većem delu publike veoma kontroverzno, jer su predstavljala novi izazov teološkom objašnjenju prirodnih promena na zemaljskoj kugli.⁶ Kant nastoji da zauzme mesto u toj ranoj geološkoj debati o starosti Zemlje i uzroku promena na njenoj površini i staje na stranu „uniformista“ koji sagledavaju prirodne promene kao dugačke, spore i još uvek vidljive prirodne procese.

4 Kant 1905: AA IX: § 74, str. 298 (Skraćenica „AA“ i broj toma nakon nje odnose se na Kantove spise, koje navodimo prema Kant 1902).

5 To je povezano sa padom verovanja da je bog svrhovito uredio svet. Cf. Bramwell 1989: 22. U daljem tekstu ćemo videti da je upravo svrha ljudske vrste, prema rečima poznog Kanta, da „ustupi mesto“ na Zemlji za (mogući) dolazak nekih viših i moćnijih bića (i na to treba gledati, po Kantu, kao na revoluciju u okviru prirode Zemlje). Još 1755. godine, u prilogu (a ne u zasebnom poglavlju, što nam govori da je reč o još nerazvijenoj teoriji) pod naslovom „O stanovnicima zvezda“ *Opšte istorije prirode i teorije neba*, Kant smatra da je većina planeta naseljena i da postoje mnogo razvijenije vrste od ljudskog roda (tom 1: 354–360). Cf. Kantov stav iz njegovog prvog objavljenog dela *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte...* da različitim formama prostora mogu odgovarati isto tako različiti svetovi koji međusobno ne stoje u uzajamnom dejstvu (AA I: 22–25).

6 Kant se oseća obaveznim da pre samog ispitivanja da li Zemlja stari opravda svoju naučno-prirodnu poziciju u razmatranju naspram teološke dogme: „Da bismo utvrdili istinu, nećemo naići na neke naznake u Otkrovenju iz kojih bismo saznali da li je Zemlja u ovom momentu mlađa ili pak stara, da li na nju da gledamo kao da se nalazi na vrhuncu svoje savršenosti ili je u padu svojih moći“ (Cf. Klaver 1997).

Kant pritom zastupa jednu vrstu linearne strukture prirodnih promena i tek se na samom kraju spisa kratko dotiče pitanja naglog prekida ili „revolucije“ na površinskom nivou Zemlje, a što će kasnije, u njegovim poznim spisima, temu starenja Zemlje odvesti u potpuno drugom smeru. Iako na ovom mestu smatra da takav način razmatranja pripada „tako malo pitanju starenja Zemlje, koliko zemljotresi i požari imaju udele u proceni na koji način građevine stare“, veliki lisabonski zemljotres, sa čijom razarajućom i nasilnom snagom je mogla da se poredi još samo Francuska revolucija 34 godine kasnije, izgleda da je uzrokovao određenu promenu u njegovom mišljenju.⁷ Ono što je podložno i što se objašnjava *prirodnim zakonima* od sada obuhvata i skorašnji mogući „kraj svih stvari“. S obzirom na temu ovog spisa, ta promena postaje vidljiva tek nakon „kritičke“ izgradnje filozofskog sistema, u mišljenju *prelaza* sa metafizike na fiziku.⁸ Da je uspeo da dovrši svoje poslednje delo, čiju osnovnu temu čini navedeni prelaz, Kant bi, zapravo, napravio pun krug u svom mišljenju i vratio bi se onim istim pitanjima koja stoje u osnovi i ovog teksta. To je sada *filozofsko pitanje teorije Zemlje* i etičkog stanovanja čoveka na njoj (pitanje

7 Kant je odmah reagovao na šokantne (*erschütterte*) posledice koje je lisabonski zemljotres izazvao na savremenike sa svoja tri spisa u kojima iznosi teoriju o prirodnim uzrocima zemljotresa (1755: *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat*; 1756: *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen*). U sklopu svoje interpretacije lisabonskog zemljotresa, Valter Benjamin (Walter Benjamin) smatra da ovi Kantovi spisi „predstavljaju početak naučne geografije u Nemačkoj“ (Benjamin 1989: 220). Podrhtavanja tla iz 1755. mogla su se primetiti u Kenigsbergu još krajem 18. stoleća, kada Kant piše stranice o „analitici uzvišenog“ u svojoj *Kritici moći suđenja*: osećaj uzvišenog pokreće ljudski um nalik podrhtavanju tla usled zemljotresa (AA V: 244–266).

8 Cf. pismo Garveu od 21. septembra 1798. godine (AA XII: 256).

okupacije), pred kojim, pak, političko pitanje večnog mira i (najboljeg mogućeg) ustrojstva zajedničkog života ljudi gubi na važnosti, iako ne na dostojanstvu. Videli smo da pitanje, od kojeg Kant suštinski započinje svoju ranu fazu, „zašto Zemlja stari“, tada još uvek nema, po njemu, zadovoljavajuću teoriju objašnjenja. Kant se u svojoj kasnoj fazi vraća tom pitanju, iako u nešto drugačijem obliku. Ono je 1754. predstavljalo jedan prelaz ka kosmogoniji, dok četiri decenije kasnije zadobija i određene *geoetičke implikacije*.

Naznake takvog smera mišljenja mogu se naći još u § 82 *Kritike moći suđenja*, gde Kant „prirodnu istoriju“, koja se bavi „teorijom Zemlje“, u jednoj napomeni naziva i „arheologijom prirode“. Kant sada obuhvata i ljudski rod kada govori o prirodnim „revolucijama“, koje utiču, kako na početno stvaranje oblika Zemlje, tako i na njegove nagle promene, „zajedno sa propašću njegovih prvih organskih stvorova“. Time se Kantova misao otvara jednoj, takoreći, *geoetici*, koja se bavi *geografijom* čovekovog mesta i političkih poredaka na Zemlji. Smatramo da se u svim fazama Kantove misaone delatnosti mogu pronaći diskursi u kojima kenigsberški filozof na nedvosmišlen način povezuje kognitivnu sposobnost čoveka da dopre do objektivne spoznaje sa njegovim otelovljenjem (*Verkörperung*) kao suštinskom odredbom (pored mogućnosti umnog delanja) racionalnog bića. Konstitucija ljudskog tela omogućava i upravlja sticanjem iskustva o spoljašnjem svetu. Zato Kant i počinje svoju prvu kritiku „transcendentalnom estetikom“, to jest razmatranjem čovekovog tela unutar prostora i vremena. I početna analogija o „kopernikanskom obrtu“ se odnosi na položaj čovekovog tela, jer je, nalik Kopernikovom gledanju na Zemlju, čovekovo telo (a time i ono poslednje „ja mislim“) ono što se pokreće.⁹ Kada Kant 1781. godine ispituje granice ljudskog

9 Cf. Gerhardt 1987. Šezdesetih godina prošlog stoleća F. Kaulbah (Kaulbach) je pokušavao u svojim radovima da argumentuje da se

saznanja, isto kao i kada 1755. godine upire pogled u ustrojstvo kosmosa – on je svestan ključne determinante koju nužno uključujemo u svaku filozofsko-naučnu interpretaciju: čovek se u kosmosu uvek kreće zajedno sa svojim telom u koje je otelovljen, kao i sa Zemljom koju nastanjuje. Tako „granice [...] realne geografije“¹⁰ ljudskog iskustva, čiji glavni uzrok leži u sferičnom obliku Zemljine kugle, utiču u razvijanju kritičke filozofije i na samu prirodu transcendentnog idealizma: Kant pridaje Zemlji odlučujuću suverenost naspram mišljenja.

Kritika antropocentričke metafizike, koju mladi Kant tek u naznakama daje na početku ovog spisa o starenju Zemlje, ponovo se javlja u njegovom post-kritičkom periodu. Čovek se u tom mišljenju pojavljuje kao jedna vrsta (*species*) između mnogih, koja je nastala i koju verovatno čeka njen sopstveni kraj uslovljen prirodnim procesima. Time se u okviru prirodnih zakona čoveku oduzima povlašćeno, aristokratsko mesto u kosmosu, kao „poslednjoj svrsi prirode“. Iako čoveku nepojmljiva, mora postojati neka *prirodna* svrha za koju je ljudski rod samo *sredstvo*. U tom smeru pozni Kant dalje razvija u svojoj pisanjoj zaostavštini (takozvani *Opus postumum*) nameravani prelaz sa metafizičkih osnova prirodne nauke ka fizici, prelaz koji je bio jedan od zadataka *Kritike moći suđenja*.¹¹ Možda jedna

Kantov kritički projekt može tumačiti kao refleksija samosvesti na telesno kretanje (Kaulbach 1978: 11 i dalje; Cf. takođe: Kaulbach 1960).

10 I. Kant, *Kritika čistog uma* B 787.

11 O tome Cf. Lehmann 1969: 295–374. U odeljku „O području filozofije uopšte“ *Kritike moći suđenja* Kant razvija jednu „teritorijalnu metafizofiju“ i dodeljuje teorijskoj i praktičnoj filozofiji njihova zasebna područja zakonodavstva (*Gebiet, Ditio*). Samo jedinstvo kritike filozofije zavisi, prema Kantu, od uspešnosti prelaza (*Übergang*) koji treba da prevlada „upadljivi jaz“ (*unübersehbare Kluft*) između prirodnih pojmova i pojma slobode (AA 5: 176). Ono što je bitno za sledeće izvođenje jeste to da su, kako sama zakonodavna područja tako i postojeći jaz između njih, delovi jedne iste teritorije mogućeg znanja (kako je ustanovljeno

odatle izvađena stranica može da nas približi poznoj Kantovoj geoetičkoj teoriji Zemlje:

Podela tela na organska i neorganska nužno pripada, dakle, prelazu sa metafizičkih početnih osnova prirodne nauke na fiziku, kao *maksimum* progressa [...] Klasifikacija organskog i živog bića može i dalje da se izvodi. Naime, ne samo da je biljno carstvo tu zarad životinjskog carstva i njegovog uvećanja ili smanjivanja, već ljudi kao umna bića postoje zarad drugih ljudi različite *species* (*Race*), kao onih, koji stoje na višem stupnju čovečanstva – ili jedni pored drugih, kao, recimo, Amerikanac i Evropljanin, ili jedni nakon drugih. Ako bi naša zemaljska kugla (koja je prethodno bila haotično uređena, ali je sada samoorganizovana i regenerisana) obelodanila,¹² kroz revolucije Zemlje, drugačije organizovana stvorenja, koja bi, ponovo, sopstvenim uništenjem napravila mesta drugima, onda bi organska priroda mogla biti mišljena u svojim uzastopnim svetskim epohama, kao reprodukovana u različitim formama, a Zemlja ne samo kao mehanički, već kao organski formirano telo.

još u „Transcendentalnoj analitici“ *Kritike čistog uma* (B 294 i dalje)); ova teritorija predstavlja, sa druge strane, takođe jedan deo oblasti svih mogućih objekata našeg znanja: „Prema tome, postoji jedno bezgranično ali za našu čitavu moć saznanja takođe nepristupačno polje, naime polje onoga što je natčulno, u kojem mi ne nalazimo nikakvo tlo za sebe; jedno polje koje mi [...] moramo zaposesti idejama, ali idejama kojima mi [...] možemo pribaviti samo i jedino praktični realitet...“ (AA 5: 175). Prema Kantovom je mišljenju neophodno da se u čovekovoj praktičnoj orijentaciji u svetu „napravi mesta“ za ono ljudskom saznanju nepristupačno.

12 Izvorno nastavljanje rečenice, koje je Kant precrtao a priređivač zaostavštine stavio u fusnotu: „...iako umna stvorenja, i pored toga, radije prave mesta za druge, savršenije organizovane – ne samo činjenički facta (s obzirom na njihovu političku egzistenciju), nego iure, zbog njihove specifične urođene veće savršenosti, da bi mogli da se organizuju nakon što su im prethodni ustupili svoje mesto...“ (*Opus postumum*, AA XXI: 214).

Ova Kantova meditacija, koju priređivači njegove zao-stavštine smestaju u 1799. godinu, nastavlja se na jedan Kantov stav iz 7. poglavlja *Spora među fakultetima*, spisa izdatog godinu dana ranije. Nakon što je pažnju posvetio Francuskoj revoluciji, kao političkom događaju koji se „više ne zaboravlja“,¹³ pri čemu konstatuje da je stav da je ljudski rod oduvek napredovao ka boljem „održiv i za najstrožu teoriju“, Kant pravi jednu cenzuru u napredovanju svoje misli, i postavlja uslov prethodno izrečenom:

ukoliko posle prve epohe prirodne revolucije, koja je [...] još pre pojave čoveka pokopala samo životinjsko i biljno carstvo, ne nastupi druga, koja će to isto učiniti s ljudskim rodom, kako bi na pozornicu izvela druga stvorenja i tako dalje. Jer, za svemoć prirode ili, još pre, njenog nama nedostupnog najvišeg uzroka, čovek predstavlja samo sitnicu.¹⁴

„Prirodna revolucija“ označava, nesumnjivo, ono što Kant naziva i „*Erdrevolution(en)*“, revolucijama Zemlje.¹⁵ Teorija Zemlje, dakle, stoji u osnovi svih ostalih revolucija, uspostavljanja država ili, čak, „večnog mira“. *Erdrevolution*, dalje, utiče i na pitanje koje stoji u naslovu spisa: da li Zemlja stari? To pitanje je u određenoj meri suspendovano unutar nameravanog *prelaza* sa metafizike prirode ka fizici, jer Kant počinje sve više da se zanima *prelazom* Zemlje od početnog haotičnog stanja ka sve višem stupnju prirodnog uređenja. Iako rani Kant prihvata gledište da Zemlja stari, on sada, pred kraj svog života, neprekidnu promenu Zemlje sve više dovodi u vezu sa prirodnim revolucijama, u okviru jedne *teorije Zemlje*, koja sve više teži „organskom“ shvatanju Zemaljske kugle i mogućnosti njenog

13 AA VII: 88.

14 AA VII: 89.

15 Upporediti *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, AA II: 438; *Physische Geographie*, AA IX: 191, 271, 304.

regenerisanja. Svaka kopnena revolucija shvata se i kao fenomen „evolucije“.¹⁶ Na taj način Kant misli organsko telo u njegovom konstantnom *prelazu* i promeni.¹⁷ Pitanje da li Zemlja stari, postaje pitanje o starenju *posebnih* zemaljskih „svetskih epoha“. Kao što trenutno – tako teče Kantova misao – živimo u epohi „vladavine“ ljudskih bića, kojima je biljno i životinjsko carstvo „ustupilo mesto“, isto se može desiti i ovim bićima obdarenim umom.

Kako se može primetiti u navedenoj meditaciji iz njebove zaostavštine, kopnene revolucije (*Erdrevolutionen*) utiču, ne samo na ustrojstvo i prirodni poredak na Zemlji, nego i na ljudska bića koja nastanjuju ovu, samo jednu od mnogih planeta. Jedna nova revolucija bi mogla da obelodani drugačije organizovana stvorenja, koja bi zahtevala svoje *de facto* mesto u okviru Zemaljske kugle (dakle, svoju teoritoriju, osobeni politički poredak sa svom mogućom suverennošću i tako dalje), a ljudska bića bi morala da shvate kao *dužnost* da im ustupe mesto i uslove da se savršeniija bića organizuju. Kada ovaj stav povežemo sa § 13 *Kritike čistog uma*,¹⁸ gde Kant pravi razliku između „opravdanosti“ i „činjeničnosti“ nekog pitanja u okviru pravnog postupka, pokazuje se da on smatra odlučujućom, ne *činjenicu* (*de facto*) „pravljenja mesta“ za savršeniija bića, koja zahtevaju sopstveni prostor na Zemlji (jer mi ne znamo da li će do toga uopšte ikada doći), već je pitanje *opravdanosti* (*de iure*) takvog postupka tu mnogo bitnije, budući da takva bića poseduju veću racionalnost od postojećih, ljudskih bića. To bi, dalje, vodilo ka stavu da *pravo* ljudskih bića na *posedovanje celokupne površine Zemlje* – koje je, po Kantu, bilo legalno,¹⁹ s obzirom

16 AA VII: 89.

17 Cf. *Opus postumum*, AA XXII: 373.

18 B 116, § 13.

19 Cf. Kantovo određenje *possessio noumenon* u prvom odeljku „privatnog prava“ *Metafizike morala* (AA VI: 249 i dalje).

na poslednju revoluciju, koja je ljudska bića, na osnovu njihove umnosti, ustoličila kao jedine veleposednike Zemlje i njenih prirodnih resursa – da to *pravo* mora da povuče svoj zahtev za legitimnim posedovanjem celokupne površine Zemljine kugle. Kant je, dakle, bio spreman da prihvati jedan evolucionističko-katastrofičan scenario sveopšteg prirodnog razvoja, u okviru kojeg je čoveku kao umnom biću i dalje poveren najviši moralno-pravni zadatak. Čovek mora ne samo da dela tako što bi uspostavio i održao ravnotežu u svom odnosu prema prirodi, već on mora i da sebi napravi jednu demarkacionu liniju, kojom bi ograničio svoj prostor. To podrazumeva, između ostalog, i da se unutar istog teži i radi na uspostavljanju večnog ili, barem, dugotrajnog mira između posebnih i suverenih političkih poređaka u svetu. Međutim, navedeni isečak iz Kantove zaostavštine nam iznosi na videlo jedno drugačije razmišljanje o „karakteristikama vrsta“ od onog koje je izneto na samom kraju *Antropologije*. Tamo je, naime, smatrao da je za određivanje karakteristika čoveka kao vrste (*species*), to jest umnog bića, potrebno da se on međusobno uporedi sa, takođe, umno obdarenim bićima. Ali, to upoređivanje se može samo na osnovu iskustva izvesti, koje nam, sa svoje strane, ne nudi nikakvu mogućnost za to.²⁰ Time je data, kako otvorenost i nemogućnost sistemskog utemeljenja antropologije kao filozofske discipline, to jest njeno izvođenje jedino unutar prostora u kojem se pragmatično ukrštaju znanje i moć, pedagogija i svakodnevna korisnost, tako i nesvodljiva razlika ljudskog bića od samog sebe. Čovek je, drugim rečima, simulacija samog sebe. Precrtani paragraf iz Kantovog manuskripta za *Antropologiju* potvrđuje ovakvo tumačenje:

Čovek je svestan samog sebe ne samo kao umne životinje (*animal rationabile*) koja može da rezonuje, već je svestan i sopstvene animalnosti (*Thierheit*) nezavisno od umne

20 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII: 215 i dalje.

suštine (*Vernunftwesen*) (*animal rationale*) i u ovom kvalitetu on ne spoznaje sebe posredstvom iskustva, jer ono ne može da ga poduči bezuslovnoj nužnosti onoga što on treba da bude, već on spoznaje na sebi čisti um (*a priori*), naime ideal čovečanstva [*die Menschheit auch als ein*] koji, izjednačen sa njim kao čovekom, dopušta da se spozna i označi karakter njegove vrste posredstvom nemoći njegove prirode kao ograničenja praslike. Ali, da bi se to ocenilo nužno je upoređivanje sa jednim kriterijumom koji se ne može nigde drugde naći do u savršenom čovečanstvu (*vollkommenen Menschheit*).

Ovi Kantovi stavovi, dakle, osvetljavaju na jedan skoro *skandalozan* način ustanovljenu i široko prihvaćenu tradiciju interpretacije njegovih pravno-političkih spisa, dok na njihovu ogromnu filozofsku aktuelnost poslednjih decenija bacaju, takoreći, „anatemu“ manje važnih publikacija unutar jedne zasebne faze Kantove filozofske delatnosti. Problemi suverenosti države, uspostavljanja federalizacije na pravu i slobodi utemeljenih republika i tako dalje – sve to sada počinje da se povlači pred jednim praktičnim postulatom i zahtevom koji prevazilazi nacionalne granice i na koji suverena teritorijalna država ne može adekvatno da odgovori. Buduća istraživanja, shodno tome, treba da odgovore i na pitanje, u kojoj meri se u Kantovoj filozofiji može naići i na začetke moderne ekopolitike, kao i onoga što se danas naziva „prostornim zaokretom“ (*spatial turn*)²¹ u objašnjavanju istorijskih fenomena, u smislu da je percepcija prostora nužna za istorijsko razumevanje i delanje koliko i percepcija vremena.

21 Cf. Warf / Arias 2009; Livingston / Withers 2005; Withers 2009.

Literatura

- Benjamin, Walter (1989), *Gesammelte Schriften*, tom. 7, deo 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bramwell, Anna (1989), *Ecology in the Twentieth Century: A History*, New Haven: Yale University Press.
- Gerhardt, Volker (1987), „Kants kopernikanische Wende“, *Kant-Studien* 78: 133–152.
- Kant, Immanuel (1902-), *Gesammelte Schriften*, Berlin: Akademie-Ausgabe.
- Kant, Immanuel (1905), *Physische Geographie*, prir. Paul Gedan, Leipzig: Durr'schen Buchhandlung.
- Kasirer, Ernst (2006), *Kant: život i učenje*, Beograd: Hinaki.
- Kaulbach, Friedrich (1960), *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Köln: Universitäts-Verlag.
- Kaulbach, Friedrich (1978), *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin, New York: de Gruyter.
- Klaver, J. M. I. (1997), *Geology and religious Sentiment*, Leiden: Brill.
- Lehmann, Gerhard (1969), „Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft“, u Gerhard Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin: de Gruyter, str. 295–374.
- Livingston, D. N. / Withers, C. W. J. (prir.) (2005), *Geography and Revolution*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Simmel, Georg (1958), „Two Essays: The Handle, and The Ruin“, *The Hudson Review* 11 (3): 371–385.
- Sullivan, Heather I. (2001), „Ruins and the Construction of Time: Geological and Literary Perspectives in the Age of Goethe“, *Studies in Eighteenth Century Culture* 30: 1–30.
- Warf, B. / Arias, S. (prir.) (2009), *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*, London, New York: Routledge.
- Withers, C. W. J. (2009), „Place and the 'Spatial Turn' in Geography and in History“, *Journal of the History of Ideas* 70 (4): 637–658.

Kantova kritika mehanicističkog objašnjenja pojma organizma

U Kantovim (Kant) razmatranjima u *Kritici čistoga uma*, kojima su prethodila Lokova (Locke) i Hjumova (Hume) istraživanja o ljudskom razumu i ljudskoj prirodi, naglašena je upravo pozicija čoveka i njegov aktivitet u konstituciji sistema znanja. Ovom naglašavanju ljudskog u celokupnosti prirodno postojećeg, mogla je prethoditi skrivena pretpostavka o prirodno postojećem koje vremenski prethodi ljudskom sistemu znanja.

Svoje viđenje prirode modernog naučnog znanja Kant je izneo u Predgovoru drugom izdanju *Kritike čistoga uma*: „Kada je Galilej (Galilei) pustio svoje kugle da se kotrljaju niz strmu ravan brzinom koju je sam izabrao, ili kad je Toričeli (Torricelli) učinio da vazduh nosi jedan teret koji je on prethodno zamislio kao jednak sa teretom jednog njemu poznatog vodenog stuba, ili kada je još u novije vreme Štal (Stahl) pretvarao metale u kreč, a kreč opet u metale na taj način što im je nešto oduzimao i opet vraćao, tada svim ispitivačima prirode sinu jedna nova svetlost. Oni su shvatili da um uviđa samo ono što sam proizvodi prema svome planu, da on mora sa principima svojih sudova ići napred prema stalnim zakonima i nagoniti prirodu da odgovara na njegova pitanja, a ne sme dozvoliti da ga priroda tako reći samo vodi na povodcu, jer inače slučajna posmatranja koja nisu vršena po kakvome unapred izrađenom

planu ne stoje ni u kakvoj međusobnoj vezi u jednom nužnom zakonu koji je umu potreban i koji on traži. Um mora da pristupi prirodi držeći u jednoj ruci svoje principe, na osnovu kojih jedino saglasne pojave mogu imati značenje zakona, a u drugoj eksperimentat koji je on smislio na osnovu tih principa, i to zaista u cilju da bi se od nje poučio, ali ne kao učenik koji trpi da mu se kaže sve što učitelj hoće, već kao sudija na dužnosti koji nagoni svedoke da odgovaraju na pitanja koja im on postavlja. Fizika ima da zablagodari za tako krasnu revoluciju u načinu svoga mišljenja jedino toj zamisli, da ona shodno onome što sam um unosi u prirodu treba da traži u njoj (ne da joj lažno pripisuje) ono što od nje ima da nauči, a o čemu sama za sebe ne bi ništa znala. Tek je time prirodna nauka povedena sigurnim putem jedne nauke, pošto kroz toliko stoleća nije bila ništa drugo do jedno prosto lutanje“.¹

Međutim, čini se da citirani Kantov tekst precizno definiše, ne samo suštinu moderne fizike, već i shvatanje moderne nauke uopšte. To se posebno vidi iz Kantovog stava prema antičkoj fizici, koji je posebno opterećen predrasudama da fizika starih Grka nije bila nauka nego „lutanje na putu ka pravoj nauci“. Međutim, Kant je bio sasvim u pravu da je, sa početkom moderne epohe, revolucija u načinu mišljenja o prirodi zaista izvršena, i to upravo u fizici koja je time postala uzor za sve druge moderne prirodne nauke. Ipak, sama nauka kao takva postoji samo kao ljudska tvorevina i ne može se, prema suptilnim Kantovim razmatranjima toga predmeta, jednostavno preuzeti iz nekog vanljudskog predmeta, manje ili više veštim, odnosno, manje ili više ispravnim kopiranjem tog vanljudskog predmeta. Međutim, prema mišljenju nekih savremenih autora, da nauka ne može biti imitacija predmeta, to se uverenje nametalo još Platonu (πλάτων) u njegovom nastojanju da razlikuje nauku od poetske imaginacije i umetničkog podražavanja, ali iz

1 Kant 1976: 15–16. Up. E. Kasirer 2006: 293–294.

tog poricanja nije se moglo jednostavno zaključiti ni suprotno, naime, to da nauka ukoliko nije imitacija i kopiranje date predmetnosti – mora obavezno biti samo i jedino kreacija sopstvenog predmeta.

Jer, „ako razum postavlja a priori zakone prirode, dok um daje zakone slobode“², kao što je Kant pretpostavljao u nameri da razmrsi taj Gordijev čvor, sigurno je da i za Kanta razum ne stvara samu prirodu stvari, niti ljudsku prirodu čiji je on deo. Za Kanta je, uostalom, onaj „poetički“ deo aristotelovskog sistema znanja predstavljao posebnu zagonetku,³ i to na dvostruk način: (1) u određivanju mere u kojoj fizika sama po sebi mora biti kreacija (ποίησις) poretka prirodnih stvari; (2) u određivanju smisla u kojem se samoj prirodi može pripisivati neka kreativna (prema Kantovoj terminologiji: „tehnička“, odnosno „umetnička“) moć. Drugi elemenat aristotelovskog trijadnog sistema znanja, naime onaj „pragmatički“, morao je ovde biti preispitan, i to kako s obzirom na činjenicu da je moderna eksperimentalna fizika dobila u izvesnom smislu „pragmatička“ odnosno „praktička“ obeležja, tako i s obzirom na Dekartovo (Descartes) proširenje značenja filozofije na sve što bi se moglo istraživati i saznavati radi nekog korisno upotrebljivog rezultata.

Kompleks tih problema morao je na neki način biti rešen već u samoj konstituciji filozofije kao sistema i u određivanju mesta filozofije prirode u tome sistemu. Na koji je način fizika na delu kao „razum koji a priori postavlja zakone prirode“, te u

2 Kant 1991: 12.

3 „A to pokazuje da je Kant krajnje ozbiljno prišao teleologiji. Na tragu Aristotelovog shvatanja prirode, ali ne nastavljajući njegovim putem, već radikalizujući njegovu zamisao, smelo je zaključio da ciljna uzročnost ne isključuje mehaničku, već je sadrži u sebi kao neophodan sastavni deo, čak da je načelo mehanizma nužno pridružiti teleološkom načelu, zapravo podrediti ga njemu, jer je ciljna uzročnost mogućna samo pomoću mehaničke uzročnosti, dakle ne dejstvuje odvojeno od ove druge, već samo udružena s njom“ (Basta 2004: 52).

posledici tog stava, i kreacije poretka prirodnih stvari, to se moglo videti iz citirane Kantove skice temeljnih početaka moderne eksperimentalne metode i uopšte one fizike koja je, najzad, „povedena sigurnim putem jedne nauke“. No toj kreativnoj aktivnosti fizike ipak su dovoljno jasno stavljena ograničenja: „shodno onome što sam um unosi u prirodu treba da traži u njoj (to jest u prirodi), a ne da joj lažno pripisuje ono što ima od nje da nauči“. Kod Kanta nije sasvim jasno određeno, mada je moglo da bude, da je i sam um, odnosno razum, jedno prirodno svojstvo. Iz te Kantove nedorečenosti, čini se da provejava kartezijski dualizam *res extensa* i *res cogitans*.

Ono što se odnosi na samu kreativnu moć prirode, stavljeno je u Kantovim razmatranjima u okvir ideje finaliteta, oko koje je sam Kant stvorio jedno ne baš tako lako razmršivo dvojstvo. „U pogledu svojih tvorevina kao agregat priroda postupa mehanički, kao prosta priroda, ali u pogledu svojih tvorevina kao sistem ona postupa tehnički, to jest u isto vreme kao umetnost, na primer u stvaranju kristala, svakojakih oblika cveća, ili unutrašnjem sklopu rastinja i životinja“.⁴ Prirodi se, dakle, pripisuje dvostruka kreativna aktivnost – mehanička (sastavljanje različitih delova u agregate) i „tehnička“, odnosno „umetnička“ (stvaranje organskih celina, sistema). Pa ipak, Kant nije verovao da je priroda nekakav subjekt koji svrhovito može da stvara svoje oblike i sisteme, nego je pretpostavljao da jedino postoji „svrhovitost njene podudarnosti sa subjektivnim uslovima moći suđenja u pogledu moguće povezanosti empirijskim pojmovima u celinu jednog iskustva“.⁵ Reč je, naime, o mogućnosti da ljudi tako doživljavaju „formu prirode“, iz čega se ne može zaključiti da je priroda sposobna za neku realnu svrhovitost svojih tvorevina, to jest da je sposobna da proizvodi pojedinačne stvari u formi sistema.

4 Kant 1991: 288.

5 Kant 1991: 24.

Causa finalis, prema tome, ne bi delovala – strogo uzev – čak ni u organskoj prirodi po sebi uzetoj, ukoliko se ovoj ne doda jedna ljudska moć, koju Kant obeležava izrazom „moć suđenja“ (*Urteilskraft*). Ova moć, kako ju je Kant video, samom svojom egzistencijom povezana je sa idejom svrhovitosti, pa otuda izgleda „dopušteno da, ako nam iskustvo pokazuje svrhovite forme na proizvodima prirode, njega pripišemo istom uzroku na kojem možda počiva priroda, mada i sam taj uzrok leži u oblasti nadčulnog i nalazi se izvan kruga za nas mogućih saznanja prirode“. Shodno tome, sama fizika, ukoliko empirijski i konstatuje svrhovite prirodne forme, ne bi mogla da taj „čudnovati pojam kao što je pojam svrhovitosti“ uzima kao „neki objektivni pojam prirode“, nego samo kao „subjektivni pojam“, koji proizlazi iz odnosa prirode i ljudske moći suđenja.

Status „pojma svrhovitosti“ dobio je izuzetan značaj u Kantovoj reviziji izvorno aristotelovske trijadne strukture ljudskog znanja. Ovoj trijadnoj strukturi, po njegovom viđenju, doduše odgovaraju tri vrste pojma: „prirodni pojam“, „pojam slobode“ i „transcendentalni pojam svrhovitosti prirode“, ali ovaj poslednji, kao što smo videli, nema objektivnog realiteta. Stoga sistem ljudskog znanja, kako ga Kant određuje u svojoj trećoj *Kritici*, ne može biti trijadni, mora biti dijadni, to jest mora biti konstituisan iz „teorijske“ i „praktičke“ filozofije i to tako što će „teorijska filozofija“ uglavnom biti isto što i „filozofija prirode“, a „praktička filozofija“ isto što i „filozofija morala“. Uzimajući u obzir nagoveštaj da se ova poslednja izgrađuje na „pojmu slobode“, to će „filozofija morala“⁶ biti isto što i filozofija duha.

Razvijajući novi sistem saznanja, Kant je, već u svojoj prvoj *Kritici* ograničio teorijsku upotrebu uma na područje mogućeg iskustva i postavio čuveno pravilo „da um uviđa samo

6 Kant 1991: 7.

ono što sam proizvodi prema svome planu“.⁷ Iako se ovo pravilo nalazi u samom središtu njegove filozofske koncepcije saznanja, koju je on nazvao svojim kopernikanskim obrtom u filozofiji, ovaj će princip biti značajno revidiran u Kantovj *Kritici moći suđenja*, u kojoj se mislilac iz Kenigsberga suočio s problemom saznavanja prirode i živih organizama. „Sasvim je, naime, sigurno da mi na osnovu samo mehaničkih principa prirode ne možemo organizovana bića i njihovu unutrašnju mogućnost čak ni da dovoljno saznamo, a još manje da ih objasnimo, i to je tako sigurno da se smelo može reći: za ljude je besmisleno da takav plan makar samo zamisle, ili da se nadaju da će još jednom moći da se pojavi neki Njutn (Newton) koji će na osnovu prirodnih zakona, koji nisu raspoređeni po nekoj svrsi, objasniti makar samo postanak jedne travke; to saznanje moraće ljudima naprosto da se uskrati. Ali, da se onda ni u prirodi, ako bismo bili u stanju da prodremo do njenog principa u specificiranju njenih opštih, nama poznatih zakona, nipošto ne može skrivati neki dovoljan osnov mogućnosti organizovanih bića, ne podmećući njihovome proizvođenju neku svrhu (dakle, u samom njenom mehanizmu) – to bi naše mišljenje opet bilo suviše smelo; jer otkud mi to možemo da znamo? Ovde gde je stalo do sudova čistoga uma, verovatnosti apsolutno ne dolaze u obzir“.⁸

Antropolog Hemut Plesner (Helmuth Plessner), inspirisan ovim Kantovim filozofskim stavovima, postavio je u svom članku *Jedan Njutn travke?* iz 1964. godine pitanje kome su ove Kantove opomene bile upućene. Zanimljivo je primetiti, da nemački antropolog smatra da ove primedbe nisu pogodale savremenu biologiju, kao ni uporednu anatomiju i paleontologiju (Kantova *Arheologija prirode*) jer su se ove nauke, u Kantovo vreme, nalazile u početnim stadijumima svog razvitka i

7 Kant 1976: 16.

8 Kant 1976: 286–287. Uporediti Kasirer 2006: 347.

još uvek nisu ništa bitno mogle doprineti problemu „oživljene materije“⁹.

Nastajuća teorija o evoluciji¹⁰ i metamorfozi, na koju je usmerena Kantova kritika u citiranoj primedbi *Kritike moći suđenja*, po Plesnerovom mišljenju unosi u vidno polje staro pitanje prarađanja, alternativu između preformacije i epigeneze.¹¹ Međutim, o mogućnostima odlučivanja samo na temelju empirijskih dokaza nije moglo biti govora. Stoga Kantova pohvala Blumenbahovoj (Blumenbach) odluci u korist epigeneze, pri jasnom otklanjanju obrazovne snage „sirove materije“ (prarađanje), i njegovo zauzimanje za u neku ruku (pod višim vođstvom principa organizacije) postojeći obrazovni nagon, cilja na suzdržanost u stvari, o kojoj se, sa stanovišta empirijskih istraživanja, još nije moglo ništa određeno reći.

Po Plesnerovom mišljenju, pravi adresat Kantove kritike bila je teologija.¹² „Otuda prirodne stvari, koje samo kao svrhe smatramo mogućima, i sačinjavaju najglavniji dokaz za slučajnost svjetske cjeline i jedine su (...) važeći dokazni razlog ovisnosti i podrijetla iste od nekog izvan svijeta egzistirajućeg i to (za volju dotične svrhovite forme) razumnog bića: da dakle teleologija ne nalazi nikakvo dovršenje razjašnjenja za svoja istraživanja, osim u teologiji“. Plesner naglašava da se mora imati u vidu da svrhovitost, po Kantu, „mora biti – zakonitost slučajnog, koje predstavlja kompromis između umskog zahtjeva za zakonitošću i jedinstvom u diskurzivitetu našeg razuma“.¹³ Nemoćan da izvede specijalne fenomene iz opštih prirodnih zakona i da poput intuitivnog razuma, kako ga Kant

9 Plesner 1994: 137.

10 Kant 1991: 308–309.

11 Kant 1991: 309.

12 Kant 1991: 302.

13 Plesner 1994: 138. Uporediti Kant 1991: 320.

definiše, ide od celine ka delovima, pojam svrhovitosti prirode postaje subjektivni princip moći suđenja, regulativan, pa ipak isto tako nužan „kao da je neki objektivni princip“.¹⁴ Nužno, pa ipak bez dokazne snage, potvrđuje se teleološko mišljenje kao heurističko sredstvo na oba polja biologije i teologije. Samo pod vođstvom funkcionalne zajedničke igre prodiremo u planski skelet organizma. „Dakle, fizikoteologija predstavlja jednu pogrešno shvaćenu fizičku teleologiju, koja je upotrebljiva samo kao priprema (propedeutika) za teologiju i koja je za tu svrhu dovoljna samo pridolaskom jednog drugog principa na koji se ona može osloniti, a ne sama po sebi, kao što se želi da pokaže njenim imenom“.¹⁵ Plesner smatra da, „time što ona putem posmatranja prirodnih svrha [...] za ideje krajnje svrhe [...] daje povoda; prema tome može učiniti doduše da se oseti potreba teologije [...] ali je ne može proizvesti i na svojim dokazima dovoljno utemeljiti.“¹⁶ Dok Kant veruje da „što se pak tiče čoveka (i takođe svakog moralnog bića u svetu) kao moralnog bića, o njemu se ne može postaviti dalje pitanje: zbog čega (quem in finem) on egzistira. Njegovo postojanje poseduje u sebi samu najvišu svrhu, kojoj čovek, ukoliko je za to sposoban, može da potčini celu prirodu, ili bar nasuprot kojoj se ne sme smatrati potčinjenim nikakvom uticaju prirode“.¹⁷

Iz ograničenja teorijske nosivosti misli svrhe vera i znanje treba da ponovo dobiju svoju specifičnu osobenost i međusobnu nezavisnost, nasuprot fatalnom uzusu teologije prosvetiteljstva koja znanje stavlja u službu vere i time pokušava da oduzme dah onom neverovanju koje u epohi prosvetiteljstva postaje sve važnije. Pri tome poduhvatu održavanje znanja

14 Kant 1991: 266.

15 Kant 1991: 326–327.

16 Plesner 1994: 138.

17 Kant 1991: 320.

čistim igra presudnu ulogu. Njegova restrikcija na egzaktni postupak, koji isključuje pozivanje na teleološke faktore ili entelehije, predstavlja ključni momenat Kantovog dokazivanja. Naprotiv, uzeta za sebe, kao čisti metodološki problem biologije i bez oštice prema teološkim aspiracijama, u tadašnjem vremenu nema veliki značaj. Pomodni njutnizam, koji tada vlada i koji se zadovoljava time da život čoveka i društva prosuđuje prema mehaničkim principima, ostao je na nivou puke analogije. Tada jednostavno nije bilo nikakvih činjenica koje bi prinudile da se odstupi od „mehaničkog“ objašnjenja živih bića.

Međutim, do konceptualnih promena u shvatanju života i živih organizama došlo je u 19. veku, posle naglog razvika organske hemije i eksperimentalne fiziologije. Organski svet bio je podvrgnut istim metodama koje su se, već dva veka, potvrđivale u istraživanjima anorganske materije. Problem sinteze mehaničke i teleološke zakonomernosti, koji je Kant pomerio u nedostupnu sferu stvari „po sebi“,¹⁸ našao se najedanput nadohvat istraživačima i pretrpeo pri tome bitno pomeranje akcenta: svrhovitost postaje epifenomenom „mehaničke“ igre snage. Najpoznatijim primerom u kome se vidi to pomeranje, Plesner smatra Darvinovu (Darwin) teoriju prirodne selekcije. Međutim, tek je misao o jedinstvu anorganske i organske prirode, o relativnosti prirodnih carstava, popularnom učinila i omogućila prodor i neutralizovanje fenomena svrhovitosti. Po Plesnerovom mišljenju, pretpostavka za to je bila sadržana i u društvenim transformacijama 19. stoleća, koje je pratila rastuća indiferencija prema teologiji, posebno u liberalnom protestantizmu, koji je gajio naročite simpatije prema različitim Kantovim filozofskim idejama. To se pokazuje i u činjenici što je sistem usklađivanja znanja s čistim verovanjem ograničavanjem teorijske argumentacije, da bi se dobilo mesto za veru, izgubio u neokantovstvu svoj religiozni smisao i postao je opravdanjem

18 Kant 1991: 296–301.

autonomije kulturnih područja. Vera i nauka nisu više imale ništa zajedničko.¹⁹

Novi stadijum u neutralizaciji značaja fenomena svrhovitosti, po Plesnerovom mišljenju, nastupio je posle pobeđe eksperimentalne metode u biološkim naukama početkom 20. veka. Razvojna psihologija – izvorno nazvana razvojnom mehanikom – genetika i istraživanje ponašanja, postavili su za cilj analizu protoplazme, odnosno reakcije sveukupnog organizma na njegovu okolinu. Dodaju li se tome i ekološka istraživanja, studije o formama populacije i biološkoj ravnoteži, onda se vidi, u velikom kao i u malom, kako su egzaktne metode prirodne nauke zahvatile svrhovite prirodne pojave, objektivirale ih do fenomena i time im oduzele onu svetonazornu indikacijsku vrednost koju su one imale za Kanta.

Kao karakteristične za početak ovog kretanja ka egzaktnom određenju finalnih fenomena Plesner ističe Drišovo (Driesch) shvatanje vitalizma i Ikskilovo (Uexküll) učenje o životnoj sredini, od kojeg polazi moderna etologija. Plesner smatra da se Ikskil od samog početka borio kako protiv psihologije životinja, koja se služi antropomorfnim analogijama, tako i protiv prebrzo mehanizirajuće bihevoristike. Na srednjem putu, kojeg se on držao, bio je to uvek neki organizam, nasuprot okolini koja je predstavljala heurističko načelo istraživanja.

Ono zbog čega Plesner Driša i Ikskila smatra klasicima eksperimentalne biologije u Nemačkoj jeste „odvažnost i njihovo umijeće da fenomene finalnog reda podvrgnu kauzalnom postavljanju pitanja“.²⁰

Plesner smatra da sukob oko Darvina, kao i oko bilo koje naučne teorije, nije isključivo stvar nauke. Međutim, prirodu

19 Plesner 1994: 139.

20 Plesner 1994: 141.

toga spora, po njegovom mišljenju, često bitno određuju kulturni i ideološki faktori. Upravo na prirodu tog konteksta Plesner posebno skreće pažnju. On ističe da Driš i Ikskil nisu bili jedini, ali napominje da je u vreme recepcije Darvina, posebno u Nemačkoj, njihovo odvracanje od tada vladajuće mode, koju je karakterisala izrada i konstrukcija rodoslovnih stabala, imalo posebno značenje. Jer šanse za romantizovanje Darwinovog evolucionizma bile su u Nemačkoj posebno povoljne: prirodnofilozofska tradicija, koja seže unazad do Geteovog vremena, politički interes da se dijalektički materijalizam evolucionistički ublaži i, u dvostrukom značenju reči, učini društveno sposobnim (Engels (Engels), Kaucki (Kautsky)) i u mladoj indistrijskoj naciji kakav je bio Rajh, pojačana rezonanca za misli konkurencije, prilagođavanja i selekcije pod vođstvom primenjene nauke. Reakcija na ovaj, kako ga Plesner naziva, „hura-evolucionizam“, otpočela je već krajem stoleća, a ne tek nakon evropskog debakla.

U svom razmatranju organizma, ključni problem Plesner nije video u Kantovom razumevanju teleologije, već u određenju pojma života. Bez obzira na ubrzani razvoj i dostignuća biohemije, biohemijske kriterijume u određenju ovog pojma, on je smatrao nedovoljnim. Za razliku od neživih bića, Plesner je posebno isticao važnost okoline za živo biće. Međutim, zbog stavljanja snažnog naglaska na važnost okoline za egzistenciju živih organizama, Plesner zapada u dilemu da li se na osnovu toga može zaključiti da je „autonomija živih bića, jer je redukovana na zakonitosti fizikalne i hemijske prirode, u osnovi samo obmana, samo epifenomen?“²¹

Plesner kritikuje stari materijalizam koji je svojom uprošćenom formulom „da oseti, predstave, misli, osećanja, nisu ništa drugo do fiziološki procesi, s prljavom vodom prosuo i dete“. Ono što se na to (kao na nesvesno svojstvo živoga bića)

21 Plesner 1994: 148.

može dedukovati, nije karakter dimenzionalnosti onog psihičkog ili vitalnog, nego sredstvo njegovog ostvarivanja u (ili za) sistem koji treba biohemijski definisati. Po Plesnerovom mišljenju, upravo „tu leže granice za jednog Njutna travke a ne u fenomenu svrhovitosti, kako je Kant tvrdio“. Drugim rečima, za Plesnera, „ovaj fenomen leži u oblasti biohemijske analize“.²² Čini nam se da Plesner ovom tvrdnjom pokazuje da se njegova velika očekivanja od biohemije da odgovori na pitanje: šta je život, zasnivaju na teorijskim pretpostavkama koje nisu po prirodi biohemijske. Naime, on smatra da ono što predstavlja „granicu za jednog Njutna travke“ leži u tome što biohemija nije stvorila svoju biohemijsku koncepciju života, koja bi, kao kod Kanta pojam organizma, predstavljala heurističko načelo u daljem istraživanju živih bića.

Kantov motiv, zbog kojeg takav korak drži nemogućim, poznajemo: teološki motiv. Ali Kantovo obrazloženje oslanja se na proširenu mogućnost naše vrste razuma da prodre „do principa prirode u specifikaciji opštih nama poznatih zakona“.

Dakle, prema Plesneru: šta život znači, ne određuje samo biohemičar, već i to šta je biohemičar. On treba da ima neku predstavu, na osnovu koje određuje stepen približavanja u napredovanju svoje analize. Međutim, možemo se sasvim složiti sa Plesnerom da sama definicija života ili organizma ne pada sa neba, niti je ona produkt čiste proizvoljnosti. Njoj prethodi sasvim određeno shvatanje života, u čijem se razumevanju nalaze pojmovi: rast, razvoj, starenje i smrt.

Ako ostavimo po strani Plesnerovu tvrdnju da je Kantova teza da bi trebalo da se pojavi novi Njutn koji bi, drugačijim kategorijama od onih koje su prikladne za razumevanje mehanizma prirode, odredio šta je organizam, moramo istaći da su bez obzira na kompleksnost i suptilnost Plesnerove analize,

22 Plesner 1994: 149.

u njegovom eseju mnoga pitanja ostala bez odgovora. O tome Plesner u završnom delu svog razmatranja izričito tvrdi: „Naposljetku, u retortama se ne proizvode homunculi a niti travke, nego se promatraju visokomolekularni spojevi, koji su zacijelo nužni, ali još ne i dostatni uvjeti životnosti. Kada su uvjeti dostatni? Na kojoj je točki kemijska analiza prošla niz predstupnjeva? Kad bi ona to znala, bila bi već na cilju. Budući da ona to ne zna, može se držati samo svoje slike, vodilje, koja predstavlja stanovite minimalne zahtjeve, i čini se da je biokemija vidi u 'otvorenom' ograničenju jednog urubljenog sustava. Tijelo koje se na taj način nalazi u uzajamnoj izmjeni sa svojim medijem nema prema njemu samo cjelinu, nego – ma kako primitivno i bili raščlanjeni njegovi 'dijelovi' – ono je središte odnošaja“.²³

Bez obzira što se kritički odnosi prema Kantovom shvatanju „mehanizma“ živih organizama i veruje da se ograničenja u njihovom istraživanju ne nalaze u problemu svrhotvosti kako je Kant verovao, Plesner se, ipak, na kraju svog razmatranja vraća upravo na ono što je i Kant želeo da postigne u svojoj *Kritici moći suđenja* – da pronade mogućnost za objedinjenje mehaničke uzročnosti i teleologije. „Uspije li dalje prodrijeti u zajedničku igru specifičnih veznih snaga plazme, na kojima počiva regulacijska sposobnost, to jest supremacija cjeline nad njezinim dijelovima, onda se otvara put, *koji ne vodi možda k pobjedi mehanizma nad teleologijom – njezina heuristička vrijednost ostaje u svakom slučaju i tada osigurana – nego k ukidanju obojega jednog u drugome.*“²⁴

23 Plesner: 151–152.

24 Plesner: 152, podvukao M. L.

Literatura

Kant, I. (1976), *Kritika čistoga uma*, Beograd: BIGZ.

Kant, I. (1991), *Kritika moći suđenja*, Beograd: BIGZ.

Kasirer, E. (2006), *Kant – život i učenje*, Beograd: Hinaki.

Basta, N. D. (2004), *Aktuelnost i budućnost Kantove filozofije*, Beograd: Guttenbergova galaksija.

Plesner, H. (1994), *Conditio humana*, Zagreb: Globus.

Podjarmljena i pomirena priroda: *Dijalektika prosvetiteljstva i posle*

Pojam „prirode“ je konstitutivan za samo određenje prosvetiteljstva, onako široko kako ga Horkhajmer i Adorno postavljaju u svojoj neposredno iza Drugog svet-skog rata izdatoj i vremenom sve uticajnijoj *Dijalektici prosvetiteljstva*. Prosvetiteljstvo je „uopšte napredujuće mišljenje“, čiji je cilj vazda bio „oslobađanje ljudi od straha i postavljanje ljudi za gospodare“ (Horkheimer i Adorno 1997: 13), ali uvid koji im se čini neposredno evidentnim, da „do kraja prosvetljeni svet sija u znamenju trijumfalnog zla“, svedoči o onome što će dvojica autora zapravo uzeti za svoju temu: o onoj „aporiji samounište-nja prosvetiteljstva“ koja se sastoji u paradoksu da se instanca smišljena da uspostavi red i obuzda nalet neprijateljske prirode izmetnula u poredak još goreg nasilja i potčinjavanja (Horkheimer i Adorno 1997: 19). Time je, dakle, već sugerisan i karakter onoga neuređenog i način uvođenja reda.

Prosvetiteljstvo, prema znamenitoj artikulaciji fran-kfurtovaca koja obrće uobičajeno razumevanje, ne oponira mitu, već je identično s njim ili ga u najboljem slučaju nastavlja drugim sredstvima: „I mit je već prosvetiteljstvo i prosveti-teljstvo se vraća u mit“; u mitovima se već zbivalo prosvetitelj-stvo, kao što se, obrnuto, i napredak prosvetiteljstva neminovno sve dublje sapliće u mitologiju (uporediti Horkheimer i Adorno 1997: 16, 27–29). Ono što se autorima čini da je zajedničko u

navodnim opozitima mita i prosvetiteljstva moglo bi se označiti kao jedna reaktivna struktura, jedan gest odgovaranja na zastrašujuće spoljašnje izazove, na opasnosti. Ako prosvetiteljstvo nije ništa drugo nego oslobađanje ljudi od straha putem gospodarenja, onda je strah od nepoznatog ono što određuje celokupan put raščaravanja sveta. Da li će se to oslobađanje, ta eksplanacija sveta zarad njegovog lakšeg podnošenja i uopšte opstanka u njemu, desiti u mitskim ili naučnim orijentirima, za samu strukturu i motivaciju je svejedno. Mit se oslobađa nepoznatog i ukida strah tako što neživo izjednačava sa živim, a prosvetiteljstvo samo bira drugačiji odgovor na isto: izjednačava živo s neživim. Uvek isti ostaje onaj „mitski“ strah; sa istorijskim prosvetiteljstvom on se samo radikalizuje.

Erekcija i ukrućivanje

Kao reakcija na taj strah od pretećeg nepoznatog javlja se „buđenje subjekta“. Subjekt je, ukratko, jedan reaktivni produkt, jedan samoodbrambeni mehanizam, nastao tek pri njegovom izvlačenju iz združenosti, odvajanjem od nediferencirane sraslosti, od utonulosti u prirodu. Opstanak je diktirao taj iskorak; samoodržanje je zahtevalo formiranje, distanciranje, razgraničavanje jednog identičnog Ja od okoliša, od svega drugog. Alatka kojom će se pri tom razjedinjavanju od indiferentne prirode poslužiti, morala je da bude identifikujuće mišljenje. Ono, doduše, odvaja ali i porobljava; ono izdvajanje i autonomiju može da misli jedino kao ovladavanje i dominaciju. Ono opojmljuje, ali time podvodi pod jednu nadređenost sve raznovrsno i mnogostrano. Ono različito svodi na isto, nepoznato na poznato. Ono sve dispartatno, sve što je drugačije, izjednačava. Kao prosvetiteljska strategija skidanja čari sa sveta, ono rasvetljava mračno, demitologizuje mit, ovladava nepoznatim, jednako ga shvatajući kao opasnost, kao pretnju za suverenost onog Ja. Taj strah gotovo kompulzivno diktira sazajno raščaravanje i naučno-tehničku instrumentalizaciju prirode i svega

različitog od identičnog jastva, potiskujući pritom „primitivnije“ mimetičke oblike odnošenja s onim Drugim. Logika gospodarenja maskira se u logiku identiteta i neumitno rasprostire na sve vidove ophođenja čoveka, ubacujući ga u sudbonosnu neslobodu jednog drugačijeg, novog, jednog prosvetiteljskog, ali ipak i dalje zaslepljenog i neprobojnog mita.

Modus koji omogućuje takvo reagovanje subjekta na opasnosti nepoznatog sveta koji ga okružuje, ali i moneta u kojoj plaća cenu – a to je ono na čemu autori insistiraju kao na neobračunatim troškovima rađanja subjektivnosti – jeste „priznavanje moći kao principa svih odnosa“. Računica je jednostavna: povećanje ljudske moći plaća se otuđenjem od onoga nad čime se praktikuje moć. A sa ustanovljenjem odnosa vlasti, i sam ambijent se kardinalno menja: to što mit prelazi u prosvetiteljstvo znači i da priroda postaje puka objektivnost, čije se jedinstvo konstituiše identifikovanjem suština stvari sa „supstratom gospodarenja“, sa mogućnošću manipulacije njome. Jedinstvo, celovitost prirode, sada postaje zamislivo samo kao „opšti pojam svih mogućnosti plena“, koji svoj korelat ima u slici moćnog gospodara tog lovišta. Gospodar namiče tu masku, bez namere da je ikada ispusti iz svog suverenog poseda, i na taj način postiže tako čvrst identitet vlastitog jastva da je onemogućeno zastrašujuće zagublivanje u onom od njega drugačijem. „Diskvalifikovana priroda postaje haotični materijal puke podele, a svemoćno jastvo postaje puko posedovanje, apstraktna identičnost“ (Horkheimer i Adorno 1997: 26).

Protoprimer kolebljivog nastajanja takvog jastva, prema Adornu i Horkhajmeru, nude još Odisejeve avanture. One svedoče da u iznudici, pred izazovima primamljive prirode kojoj bi mogao potpuno da se preda ili koja bi mogla potpuno da ga proguta, još šturo i nepouzđano jastvo – subjekt koji još ne vlada sasvim vlastitim afektima, koji se koleba, koji još nije „u sebi čvrst, identično sazdan“, koji je još uvek „raspolučen

i prisiljen na nasilje i protiv prirode u sebi i protiv one izvan sebe“ – pri izboru ipak daje prednost savladavanju svoje unutrašnje prirode, gospodarenju vlastitom prirodnošću, obuzdavanju umom sopstvenih poriva. To strateško sebe-odbacivanje da-bi-se-održalo svedeoči o jednom „organu“ kojim raspolaže jastvo pred sebi tuđom prirodom, odnosno o temeljnom načinu njegovog funkcionisanja pri preživljavanju opasnih avantura: o lukavstvu. Lukavstvo koje je Odisej pokazao u susretu sa sirenama uzima se za „alegoriju“ celokupne dijalektike prosvetiteljstva. Njime se ustanovljuje jedno jastvo koje odozgo komanduje i koje se u isti mah ukružuje i gubi vezu sa opstankom (uporediti Horkheimer i Adorno 1997: 62–65, 78). Mišljenje se odvaja od čulnosti nad kojom praktikuje gospodarenje, a štetu i osiromašenje trpe oba. Organizacija i upravljanje postaju jedino obeležje mišljenja „od Odiseja do naivnog generalnog direktora“, dok „duh zaista postaje baš onakav aparat gospodarenja i samokontrole kakvim ga je oduvek videla građanska filozofija“ (Horkheimer i Adorno 1997: 53). S druge strane, pobeđenu mitsku zaslepljenost menja jedna još gora, ona savremenih ljudi nesposobnih da čuju ono što nisu već čuli. Redukovani na puka rodna bića, jednako izolovani pod prinudom totalnog društva koje zahvata i unapred određuje sve odnose, oni samo dopisuju novi lik u istoriju jedne iste regresije. „Veslači koji međusobno ne mogu da razgovaraju upregnuti su u isti takt kao što su to moderni radnici u fabrici, u bioskopu i u kolektivu“ (Horkheimer i Adorno 1997: 54).

Identično se jastvo na taj način Horkhajmeru i Adornu pokazuje kao najkasniji konstantni proizvod dugotrajnog procesa samoproizvođenja putem projekcije, jedna jedinstvena i ekscentrična funkcija koja se razvila tek sa osnaženjem ljudske konstitucije. Jednom ukruženo jastvo formira onaj „identični, na svrhe orijentisan, muževni karakter ljudi“, kakav danas prepoznamo i prihvatamo (videti Horkheimer i Adorno

1997: 50). I identičnost i instrumentalna racionalnost, ali pre svega je „muževnost“ ovde drugo ime za anti-prirodu. Kada Horkhajmer i Adorno skiciraju civilizacijski status „žene“ i pojam koji se, s tim u vezi, asocira sa njom, oni će bez zadržke reći da ona naprosto nije subjekt, da nije mogla biti viđena kao subjekt. „Ona je postala ovaploćenje biološke funkcije, slika prirode, a tlačenje prirode bilo je ono na čemu je civilizacija gradila svoju slavu. Čitavi su milenijumi sanjali o tome da bezgranično vladaju prirodom, da kosmos pretvore u beskonačno lovište. Ideja čoveka u muškom društvu bila je tome primerena. To je bio smisao uma kojim se ponosilo. Žena je bila manja i slabija, između nje i muškarca postojala je razlika koju ona nije mogla da prevaziđe, najsravnija i najniža moguća razlika u muškom društvu, ona koju je postavila priroda“ (Horkheimer i Adorno 1997: 285–286).

Danas bi se ovo jednačenje žene i prirode već moglo smatrati tradicionalom (eko)feminističke teorije. Potiskivanje „žene“ korespondira potiskivanju pre svega prirode, kao onoga iracionalnog, disperzivnog, neintegrisanog, onoga što racionalni, falocentrički, hegemoni princip mora da podjarmi, neutrališe, odstrani, progna. U tom znaku odigravala se civilizacija: „civilizovanje“ je drugo ime za istoriju muškog terora na Zapadu, za konceptualni, koliko i u praksi delatni, egzorcizam Žene i Prirode. Uvek muška subjektivnost i racionalnost Ženu/Prirodu mora da reprodukuje i uvek iznova doživi kao uznemirujući iracionalni protiv-princip, koji će, prema svojoj meri, „racionalizovati“ njegovim uniženjem: učiniće ga podatnim, proglasiti bezumnim i, stoga, raspoloživim za punopravno kolonizovanje i „paternalizaciju“ onim svojim ekskluzivnim i vlastoljubivim Umom (videti Plumwood 1993).

Savremena feministička teorija, u doduše nekim i ne tako čestim izdancima, neće propustiti da prizna svoj dug Adornu, pa i da tematizuje tragove njegovog nasleđa u vlastitim

učenjima (uporediti O'Neill 1999; Becker-Schmidt 1999; Knapp 1999). Međutim, nadovezivanje na Adornovo mišljenje uvek iznova svedoči o njegovoj rezistentnosti prema tome da bude (re)konstuisano i na jednoznačan način proglašeno pretečom bilo kog stanovišta. U tom smislu feminističke usvajajuće recepcije Adorna dele sudbinu ostalih. Kao što nije „postmodernista“, mada bi se mogli naći i tragovi takvog promišljanja u njegovom delu, kao što nije ni teoretičar „komunikativne racionalnosti“, a ipak je kod njega sadržano i otvaranje mogućnosti za takvu interpretaciju,¹ tako se primećuje da ni njegov „feminizam“ nije niti besprizivan niti dorađen i da je pitanje, najzad, koliko je uopšte prihvatljiv i obradiv sa stanovišta spremne doktrine. Volja da se on sledi i motiv da se dalje dopisuje na njegovom tragu kao da nesumnjivo postoje, ali samo dok je reč o kritici koju on stavlja u pogon. Nezadovoljstvo, protivljenje, pa i diskvalifikovanje Adorna zbog ovog ili onog eskapizma, njegovo smeštanje u jedan posebni „mentalni rezervat zatvorene intelektualne kulture“ (Dubiel 1978: 126), izgleda da počinje tamo gde je on hotimice odbijao da iz kritike izvede programske deklaracije, smatrajući ih upravo obeležjem jednog pogubnog, izgonećeg i istrebljujućeg, pa, na kraju krajeva i, u tom smislu shvaćenog, „muškog“ karaktera.

Kao što „nije antisemitski tek antisemitski program, već programski mentalitet uopšte“ (Horkheimer i Adorno 1997: 233), tako je i feminističkoj kritici preostalo da se odluči za jednu od dve mogućnosti. Ona može da upiše jedan nepostojeći program u *Dijalektiku prosvetiteljstva* (koja inače brižljivo izbegava svaki), ili ga jednostavno dopiše na njenom tragu, i da potom iz kritike ekskluzivističke logike i gospodarenja prirodom

1 Uporediti kako s jedne strane Liotar (Lyotard), a sa druge Velmer (Wellmer), otvoreno izražavaju taj Adornov „status na pola puta“: Velmer 1987: 166; Liotar 1998. O politički kontekstualizovanom situiranju tog „stajanja između“ Kričke teorije videti Dubiel 1978: 212–213.

koja je u njoj preduzeta, manje ili više blagonaklono iščita tek sada osvešćenu i spremno adaptiranu kritiku gospodarenja nad „osetljivošću i ženskošću u kontekstu patrijarhalnog društva“ (Kulke 1989: 133; uporediti Hewitt 1992). S druge strane, feministička kritika može poći od toga da je ona upravo jedna već profilisana teorija, čiji je zadatak da sa vlastitog programskog stanovišta presuđuje slučajevima koje uzima u razmatranje. Neosetljiva za ambivalencije dijalektike uopšte a naročito prosvetiteljstva, ona se tada pretvara upravo u ono što kod svojih najboljih predstavnica, izrekom makar, najmanje želi da bude: u srdito ili sažaljivo pravoverno zanovetanje sa pozicije naknadnog mandatora znanja kako Horkhajmer i Adorno, eto, još nisu bili dovoljno upućeni u njega. Prema ovim autorkama, zanemarujući specifičnost „ženskog tela“ i „ženske seksualnosti“, oni „mimetički prisvajaju patrijarhalne stereotipe“, a polarizujući instrumentalnu racionalnosti i prirodu, racionalnost i dalje objašnjavaju iz relativno uske perspektive one „priče sa zapadne civilizacijske strane“ koju diktira „androcentrički model muške buržoaske subjektivnosti“ – model za koji ipak na kraju ostaje vezana i čitava njihova kritika prosvetiteljstva (videti Benjamin 1977; Schultz 1992: 30; Wilke i Heide 1997: 306–307).

Od sada već etablirane feminističke kritike *Dijalektike prosvetiteljstva*, zanimljivijom se, međutim, čini ona njena (naj)novija (pod)varijanta ili produžetak, koja se u nedostaku boljeg rešenja, kao i adekvatnog prevoda, imenuje kao *Queer theory*. Ona u Adornovom delu, koje inače važi za uzor beskompromisnog protivljenja svakoj diskriminaciji i svim predrasudama, neočekivano nalazi podzemne tragove ne samo elitizma, nego i ksenofobije i homofobije. Onaj koji je tuđice nazvao „Jevrejima“ određenog jezika (Adorno 1997: 125), istovremeno nije bio lišen stereotipa kada je reč o jednoj drugoj kulturi i posebno muzici – onoj američkoj – koja mu je, uprkos ili upravo blagodareći egzilu, do kraja ostala „neprijatno strana“ (Cheng 1999;

uporediti Offe 2004).² Isto tako, Adorno se nije libio da „neurotične“ zakone Savezne Republike Nemačke protiv homoseksualnosti sagleda kao tendenciju razaranja „intelektualnih snaga“ (Adorno 1997a: 533–534), ali je u isti mah propustio da napravi otklon od površnog i po zlu podrazumevajućeg jednačenja fašizma i homoseksualnosti (videti Rycenga 2002).

Zaigrana dijalektička rotacija termina kao da je zaista na kraju zaboravila na vrednosne dimenzije značenja koje preživljavaju netaknute u njihovoj osnovi. „Totalitet i homoseksualnost padaju ujedno. Subjekt koji propada negira sve što nije njegova sopstvena vrsta. U poretku koji sprovodi čisti muški princip vladavine gubi se suprotnost jakog muškarca i poslušnog mladića. Čineći bezizuzetno sve, uključujući i tobožnje subjekte, svojim objektima, on prelazi u totalnu pasivnost, virtuelno u ono žensko“ (Adorno 1997: 52). Ali s druge strane, koja ostaje opominjuće poučna za savremene kritike, Adorno je upravo taj koji verovatno prvi ukazuje na ono do čega će neofeminizam, „feminizam razlike“, tek nedavno mukotrpno doći: da je i jedinstveni „ženski karakter“ još aficiran muškim viđenjem stvari, da je samo kopija istog društvenog pozitivna i da je, stoga, jednako loš kao i samo društvo. Ono što se naziva prirodom i asocira sa pasivnim i ženskim, u varljivom građanskom odnosu je samo ožiljak društvenog osakaćenja, pa bi i oslobađanje prirode bilo ne saobražavanje ženske prirode tom osakaćenju, nego tek odstranjivanje njenog samopostavljanja. U protivnom, „glorifikovanje ženskog karaktera“, koji bi ostao

2 Da je reč o stereotipnim slikama, klišeima, kada se neprestano ponavlja „litanija“ da je Adornov boravak u Americi samo primer bega intelektualne elite Vajmara pred nacistima u „kulturnu pustoš zvanu Amerika“ – gde, našavši mesto u raju Kalifornije tokom njenih zlatnih godina, nemajući pojma o sportu, slepo mrzeći džez i ne uživajući ni u filmu ni u televiziji, niti i u čemu, sve vreme ništa drugo nije želeo do da se vrati u njegovu Nemačku, zemlju pesnika i mislilaca – ubedljivo pokazuje Detlef Klausen (Claussen, 2003: 87 i dalje; Claussen, 2006: 5–6).

cementiran u suprotstavljenosti onom „muškom“, umesto da privodi obećanoj emancipaciji, može samo da ponižava sve njegove nosioce (Adorno 1997: 107–108).

Taj muški ili „odveć“ muški, očvrslji, sa sobom identični, na svrhe usmereni karakter iz *Dijalektike prosvetiteljstva*, koji trpi vlastitu dijalektičku samonegaciju, jedna je istorijski nastala formacija, koju bi Horkhajmer i Adorno da izlože u čitavom spektru iz nje ishodećih i međusobno povezanih osobina. Sve se one, doduše, obrazuju kao odgovor na pretnju koju predstavlja mnoštvo kvaliteta i disperzija neorganizovane okoline, te bi se utoliko u toj pretnji mogao identifikovati nešto kao konstitutivni ili oslonišni arhi-neprijatelj. U odgovoru na nju koji mora biti radikaln – odgovoru koji je tako postavio uloge da se gubi manevarski prostor a zaoštavanje i logika isključivanja postaju neophodni – sa-konstituišu se na instrumentalnu delatnost redukovani gospodareći subjekt i prema njemu samerena podjarmljena priroda (uporediti Thyen 1989: 82–109).

Omnipotencija i emancipacija

Čista imanencija subjekta je sve što sme da preostane u razvijenom prosvetiteljstvu, a sledstveno, sve ono spoljašnje je tabuizovano. „Ništa ne sme ostati spolja, budući da je već i puka predstava o spoljašnjosti izvor istinskog straha“ (Horkheimer i Adorno 1997: 32–33). Prosvetiteljstvo je, stoga, naprosto u svom jezgru totalitarno; ono je nužno takvo ukoliko se od straha izbjavljuje gutanjem ili likvidiranjem svega što je različito, svega što nije (kao) ono samo (videti Horkheimer i Adorno 1997: 22). Nauka prosvetiteljstva, gestom koji sledi istu reakciju, sada daje alibi ambicioznosti zahvata: ona izjednačava sve što bi moglo biti drugačije i na taj način ograničava moguće iskustvo. S druge strane iste totalne pretenzije, pri identifikovanju svega sa svime, ništa više ne može biti identično samo sa sobom, što uključuje i ljude, kojima je poklonjeno njihovo posebno, od

svakog drugog različito jastvo – „samo zato da bi što sigurnije postalo isto“. Ako je prosvetiteljstvo i razorilo drevnu nepravdu neskrivene nejednakosti i neposrednog gospodarenja, ono je i ovekovečilo gospodarenje upravo u univerzalnom posredovanju, u saodnošenju svega sa svime. I to se održava sve do socijalne prisile u obliku trijumfa regresivnog egaliteta, koja u fašizmu otvoreno negira svakog pojedinca u jedinstvu izmanipulisanog kolektiva. Ta je prisila, međutim, i dalje samo odjek one prirodne prisile, samo još jedan pokušaj da se ona slomi uništavanjem prirode. Štaviše, putanja celokupne evropske civilizacije bi se mogla odrediti upravo kao niz takvih pokušaja koji se svaki put sve dublje upliću u prisilu prirode (videti Horkheimer i Adorno 1997: 28–29).

Samo naizgled paradoksalno će se ispostaviti da „predređivanje svega prirodnog pod bezobzirni subjekt završava upravo gospodarenjem slepo objektivnog, prirodnog“ (Horkheimer i Adorno 1997: 14). Pojmovi „gospodarenje“ (*Herrschaft*) i „samoodržanje“ (*Selbsterhaltung*) ostaju osnova analize. U Spinozinom uvidu da je težnja za samoodržanjem prvi i jedini temelj vrline (Spinoza 1983: 193), Horkhajmer i Adorno prepoznaju „istinsku maksimu čitave zapadne civilizacije u kojoj se smiruju sve religiozne i filozofske diferencije građanstva“ (Horkheimer i Adorno 1997: 46). Logika samoodržanja, koja od početka diktira proces prosvetiteljstva, redukuje um na njegovu upotrebu pri ovladavanju spoljašnjom i unutrašnjom prirodom. A sam um, bez sadržajnih ciljeva, deluje tako da upija „vlastitu supstanciju stvari i čini da ona ispari u pukoj autonomiji samog uma“. Prosvetiteljska strategija oslobađanja od praznovernog straha od prirode išla je putem raskrinkavanja svega objektivnog kao haotičnog materijala dostojnog proklinjanja, budući da je njegovo dejstvo na ljude doživljavano kao ropstvo. Zauzvrat, subjekt je po ideji postao „jedini neograničeni, prazni autoritet“. On snagu prirode može da recipira još jedino kao

puki, bezlični otpor njegovoj apstraktnoj moći (Horkheimer i Adorno 1997: 109–110). Do kraja funkcionalizovan u građanskom poretku, um je postao „svrhovitost bez svrhe koja upravo stoga i može da služi svakoj svrsi; on je plan viđen kao takav“ (Horkheimer i Adorno 1997: 108). Taj „instrumentalni um“ dosledno razara humanost koja ga je omogućila, sve do pozitivizma modernih nauka, popularne masovne kulture i one čudovišne moralne indifrencije koju (re)prezentuju De Sad (De Sade) i Niče (Nietzsche).

Iz vizure dijalektike prosvetiteljstva, Kant nastupa skupa sa Markizom de Sadom³ i, naročito, sa Ničeom, dok im u zaleđu stoji Bekon (Bacon) i uostalom – kako po motivu kontrole i savladavanja preteće prirode, tako i po motivu ovladavanja samim sobom koji je „najdublje i potpuno konstitutivno povezan s primatom samoodržanja, pa i mišljenja koje samo sebe održava autonomnim“, po momentu koji objedinjuje čitavu istoriju mišljenja Zapada i koji staje u, prema Adornu, neupitni i samorazumljivi pojam „gospodarenja prirodom kao vladanja nad samim sobom“ – celokupna filozofska tradicija (Adorno 1974: 156, 157; Horkheimer i Adorno 1997: 46). Za frankfurtske mislioce De Sad i Niče, na doduše različit način od Kanta (Kant), ipak ističu isti „scijentistički princip sve do uništenja“, forsiraju isti prosvetiteljski um, koji je u svom najdubljem elementu puka koordinacija i naprosto „organ kalkulacije i plana“, odnosno zastupaju istovrsno formalizovanje uma koje, fetišizujući sredstvo do izгона cilja, predstavlja samo „intelektualni izraz mašinskog načina proizvodnje“ (uporediti Horkheimer i Adorno 1997: 111–116, 107, 124). Za razliku od De Sada, koji prosvetiteljstvo

3 Kantovo geslo – razum bez vođstva drugoga, građanski subjekt oslobođen tutorstva – pokazuje se tek u delu Markiza de Sada, kao što se pravo kalkulišućeg poretka i nauke pokazuje tek u totalitarnom režimu, čiji je kanon „vlastita krvava sposobnost učinka“ (Horkheimer i Adorno 1997: 106).

vidi više kao socijalni nego duhovni fenomen, Niče se, doduše, javlja i kao refleksija nauke na samu sebe, kao „savest prosvetiteljstva“ koja dovodi do „tačke okreta“ (Horkheimer i Adorno 1997: 136–137). No razmišljanja obojice, nema sumnje, „postupaju s ljudima jednako tvrdo kao i nemački fašizam u stvarnosti“. S tim što se tu radi o takvom postupanju koje je svojevrstno ogledanje: o zakrivljenom, ali razotkrivajućem suočavanju. Stvarnost je ionako jedan „besvesni kolos“, jedan „kapitalizam bez subjekta“ koji slepo sprovodi uništenje. Iz nje sa De Sadom i Ničeom izranja ludilo „buntovnog subjekta“. Ono se prikazuje kao „neman gospodarenja“ koja odbija da slavi žrtve – da ih ne bi ponižavala; kao jedna imaginacija koja stravom – pokušava da podnese stravu. Ta bolesna reakcija pounutrenja agresije postaje međutim simptomatična i za izlječenje: „zajedno sa britkom hladnoćom prema ljudima, koji su zloupotrebljeni kao stvari, zrači i iskrivljena ljubav, koja u svetu stvari čuva mesto njene neposrednosti“ (Horkheimer i Adorno 1997: 134). De Sad i Niče će scijentistički um otvoreno uhvatiti za reč. Za razliku od „moralnih lakeja građanstva“, oni samoj nauci pokazuju identitet uma i gospodarenja. Adorno i Horkhajmer u tom momentu naopakosti koji predstavljaju De Sad, Niče i ostali „tamni pisci građanstva“, detektuju jedan skriveni i opominjući smisao, koji je kadar da radikalno prosveti prosvetiteljstvo o samom sebi, te ga stoga onda i sami unose u svoju „najcrnju knjigu“ (Habermas 1988: 104–105). Istorijski i filozofski značaj tog momenta bi bio, opet naizgled paradoksalno, vezan upravo za emancipaciju i sastojao bi se u „oslobađanju utopije iz njene zatrtosti, utopije koju sadrži i Kantov pojam uma i svaka velika filozofija: utopije čovečanstva koje, budući da nije više izopačeno, i ne treba više izopačavati“ (Horkheimer i Adorno 1997: 140).

Krajnje kondenzovano, moglo bi se reći da za Horkhajmera i Adorna postoji jedna autodestruktivna dijalektika uma, kao glavnog protagonista samoodržanje subjekta, koja vrhuni

u diktatu jedne totalitarne emancipacije. U osnovnim potezima, ona bi se dala prikazati na sledeći način. Sukcesivno kroz istoriju Zapada, ovladavanje spoljnom i unutrašnjom prirodom proglašavano je apsolutnom svrhom života, a strah da ona neće biti uhvaćena i shvaćena – svojevrsnim atavizmom, animističkim praznoverjem. Na kraju je i samo samoodržanje automatizovano, pri čemu je „um otpušten od onih koji su ga kao vođe produkcije nasledili i sada se boje njegove veze sa razbaštinjenima“ (Horkheimer i Adorno 1997: 48–49). Kao zakonodavna instanca delovanja, um je našao još jedini krhki oslonac u jastvu koje je, posle sistematskog brisanja svih prirodnih tragova na sebi kao mitoloških, „sublimirano u transcendentalni ili logički subjekt“. Čisto racionalan odnos prosvetiteljstva prema samoodržanju i pridavanje smisla svemu tek po službi jastvu, učinili su da se svako neposredno prepuštanje životu nužno (pod)razumeva kao pad u praistorijsko vreme, kao praznoverje i ludilo. U uslovima uznapredovale administracije, princip jastva, kao proces samoodržanja koji posreduje društveni rad svakog pojedinca u građanskoj privredi, najzad se pretvorio u zahtev za „samoospoljenjem individua“ i njihovim oblikovanjem prema meri tehnološkog pogona. „Konačno se prividno dokida i transcendentalni subjekt saznanja kao poslednja uspomena na subjektivnost samu i zamenjuje ga besprekorni rad samoregulišućih mehanizama za uređivanje“ (Horkheimer i Adorno 1997: 47).⁴

Istanjena subjektivnost se, dakle, postvarila u tehnički proces i svela na logiku navodno proizvoljnih pravila igre, a um je postao „puko pomoćno sredstvo sveobuhvatnog privrednog

4 Potrošačko društvo se pobrinulo za to. Industrija kulture derogira nadležstvo koje je subjektu pripisao kantovski shematizam i sama unapred povezuje čulnu mnogostrukost s fundamentalnim pojmovima. Njena dužnost je da preparirani podaci deluju saglasno sa „sistemom čistog uma“ kupca. „Potrošači ne mogu da klasifikuju više ništa što ne bi unapred već bilo klasifikovano u shematizmu proizvodnje“ (Horkheimer i Adorno 1997: 146).

aparata“. Time se, najzad, ispunila njegova drevna ambicija da bude „čisti organ ciljeva“, i to ciljeva koji su sada tako fatalno proračunati da rezultat izmiče svakom ljudskom proračunu. Iz funkcionalizovanosti uma s obzirom na prisilni karakter samoodržanja, iz njegove jednodimenzionalne fiksiranosti na izbor između preživljavanja i propadanja, u krajnjoj liniji, izvire i udes istorije rukovođene neprozirnim i isprepletenim društvenim interesima, kao i isključivost formalnologičkih zakona, pre svih onog temeljnog zakona neprotivrečnosti. Savremenost je samo slika poslednje granice tog procesa. Izbacivanje mišljenja iz logike sankcionisalo je postvarene ljude u fabrici i kancelariji. Sa takvom teorijom koja nalazi svoju normu jedino u posebnim naukama, i praksa se morala zagubiti u bezobzirnom pogonu svetske istorije. A sa neminovnošću krize i rata u njoj, oslobođena je priroda kao istinsko samoodržanje, upravo u onom procesu prosvetiteljstva kojim se htela prognati: civilizacija koja je želela da pobegne od nečoveštva prepušta mu se kroz do kraja civilizovano jastvo.⁵ Ono se s velikim naporom otuđilo od puke prirode i upravo stoga mu ona – tačnije, mogućnost povratka u nju, u čisto vegetativnu i animalnu egzistenciju – uliva neizrecivi, jezivi, onaj najstariji strah, strah od gubitka vlastitog imena. To predstavlja apsolutnu civilizacijsku opasnost. Mimetski, mitski i metafizički načini mišljenja i postupanja redom su diskvalifikovani i stigmatizovani, dok prosveteći duh nije najzad „osudio sve iracionalno, budući da vodi

5 Antisemitsko ponašanje u *Dijalektici prosvetiteljstva* služi kao eklatantni primer pervertovane osvete onog prosvetiteljstvom potisnutog, koje signalizuje i njegovu granicu. Takvo ponašanje se, prema Horkheimeru i Adornu, pojavljuje kao za učesnike smrtonosna reakcija „u situacijama u kojima se zaslepljeni, subjektivnosti lišeni ljudi pokreću kao subjekti“. Nije u pitanju civilizacijski eksces, nego pre „uvrežena shema, čak ritual civilizacije“. „Pogromi kao prava ritualna ubistva“ prokazuju nemoć osveščivanja, značenja, istine, svega onoga što bi moglo da ih zaustavi. „U glupavoj zabavi ubijanja potvrđuje se ogoljeni život na koji se pristaje“ (Horkheimer i Adorno 1997: 195).

u propast“ (Horkheimer i Adorno 1997: 49). Do koje je ipak došlo – upravo forsiranjem racionalnosti.

Imajući u vidu svu osetljivost i složenost pitanja racionalnosti u *Dijalektici prosvetiteljstva* i kasnije u Kritičkoj teoriji,⁶ moglo bi se ipak reći da Horkhajmer i Adorno jezgro

6 Teoriju otuđenja će Adorno kasnije prepoznati kao u savremenoj filozofiji najpogodnijeg predstavnika one totalitarne racionalnosti prosvetiteljstva koju je istorijski diktirala ugroženost od prirode, onog motiva koji se nalazi u srcu svih njegovih misaonih uobličavanja, onog temeljnog i za protivrečnu epopeju prosvetiteljstva pokretačkog straha od gubljenja u nečem drugom, heterogenom, u onom tuđem, stranom, nepoznatom. Teorija otuđenja već unapred i jedva skriveno ozloglašava ono tuđe, meša potrebu približavanja heteronomnom i, utoliko, iracionalnom svetu sa varvarskom žudnjom za gutanjem i upijanjem. Nesposoban da voli ono tuđe i drugačije, subjekt u njoj povraća arhaičnu gospodarsku čežnju, umesto da raščini zao glas prokletstva tuđeg, kada „otuđenja jedva da bi bilo“. U tom diktatu se, pak, očituje i granica te racionalnosti i utoliko, dakle, upravo njena partikularnost. Mišljenje koje ne trpi ništa izvan sebe zarobilo je sebe u kruženju identifikacije, koja uvek identifikuje jedino samu sebe. Identifikujuće mišljenje nikada i nije bilo ništa drugo, niti može biti, do izjednačavanje svega što (još) nije jednako, a s obzirom na strah od tuđe i preteče prirode kao vlastitog porekla – i njegov ishod uvek mora biti upravo obnavljanje zavisnosti od prirode (videti Adorno 1997b: 174). Ali taman pošto je na ovaj način ponovo demaskiran poguban nasilnički karakter identifikujućeg mišljenja, prva briga Adornu će postati da se netom postara da se to ne shvati kao jednostavno neposredno protivstavljanje one druge, mimetičke sazajne paradigme. Njena šifra bi umesto „identiteta“ bila „afinitet“. Ako identifikujuće mišljenje jedinstva, oponašanje slepe prirode njenim potiskivanjem, završava u mitskom gospodarenju, ni iluzija da se može neposredno zahvatiti priroda ne završava bolje: i ona se vraća u mitologiju, u stravu onog difuznog mnoštva, u svojevrsnu mimetičku regresiju. Autorefleksija prosvetiteljstva kod Adorna ne znači njegov opoziv, a samokritički okret mišljenja jedinstva ne znači potpunu apstinenciju od pojmova. „Idealistička filozofija identiteta“ koja je karikirala istinu da „bez afiniteta nema istine“, u objektivnosti, tom „talogu palog subjekta“, našla je kućište za ono drugo, ono od njega različito i obrazovala svest tako da ona „zna o onom od sebe drugome onoliko koliko

celokupne civilizacijske racionalnosti Zapada nesumnjivo pronalaze u negiranju prirode u čoveku, u svrhu gospodarenja nad okolinom, nad vlastitom prirodom i nad drugim ljudima. Međutim, njima je istovremeno stalo da ukažu na onaj dijalektički obrt koji iz takve usmerenosti sledi, na troškovnik paradoksalne strukture subjektiviteta: upravo u takvom njegovom racionalnom jezgri buja mitska iracionalnost. Jer, ako se porekne priroda u čoveku, neproziran postaje i telos vlastitog života; s napuštanjem svesti o sebi kao o prirodi, čovek poništava i „sve svrhe zbog kojih se održava u životu, društveni napredak, rast svih materijalnih i duhovnih snaga, čak i samu svest“.

Istorija subjektivnosti joj je slično, a ne tako da bi precrtavala i sebe i tu sličnost“. Ali, iako je tačno da identifikacija raste sa zabranom afiniteta spram stvari, to još nikako ne znači da bi trebalo s druge strane uspostaviti afinitet kao nekakvo „pozitivno ontološko pojedinačno određenje“. Direktna intuicija Bergsonovog (Bergson) tipa, rapsodsko uživljavanje bez distance, iracionalna neposrednost van logičke kontrole, kult čiste aktuelnosti koji apstraktno negira pojmovno posredovanje, sve je to samo druga strana iste scijentističke medalje, samo podgrejani ostatak mita uznapredovalog prosvetiteljstva (videti Adorno 1997c: 20–21). On kompromituje onaj afinitet kakav Adorno ima u vidu, jednako kao što ga je idealizam karikirao do kontraefekta. „Afinitet nije neki ostatak koji bi ostao u rukama saznanja nakon isključenja identifikacijskih shema kategorijalne aparature, već je, štaviše, njihova određena negacija. U njoj mišljenje čini mimikriju one ukletosti stvari, kojom je te stvari samo obavilo, na pragu jedne simpatije pred kojom bi ta ukletost nestala“ (Adorno 1997b: 267). „Uzajamni afinitet predmeta“ pojavljuje se, dakle, punopravno tek kao jedan kodirani uvodni signal, kao jedan obzirni kontrapunkt koji oslobađa idealističke sisteme zablude da „koherentnost neidentičnoga“ pripada transcendentalnom subjektu. U tom smislu bi se moglo reći da pojam afiniteta u Adornoj teoriji ima možda prevashodno polemički i korektivni status: on je s utopijom saznanja skopčan naziv za jedno funkcionalno dijalektičko suprot-stavljanje povređivanju intendiranog objekta saznanja onom deduktivnom naučnom sistematičnošću koja, nasuprot vlastitom samorazumevanju, upravo ne vodi računa o njemu i koja, u svojoj kompulzivno-higijenskoj potrebi za redom, sistematski klasifikuje i organizuje misli, pretpostavljajući identičnost svega postojećeg sa samim principom saznanja (uporediti Adorno 1997c: 36).

se, dakle, može prikazati kao napredovanje u onom ustoličenju sredstava kao svrhe, koje će u kasnom kapitalizmu konačno zadobiti karakter samorazornog „otvorenog ludila“⁷: „Gospodarenje čoveka nad samim sobom, na čemu se temelji njegovo jastvo, uvek je virtuelno uništavanje subjekta, iako se događa u njegovoj službi“ (Horkheimer i Adorno 1997: 73).

Kasni ili „totalni“ kapitalizam upravo je s obzirom na vlastite ciljeve „protivuman“. Budući da je određena gospodarenjem, tehnika kojom on zadovoljava ljudske potrebe u stvarnosti, istovremeno onemogućuje zadovoljavanje potreba ljudi i vodi njihovom istrebljenju. To unutrašnje protivrečje savremenog produktivističkog uma prototipski je, prema autorima *Dijalektike prosvetiteljstva*, oblikovano takođe još u Odiseju, u junaku koji izbegava žrtvu – putem žrtvovanja. Čitava istorija civilizacije, u tom pogledu, nije ništa drugo nego „istorija introverzije žrtve“, „istorija odricanja“. Odisejevo neprestano samosavladvanje, prigušivanje vlastitog jastva, ujedno je i propuštanje onog života koji se spasava tek putem prisećanja na njega

7 Ludilo je, izgleda, ovde shvaćeno kao paranoja. Paranoik je, prema autorima *Dijalektike prosvetiteljstva*, onaj koji spoljni svet „opaža samo onako kako to odgovara njegovim slepim svrhama, on može uvek samo da ponavlja svoje u apstraktnoj požudi ospoljeno jastvo“ (videti Horkheimer i Adorno 1997: 215). Ludilo je, međutim, neretko u Adornovom delu shvaćeno i na drugačiji način. Ono povremeno zadobija čak i izvestan ekskluzivni saznajni kredibilitet, budući da se vidi kao neka vrsta prinudno zaogrnutе objave istine u neistinitom svetu, kao „istina u onom obliku u koji ljudi zapadaju čim usred neistinitoga ne žele da odustanu od istine“ (Adorno 1997b: 396). Odnosno, ni pojmovi zdravlja/zdravog razuma i bolesti/ludila ne smeju da predstavljaju konačnu granicu za dijalektičku misao. „Ako je ona jednom vladajuće opšte i njegove proporcije saznala kao ono bolesno – i u najdoslovnijem smislu ga označila kao paranoju, kao 'bolesnu projekciju' – onda njoj kao ćelija ozdravljenja ostaje jedino ono što se po meri tog poretka prikazuje i samo kao bolesno, nastrano, paranoidno – štaviše kao 'uvrnuto', pa kao i u srednjem veku, i danas važi da jedino lude kazuju vlasti istinu“ (Adorno 1997: 81–82).

kao na lutanje. A ipak je u tom zlehudom koraku data i nada, ipak slika koja se najavljuje nije lišena vizije pomirenja, ipak se Odisej još žrtvuje u svrhu ukidanja svakog žrtvovanja. „Njegovo gospodarsko odricanje se bori sa mitom i zastupa društvo kome odricanje i gospodarenje neće više biti potrebni: društvo koje vlada samim sobom zbog pomirenja, a ne zbog nasilja nad sobom i nad drugima“ (Horkheimer i Adorno 1997: 74).⁸

Depotenciranje i penetracija

„Uvek se mora birati između podređivanja čoveka prirodi ili podređivanja prirode jastvu. Pod prinudom gospodarenja, ljudski rad je uvek odvodio od mita u čiju je vlast pod tom prinudom uvek iznova dolazio“ (Horkheimer i Adorno 1997: 49). Ova nevesela alternativa epopeje prosvetiteljstva i ova gotovo fatalistička intonacija, nema sumnje, dominira jednim registrom Horkhajmerove i Adornove knjige. Svaki pokušaj prosvetiteljstva da se odupre i umakne sudbinskim silama pokazuje se kao neuspešan, a ukoliko se misao na trenutak i otrgne, sačekuje je prokletstvo mitskih sila u liku neutešne praznine emancipacije (uporediti Habermas 1988: 111). Ali osnovni impuls je nesumnjivo bio pokušaj „spasavanja prosvetiteljstva“ kroz jedno mišljenje koje bi, misleći vlastitu grešku, vodilo preko samog sebe (Horkheimer 1985: 594). Zaista je moguće da je Adorno drugačije „akcentovao“ ovu formulu od Horkhajmera (uporediti Müller-Doohm 2003: 439). No i za njega će, i dok pišu zajedničko delo i kasnije, ukleta dijalektika emancipacije i ugnjetavanja, povratak prosvetiteljstva na početnu, ili još nižu tačku od one od koje je krenulo, ostaviti ili upravo otvoriti prostor izvesnoj nadi, izvesnoj mogućnosti da samosvesno mišljenje, upravo u aktuelnom padu, probije i okrene ono što se činilo da

8 Kako, među drugima, primećuje Robert Šurc (Robert Schurz), najdominantnija i najsnažnija dimenzija Adornovog višeslojnog pojma pomirenja (*Versöhnung*) od početka je ona socijalno-etička: Schurz 1985: 265 i dalje.

je neumitan tok i da omogući da napredak u svakom trenutku tek počne. „Slika naprednog čovečanstva podseća na jednog diva, koji se posle nezapamćenog sna polako pokreće, potom juri i gazi sve što mu se nađe na putu, tako da je njegovo drugačije buđenje još jedini potencijal punoletstva; da pometenost prirode, na koju je napredak sebe sveo, ne bi imala poslednju reč“ (Adorno 1997a: 625).

Sama *Dijalektika prosvetiteljstva*, opet, naznačuje i mogućnost jednog koncepta prosvetiteljstva koji bi bio u toj meri drugačiji od naizgled kobnog toka koji je ono poprimilo, da ostavlja prostor i nerezigniranim tonovima. On bi pre svega morao da bude suprotstavljen samom gospodarenju, principu gospodarenja, i to na taj način što bi promišljao ne subjekt naspram prirode, nego prirodu u subjektu. Takvo mišljenje bi bilo nesputano, u tom smislu da oslobađanje od prirode ne bi vezivalo za njeno podjarmljivanje, već za priznanje da je samo mišljenje „drhtanje prirode pred samom sobom“. Tek na ovom idejnom nacrtu postavljeno prosvetiteljstvo izbeglo bi udesu da slobodu mora da zameni pogonom samoodržanja i, u ime protiv istine zaverenih napretka i kulture, izgubi se u svom pozitivističkom elementu, suspenduje pojam i otvori prostor laži (Horkheimer i Adorno 1997: 56–58).

„Negativna mudrost“ tako samoprosvećenog prosvetiteljstva odvezala bi ga od „sunca kalkulišućeg uma“ koje, proširenjem građanske robne privrede, doduše „osvetljava tamno obzorje mita“, ali i „svojim ledenim zracima gaji senke novog varvarstva“ (Horkheimer i Adorno 1997: 49). Inspirisana Benjaminovom „nadom beznadežnih“ (uporediti Benjamin 1974), ona bi radije da zasnuje nadanje u bolje prilike, ne u iluziji da su one garantovane, trajne i konačne, nego upravo u otporu, u izostajanju poštovanja za ona čvrsto utemeljena obećanja sreće koja se množe u carstvu opšte patnje (uporediti Lindner 1977: 82–83, 88–89). Uz rizik da bude označena kao kulturni

pesimizam ili negativna, čak gnostička eshatologija (videti, na primer, Kuenzli 1971: 137; Theunissen 1983: 54–55), ona bi da izbegne ponavljanje greške racionalističkih filozofija istorije i iznova propiše ovu ili onu spasonosnu praksu. Umesto tog povlašćenog profetskog prosuđivanja i striktno programske recepture, ona bi radije da u „mekim“, gotovo nežnim pojmovima oslika to drugačije, nenasilno i obzirno držanje prosvetiteljstva i njegov odgovarajući refleksivni oslonac (o sentimentima „mekoće“ i „nežnosti“, koje kod Adorna izaziva „shvatanje naše egzistencije kao fizičke patnje“, videti Cornell 2000: 169). Nimalo nevinna metafora svetlosti i odnos prema njoj postaju odlučujući (uporediti Derida 2001: 15–26; Blumenberg 1999). Nasuprot idolopokloničkom prizivanju sunca, upućuje se na pogled na svet obasjan njime, u kome se može naslutiti dan kada njegov sjaj neće morati ujedno i da spaljuje obasjano (Horkheimer i Adorno 1997: 248); sugerije se stav „beskonačnog strpljenja, nežnog poriva stvorenja spram svetlosti i izraza koji se nikad ne gasi“; evocira se uspomena na „prvo svetlucanje uma koje se javlja u tom porivu i odražava u pamćenju ljudi“, ali koje ipak, „i na svoj najsrećniji dan, nailazi na neminovno protivrečje: na sudbinu koju um sam ne može da preokrene“ (Horkheimer i Adorno 1997: 255–256).

Putanja ovakvim prosvetiteljstvom vođene emancipacije imala bi dva takta. Jedan bi mogao biti utopijska vizija „pomirenja s prirodom“, koje se subjekt priseća u sebi,⁹ a drugi je

9 O toj „naturontologiji“ su rado, iscrpno i u osnovi neblagonaklono pisali bezmalo svi interpretatori Adornove društvene teorije, pronalazeći u njoj defetističko ili iracionalističko pribežište filozofije pred nemogućnošću stvarne revolucije. Uporediti, među drugima, Theunissen 1969: 165; Tar 1977: 95–97; Dubiel 1978: 124–127; Söllner 1979: 333 i dalje; Velmer 1987: 7–56; Elaković 1984: 92–109, 129–140. Nasuprot tome, da postoji unurašnja logika i čak centralni značaj koncepta pomirenja subjekta s prirodom unutar Adornove filozofije, odnosno da se njegova racionalnost može sasvim lepo rekonstruisati ukoliko se veže, s jedne

dešifrovanje toga kao izmicanja logici gospodarenja, otklon od kolopleta prinude i oslobađanja, žrtve i krvnika, sagrešenja i iskupljenja, čiji bi nedogled konstituisao novo, pravo, solidarno, opšte ali ne totalitarno, celovito ali i konstitutivno za pojedinca, „društvo kao subjekt samoodržanja“ (uporediti Weyand 2001: 30–31, 63 i dalje). Oba se momenta, međutim, odvojeno mogu uzeti samo u svrhu izlaganja, a razmatranje jednog bez referisanja na drugo ne može se sprovesti bez ogrešenja o oba i, jasno, o Horkhajmerovu i Adornovu figuru, koja time postaje podložna kritici zbog ove ili one jednostranosti ili nedorečenosti.¹⁰

Kod Adorna, tako glasi kritička opservacija, isto nasilje koje kategorije prirodoslovlja po paradigmi matematičke fizike čine prirodi pripisuje se i nužno identifikujućem karakteru mišljenja prema socijalno-istorijskoj stvarnosti čoveka. Stoga izranja i ona perspektiva pomirenja u njegovoj filozofiji, koje je kao ishod već usidreno u konstelaciji aporija njenog neselektivnog kriticisma: „ono bolje drugo instrumentalnog duha Adorno može da misli samo kao nešto s one strane diskurzivnog uma, a misao neprinudnog uređenja društva može da misli samo kao misao u celosti spasene prirode“ (Velmer 1987: 91). Adorno, razloženije bi glasila primedba, odbijajući da se služi onim lukavstvom subjekta koje je raskrinkao u *Dijalektici prosvetiteljstva*, i sam povremeno, kroz ono „neidentično“ i(li) kroz „mimetičko“, podleže pevanju sirena i kupuje povratnu kartu za „anamnestičko misaono udubljanje u arhaično pra-jastveno stanje“

strane, za materijalni korelat viška vrednosti kao kroz gospodarenje realizovan oblik slobode i, s druge strane, teorijski obrazloži pozivanjem na karakter regulativne ideje kao merila kritike, pokazuje se u Lüdke 1980: 435; Weyand 2001: 61 i dalje.

10 Na kraju krajeva, unutrašnji i razložniji sadržaj ili indikator „meko mišljenog“ pomirenja čini se da i nije ništa drugo nego ukidanje gospodarenja. „Time što [duh] priznaje da je gospodarenje i vraća se prirodi, gubi se zahtev za gospodarenjem, zbog koga upravo zavisi od prirode“ (Horkheimer i Adorno 1997: 57).

(Rohrmoser 1973: 26). Tako obezoružan, subjekt kod Adorna stupa u opasnosti ili blagodati razrešavanja vlastitog identiteta i suspenzije ma kakvog jastva. Pomirenje prirode sa civilizacijom, (raz)rešenje dijalektike prosvetiteljstva, koje je jednom već bilo zadato hegelovski – kao „samosaznanje duha koji sebe posmatra kao podvojenju prirodu, kao priroda koja je pojmila sopstveno otuđenje“ – sada pravi grešku u koracima. Autorefleksivnost poništava misleće Ja (videti Habermas 1971: 192). Na odlučujućim mestima se, prema Habermasovom nalazu, pojavljuje „predanost“ (*Hingabe*), termin koji prekida kontinuirano negativnu Adornovu filozofiju nacrtom jednog konačnog, nehegemonog, mimetičkog, kontratehničkog sjedinjenja jastva s prirodom (Habermas 1971: 191; za najradikalniju skorašnju kritiku prekida, čak simulacije doslednog kriticizma u Adornoj filozofiji, za račun sveprisutne slike utopije, videti Sherratt 2002).

Čitava postadornovska Krićka teorija, pošto je doživela vlastiti „jezićki okret“, deli mišljenje da nije „sećanje prirode u subjektu“ iz *Dijalektike prosvetiteljstva* ono što demitologizuje idealizam i izvodi iz domena filozofije subjekta, već je to sećanje jezika u subjektu. Precizno sledeći Habermasa (Habermas 1988a: 489 i dalje), Velmer signalizira onaj otklon od Adorna, kojim se predstavnici i instrumentalni delatni subjekt, koji saznanjem zahvata u svet, ne smešta u samoskrivljenu i samokonstitutivnu odbeglost od prirode, već se radije sagledava kao „gola senka“ one komunikativne prakse koja „stoji u osnovi života jezićkog smisla“: „Adornova filozofija je navaljivanje na granice jezika – *filozofija subjekta*; ovaj izgovara tajnu filozofije subjekta ne razumevajući je“ (Velmer 1987: 154, 90). Ali sa takvom procenom Adornovog statusa bi se složio i od kritićkih teoretićara veoma udaljeni Liotar. Kao i sve velike priće Istorije, i ona o Subjektu je istorijski već prošla, podučava nas on. Adorno je, međutim, još u njoj. Zbog toga iz njegovih analiza kapitalizma i dalje nužno iskaće antitelo te formacije: prirodnost,

„prirodni subjekt“, u odnosu na koji se kapitalizam i dalje može da misli „nihilistički“ (Liotar 1989: 164).

„Pomirenje“ međutim, sa svoje strane, kod Adorna podrazumeva i po definiciji nikad „prirodni“ i svakako ne poprirođeni odnos subjekta sa prirodom, kao i jedan društveni a ne „prirodni“ ideal zasnovan na solidarnosti: „Na svom pravom mestu, čak i iz ugla teorije saznanja, odnos između subjekta i objekta bi bio u ostvarenom miru i među ljudima i između ljudi i onog njima drugog. Mir je stanje različitosti bez gospodarenja, u kome različitosti učestvuju jedna u drugoj“ (Adorno 1997a: 743). Sam koncept pomirenja je riznica utopijskih sadržaja koja se odrekla ionako uzaludne operativnosti i koja vlastito prevođenje na „intersubjektivno saglašavanje u praksi jezičke komunikacije“ može da doživi samo kao osiromašenje, povređivanje i skrnavljenje. Integritet Adornove misli je i kod kritičkoteorijskih i „eksternih“ kritičara Adorna, dakle, uzet za teorijski manjak, a presuda za totalitarno nastupanje pred totalnim „sklopom zaslepljenosti“ opet data sa kraja istorije, koja uz to ne prihvata viđenje njenog početka.

A sve je počelo postavljanjem prirode pred sebe da bi se mogla savladati, odnosno, distanciranjem ljudi od prirode putem mišljenja, koje je svedeno na njegovu formativnu ulogu odvajanja i opredmećenja; sve je počelo pojmom, tim idealnim oruđem da se svet kao ono haotično, mnogostrano, disparatno razlikuje od poznatog, jednog, identičnog; na početku je stajao prelom između subjekta i objekta i inauguracija gospodarenja prvog nad potonjim. Sve međutim ne mora u tom znaku i da se završi: prosvetiteljstvo može ići i preko samog sebe, veruju Horkhajmer i Adorno, preko svoje (us)postavljenosti kao „prirode koja se javlja u svojoj otuđenosti“. Za to je, naravno, neophodno prosvetljenje prosvetiteljstva o vlastitim zabludama, ona „druga prosvetćenost“ koja neće ostati slepa pred mitologijom ili ideologijom samog prosvetiteljstva, već će demaskirati

ne samo sve njegove ideologeme, nego i njega samog kao svoju poslednju mitemu. Antropomorfizam, projekcija subjektivnog na prirodu, *reductio ad hominem* reakcija, koja se, prema autorima *Dijalektike prosvetiteljstva*, nalazi u temelju mita, fundira u jednakoj ili još u većoj meri i prosvetiteljstvo, koje je, prema autoru *Negativne dijalektike*, tu figuru detektovalo i uvek iznova zaboravljalo da primeni na sebe, kao svojevrsno vlastito demitologizovanje, kao dosledno prosvetčivanje, kao *reductio hominis*, koji bi konačno svrgao „u apsolut stilizovanog subjekta“ (Adorno 1997b: 187).

Tragove tog proboja, tog kretanja putem demistifikacije subjekta iz njegove društvenoistorijske uslovljenosti i, potom, putem emancipacije od prinude na identitet koji ga obeležava, Adorno pronalazi u Hajdegerovoj (Heidegger) egzistencijalnoj ontologiji, s jedne, i sociološkom pojmu društvene uloge, heteronomnom propisivanju autonomije, s druge strane. Ti tragovi su doduše samo najnoviji objektivni likovi nesretne svesti: zbog neizdrživog pritiska kojem je izloženo, jastvo se u tim koncepcijama šizofreno srozava natrag u stanje disocijacije i mnogoznačnosti, u isto ono stanje iz koga je subjekt, otrgavši se od prirode u koju je bio uronjen, istorijski nastao. Slika savremenog raspuštanja subjekta, koja se podudara s onom slikom predsubjektivnog sveta, naopaka je, ali je ipak slika jednog mogućeg subjekta u svetu emancipovanom od tiranije identiteta i mitologije subjektiviteta. „Nekada je njegova sloboda zaustavila mit, a sada se oslobađa samoga sebe, kao poslednjeg mita. Utopija bi bila neidentitet subjekata bez žrtava“ (Adorno 1997: 277).

Na „subjektu“ je, dakle, da u finalnom zaokretu avangure prosvetiteljstva, sam sebe sazna kao sa sobom razdvojenu prirodu i, u tom aktu detronizovanja, omogućiti prirodi da kroz njega sama sebe, makar i kao nešto slepo i osakaćeno, iznova dozove. Taj refleksivni povratak otuđene prirode nije, međutim, dovoljan. Podređivanje prirode se uvek prenosilo i na

društvo, ne propuštaju da podsete Horkhajmer i Adorno. Ako čovečanstvo sada hoće da se oslobodi, jamstvo njegove buduće slobode mora upravo biti u odvajanju od svih oblika i ustanova same subordinacije. Ispunjenje tog naloga vezano je za pojam, za isti onaj umski instrument koji je kriv za prvobitni greh gospodarenja. Njegov emancipatorski potencijal krije se ispod ili iza onog porobljivačkog i omogućava da se na svakom koraku civilizacijskog napretka, koji iznova reprodukuje gospodarenje, istovremeno podzemno reprodukuje i perspektiva pomirenja s prirodom. „Jer on ne distancira, kao nauka, samo ljude od prirode, nego, kao samopromišljanje upravo onog mišljenja koje u formi nauke ostaje vezano uz slepu ekonomsku tendenciju, može da izmeri onu distancu koja ovekovečuje nepravdu“ (Horkheimer i Adorno 1997: 57–58). Tek mišljenje koje više ne bi bilo sputano tim protokolom ekonomije i(li) nauke, imalo bi i smelosti da u samom pojmovnom mišljenju prepozna „gospodarenje kao nepomirenu prirodu“. A na njemu bi osnovano prosvetiteljstvo, kao nepopustljiva teorija, koja konačno stiće moć nad samim sobom i pretvara se u silu, moglo „da probije i granice samog prosvetiteljstva“ (Horkheimer i Adorno 1997: 234). Prosvetiteljstvo tako („određeno“) negira onaj oblik koji je poprimilo. Kao formacija prilagođavanja, ono dolazi samom sebi u trenutku kada se odriče svake povezanosti sa prilagođavanjem. Kao princip slepog gospodarenja, ono u istom potezu ima dovoljno hrabrosti da ukine lažnu apsolutizaciju tog principa, koji je držalo za vlastito načelo. Ono se najzad „dopunjava i ukida kada se priroda, koju vladajuća nauka ne prepoznaje, prizna kao izvor“ (Horkheimer i Adorno 1997: 58).

Ostvarenje prosvetiteljskog projekta podrazumevalo bi, dakle, u izvesnom smislu, njegovu dobrovoljnu abdikaciju, samoosvešćivanje i samoograničavanje, pomirenje sa njegovim neprijateljima, koje je kao konstrukte sam ustanovio, sa prirodom i neposrednim čulnim životom u sebi, kao i sa društvom

koje osakaćeni subjekt prosvetiteljstva više ne bi morao da doživljava kao kolektivni aparat prinude i osamostaljeni i nedokučivi organizacioni pogon, već, upravo u bitnom smislu obrnuto, kao realnost vlastite subjektivnosti. Priznanje prirode, uputstvo podsećanja subjekta na nju u sebi samom i nalog njegovog pomirenja s njom, očito su mišljeni kao jedini delotvoran protivotrov slepom povinovanju logici gospodarenja i jedina mogućnost da se ona demontira. Dijagnozi i terapiji jedino još manjka predstava stanja koje ne bi bilo bolesno ili, pak, otvoreno priznanje da je reč samo o korekturi a ne protivotrovu, o zalečenju ili oazama uminuća bola, a ne o izlečenju.

Kod Adorna se već u vreme pisanja *Dijalektike prosvetiteljstva*, mada možda ne i u njoj, može rekonstruisati opravdanje i skica mogućeg ispunjavanja ovog manjka. Društvena emancipacija može ili štaviše mora biti (za)mišljena kao emancipacija od, a ne zarad proizvođačkog totaliteta, kao jedna neekonomistička emancipacija od ekspanzije proizvodnih snaga skrojjenih prema proizvodnji roba. Da bi to izrazio, Adorno iz Mopasanove (Maupassant) pripovesti *Sur l'eau* pozajmljuje jednu alternativnu i mnogo osporavanu sliku „ležanja na vodi i u miru gledanja u nebo“, nečinjenja ničeg, poput životinje, bivanja ničim „bez bilo kakvog daljeg određenja i ostvarenja“ (upoređiti Kuenzli 1971: 155–156; Rusconi 1974: 109). Njome se, opet, naizgled jednostavno i jednostrano, a zapravo hotimice zaoštreno, daje za pravo suprotnom polu. Namera je da se ukazivanjem na neprolaznu „istinu“ paradigme „estetske racionalnosti“ još jednom zapita za cilj emancipacije: da se evocira ono potisnuto sećanje, ona utuljena predstava, koja bi – kao iskupljenje obećanja dijalektičke logike i najviše pojmovno približavanje ostvarenoj utopiji kroz sliku večnog mira – mogla da posluži i kao delatni antidot „samosvrhovitoj radinosti“, želji za imanjem dobra koje se jednači sa dobrim, bogaćenju kao strahu od bede koje iznova reprodukuje bedu... – Svet bez bede bio

bi emancipovan od takvog složaja misli, a ne bi ga švercovaio do vizije utopije, koja bi ostala aficirana logikom porobljavanja (videti Adorno 1997: 178–179).

Literatura

- Adorno, Theodor W. (1974), *Philosophische Terminologie* (II), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997a), *Kulturkritik und Gesellschaft I/II*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997b), *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997c), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Becker-Schmidt, Regina (1999), „Critical Theory as a Critique of Society: Theodor W. Adorno’s Significance for a Feminist Sociology“, u: O’Neill, Maggie (prir.), *Adorno, Culture and Feminism*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, str. 104–118.
- Benjamin, Jessica (1977), „The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology“, *Telos* 32: 42–64.
- Benjamin, Walter (1974), „Istorijsko-filozofske teze“, u Walter Benjamin, *Eseji*, Beograd: Nolit, str. 79–90.
- Blumenberg, Hans (1999), *Svjetlost kao metafora istine*, Podgorica: Oktoih.
- Cheng, Sinkwan (1999), „Fremdwörter as ‘The Jews of Language’ and Adorno’s Politics of Exile“, u Maggie O’Neill (prir.), *Adorno, Culture and Feminism*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, str. 75–103.
- Claussen, Detlev (2006), „Intellectual Transfer: Theodor W. Adorno’s American Experience“, *New German Critique* 33 (1): 5–14.
- Claussen, Detlev (2003), *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Cornell, Drucilla (2000), „The Ethical Message of Negative Dialectics“, u: Walter Brogan i James Risser (prir.), *American Continental Philosophy: A Reader*, Bloomington: Indiana University Press.

- Derida, Žak (2001), *Nasilje i metafizika*, Beograd: Plato.
- Dubiel, Helmut (1978), *Wissenschaftsorganisation und Politische Erfahrung. Studien zur Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elaković, Simo (1984), *Filozofija kao kritika društva. Iskustva i iskušenja Frankfurtske škole*, Split: „Logos“.
- Habermas, Jürgen (1971), „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, u Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 184–199.
- Habermas, Jürgen (1988), *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Habermas, Jürgen (1988a), *Theorie des kommunikativen Handelns (I)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hewitt, Andrew (1992), „A Feminist Dialectic of the Enlightenment: Horkheimer and Adorno Revisited“, *New German Critique* 56; 143–170.
- Horkheimer, Max (1985), *Nachgelassene Schriften 1931–1949*, Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, tom 12, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Horkheimer, Max i Theodor W. Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Knapp, Gudrun Axeli (1999), „Fragile Foundations, Strong Traditions, Sited Questioning: Critical Theory in German-speaking Feminism“, u: O’Neill, Maggie (prir.), *Adorno, Culture and Feminism*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, str. 119–140.
- Kuenzli, Arnold (1971), *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach.
- Kulke, Christine (1989), „Die Kritik der instrumentellen Rationalität – ein männlicher Mythos“, u Harry Kunneman i Hent de Vries (prir.), *Die Aktualität der „Dialektik der Aufklärung“*. *Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, New York: Campus.
- Lindner, Burkhardt (1977), „Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin“, u Heinz Ludwig Arnold (prir.), *Theodor W. Adorno, Text + Kritik*, München: Sonderband, str. 72–91.
- Liotar, Žan-Fransoa (1989), „Adorno kao đavo“, *Delo* 1/2/3: 158–174.
- Liotar, Žan-Fransoa (1998), „Kratok dodatak postmodernom pitanju“, *Nova srpska politička misao* 1: 180–181.
- Lüdke, W. Martin (1980), „Zur ’Logik des Zerfalls’. Ein Versuch, mit Hilfe der ’gezähmten Wildsau von Ernsttal’ die Lektüre der Ästhetischen Theorie zu erleichtern“, u Burkhardt Lindner i W. Martin

- Lüdke (prir.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 415–446.
- Müller-Doohm, Stefan (2003), *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Offe, Claus (2004), *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- O'Neill, Maggie (1999), „Adorno and Women: Negative Dialectics, Kulturkritik and Unintentional Truth“, u O'Neill, Maggie (prir.), *Adorno, Culture and Feminism*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, str. 21–40.
- Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge.
- Rohrmoser, Günter (1973), *Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg: Rombach.
- Rusconi, Gian Enrico (1974), „Hegelizam, marksizam i kritička teorija. Th. W. Adorno“, u Alfred Schmidt i Gian Enrico Rusconi, *Frankfurtska škola*, Beograd: „Komunist“, str. 108–126.
- Rycenga, Jennifer (2002), „Queerly Amiss: Sexuality and the Logic of Adorno's Dialectics“, u Nigel Gibson i Andrew Rubin (prir.), *Adorno: A Critical Reader*, Oxford, UK; Malder, Massachusetts, USA: Blackwell, str. 361–378.
- Schultz, Irmgard (1992), „Julie & Juliette und die Nachtseite der Geschichte Europas: Naturwissen, Aufklärung und pathetische Projektion in der 'Dialektik der Aufklärung' von Adorno und Horkheimer“, u Christine Kulke i Elvira Scheich (prir.), *Zwielicht der Vernunft: Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht der Frauen*, Pfaffenweiler: Centaurus.
- Schurz, Robert (1985), *Ethik nach Adorno*, Basel: Stroemfeld; Frankfurt am Main: Roter Stern.
- Sherratt, Yvonne (2002), *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Söllner, Alfons (1979), *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929–1942*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spinoza, Baruh de (1983), *Etika*, Beograd: BIGZ.
- Tar, Zoltán (1977), *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, New York, London, Sydney, Toronto: J. Wiley.

- Theunissen, Michael (1969), *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin: W. de Gruyter & Co.
- Theunissen, Michael (1983), „Negativität bei Adorno“, u Ludwig von Friedeburg i Jürgen Habermas (prir.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 41–65.
- Thyen, Anke (1989), *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Velmer, Albrecht (1987), *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Weyand, Jan (2001), *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: zu Klampen.
- Wilke, Sabine i Heide Schlipphacke (1997), „Construction of a Gendered Subject: A Feminist Reading of Adorno’s *Aesthetic Theory*“, u Tom Huhn i Lambert Zuidervaart (prir.), *The Semblance of Subjectivity. Essays in Adorno’s Aesthetic Theory*, Cambridge, Massachusetts; London, England: MIT Press, str. 287–308.

Vitgenštajn o jeziku i prirodi

I Lebensform

Verovatno najkontroverzniji pojam u celokupnoj Vitgenštajnovoj (Wittgenstein) filozofiji jeste pojam *lebensform* ili životne forme. U kontinentalnoj filozofiji pojam života ima dugu tradiciju, što se nikako ne bi moglo reći i za anglosaksonsku, u koju se uglavnom smešta Vitgenštajnova filozofija. Bez obzira što su brojni autori naglašavali njegovu relevantnost po kasnog Vitgenštajna, pojam životnih formi se izuzetno retko pominje u njegovim tekstovima. Stoga ne čudi da je ovaj pojam ostao u velikoj meri nerazjašnjen i što su pokušaji njegovog određenja doveli – ne bez osnova u Vitgenštajnovom tekstu – do interpolacije najraznovrsnijih sadržaja u njegovo značenje. One se mogu posmatrati kao biološke (jedinstvene su i karakteristične za celu ljudsku vrstu) i kao kulturološki uslovljene (u njima se ogledaju kulturalne razlike među grupama); kao relativne (sve životne forme su jednako vredne, sa sopstvenim pravilima igre i neuporedivim internim normama) i kao objektivno-transcendentalne (životne forme se mogu racionalno sagledavati i vrednovati, pošto je moguća i njihova eksterna kritika); one impliciraju konzervativizam (konstantne su, ne dovode se u pitanje, jer su osnov na kojem kritika funkcioniše), ali i liberalni postmodernizam (forme života su nestalne, nestabilne i varijabilne, vođene kontingentnim tokom).

Pored sve neobjašnjivosti i neprozirnosti, ono što je izvesno jeste da Vitgenštajn shvata životne forme kao splet

najrazličitijih aktivnosti, kao sklop kulture, jezika i „pogleda na svet“, to jest bazičnih verovanja: „Priroda našeg jezika, koja je vođena pravilima, prožima naš život“ (LWPP II, 72).¹ „Karakteristika je našeg jezika da se osnova na kojoj nastaje sastoji u postojanim načinima života */lebensformen/*, pravilnim načinima delanja“ (PO, 307). „Zamisliti neki jezik znači zamisliti neki životni oblik“ (FI, §19). U *Beleškama o filozofiji psihologije* stoji: „Ono šta treba da bude prihvaćeno, ono što je dato – moglo bi se reći – su činjenice življenja“ (RPP, I, §630). Činjenice ili fakticitet življenja javljaju se ovde još uvek kao reziduum ranih stavova iz *Tractatus Logico-Philosophicus*-a. U *Filozofskim istraživanjima* (Fi, II, XII, 252), ova se rečenica ponavlja gotovo doslovno, uz suštinsku razliku da su „činjenice življenja“ zamenjene „životnim formama“. U *Tractatusu* činjenice su „sastavni blokovi“ sveta, odnosno svet je „totalitet činjenica“, koje se mogu smatrati za temelje sveta. U kasnijim delima, ovim konstitutivnim činjenicama su najbliža ona verovanja ili stavovi, koji su usled svoje bitne uloge u jezičkom sistemu imunizovani od sumnje, moramo da ih uzmemo zdravo za gotovo u našim razmišljanjima, koji su s one strane opravdanosti ili neopravdanosti, „kao nešto životinjsko“ (Oi, §359). „Stvari ne menjaju dimenzije preko noći“ i „drugi ljudi takođe imaju svest“ su stavovi koji čine „skelu“ „okvir“, „elemente unutar sistema“, „šarke“ posredstvom kojih drugi stavovi imaju značenje, na čijoj pozadini se o tim drugim stavovima može rasuđivati. Ova pozadinska verovanja su deo „životne forme“ koja, opet, jeste upravo to što kaže ime – forma ili sistem, unutar kojeg naše refleksivne aktivnosti, dakle znanje, argumentacija, sumnja i tako dalje, dobijaju svoje značenje, odnosno život (Oi, §105). Forma je živa zato jer je nefiksirana i u stalnom toku, unutar nje su moguće više ili manje radikalne modifikacije, prelazi, transformacije. Životne forme, stoga, ne

1 U spisku literature su uz Vitgenštajnovne radove priložene skraćeni-
ce koje se za njih koriste prilikom citiranja.

treba razumeti kao fundamente, nego kao „prirodno okruženje“, ne kao činjenice, nego kao njihov uređeni sklop.

Ako su jezičke igre i ono što je dato, ono što treba prihvatiti, ipak se ne implicira da su one nepromenljive. Mi imamo mogućnost da ove forme života i promenimo, propitujemo, kritikujemo, da budemo u sukobu sa njima, da izmenimo pravila igre ili prestanemo da ih igramo. Slepno prihvatanje formi na kojima se zasniva opravdanje i kojima je opravdanje suvišno, jeste različito od onoga što je Vitgenštajn smatrao pod izvesnošću, od njegovog poimanja nezasnovanosti i neibežnosti životne forme. Čak i kod kritike polazimo od datog: da bismo jednu formu života odbacili, najpre treba nešto da prihvatimo – ovo je paralelno nemogućnosti univerzalne sumnje, koja bi dovela u pitanje i vlastite pretpostavke.

Kao što je poznato, Vitgenštajn smatra da jezički izraz ima značenje jedino preko upotrebe u adekvatnoj jezičkoj igri. Značenje, upotreba i jezičke igre su međusobno zavisni, tako da promenjena upotreba menja jezičku igru, a samim tim izraz koji se u njoj upotrebljava ima promenjeno značenje. No jezička igra postoji jedino ukoliko se ona odvija u određenoj situaciji, u prikladnim okolnostima. Samim tim, i konceptualna promena se odražava na promenu u samom delanju, u ophođenju sa stvarima, ona označava transformaciju u samom životu: „Ono šta se naziva promena u pojmovima nije, naravno, samo promena u onome šta neko kaže, nego i u onome šta neko čini“ (RPP I, §910).

Vitgenštajnu je strana ideja o samodovoljnosti jezika, kao i o jeziku kao transcendentnom sistemu pravila. Aktivnosti u kojima se jezik manifestuje jesu kulturalne aktivnosti, oblici socijalne interakcije. Vitgenštajn posmatra misaone i jezičke aktivnosti kao prirodne fenomene, no ovaj je naturalizam različit od redukcionistačkog naturalizma, koji ispituje ljudsko

mišljenje, ponašanje i mentalne sadržaje iz njihovih bioloških osnova. Kao što će biti više reči u daljem tekstu, Vitgenštajn ne smatra da mišljenje i jezičke aktivnosti treba analizirati kao fizičke ili fiziološke procese, nego su, najprostije rečeno, ove aktivnosti prirodne kao neraskidivi deo praksi, koje su same upućene na prirodne objekte i događaje.

Glok (Glock) stoga primećuje da je Vitgenštajnov naturalizam antropološki (odnosno socijalno-antropološki), pre no biološki.² Pošto je filozofija, a pre svega njegova vlastita filozofska metoda, neeksplanatorna, odnosno deskriptivna, pošto kritikuje pokušaje postavljanja hipoteza i objašnjenja u filozofiji po uzoru na prirodne nauke, Vitgenštajn stoji na suprotnom polu od redukcionističkog naturalizma. Autori poput Herberga (Herzberg), Risa (Rhees) i Vinča (Winch) smatraju da izraz „prirodno“ koji Vitgenštajn koristi ne implicira lingvističko, niti bilo kakvo naučno istraživanje, odnosno Vitgenštajn ne nastoji da formuliše objašnjenja po uzoru na prirodnonaučna, jer mu nije cilj da postavi hipotezu o nastanku ili razvoju razmatranih jezičkih formi, pravila, igara ili izraza. Kada govori o ekspresiji (recimo, izrazu bola) kao o „primarnoj“, „primitivnoj“ ili „prirodnoj“, Vitgenštajn pod tim podrazumeva mesto i funkciju date ekspresije u jezičkoj igri. Ekspresija je primarna u smislu da joj nije potrebno objašnjenje ili temeljnije obrazloženje. Kako naznačuje Ris u svojoj interpretaciji, prirodne ili primitivne reakcije mogu da imaju značaj jedino kao potezi u jezičkoj igri, dok sama jezička igra nema svoj ekstralingvistički osnov u ovom „prirodnom“ ponašanju, jer bi to podrazumevalo dualizam ekspresije i izraza – na primer, kao kada bi postojao jaz između osećaja bola sa izrazom lica s jedne i izjave „osećam bol“ s druge strane – koji Vitgenštajn nastoji da izbegne.³

2 Glock 1996: 126.

3 Uporediti Rhees 1997.

Moglo bi se, ipak, prigovoriti da instinktivnost jezičkih aktivnosti i sleđenja pravila, kojima odgovaraju određene činjenice o ljudskoj prirodi, stoje u napetosti sa Vitgenštajnovim striktno deskriptivnim filozofskim pristupom. Vitgenštajn, sa svoje strane, smatra da u filozofiji nema svrhe posezanje za ovakvim činjenicama. Objašnjenje jezika, odnosno našeg lingvističkog ponašanja, na osnovu zajedničke biološke prirode nije iste vrste kao i filozofsko razjašnjenje.⁴ Malcolm (Malcolm) povodom toga smatra da nije samo učenje jezika kod deteta nadograđeno instinktivno ponašanje, nego da je celokupni jezik, sa svojom kompleksnošću i apstraktnošću, učvršćen na „nečemu što podseća na instinkt“.⁵ Podseća, ali nije istovetan sa instinktom. Između primarnih instinktivnih reakcija i lingvističkih izraza postoji relacija, ali ona nije relacija preslikavanja. Instinkt u Vitgenštajnovom značenju podrazumeva „automatsku“ reakciju, radnju kojoj neposredno ne prethodi racionalno razmatranje. Nema naznaka u Vitgenštajnovim delima da se instinkt prima u smislu iracionalnog ponašanja, ili takvog postupanja koje bi predstavljalo ljudsku konstantu. Nasuprot iracionalnosti, instinkt koji podupire verbalno delanje počiva na određenim pravilnostima. Ako je instinkt neposredan odgovor na dati impuls ili potrebu, „jezički instinkt“ podrazumeva reakciju na veoma kompleksne okolnosti u intersubjektivnim odnosima. Upotreba

4 Dromm 2008: 23. Ova kritika pogrešnog transponovanja modela naučnog objašnjenja na filozofsko je konstantna kod Vitgenštajna i datira još od najranijeg perioda njegovog stvaralaštva. Još u beleškama nastalim pre *Tractatusa* napominje se da je filozofija „čisto deskriptivna“ (NB, 106). Filozofija nema metodu, nego mnoštvo njih, poput mnoštva terapija za različite bolesti; ona otkriva ono što već znamo i ne može niti da potvrdi, niti da opovrgne naučne teorije. Moglo bi se pomisliti da je ovde reč o samsvrhovitoj igri, pa ipak je za filozofiju potrebna posebna veština, koju je izuzetno teško savladati, pošto podrazumeva način mišljenja koji nam nije blizak i koji je temeljno različit od onog koji nam pruža nauka (upor. WL, 113).

5 Malcolm 1995: 75.

jezika, a samim tim i funkcionisanje „jezičkog instinkta“, podrazumeva komunikaciju u višedimenzionalnom društvenom ambijentu, odnosno jezičko delanje odgovara određenim društvenim zahtevima, ima svoju ulogu i svrhu u datom okruženju.

Uvođenje prirodnosti i instinktivnosti povezano je sa kritikom „racionalizacijskog“ pristupa,⁶ koji pokušava da otkrije tumačenje ili niz uzročno-posledičnog zaključivanja koji povezuje oset sa jezičkim izrazom. Tako u slučaju kada vidimo povređenu osobu, naša neposredna akcija kojom pokušavamo da joj pomognemo nije rezultat procesa zaključivanja tipa: „Osoba se previja, ima takav i takav izraz lica, znači da trpi bolove, što dalje znači da treba da joj pomognemo“, procesa koji se odvija u mislima, koji teče u mom „privatnom jeziku“ misli. Mi ne vidimo najpre povredu, grimasu ili previjanje, i nakon toga zaključujemo da osoba trpi bolove, nego sve ove simptome neposredno vidimo kao bol, bez pomoći rezonovanja ili interpretacije. Mi pokušavamo da osobi pomognemo i tretiramo njenu povredu kao što bismo tretirali našu sopstvenu. Podjednak je slučaj i sa spontanitetnom naših verbalnih delovanja. Jezička igra je zasnovana na našoj reakciji, ona je „primitivna“ u smislu da je „predlingvistička“, ona je prototip načina mišljenja i, prema tome, sama se ne zasniva na mišljenju (Zettel, §540–541). Naše lingvističko ponašanje, izražavanje sažaljenja i empatije, ali i sumnje u simulaciju bola, samo su produžetak ove prirodne reakcije. Jezička igra je povezana sa ponašanjem na način da ona proširuje, nadograđuje prirodnu reakciju.

Uz to, ne sme se zaboraviti da prirodne reakcije pretihode mišljenju: „Najpre dolazi instinkt, zatim rasuđivanje. Rasuđivanja nema sve dok nema jezičke igre“ (RPP II, §689). „Jezik nije proizašao iz rasuđivanja“ (Oi, §475). Bez prirodnih reakcija, koje su nam zajedničke, ne bi bilo ni učenja, niti samog

6 Ovaj termin koristim da ne bi došlo do mešanja sa *racionalističkim* objašnjenjem; Drom ga naziva *intelektualistički*.

jezika. Treningom, praksom, učenjem, drilom, dete se „uvodi“ u određenu jezičku praksu, ono usvaja životnu formu. Vilijamsova (Williams) ukazuje na značaj socijalizacije i treninga u određenom društvenom miljeu, koji dovodi do „inicijacije“ u zajedničku praksu, ispod koje je besmisleno dublje kopati, tražiti objašnjenje koje bi prevazilazilo svrhu koju objašnjenja imaju. Sa iniciranjem u zajedničku praksu, koje je slično sticanju veština, mi postizemo slaganje koje, prema Vitgenštajnu, nije slaganje u mišljenju ili razlozima, nego iza njega stoji jedno temeljnije slaganje – ono u jeziku, odnosno u praksama, postupcima i reakcijama.⁷ Prema Vilijamsovoj, Vitgenštajnov stav da se lanac opravdanja negde zaustavlja podrazumeva da se on zaustavlja u onome što postaje naša „druga priroda“.⁸

Izvesnost i pouzdanost pravila jezičkih igara postoje kao životna forma, i to pre sumnje, kao ponašanje, kao određene vrste akcija za koje opravdanje nije protrebno. Sigurnost je životna forma, što znači da „hoću da je shvatim kao nešto što je izvan opozicije opravdan-neopravdan; takoreći, nešto životinjsko“ (Oi, §359). Drom (Dromm) ističe da se ovi Vitgenštajnovi pokušaji da kamen-temeljac jezika prikaže kao nekognitivan, nezasanovan na refleksiji i zaključivanju, mogu interpretirati kao stanovište da izvesnost treba tražiti u ljudskoj biologiji ili u čovekovoju instinktivnoj prirodi. U tom smislu, Drom piše da

7 Kako se pretpostavlja, kasnog Vitgenštajna je ka ideji ključne uloge procesa učenja jezika, inicijacije u jezičku zajednicu, doveo njegov učiteljski rad u osnovnoj školi.

8 Williams 2007: 72. Ideja jezičke igre kao „habitusa“, socijalno stečenog instinkta, korespondira ne samo sa Hjumovom (Hume) idejom običaja, nego i sa stanovištem pragmatizma, kao i sa Marksovom (Marx) idejom „druge prirode“. Kod ranog Marksa se priroda vraća kao „očovečena“, a čovek kao „naturalizovan“. Prema shvatanju ovih autora, animalno u smislu korpusa zajedničkih reakcija nije izbrisano, nego je humanizovano ili socijalizovano, jer su naše situacije socijalne, naše okruženje u kojem jezik funkcioniše je kultivisano.

je „naša slična biologija, a ne kognitivno dostignuće, izvor naše prakse“,⁹ priznajući ipak da Vitgenštajn ne daje nikakvo faktualno objašnjenje i ne razvija posebnu društvenu nauku iz svoje filozofske pozicije. Ovakva vrsta naturalizma, kao što smo rekli, ipak nije u skladu sa Vitgenštajnovim intencijama, jer je njegovo ukazivanje na nativističke ili urođene tendencije, prirodne dispozicije i kapacitete uvek ukazivanje sa određenom distanciranošću od izričitog tvrđenja o poreklu ili prirodnoj osnovi izvesnosti i samih jezičkih igara. Koristeći izražavanje *Tractatusa*, moglo bi se reći da se ovi konstrukti moraju odbaciti kada se shvate kao više od upućivanja ili preglednog prikazivanja, poput lestvi koje nam postaju suviše kada smo se popeli. Sam Vitgenštajnov način izražavanja govori o nameri da tretira svoje izraze i navodna objašnjenja kao slike ili metafore, a ne kao figure koje predstavljaju tezu ili ilustracije kao dokaz.¹⁰ Ipak, ovde je reč o onome kako Vitgenštajn želi ili namerava da zamisli ili podrazumeva; ne o onome šta izvesnost, jezik ili čovek *jesu*. Animalno, instinktivno, biološko Vitgenštajn koristi u metaforičkom smislu, odnosno u svrhu preglednog prikaza problema. Oprez koji je primetan u Vitgenštajnovom izražavanju („na taj način“ „takoreći“, „moglo bi da se kaže“ i slično) govori o tome da je on imao u vidu stalnu opasnost od metaforike koja je shvaćena preozbiljno, od zarobljenosti u slici.¹¹

9 Dromm 2008: 83. i 84.

10 Pogrešno bi bilo zaključiti da Vitgenštajn preferira suzdržavanje od suda, da njegova metoda vodi ka trivijalizaciji i površnoj relativizaciji svakog zaključka u filozofiji. U drugim kontekstima, on naznačava da se do promenjenog posmatranja stvari dolazi preko ponovnog razmatranja samorazumljivosti značenja: „Ne gledaj kao da je samo po sebi razumljivo, nego kao nešto vrlo značajno, to što glagoli 'verovati', 'želeti', 'hteti', pokazuju iste gramatičke oblike koje imaju i 'seći', 'žvakati', 'trčati'“ (FI, II, X, 219).

11 Prema tome, neophodno je da se pokaže da je metafora ono što i sama jeste – metafora, a ne doslovno značenje, zbog čega se naglašava

II O antropologiji

Koristi od metoda filozofije bile bi u sagledavanju stvari na nov način, koji bi trebalo da nas oslobodi „mentalne nelagodnosti“ time, što bi nas oslobodio od filozofskih predstava koje su dovele do ovih nelagodnosti. Ova promena se ne dešava (ili ne dešava se *samo*) na saznajnom planu, zadobijanjem novih znanja ili saznanjem nepoznatih informacija, nego do promene dolazi prearanžiranjem naših već postojećih znanja i, na taj način, viđenjem stvari u novom svetlu. Ovakva promena u smislu konverzije neizbežna je svugde gde nas je slika zarobila ili opčinila i filozofska delatnost je osobena samo po tome što se, stvarajući teorije, još više zapliće i produkuje nove zarobljavajuće predstave i metafore. Pri konverziji je reč o teškom poduhvatu, koji mora da uzme u obzir naša ograničenja. Tako Vitgenštajn kaže: „Ne primećujem da vidimo prostor iz perspektive, ili da je naše vizuelno polje u određenom smislu zamagljeno prema ivicama. Ovo nas ne pogađa i nikad nas neće pogađati, jer je to način na koji percipiramo. Nikad o tome ne mislimo i nije moguće da bi trebalo, pošto nema ničeg što se može kontrastirati sa formom našeg sveta“ (PR, 80). Vidno polje je deformisano našim perceptualnim aparatom, no mi toga nismo pri posmatranju svesni. Mi smo naučili da živimo sa perspektivnošću, stoga je ne uočavamo i ne razmišljamo o njoj. Naše viđenje nije i samo viđeno iz perspektive, mi smo vezani za „formu našeg sveta“ koju ne reflektujemo, ne mislimo o njoj jer nam je stalno pred očima i ne možemo da je uporedimo sa drugom „formom sveta“.

Ipak, pošto nas deformisano vidno polje ne pogađa, u naše se viđenje možemo pouzdati, bez potrebe da pri svakom

da nas „metafora tiraniše“ (PR, 82). Uporediti takođe i sledeći Vitgenštajnov stav: „U filozofiji postoji neprestana opasnost od proizvodovanja mita simbolizma, ili mita mentalnih procesa, umesto da se kaže ono što svako zna i svako mora da prihvati (Zettel, §211).

slučaju proveravamo da li deformacija utiče na viđenje. U ovom je Vitgenštajnovom primeru reč o objektivnim granicama našeg perceptualnog aparata, ali situacija je drukčija na nivou predstava, verovanja i znanja, koja podležu drugačijim ograničenjima. Na primeru kritike Frejzerove (Frazer) knjige *Zlatna grana* Vitgenštajn demonstrira posledice „kontrastiranja sa formom našeg sveta“.

Prema Vitgenštajnovom mišljenju, Frejzer tretira pojedine rituale i verovanja „primitivnih“ naroda kao hipoteze, koje se u jednom momentu čine plauzibilnima (recimo, poput vremenske koincidencije plesa i kiše), ali koje se u drugim slučajevima i pri daljem ispitivanju pokazuju kao pogrešne. Tamo gde nije reč o pukoj greški, reč je o početnom stadijumu istraživanja po uzoru na metodu „nagađanja i pogreške“, poput prve stepenice u formiranju naučnog saznanja. Preko rituala, „primitivni“ narodi neuspešno nastoje da proizvedu učinak na prirodu, tako da magijska verovanja i rituali predstavljaju nerealističke odgovore na postavljene probleme i potrebe ljudi.

Ipak, „primitivni“ običaji nastavljaju da se održavaju bez obzira na izostanak očekivanog učinka. Vitgenštajnu izgleda neverovatno da je kod magije i rituala „primitivnih“ reč o prostoj gluposti, da su ovi ljudi toliko neinteligentni da ne uviđaju da ples ne utiče na prirodne pojave, odnosno da u mnogim slučajevima nakon plesa do kiše ne dolazi. Ritual u svojoj složenosti, antropološkoj i društvenoj zasnovanosti, predstavlja nešto više od izazivanja efekta. S druge strane, Frejzer ima dovoljno znanja, dovoljno moći zapažanja da bi shvatio postupak obavljanja rituala i njegovu svrhu, pa ipak mu nedostaje imaginacija ili široki „duhovni život“ da zamisli način života različit od onog u Engleskoj njegovog doba (RFGB, 125).

Vitgenštajn ne naznačuje da je Frejzerov pristup pogrešan, nego da je jednostran. Ritual možemo da tumačimo na više

načina. Naime, pojedini rituali imaju i određeni instrumentalni aspekt, odnosno reprezentuju određeni praktični cilj, poput pleša kiše, koji, mada nije isključivo reducibilan na izazivanje kiše, jeste povezan sa njenim očekivanjem. Frejzerov pristup nije ni nelogički, ni naučno neopravdan, nego nepotpun, jer je, kao što smo rekli, bez imaginacije, što dovodi do Frejzerovog „intelektualnog slepila“ za druge aspekte rituala.¹² Još u svojim predavanjima iz tridesetih godina prošlog veka Vitgenštajn govori o „tendenciji da se jedan fenomen objasni jednim uzrokom“, što ne znači da ovo objašnjenje nije adekvatno u svim okolnostima. U magijskom i ritualnom ponašanju se može pokazati korist koja proističe iz ove prakse, no ipak „korist nije uvek jedini razlog“ (WLC, 133). Pogrešno je svrstati verovanja, običaje i rituale „primitivnih“ ljudi u sujeverja: to bi bilo isto kao kada bismo, poput misionara, pretpostavili da postoji istinska vera, običaji ili rituali, nasuprot lažnima. Prema Vitgenštajnu, sujeverje počiva na lažnoj ili pojednostavljenoj predstavi ili zaključivanju, dok se, kada je reč o magiji ili ritualu, ne može govoriti o greški ili lažnosti. Postupci savremenog čoveka, poput ispovedanja grehova ili ljubljenja slike voljene osobe, isto su tako iracionalni i fetišistički kao i magija „primitivnih“ ljudi. Njihova je funkcija isključivo simbolička, odnosno pretpostavlja se da radnje nemaju nikakav uticaj na objekt, nikakvo postizanje eksternog cilja. „Ili pre: one uopšte nemaju cilj; mi se samo ponašamo na taj način i onda se osećamo zadovoljenim“ (RFGB, 123).

Prema tome, Vitgenštajnu je stalo da naglasi neinstrumentalnu funkciju rituala, za razliku od klasičnih antropologa, koji svaku praksu vide kao ciljno-racionalnu. Pogrešno je ukoliko se, kada antropolozi objašnjavaju određene prakse poput ritualnih, „pretpostavi da je motiv uvek 'dobiti nešto korisno'“. Reč je o „izuzetno jakom“ iskušenju da se za smisao određene aktivnosti proglasi jedan jedini odgovor, odnosno da se toj

12 De Lara 2003: 116.

aktivnosti pripiše jedan motiv, koji se dalje generalizuje na sve naizgled srodne slučajeve.¹³

Pojedini tumači su isticali da je Vitgenštajn, umesto instrumentalističke funkcije, odnosno racionalizacijskog objašnjenja, uveo ekspresionističko ili emotivističko objašnjenje. Ritualni su izrazi želja, potreba, strahova i drugih reakcija, i nemaju saznanji sadržaj, odnosno ne predstavljaju verovanja o stanju stvari i posledicama akcija, nego ekspresiju naših očekivanja i osećanja. Drugi autori, mada naglašavaju da se elementi emotivizma mogu naći i kod samog Vitgenštajna, smatraju da je ovo poimanje pogrešno, odnosno da se Vitgenštajnovu stanovište kreće izvan opozicije realističko-ekspresivističko. Oni naglašavaju Vitgenštajnov naturalizam, smatrajući da njegovo stanovište podrazumeva kako u središtu ritualnih radnji leži „ritualni instinkt“, a da je religijska i magijska praksa samo produžetak ovog instinkta.

U „Primedbama o Frejzerovoj *Zlatnog grani*“ Vitgenštajn takođe koristi vokabular, koji daje ustisak nativističkog i biološkog. Mada se ovom pristupu može prigovoriti tretiranje razumevanja ritualnih radnji poput generičkog objašnjenja, odnosno pokušaj redukcije kompleksnog niza radnji na jedan prototip proistekao iz biološke matrice, pokazali smo da pojam instinkta ne mora da ima biološko značenje. Iako govori o instinktu, Vitgenštajn ovaj pojam koristi kao jezičku figuru

13 Upporediti WL, 106. Ovo stanovište ima korene u Vitgenštajnovom odbacivanju ideje opšte forme stava, koju je ranije zastupao u *Tractatusu*. U ovom svom ranom delu Vitgenštajn postulira dihotomiju smislenih deskriptivnih stavova, koji opisuju stanje stvari u svetu, i besmislenih, koji izražavaju želje, namere, emocije, etičke i estetičke naklonosti i tako dalje. Kasni Vitgenštajn dovodi u pitanje ovu dihotomiju, pošto smisleni jezički akti nemaju jedinstvenu funkciju i govori o varijetetu jezičke upotrebe, što dovodi u pitanje strogu dihotomiju instrumentalne (naučne, deskriptivne) i ekspresivne (etičke, estetske) upotrebe jezika.

sa specifičnim značenjem, a ne kao instrumentarijum objašnjenja. Vitgenštajn kaže: „Jednom kada se ovaj fenomen /radnja koja podseća na ritualnu, poput udaranja zemlje štapom kada je osoba besna/ dovede u vezu sa instinktom koji i ja posedujem, to je upravo objašnjenje koje sam tražio; to jest, objašnjenje koje razrešava posebnu teškoću. *I dalje istraživanje o istoriji moga instinkta pomera se na drugi kolosek.*“ (RFGB, 137, kurziv M. S.)

Ovo govori da Vitgenštajnu nije stalo do biološkog ili istorijskog objašnjenja rituala, jer je svako takvo objašnjenje predmet drugog, različitog ispitivanja. U Vitgenštajnovom se pristupu ističe nezavisnost rituala u odnosu na spoljašnje svrhe, odnosno isticanje samosvojnosti ove „životne forme“. Ovi me se ne želi reći da je emotivistička ili ekspresivistička funkcija isključena, štaviše, u mnogim slučajevima rituali znatnim delom zaista izražavaju neku želju osoba ili projekciju u samom činu izvođenja. Antropolozi poput Frejzera jedino ne primećuju složenost ljudske prirode, ljudskog ispoljavanja, koja nije ni samo instrumentalno, ni samo ekspresivističko. U pojedinim slučajevima, čovek „može samo da opiše i kaže: 'to je ono što je ljudski život'“ (RFGB, 121) i stoga estetski, etički, ritualni, magijski i tako dalje odnos prema sebi, drugim ljudima i prirodi izmiče shvatanju prema jednom jedinom modelu. Niz detalja koji otkrivaju antropolozi, etnolozi i sociolozi takođe govori u prilog Vitgenštajnovoj kritici umetanja eksplikacije i monokausalnosti na mestu gde je neophodno razumevanje i povezivanje odnosa. Deskripcija i klasifikovanje činjenica na novi način kroz pregledno prikazivanje omogućuju da se u istraživanjima u društvenim naukama uvide veze između pojava koje nas zbuñuju i dovode do nedoumica. Na taj način se činjenice i događaji posmatraju povezani jedni sa drugima, počinjemo da razumevamo njihovo autonomno značenje, bez potrebe objašnjenja njihovog razvoja i bez hipoteze o njihovom jedinstvenom uzroku ili poreklu.

Prema Vitgenštajnovim zabeleškama o Frejzerovoj antropologiji, razumevanjem koje uključuje uvid u odnose i svrhe u nama tuđoj životnoj formi, postupci stranog plemena dobijaju za nas smisao. Zapadnjak bi mogao da otkrije kako je u jutarnjoj molitvi hrišćana prisutna projekcija želja bez mogućnosti direktnog povezivanja sa učinkom, isto kao što je projekcija prisutna i u ritualu dozivanja kiše kojem zapadnjak prisustvuje. Kada povezujemo inklinacije koje postoje u nama i u našoj kulturi – udaranje štapom po zemlji kada smo besni ili molitva za naše bližnje – sa ritualnim radnjama pripadnika drugih kultura, i nas i druge sagledavamo u drugom svetlu. Ova transformacija našeg poimanja, čak i kada je inicijalno voljna kao kada se odlučimo da shvatimo rituale neobičnog plemena, uvek je spontana, nepredvidiva i zahteva naprezanje ili napor. Takođe, ona uključuje moć apstrahovanja, lucidnost i otvorenost duha u istom smislu u kojem ove sposobnosti podrazumevaju i bavljenje filozofijom.¹⁴ U sučeljavanju sa drugim kulturama, tuđe prakse ukazuju na smisao i lažnu transparentnost, na problematičnost naših praksi, na njihovu prividnu samorazumljivost i superiornu vrednost. Ove naše prakse, naviknuta jezička delanja i bazični pogledi na svet kao „životne forme“ mogu da prođu kroz proces promene ili konverzije, koji se može posmatrati sa analogijom filozofske transformacije, odnosno terapijskog procesa u kojem se naše mišljenje „leči“ od zaraze metafizičkim

14 Razumevanje filozofskih problema tematizovanjem svakodnevnog jezika, analiza funkcije koju pojedini metafizički pojmovi imaju u „toku života“, razmatranje filozofskog diskursa u govornoj praksi povlači isto takvu konverziju, koja je izuzetno komplikovana i zahtevna. Naš je uobičajeni diskurs zasićen metafizikom „žudnje za generalizacijom“ i stoga prevladavanje ove žudnje traži napor i brižljivo pojmovno razmatranje. Vitgenštajn koristi poređenje filozofije sa razmršivanjem tkanja našeg mišljenja, pri čemu je filozofiranje komplikovano kao što je komplikovan splet niti koje treba razmršiti (PO, 183). Štaviše, ovo razmršivanje nije samo stvar intelekta, nego je i voljno i emotivno, podrazumeva rad na sebi i svom ličnom integritetu.

problemima. Vitgenštajn ne negira mogućnost promene „životne forme“, on jedino ne smatra da je ovaj proces isključivo racionalan. Kao što ne potcenjuje mišljenje primitivnih ljudi, kasni Vitgenštajn ne pokušava da odbaci metazifiku kao besmisleni, on ne negira određene teze, kao što ne nastoji da pokaže neistinitost uverenja primitivnih ljudi. Vitgenštajnova kritika nastoji da promeni „način viđenja“, a time i naš način ophođenja prema datoj stvari, da otkrije na koji način slika ili teza deluje na naš jezik, na naše mišljenje, a konsekventno tome i na naš život.

III Jezik i *ratio*

Kao što su pojedini autori već pokazivali, naturalizacija jezika i *ratia* nije isto što i iracionalizam, njegovo svodenje na instinkt ili tretiranje mentalnih procesa na način fizioloških. Oprez u izražavanju govori u prilog tome da je Vitgenštajn ovu razliku uvek imao u obziru, pošto je reč o tome da se jezik posmatra *na način kao da* je reč o instinktu. Stav „Najpre dolazi instinkt, zatim promišljanje“ (RPP, II, §689) ne negira značaj racionalnosti i pripisivanje vrednosnog prvenstva „prirodnom“ ponašanju, nego govori o prvenstvu spontaniteta jezičke komunikacije, neophodnosti prethodnog prisvajanja određene „životne forme“ u racionalnom diskursu. Mišljenje, prevrednovanje, sumnjanje, ispitivanje, proučavanje, proveravanje, kritičko sagledavanje počivaju na procedurama i tehnikama koje se ponavljaju automatski-nerifleksivno, koje smo na početnom stadijumu prihvatili „zdravo za gotovo“ kao „šarke“ oko kojih se aktivnost razmatranja okreće. Verovanja, poput onih u postojanost objekata, da svet ne nestaje kada zatvorim oči, da drugi ljudi imaju svest, spadaju u ovo „čvrsto jezgro“ naših verovanja, i njih prihvatamo gotovo instinktivno kao valjana. Takođe se i pojedine akcije, kao što je sleđenje pravila logike, mogu smatrati instinktivnim u ovom smislu, jer ih u uobičajenim okolnostima obavljamo „slepo“ i bez refleksije jednom kada smo ovladali

određenom veštinom ili praksom korištenja logičkih pravila. U pojedinim slučajevima Vitgenštajn ide čak dotle da smatra kako instinktivni temelj imaju i „najsofisticiranija, najfilozofska ispitivanja“, da i sama sumnja jeste oblik instinktivnog ponašanja (CV, 73; RPP, II, §644). Ipak, instinkt u ovom smislu „okvira“ ili „pozadine“ mora da se uzme kao Vitgenštajnov *terminus technicus*, različit od uobičajenog i filozofskog poimanja, u kojem se instinkt suprotstavlja razložnosti ili kritici.

O samom pojmu razuma se Vitgenštajn gotovo i ne izjašnjava, u čemu odstupa od filozofske tradicije, koja neretko razumu pridaje ekskluzivan status. Razumnost počiva na kriterijumima, koji su proizvod prakse, odnosno naviknutog delanja. Kriterijumi racionalnosti nisu nešto dato: na filogenetskom planu, do njih se došlo stalnim ispitivanjem, elaboriranjem, eksperimentisanjem i proveravanjem; na ontogenetskom planu, do njih se stiže učenjem i treningom. Vitgenštajn zamišlja tvrdoglavog učenika koji računa na drugačiji način od nas, insistirajući da je njegov način računanja ispravan, a učitelj pogrešan. Ovo je slično računanju binarnim sistemom, koje bez podučavanja izgleda kao zbrka – ista kao i računanje tvrdoglavog učenika ukoliko se u njegovim odgovorima ne uvidi pravilnost, veza i ponavljanje uzoraka. I za brojanje binarnim sistemom i za brojanje tvrdoglavog učenika neophodna je konzistentnost i pravilnost računanja. Kada već postoje pravilnosti, one se prihvataju ili odbacuju prema pragmatičkim kriterijumima. Na kraju razloga se nalazi nagovaranje, smatra Vitgenštajn – reč je o uvođenju ili inicijaciji u „formu života“ ili instituciju, poput ubeđivanja tvrdoglavog učenika da pređe na sistem računanja koji je praktički jednostavniji i koji je preporučljivije primenjivati pošto su ga i druge osobe prihvatile.

Prema tome, može se reći da Vitgenštajna više interesuju lingvistički i vanlingvistički kontekst od razuma, odnosno pragmatički aspekt iskaza od njihove razložnosti ili racionalnog

opravdanja. Jedno od retkih mesta u kojima se eksplicitno govori o razumu nalazi se u odeljku „Cause and Effect: Intuitive Awareness“ u posthumno objavljenim beleškama pod nazivom *Philosophical Occasions* (PO, 389): „Razum – osećam sklonost da kažem – nam se predstavlja kao merilo *par excellence* naspram kojeg se sve što činimo, sve naše jezičke igre, mere i prosuđuju. – Mogli bismo reći: toliko smo isključivo preokupirani promatranjem aršina, da ne možemo da skrenemo naše zurenje na ostatak određenih fenomena ili uzoraka. (...) Aršin je prikovao našu pažnju i drži našu pažnju skrenutu od ovih fenomena“.

Pri filozofskoj analizi je u nama duboko usađena sklonost da kao racionalna prihvatamo samo merila ili kriterijume, a da ostale fenomene i uzorke odbacujemo kao neracionalne. Iz fokusa našeg interesovanja se izbacuje okruženje u kojem se razum primenjuje, komunikaciona situacija, forme izraza, pojedini primeri ili uzorci, učenje i tehnike sticanja merila racionalnosti. Šulte (Schulte) povodom toga govori da je, prema Vitgenštajnu, razum kao takav „*norm-setting power*“, odnosno sposobnost da se postave standardi.¹⁵ Ovo Šulteovo mišljenje bi se moglo precizirati. U Vitgenštajnovom odlomku se ne pominje da je razum taj koji postavlja merila: on jeste sâmo to merilo, kao aršin ili konkretan predmet, pritka sa podeocima na osnovu koje nešto merimo. Jedan od izvora zabluda tradicionalne filozofije je upravo zanemarivanje samog procesa postavljanja merila, koja uzimamo kao racionalna, isticanje „teorijske“, a previđanje „praktičke“ strane razumske delatnosti. Racionalnost i njeni kriterijumi idu podruku sa praksama u kojima se

15 Uporediti Schulte 2008: 117. i 118. Mada se može polemizati sa Šultevim stanovištem da je ovde reč o restriktivnom pojmu razumnosti koja je slična ili je čak identična sa konformizmom, značajno je Šulteovo zapažanje da Vitgenštajn odbacuje ideju o ekskluzivitetu razuma i govori o tendenciji da, usredsređujući se na razum, filozofija diskriminiše alternativne prakse i mnogo toga smešta u sferu neracionalnog.

oni pojavljuju kroz primere, ponavljaju se, učvršćuju i obrazlažu. „Racionalni čovek“ u našoj kulturi čini mnoge stvari koje bi se, prema prihvaćenim merilima racionalnosti i svrhovitosti, morale smatrati kao iracionalne, kao što su religijska praksa savremenih ljudi ili ceremonija krunisanja, pa ipak ne bismo tek tako mogli ovog čoveka, pošto su ti postupci lišeni svrhe, okarakterisati kao poremećenog (RFM, I, §153). Kako primećuju pojedini Vitgenštajnovi tumači, sâmo pominjanje „razumne osobe“ kod Vitgenštajna, pre svega u beleškama pod nazivom *O izvesnosti*, ima drugo značenje od onog u kojem se upotrebljava u filozofskoj tradiciji: to nije osoba koja racionalno opravdava sve svoje postupke, ima potpunu izvesnost u vezi sa svojim pojedinim verovanjima, niti teži da je postigne. Pre, reč je osobi iz svakodnevice, koja je sposobna da primenjuje kriterijume racionalnosti na način koji je shvatljiv i drugim osobama.

Kao što ne postoji amorfan jezik, tako i život postoji u vidu životne forme. I jedno i drugo su rukovođeni pravilima, no teškoće nastaju pri bližem određenju: da li postoje individualna pravila, da li su sva pravila socijalno uslovljena, mogu li biti „skrivena“ i postojati mimo volje i znanja onih koji ih primenjuju, da li i kako je moguća eksterna kritika pravila i tako dalje, neka su od pitanja koja su bila predmet filozofskih debata. Jedan od takvih problema postavlja pitanje objašnjenja pravila, potrebe za objašnjenjem, njegovom dovoljnošću i iscrpnošću. Iz prethodno razmatranih Vitgenštajnovih stavova sledi da je sâmo objašnjenje pravila nedovoljno, jer je potrebno pokazati na koji način reč ulazi u raspravu, postaje sredstvo saopštavanja i deo razgovora ljudi. Objašnjenje pravila, odnosno pokazivanje konzistentnosti sleđenja nekog postupka „može biti prikazano jedino pomoću *primera*“ (RPP II, §401). Možemo imati tačnu i preciznu definiciju pojma, pa ipak možemo biti nesigurni u pogledu njegove primene – samim tim, mi nećemo znati šta reč znači, i pored toga što smo savladali definiciju. Reč mora postati

deo upotrebe, tek kada postane deo prakse ona stiće svoj „život“. Stoga su objašnjenju nepohodni primeri upotrebe, pošto sama pravila ostavljaju praznine, koje primeri moraju popuniti (Oi, §139). Izraze „Zar ne vidiš...?“ i „To je jednostavno ono što činim“ mogu da prate jedino ponavljanja primera i objašnjenja. Na ovom nivou, na kojem se sa objašnjenjem došlo do kraja (primerenog svrsi i situaciji, zahtevima i ciljevima jezičke igre, davanjem „krajnjeg“ objašnjenja u kojem objašnjenje objašnjenja gubi svrhu), ponavljanjem primera se dolazi do situacije u kojoj „osoba može samo da *opiše* i kaže: ovako ljudski život izgleda“ (PO, 121).

Bez obzira što su primeri neophodni, što „daju život“ pravilima, niz primera koji se može pružiti je ograničen. Oni ne mogu da popune sve praznine koje pravila ostavljaju, tako da mnogo toga ostaje neodređeno. Za razliku od logičkih pravila, koja označavaju relacije nužnosti, pravila na kojima počiva jezik su daleko manje određena. Prvi razlog tome jeste što nismo u potpunosti sigurni da li smo primenili pravilo na ispravan način, u adekvatnim okolnostima i na ogdovarajući slučaj. Sledeći razlog jeste to što jezička pravila imaju važenje unutar određenog „uzorka života“, koji je varijabilan, a često i nepostojan. Ukoliko pravilo prestaje da bude vezano za taj uzorak, ono „radi u prazno“ i gubi svoju funkciju, a time i značenje. Pravila i jezik su do određene mere nejasni i neodređeni, kao što je nefiksirana i fluidna „struja života“. Ukoliko jezik počiva na ovom uzorku koji ima oblik „struje života“, on će imati stabilnu formu jedino ukoliko „struja života“ protiče na pravilan način (LWPP I, §211; RPP II §652–653). Izuzeci i nepravilnosti vode ka tome da se kaže: „Ja se ne snalazim.“ Ukoliko su stvari toliko različite od onih na koje smo navikli, ukoliko su izuzeci česti a nepravilnosti prevelike – Vitgenštajn daje primer odsustva karakterističnog izraza radosti, straha ili veselja kod osoba u normalnim situacijama – mi ili počinjemo da sumnjamo

u ispravnost naših pripisivanja mentalnih stanja ili prestajemo da razumevamo druge ljude, nismo sa njima „na istoj ravni“. Takođe, postupak stavljanja grumena sira na vagu i određivanje njegove cene na osnovu merenja izgubili bi na važnosti ukoliko bi se grumen bez razloga povećavao ili smanjivao – tada i cele jezičke igre gube svoj smisao (FI, §142). Konstantnost prirodnih procesa, ali i ljudskih reakcija, omogućuju pouzdanost i stabilnost naših jezičkih igara, a samim tim i naših rasuđivanja i verovanja. Izraz za bol bi izgubio svoje značenje kada ne bi bilo učestalog ispoljavanja bola – ovo su opšte prirodne činjenice, koje u normalnim situacijama ne tematizujemo, ali one su često bile previđane upravo zbog svoje prirodnosti, zbog toga jer su nam uvek pred očima.

IV Čovek, životinja, mašina

Kritička, odnosno racionalna i deliberativna aktivnost podrazumevaju životnu formu kao medijum unutar kojeg se one odvijaju, i naša jezička igra ne počinje sa sumnjanjem, nego sumnja pretpostavlja nešto dato, nešto naučeno. U tom smislu je naša orijentacija, naše ponašanje kada ne sumnjamo, nešto poput „animalnog“, mimo opravdanog i neopravdanog. Heuristički postupak sagledavanja čoveka kao životinje je daleko od *de facto* poistovećivanja čoveka sa njegovom animalnom prirodom. O tome svedoči sledeći Vitgenštajnov stav, koji smo delimično već navodili i koji na prvi pogled izgleda zlokobno iracionalistički: „Hoću tu da posmatram čoveka kao životinju; kao primitivno biće kome se, doduše, priznaje instinkt, ali ne i rasuđivanje. *Jer, koja je logika dovoljna za primitivno sredstvo sporazumevanja, nje ne treba ni da se stidimo (...)*“ (Oi, §475, kurziv M.S.)

Bližom analizom ovaj dojam zlokobnosti iščezava. Prvo, u navedenom odeljku Vitgenštajn naglašava na koji način on *želi da posmatra* čoveka i, prema tome, reč je o „videnju

kao da...“, iz određenog aspekta i za odrenu prezentaciju, o odsustvu teze, definicije ili supstancijalnog određenja. Čovek i dalje nije istovetan sa životinjom u smislu preovlađivanja instinktivnosti nad *ratiom*. Drugo, ovde je reč o jeziku koji je, iako u svojoj razgranatosti i višestrukosti svojstven samo čoveku, ipak samo „prirodni“ fenomen u smislu spontanosti nastanka i nije proizvod namere, racionalne odluke ili promišljanja. Treće, verbalna komunikacija i logika nisu svojstveni životinjama, pa ipak ih možemo posmatrati kao nešto „animalno“ u svojoj primitivnoj formi. Umesto da govori o logici kao sofisticiranoj racionalnoj aktivnosti *par excellence*, Vitgenštajn je vezuje za primitivni način komunikacije. Logici koja je dovoljna za komunikaciju, za uspešnu interakciju subjekata, nije potrebno dalje opravdanje. Kako to Vitgenštajn pokazuje u početnim paragrafima *Filozofskih istraživanja*, dovoljno je to što se osobe sporazumevaju – poput zidarskog majstora i kalfe, odnosno bakalina i mušterije, koji i najjednostavnijim jezičkim sredstvima uspevaju u potpunosti da ispune komunikacijsku nameru.

U tom smislu se pitanje razlike čoveka i životinje postavlja drugačije u odnosu na tradicionalni pristup, u kojem se neprestano povlači dihotomija duhovnog i prirodnog. Jezik sa svojim funkcijama i najraznovrsnijim sposobnostima izražavanja je taj koji postavlja razliku. Ne smatramo da se, recimo, pas nada da će videti svog gazdu, ili da zna da je ispred njega drvo. Primarni razlog tome je što on nema moć govora: životinja prosto *ne govori*, iz toga proističe njen nedostatak viših mentalnih funkcija. Što se tiče razlike duhovnog i fizičkog, odnosno telesnog, u Vitgenštajnovim kasnijim delima se ova razlika tretira kao gramatička, pri čemu pojmovi, atributi i stavovi u jednom jezičkom sklopu koji se odnosi na naša mentalna stanja, procese i događaje imaju drugačiju funkciju od onih koje se tiču našeg tela, a naročito onih koje se tiču fizičkih tela u prostoru. Na nivou tradicionalne filozofije, ova se razlika tretira kao

supstancijalna, koja se u ontologiji pokazuje kao dualizam duše i tela, odnosno kao podela na dva nezavisna realiteta, unutrašnji i spoljašnji; u epistemologiji, reč je o razlici onoga šta možemo neposredno da znamo (osete, opažaje, sense-data, našu svest i tako dalje) i onog što saznajemo posredno i zaključivanjem. Vitgenštajn insistira na tome da je u filozofiji razlika čovekovih svojstava i svojstava drugih bića, duha i tela, mene i drugog i slično – gramatička, odnosno da je reč o razlici u upotrebi i funkcijama izraza, čija površinska sličnost navodi na generalizacije i pronalaženje „superčinjenica“ na kojima bi se ove razlike zasnivale. Na prvi pogled, Vitgenštajnova istraživanja bi mogla izgledati kao trivijalna. Ipak, on sam smatra da su ova pitanja daleko od trivijalnosti i da je reč o po čoveka suštinskim problemima, jer je čovek po prirodi biće koje koristi jezik – njegova „životna forma“, njegovo ponašanje i interakcija sa drugim bićima neodvojivi su od jezika. Način jezičkog saobraćanja određuje kakav život vodimo, naše ponašanje, veze sa drugim osobama. Ukoliko je jezik i jezička sposobnost osnovna karakteristika *homo sapiensa*, pitanje jezika je za njega samog od najveće važnosti – ne misli se pri tome isključivo na filozofiju, niti na lingvistiku, neurološka, psihološka i antropološka izučavanja jezika.

U istom smislu je Vitgenštajn udaljen od religijske i metafizičke razlike duše i tela (ili „mesa“, kako govori Sveti Pavle). On kaže: „Ponašam se prema tebi kao da imaš dušu. Ja ne mislim da ti imaš dušu“ (Fi, §152). Nije potrebno da verujemo da druge osobe poseduju individualizovanu imaterijalnu supstancu, koja je nosilac njihovih mentalnih stanja, da bismo tretirali ove osobe kao jedinstvene, samostalne, sa individualnim sklopom osećanja, verovanja i intencija. Možemo da zamislimo da postoji osoba koja ne veruje da neko drugi oseća bol, zapitavši se na koji će način ta osoba da dela. Ona će da postupa sa drugom osobom kao što se postupa sa neživim predmetom, ili na način na koji mnogi ljudi postupaju sa životinjama koje najmanje liče

na ljude (LWPP I, §238). Ponovo je naglasak na delanju: Vitgenštajn se ne pita šta osoba misli o mentalnim stanjima osobe koja ne oseća bol, kako će je ona razumeti, odnosno koji je epistemički status nezamišljanja egzistencije mentalnog stanja druge osobe. Ključno pitanje je kako će takva osoba da postupa sa tom drugom osobom, a ne koji se mentalni neurofiziološki procesi odvijaju u mozgu jedne i druge osobe.

Reč „misliti“ uzimamo u relaciji sa njenim okruženjem – u tom smislu, pre no što mišljenje pripišemo drugim živim bićima, treba da obratimo pažnju na upotrebu ove reči, njene odnose sa drugim izrazima, na celokupnu gramatiku ove reči. Značenje reči „misliti“ neodvojivo je od načina njene upotrebe, tako da pitanje da li mašina može da misli zavisi od šireg okvira u kojem nekome ili nečemu pripisujemo svojstvo mišljenja. Da li smo spremni da kompjuter smatramo za racionalan, pošto je u stanju da računa i obrađuje podatke brže od čoveka? Da li mašina može da donosi promišljene odluke? Skloni smo da na ova pitanja odgovorimo negativno, odnosno pozitivan odgovor bi implicirao izveštačen način izražavanja. Uz to, naš stav, naše držanje prema mašini neće biti poput odnosa prema drugom ljudskom biću. Time ne mora da se podrazumeva da je razlog tome činjenica da mašina obavlja neke funkcije, na primer računске, na različit način od ljudskih. Ona se može programirati tako da računa poput nas, da proverava svoje rezultate, da ih sređuje i upoređuje i ovde nema ničeg što bi govorilo u prilog ekskluzivnosti bilo mašinskih, bilo moždanih operacija na način koji bi povlačio suštinsku razliku između njih. Ispitivanjem da li je mašina izvršila određeni računski zadatak na način koji odgovara ljudskom ne može se odgovoriti na pitanje „Može li mašina da misli?“ Prema Vitgenštajnu, ovde je reč o neempirijskom pitanju. On smatra da „samo o čoveku i o onome što mu je slično kažemo da misli. Kažemo to i o lutkama, takođe i o duhovima, ali u prenesenom smislu, posmatrajući ih kao da su

ljudska bića poput nas. Potrebno je da se reč 'misлити' posmatra kao instrument“ (Fi, §360).¹⁶

Prema tome, ovu reč treba da tretiramo kao funkciju, u relaciji prema *načinu* na koji je primenjujemo i *pod kojim okolnostima*. „Misлити“ upotrebljavamo u „klasteru“ pojmova, ne samo u smislu računanja, igranja šaha, pravljenja projekcija budućih stanja, i slično, nego i u smislu prevrednovanja, kritičnosti, promišljanja i predomišljanja, razložnog postupanja i praktične mudrosti, to jest razboritosti. Misлити možemo pažljivo ili nepažljivo, sa refleksijom (preispitivanjem, posmatranjem iz drugog ugla, mišljenjem o samom mišljenju), ili bez nje (automatski, bez razmišljanja), odlučno ili sa oklevanjem, intenzivno ili površno i tako dalje, što se ne može reći i za operacije računara. Dalje, mišljenje možemo povezati i sa inteligentnim ili okolnostima primerenim reagovanjima, nalaženjem rešenja u novim, prethodno nespecificovanim situacijama, kao i sa sposobnošću raspoznavanja misli i emocija drugih osoba. Za pojedine navedene kapacitete se može reći da ih, u većoj ili manjoj meri, poseduju i životinje – na taj način je mišljenje stvar stepena, odnosno nije ekskluzivna kvalitativna odlika svojstvena čoveku, nego može biti u većoj ili manjoj meri prisutna i kod životinja. Mišljenje povezujemo sa željama, preferencijama, percepcijama; razmišljanje, inteligencija, racionalnost se ispoljavaju kao delanje u najraznovrsnijim okolnostima u „toku života.“¹⁷

16 Na drugom mestu (BB, 47), a prema istim kriterijumima kao i u navedenom paragrafu *Filozofskih istraživanja*, Vitgenštajn kaže da je sama rečenica „Mašina može da misli“ na neki način besmislena, kao da pitamo „Ima li broj 3 boju?“ – ona je takva jer se mišljenje u većini slučajeva pripisuje bićima koja na određeni „misleći“ način reaguju u datoj situaciji, bolje reći imaju široki dijapazon reagovanja na različite situacije.

17 Hacker 1997: 54–55. Moglo bi se reći da čak i kada intelektualne kapacitete pripisujemo mašini zanemarujući afektivnu i konativnu komponentu, ni tada ne tretiramo mašinu kao misleće biće.

Stoga smo skloni da u pojedinim prilikama mišljenje pripisujemo životinjama (doduše, kao nelingvističko ili nesimboličko), da ih tretiramo kao bića sa dušom i razumom, za razliku od mašina.¹⁸ Prosto obavljanje računskih operacija kompjutera nije dovoljno da bismo im pripisali racionalnost, mišljenje ili razumevanje, takođe i zbog toga, jer je reč o mehaničkim radnjama, dok je za pripisivanje mišljenja neophodno da postoji normativnost postupaka. Mašine su isprogramirane da bi se dobili očekivani rezultati, dok je kod ljudskih bića reč o sposobnosti sleđenja pravila, odnosno sposobnosti poređenja dobijenog rezultata sa nekom normom ili pravilom.

Osim toga, kod pripisivanja mišljenja imamo u vidu i telo, kao što misaone kapacitete posmatramo u sklopu sa afektivnim i voljnim.¹⁹ Pripisujemo psihološke termine ili iskustva poput bola samo bićima u celini, a ne duši odvojenoj od tela, kao što se postulira u kartezijanstvu, niti pojedinim delovima tela, na primer mozgu ili ruci, kako bi to tvrdile razne varijante materijalizma. Mada nauka potvrđuje da se procesi mišljenja obavljaju u mozgu, kada vidimo čoveka koji se previja od bola ne bi bilo primereno reći da njegov mozak oseća bol, niti moja intencija da mu pomognem ima izraz „moj mozak namerava

18 Za odbranu stanovišta da Vitgenštajn nije zastupao tezu da životinjama nije svojstveno mišljenje videti Glock 2006. Jezik jeste ono osnovno obeležje čoveka koje ga odvaja od drugih živih bića. S druge strane, mada postoji kompjuterski jezik i kompjuter operiše simbolima, ne pripisujemo mu racionalnost, odnosno inteligenciju na način na koji je pripisujemo ljudima i životinjama. Reč je, ipak, o artificalnom jeziku, koji nije jezik u punom smislu i koji je tek derivat živog jezika. U istom prenesenom smislu bi se i kompjutersko „razmišljanje“ moglo nazvati derivatom ili jednim segmentom ljudskog mišljenja.

19 Vitgenštajn koristi misaoni eksperiment u kojem se stolica predstavlja kao ona koja misli neverbalno, to jest u sebi. *Prima facie* se postavlja jednostavno pitanje gde ona misli u sebi, ukoliko ne poseduje telo, i kako manifestuje inteligenciju u fizičkom prostoru?

da pomogne ovom čoveku“. Osim kada je reč o čisto tehničkom izražavanju u neurofiziologiji, smatramo da je apsurdno ukoliko bismo tvrdili da deo tela oseća bol: „(...) kad neko oseća bol u ruci, ruka to ne kaže (osim ako ne napiše) i ne tešimo ruku, nego bolesnika gledajući mu u oči“ (Fi, §286).

Sposobnost učestvovanja u jezičkim igrama, od najprimitivnijih do najkompleksnijih, je bazičnija (mada ne i vrednosno značajnija) od zajedničkog učestvovanja u deliberaciji ili naučnom istraživanju. Insistiranje na ovoj sposobnosti omogućuje Vitgenštajnu da istakne jezik kao ljudski specifikum: „Ponekad kažemo: Životinje ne govore zato što im nedostaju duhovne sposobnosti. To znači: 'one ne misle i zato ne govore' – Ali: one jednostavno ne govore. Još bolje: one se ne koriste jezikom – ako ne uzmemo u obzir najprimitivnije jezičke oblike. – Zapovedati, pitati, pričati, čeretati – to je sve deo naše prirodne istorije kao i ići, jesti, piti, igrati se“ (Fi, §25). Pošto ne poseduju jezik, kod ponašanja životinja ne postoji protkanost jezika i akcija, tako karakteristična za ljudsko ponašanje. Jedna osoba zatvara vrata jer je neka druga osoba nešto izrekla – ovo je bitno različito od utrenirane akcije, kojom pas zatvara vrata na komandu gospodara. U prvom slučaju, izgovorene reči druge osobe ne moraju da budu komanda ili zapovest („zatvori vrata!“), nego molba („molim te da zatvoriš vrata“), želja („voleo bih kada bi ustao i zatvorio vrata“), kondicional („ako zatvoriš vrata, nećemo se prehladiti“), konstatacija („što je hladno!“) i slično, a da intencija bude ista. Mada je uloga jezika suštinska, on je ipak samo deo naše „prirodne istorije“, nije odvojen od drugih prirodnih aktivnosti, nego je njihovo oplemenjivanje ili rafinman (CV, 31). Zbog toga jer ima sposobnost korištenja jezika, čovekove su akcije znatno istančanije i savršenije od životinjskih. Istraživati jezik mimo ovih povezanosti jezika i akcija znači istraživati ga kao samostalni entitet, kao hipostazirane pojmove, kao samodovoljnu strukturu nezavisnu od primene, dakle

kao objekat mimo prirode. Vitgenštajnovno pozivanje na Getea (Goethe) i njegov stav „U početku beše čin“, a ne na Jevandelje Svetog Jovana „U početku beše reč“, znači da Vitgenštajn ne zastupa panlingvizizam, nego ideju da govor kao samostalan ili po sebi ne može da stoji u osnovi životnih formi. Umesto „reči su dela“, Vitgenštajn eksplicitno kaže: „reči su *takođe* dela“, smišljajući jezičke činove u akcije među drugim akcijama.

Razumeti neki nepoznati životni oblik znači razumeti neki obrazac ponašanja, odnosno znači da postoji nešto zajedničko u našem obrascu sa ovim stranim. Stoga Vitgenštajn tvrdi: „Zajednički ljudski način postupanja je sistem odnosa pomoću koga mi sebi tumačimo jedan strani jezik“ (Fi §206). Jezik se zasniva na pravilnosti, u čijoj je osnovi, opet, pravilnost u ponašanju i formi života. Sa lavom iz Vitgenštajnovog poznatog aforizma (u kojem se kaže da i kada bi lav govorio, ne bismo ga razumeli) ne delimo većinu svojih ponašanja, tako da bi i njegov govor bio prilagođen njegovim okolnostima, načinu njegove egzistencije, njegovoj fiziologiji. Naša zajednička antropološka priroda jeste uslov međusobnog razumevanja, tako da bi grupa ljudi sa različitom fizionomijom, poput infracrvenog ili telepatškog viđenja, imala radikalno drukčiji način života od našeg – recimo, osobe bi komunicirale direktnim slanjem mentalnih slika u misli drugih. Ipak, pitanje je da li bi se ovakva grupa mogla smatrati ljudima, i pored jezika i svojih razvijenih kognitivnih sposobnosti.

Ovakvo poimanje bi, prema pojedinim tumačenjima, moglo da utiče na naš etički stav prema živim bićima različitim od nas. Da li u tom slučaju život životinja ostaje nedostupan našem razumevanju, pošto se uzajamno razumevanje može pripisati samo sličnim formama? I da li onda nemamo odgovornost prema njima, jer ne delimo ništa sa tim bićima, pošto su njihove želje, aspiracije, emocije sasvim različite od naših? Vitgenštajn verovatno ne bi prihvatio da je prekid radikalan: „Samo za živa

čoveka, i za ono što mu je slično (što se slično ponaša), može da se kaže da ima osećaje: da vidi; da je slep; da čuje; da je gluv; da je pri svesti ili bez svesti“ (Fi, §281). Ograničeni smo našom životnom formom (kao što smo ograničeni našom kulturom pri susretu sa nepoznatim plemenom), no, kako Vitgenštajn pokazuje, to ograničenje je porozno, kao što i naša sama životna forma može da bude slična sa životnom formom drugih bića. Primena pojma bola na životinje moguća je jer postoji podudarnost između ponašanja životinje koja ima bol sa našim ponašanjem – možda ovakvi zaključci navode na antropocentričke konsekvence, no može se tvrditi i da je, prema ovom shvatanju, naš pogled na prirodu neizbežno humanizujući. Imajući u vidu Vitgenštajnovu kritiku instrumentalne racionalnosti, moglo bi se reći da iz ovog „humanizovanja“ prirode i „naturalizovanja“ čoveka sledi jedno osobeno poimanje ljudske prirode i prirode uopšte: ni instrumentalno sagledavanje, ni vanperspektivno saživljavanje sa prirodom.

Literatura

- De Lara, P. (2003), „Wittgenstein as Anthropologist: The Concept of Ritual Instinct“, *Philosophical Investigations* 26: 109–124.
- Dromm, K. (2008), *Wittgenstein on Rules and Nature*, London, New York: Continuum.
- Glock, H. J. (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Glock, H. J. (2006), „Thought, Language, and Animals“, *Grazer Philosophische Studien* 71: 139–160.
- Hacker, P. M. S. (1997), *Wittgenstein on Human Nature*, Oxford: Phoenix.
- Malcolm, N. (1995), „Wittgenstein: The Relation of Language to Instinctive Behavior“, u G. H. von Wright (prir.), *Wittgensteinian Themes*, Ithaca, NY: Cornell University Press, str. 66–86.
- Rhees, R. (1997), „Language as Emerging from Instinctive Behavior“, *Philosophical Investigations* 20: 1–14.
- Schulte, J. (2008), „Rules and Reasons“, u Preston, J. (prir.), *Wittgenstein and Reason*, Oxford: Blackwell.

- Williams, M. (2007), *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Critical Essays*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Wittgenstein, L. (1980), *Culture and Value*, Chicago: The University of Chicago Press. [CV]
- Wittgenstein, L. (1980), *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit. [Fi]
- Wittgenstein, L. (1982), *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Oxford: Basil Blackwell. [LWPP]
- Wittgenstein, L. (1961), *Notebooks 1914–1918*, Oxford: Basil Blackwell. [NB]
- Wittgenstein, L. (1988), *O izvesnosti*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo. [Oi]
- Wittgenstein, L. (1974), *Philosophical Grammar*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press. [PG]
- Wittgenstein, L. (1993), *Philosophical Occasions*, Indianapolis: Hackett. [PO]
- Wittgenstein, L. (1980), *Philosophical Remarks*, Chicago: The University of Chicago Press. [PR]
- Wittgenstein, L. (1993), „Remarks on Frazer's Golden Bough“, u L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, Indianapolis: Hackett, str. 119–154. [RFGB]
- Wittgenstein, L. (1958), *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Basil Blackwell. [RFM]
- Wittgenstein, L. (1980), *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Volume I, Chicago: The University of Chicago Press. [RPP I]
- Wittgenstein, L. (1980), *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Volume II, Chicago: The University of Chicago Press. [RPP II]
- Wittgenstein, L. (1958), *The Blue and Brown Books*, Preliminary Studies for the Philosophical Investigations, Oxford: Basil Blackwell. [BB]
- Wittgenstein, L. (1993), „Wittgenstein's Lectures in 1930–1933“, u L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, Indianapolis: Hackett, str. 46–114. [WL]
- Wittgenstein, L. (1979), *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35*, Oxford: Blackwell. [WLC]

Struktura etičkog kontraktualizma i problem moralnog statusa

Uvodna napomena

Knjiga *What We Owe to Each Other* (Šta dugujemo jedni drugima) Tomasa M. Skenlona (Thomas Michael Scanlon) izazvala je brojne polemike, kritike, suprotstavljanja, ali i odobravanja, sleđenja i dalje razvijanje onog što bi se moglo nazvati specifično njegovom teorijom. Pojedina reagovanja na tu knjigu dovoljno rečito govore o njenoj zanimljivosti: da se možda radi o jednoj od najvažnijih knjiga iz filozofije morala u dvadesetom veku (Pogge 2001: 141; Hooker 2003: 53), koja se od samog svog pojavljivanja može svrstati u filozofske klasike (Suikkanen 2007: 526); da predstavlja pravi filozofski događaj (Nagel 2000: 147–148, Matravers 2003: 1); da ne bi čudilo kada bi za etiku označavala ono što Rolsova *Teorija pravde* predstavlja za političku filozofiju (Hughes and De Wijze 2001: 188), dakle, svojevrsnu prekretnicu u filozofiji morala (Kreide 2000: 132).

U ovom radu razmatraćemo glavne Skenlonove pojmove, za koje bi se moglo reći da sačinjavaju (nezavisno od definicije čuvene „kontraktualističke formule“ u čiji sastav ulaze) celokupan okvir ili „strukturu etičkog kontraktualizma“. Reč je, pre svega, o pojmovima „neispravnosti“ (*wrongness*), „opravdivosti“ (*justifiability*), „razložnosti“ (*reasonableness*) i „razložne odbacivosti“ (*reasonable rejectability*). Onoliko koliko je to

mogućno, pokušaćemo da svaki od navedenih pojmova analiziramo odvojeno. Takav pristup ima svoje prednosti, ali isto tako i svoje mane. Naime, videćemo da se ti pojmovi, unutar sklopa Skenlonove teorije, u velikoj meri jedan s drugim preklapaju, sve do međusobnog nerazlikovanja. Utoliko je njihovo raščlanjivanje znatno otežano, možda čak i nasilno. Ali takav pristup ima jednu važnu teorijsku posledicu – naime, može nam otkriti da su navedeni panegirici ispevani u čast veličanstvenosti Skenlonovog kontraktualizma u najmanju ruku preterani, da u njemu nema onoliko „konzistencije i koherencije“ koliko se s pravom zahteva od svake teorije koja pretenduje na to da bude „zaokružena“.

Šta mi to, zapravo, dugujemo jedni drugima?

Svako tumačenje Skenlovog kontraktualizma trebalo bi da krene od razjašnjenja naslova njegove pomenute knjige, budući da taj naslov u sebi već sadrži jedno bitno ograničenje. Naime, on se isključivo odnosi na *domen* ili *granice* naših dužnosti i obaveza prema ljudskim bićima, koje, u najširem, podrazumevaju zabrane ubijanja, nanošenja štete, prinuda, prevara i manipulisanja (negativne dužnosti), kao i zahteve da im se pruži neophodna pomoć (pozitivne dužnosti). Pošto se domen dužnosti i obaveza obično analizira u deontološkim terminima „ispravnog“ i „neispravnog“, između „onoga što dugujemo jedni drugima“ i „morala ispravnog i neispravnog“ treba da stoji znak jednakosti (uporedit Scanlon 1998: 6). Dakle, fraza „šta dugujemo jedni drugima“ označava jednu specifičnu oblast etičkog istraživanja koju bi trebalo na neki način razgraničiti od onih etičkih istraživanja koja pretenduju na to da budu sveobuhvatna, koja u svoju istraživačku oblast uključuju i takozvani „ne-ljudski svet“.

Skenlon na više mesta u svojoj knjizi ističe da treba da pravimo razliku između *šire* i *uže* sfere moralnosti (Scanlon

1998: 6–7, 171–178). Sintagma „šta dugujemo jedni drugima“ u tom je kontekstu upravo naziv za užu moralnost. Ali šira sfera moralnosti, prema Skenlonu, ne podrazumeva samo uključivanje ne-ljudskog sveta u razmatranje. Ona na izvestan način inkorporira užu sferu moralnosti, ali u isti mah izlazi van njenih granica kako bi obuhvatila i one aspekte međuljudskih odnosa koji se, strogo gledano, ne analiziraju isključivo u terminima „ispravnog“ i „neispravnog“. U te aspekte spadaju, na primer, sfera prijateljstva i roditeljstva, sfera seksualnosti, sfera profesionalnih standarda i vrednosti ličnog usavršavanja, te ideali moralne čistote ili časti. Dok se za naše osnovne dužnosti prema ljudima – oličene pre svega u negativnim dužnostima – može reći da predstavljaju безусловne dužnosti, spremnost da se uđe u odnos prijateljstva nije безусловna, poverenje nije безусловno, saosećanje nije безусловno (Scanlon 1995: 348; Scanlon 2003e: 80; Scanlon 2007b: 98).

„Kontraktualizam“, dakle, predstavlja tehnički termin za užu moralnost. Ili, da budemo sasvim precizni, termine „kontraktualizam“, „uža moralnost“, „šta dugujemo jedni drugima“ i „moral ispravnog i neispravnog“ treba čitati kao sinonime za jednu istu oblast istraživanja. Ovde uzgredno možemo napomenuti da se Skenlonovo ograničavanje kontraktualizma na užu moralnost posve razlikuje od njegovog prvobitnog nacrta kakav je iznesen u čuvenom članku „Contractualism and Utilitarianism“ iz 1982. godine,¹ u kojem je kontraktualizam zamišljen kao jedinstveni opis celokupne moralnosti, a ne samo kao njen „uži“ deo. Ali svođenje kontraktualizma na užu sferu moralnosti ne signalizuje njegovu marginalizaciju, nego upravo njegovo isticanje: „[K]ontraktualizam označava središnji deo teritorije zvane moral“ (Scanlon 1998: 173).

1 Preštampan u zborniku Skenlonovih tekstova *The Difficulty of Tolerance* (2003a), prema čijem izdanju ćemo ga nadalje u radu navoditi.

Fragmentacija morala (prioritet i važnost domena M1)

Podelu moralnosti na užu i širu Skenlon je, pozajmvši izraz od Tomasa Nejgela (Thomas Nagel) nazvao *fragmentacijom morala* (uporediti Scanlon 1998: 171–178, 392, n. 26; Scanlon 1995: 348, fn. 10).² Mi ćemo ovde, sledeći Frensis Kam (Frances Kamm), za užu moralnost nadalje koristiti skraćenicu *M1*, a za širu moralnost skraćenicu *M2* (Kamm 2002: 325).

Posledica fragmentacija morala jeste teza da *M2* ne predstavlja jedinstven normativni domen, sa jedinstvenom motivacionom osnovom, već zbir različitih vrednosti (Scanlon 1998: 6–7; Scanlon 2003b: 160–161; Scanlon 2005: 105–106). Te vrednosti su povezane sa *M1* (otuda fragmentacija morala ne potencira strogu podelu), ali nisu svodive na nju (Scanlon 1998: 173). Skenlonov cilj je da se usredsredi na analizu *M1*, na oblast koja, kao što ćemo videti, pokazuje neku vrstu jedinstva u pogledu svog normativnog sadržaja i svoje motivacione osnove. Fragmentacija morala je, prema Skenlonu, između ostalog opravdana i na osnovu toga što postoje različiti smislovi „(ne)ispravnog“ u kontekstima „raznovrsnih skupova vrednosti“ (Scanlon 1998: 173). Dok se na nivou *M2* može govoriti o „intrapersonalno“ i „impersonalno (ne)ispravnom“, nivo *M1* se bavi samo „interpersonalno (ne)ispravnim“, koje, međutim, ima *prioritet* i veću *važnost* u slučaju eventualnog konflikta između *M1* i *M2*.

Već u uvodu u svoju knjigu (Scanlon 1998: 1) Skenlon nas obavestava da je svrha njegovog poduhvata da nam objasni zašto pitanjima o ispravnom i neispravnom, odnosno domenu *M1*, treba davati prioritet u odnosu na domen *M2*. Dakle, prvo

2 Kod Nejgela se, doduše, radi o „fragmentaciji vrednosti“, koja je nešto složenija od fragmentacije kakvoj Skenlon teži (uporediti Nagel 1979).

ključno pitanje o odnosu između uže i šire moralnosti jeste „pitanje prioriteta“. Prema Skenlonu, „činjenica da bi neko delanje bilo neispravno konstituiše dovoljan razlog da se ono ne čini bez obzira na druge konsideracije koje bi njemu mogle ići u prilog“ (Scanlon 1998: 148). U suštini, iza priče o prioritetu domena *M1* leži teza o nadvladavajućem karakteru moralnih razloga u odnosu na van-moralne razloge, teza koja je, na primer, bila jedna od ključnih obeležja etike Ričarda Hera (Richard M. Hare) (uporediti Dobrijević 2006: 41–42). U kontekstu Skenlonovog šireg zahvata i njegovog prihvatanja pluraliteta moralnih vrednosti (Scanlon 1998: 178), sudovi o ispravnom i neispravnom imaju veću *razlogodavnu snagu*³ u odnosu na ostale vrednosne sudove (i moralne i van-moralne) (up. Scanlon 1998: 3, 147, 150; Watson 2002: 236). U krajnjem, objašnjenje prioriteta ispravnog i neispravnog u odnosu na druge vrednosti, kao i objašnjenje njihove posebne „važnosti“ jeste problem objašnjenja autoriteta morala, to jest *nužnosti podređivanja* domena *M2* domenu *M1* u slučaju njihovog međusobnog sukoba (što, naravno, podrazumeva sukob u praktičnom smislu, ukoliko ta dva domena izdaju uzajamno inkompatibilne naloge za delanje) (Scanlon 1998: 148–149; 160; 389–390, n. 6).

Osvrnimo se sada ukratko na drugo ključno pitanje o odnosu između *M1* i *M2* – na pomenuto pitanje o važnosti *M1*. To pitanje treba da ukaže na sledeći fenomen: zašto propust da delatnici budu motivisani sudovima o ispravnom i neispravnom mahom doživljavamo kao ozbiljnu vrstu propusta koja za sobom najčešće povlači moralnu osudu (Scanlon 1998: 149, 158–159)? S druge strane, sudovi o, recimo, propustima da

3 Pridevsku sintagmu *reason-giving*, koja je u Skenlonovoj terminologiji vrlo učestala, prevodim kao „razlogodavno“, pošto to najbliže odgovara duhu našeg jezika (po analogiji sa „zakonodavnim“, ili kao kada se, na primer, kaže da je zemlja „životodavna“ ili „hranodavna“). Za ovu sugestiju zahvaljujem Ivanu Mladenoviću.

se razviju izvesne vrline najdalje idu do prekora ili izražavanja žaljenja. Slično tome, bilo bi apsurdno tvrditi da propusti da se uvide visoke vrednosti umetničkih dela, ili pak razlike u ukusima, za sobom nužno povlače bilo kakvu vrstu osude. To u dovoljnoj meri ukazuje na posebnu vrstu važnosti koju pripisujemo domenu *MI*, kao manje-više nezavisnoj sferi „morala ispravnog i neispravnog“.

Kontraktualistička formula

Ali, nužnost moralne *osude* ukazuje na to da moralni predikat „neispravno“, pre nego predikat „ispravno“, na neki način iscrtava granice domena *MI*. Otuda i u mnogo raspravljanoj „kontraktualističkoj formuli“ – oko koje se, kako to pomało ironično komentariše Sajmon Blackburn (Simon Blackburn), plete i iz koje izrasta čitava Skenlonova knjiga (Blackburn 1999: 24) – „neispravno“ figurira kao osnovni moralni predikat. Štaviše, u tekstu „Contractualism and Utilitarianism“, u kojem Skenlon prvi put izlaže svoju kontraktualističku formulu, ona je zamišljena kao opis „prirode moralne neispravnosti“ (Scanlon 2003a: 132). Iako će Skenlon kasnije pretpostaviti da, analogno kategoričkom imperativu, može postojati samo jedna kontraktualistička formula, varijacije njenih formulacija mogu biti višestruke.⁴ Razmotrimo, za sada, dve varijacije, ispred kojih ćemo staviti odgovarajuće skraćenice:

KFI: „Postupak je neispravan ukoliko bi njegovo izvršenje pod datim okolnostima isključivalo bilo koji *sistem pravila* za opšte regulisanje ponašanja koje niko ne bi mogao razložno da odbaci kao osnovu obaveštene, neiznuđene opšte saglasnosti“ (Scanlon 2003a: 132; podvukao A. D.).

4 O tome da sve varijacije kontraktualističke formule treba tretirati kao ekvivalentne, videti Scanlon 1998: 4.

KF2: „[P]ostupak je neispravan ukoliko bi njegovo izvršenje pod datim okolnostima isključivalo bilo koji *skup principa* za opšte regulisanje ponašanja koje niko ne bi mogao razložno da odbaci kao osnovu obavешtene, neiznuđene opšte saglasnosti“ (Scanlon 1998: 153; podvukao A. D.).

Kao što možemo videti, jedina razlika između *KF1* i *KF2* sastoji se u tome što je „sistem pravila“ iz *KF1* u *KF2* zamenjen „skupom principa“. Razlog za ovu terminološku izmenu je jednostavan: kontraktualizam iz Skenlonove knjige, za razliku od onog iz njegovog prvog nacрта, svoj domen važenja ne proširuje van granica etičkog rasuđivanja u užem smislu; dok *KF2* ostaje u granicama *M1*, *KF1* svoju valjanost ispituje i na području institucija, odnosno u domenu političkog kontraktualizma. Kako god bilo, kontraktualistička formula, poput Kantovog kategoričkog imperativa, nema neposredne implikacije po to koji su postupci (ne)ispravni, bez dodatnih i odgovarajućih sudova o principima („maksimama“). Drugim rečima, u primeni kontraktualističke formule ne uzimaju se u obzir pojedinačni postupci kao takvi, već principi koje niko ne bi mogao razložno da odbaci. Ali kako, zapravo, Skenlon shvata principe, nezavisno od uslova „razložne odbacivosti“ koja zahteva odvojenu analizu i koju, stoga, namerno odlažemo za kasnije? Prema njemu, principe treba razumevati u terminima razloga, jer, uopšte uzev, braniti neko delanje u terminima razloga znači braniti principe koji podržavaju to delanje. Iz tog ugla posmatrano, principi su zasnovani na razlozima. Napomenimo da se Skenlon ovde, mnogo više nego što to priznaje,⁵ oslanja na Herovo (Richard M. Hare) shvatanje moralnih principa. Tačnije, svojstva koja Her pripisuje principima, Skenlon pripisuje razlozima. Prisjetimo se kako Her smatra da svi moralni principi pretenduju na

5 Ovo kažemo zato što je Skenlonovo pominjanje Hera vezano za nešto drugačiji kontekst od razmatranja prirode moralnih principa (uporediti Scanlon 1998: 190–191, 210).

univerzalnost, što ih, međutim, logički ne sprečava da budu neograničeno specifikovani. Jedna od najvažnijih posledica takvog shvatanja jeste dopuštanje raznih izuzetaka („Nikada ne treba lagati, izuzev kada je to nužno da bi se sačuvalo nevin ljudski život, i izuzev kada... i izuzev kada...“), koji, i mimo toga, kao moralni principi, ostaju podložni univerzalizaciji (uporediti Dobrijević 2006: 103). Skenlon će reći da su razlozi za delanje univerzalizabilni: ako neko ima razlog da učini *X* u okolnostima *C*, onda će svako drugi, čija je situacija relevantno slična sa *C*, imati isti razlog da učini *X*. Kada branimo razloge koji dozvoljavaju izvestan postupak, mi u isti mah branimo razloge koji dozvoljavaju postupke slične vrste. On to naziva „univerzalnošću sudova o razlozima“, koja razlozima nameće čisto formalno ograničenje (Scanlon 1998: 73–74). Kao i kod Hera, ne možemo prihvatiti sud o tome koji razlog imamo za postupanje a da ne prihvatimo princip koji je makar potencijalno primenljiv na druge relevantno slične slučajeve. Skenlon smatra da, uprkos svom gotovo tautološkom karakteru, teza o „univerzalnosti sudova o razlozima“ jeste vredna spominjanja, zbog svoje sposobnosti da nametne „disciplinu“ našim tvrdnjama o razlozima (Scanlon 2003c: 177). Ako pod „disciplinom“ Skenlon ovde podrazumeva „konzistenciju“ (a ne vidimo šta bi drugo bilo), onda se još jednom potvrđuje uticaj Herovog „principa konzistencije“ kao alternativnog naziva za tezu univerzalizabilnosti, koja od nas zahteva da budemo logički dosledni u onome što govorimo kada donosimo moralne sudove (up. Dobrijević 2006: 31).

Moralne principe ne treba shvatiti kao pravila koja se ne smeju prekršiti bez obzira na okolnosti. Kako sâm Skenlon kaže: „Principi... predstavljaju opšte zaključke o statusu raznih vrsta razloga za delanje. Tako shvaćeni, principi mogu isključiti neke postupke isključujući razloge na kojima su isti zasnovani, ipak ostavljajući širok prostor za interpretaciju i suđenje“ (Scanlon 1998: 199). Tako, na primer, moralni princip koji se odnosi

na oduzimanje ljudskog života nije jednostavno pravilo koje zabranjuje sve slučajeve ubijanja. Iako ubijanja iz zabave ili iz lične koristi ne mogu poslužiti kao konkluzivni razlozi u opravdanju ubijanja, postoje okolnosti (samoodbrana kao izuzetak) u kojima je ubijanje opravdano (Scanlon 1998: 199; Scanlon 2000: 308). Moralni principi imaju različite implikacije u pogledu ispravnog i neispravnog kada se primene na različite skupove činjeničkih okolnosti. Budući da ova činjenica podrazumeva uzimanje u obzir raznih parametara, koji zavise od konteksta, Skenlon to naziva „parametričkim univerzalizmom“ (Scanlon 1998: 329).

Nadalje, moralni principi se ne moraju međusobno sukobljavati. Ono što izgleda kao konflikt između principa zapravo je odnos između neadekvatno shvaćenih i nepotpuno specifikovanih principa, a problem se rešava potpunijom specifikacijom barem jednog od njih (Scanlon 2000: 308–309; Dancy 2000: 326).

Na jednom mestu Skenlon tvrdi da može postojati bezbroj validnih moralnih principa (Scanlon 1998: 201), što je u skladu sa još jednom njegovom tvrdnjom, da moralno relevantni principi koje kontraktualizam prihvata ne moraju biti ograničeni na neku „fiksnu listu“ (Scanlon 1998: 157). Međutim, Bred Huker (Brad Hooker) ovde uočava nešto što bi moglo predstavljati veliki problem za Skenlonovu teoriju. Naime, pošto su mogući slučajevi beskonačni, mogao bi postojati beskonačan broj specifičnih principa koji su skrojeni prema njima. No, ako je broj principa koji kontraktualizam prihvata beskonačan, oni se ne mogu propustiti kroz kontraktualističku formulu kao *skup* (Hooker 2003: 65). Drugim rečima, ono što postaje problematično jeste status kontraktualističke formule *KF2*. U tom smislu, čini se da je u manjoj meri problematična sledeća varijacija kontraktualističke formule:

KF3: „[P]ostupak je neispravan ukoliko bi ga isključio bilo koji *princip* koji niko ne bi mogao razložno da odbaci“ (Scanlon 1998: 197; kurziv je Skenlonov).

Hukerova primedba kao da hoće da nam kaže da Skenlon, kako bi izbegao nedoslednost u svom shvatanju principa, mora da se odrekne *KF2*, te da prihvati *KF3* koja preživljava ovu kritiku. Napomenimo da Skenlon nije odgovorio na ovu kritiku, pa ćemo sve varijacije kontraktualističke formule, sve do zaključka ovog rada, nastaviti da tretiramo ravnopravno.

Osvrnimo se, potom, na jednu prilično zbunjujuću crtu kontraktualističke formule: naime, možemo se upitati zbog čega se u njoj upućuje na principe „koje niko ne bi mogao razložno da odbaci“ pre nego na principe „koje bi svako mogao razložno da prihvati“? Iako Skenlon priznaje da su te dve formulacije u suštini ekvivalentne, on ipak zadržava negativnu formulaciju (Scanlon 1998: 390, n. 8). Razlog za to je sledeći: ukoliko su moralno dopustivi principi oni koje bi bilo razložno prihvatiti, onda bismo za mnoge stvari mogli pomisliti da ih je razložno prihvatiti. U tom slučaju, ne bi bilo nerazložno prihvatiti, ukoliko smo tome skloni, neki prilično zahtevan skup principa (uporediti Scanlon 2003a: 133).

Razložnost

Možemo, zatim, postaviti pitanje koje je po obliku analogno gornjem pitanju: zašto govoriti o principima „koje niko ne bi mogao *razložno* da odbaci“ umesto o principima „koje niko ne bi mogao *racionalno* da odbaci“, uzevši u obzir da nam „razložnost“, kako i sâm Skenlon uviđa, može zvučati opskurnije (Scanlon 1998: 191)? Na neki način, pojam razložnosti ima središnju ulogu u Skenlonovoj teoriji, ne samo ako imamo u vidu ključnu važnost testa „razložne odbacivosti“, nego i činjenicu da se njegova teorija, s obzirom na ulogu kakva se daje razložima, može klasifikovati kao „kontraktualizam zasnovan na razložima“ (*reason-based contractualism*) (Marshall 2003: 13). Međutim, važno je napomenuti da Skenlon nigde eksplicitno ne kaže šta termin „razložno“ tačno znači, niti nudi definiciju

„razložnosti“, iako, po ugledu na Džona Rolsa (John Rawls), nastoji da „ideju razložnog“ razdvoji od instrumentalne ili strateške racionalnosti (Scanlon 1998: 192–194).⁶ Na primer, mogli bi postojati slučajevi u kojima bi bilo *razložno* da odbacimo neki princip, čak i ako bismo ga *racionalno* preferirali (u instrumentalnom smislu „racionalnog“ koje ličnu korist izdvaja kao odlučujući faktor). Rols, sa svoje strane, tvrdi da je pojam razložnosti nezavisan od pojma racionalnosti, i da treba da bude definisan na drugačijim osnovama od racionalnosti: „razložno“ je, za razliku od „racionalnog“, „vezano za sposobnost da se deluje moralno“ (Rols 1998: 83, fn. 1). Razložne osobe teže svetu u kojem, kao jednake i slobodne, mogu saradivati sa drugima pod uslovima koje svi mogu da prihvate. Prema jednom tumačenju Skenlonovog shvatanja razložnosti, možemo objasniti da je nešto „razložno“ u terminima dobrih ili valjanih razloga da se nešto učini, odnosno reći da „razložno“ označava ono što razlozi najviše podržavaju (Gibbard 2003: 175). Ovo je, po svemu sudeći, adekvatno tumačenje, budući da „razložnost“ u Skenlonovom smislu pretpostavlja pozadinu velikog broja informacija koje obezbeđuju „relevantnost“ razloga (Scanlon 1998: 32, 192). Povrh toga, on termin „razložno“ katkad upotrebljava kao sinonim za „razumno“, „pravično“ ili „moralno“. Kada je reč o poistovećivanju „razložnog“ sa „moralnim“, Skenlon tvrdi da je „u tom smislu razložno ono što leži u osnovi i upravlja našim uobičajenim rasuđivanjem o ispravnom i neispravnom; razložno je, dakle, ideja sa moralnom sadržinom“ (Scanlon 1998: 194). Ali, budući da kontraktualistička formula treba da utvrdi koji su principi „pravični“ (to jest koji nisu odbacivi), test koji sadrži ideju „razložnog“ kako bi utvrdio šta je „pravično“ („razložno“) jasno je cirkularan. Skenlon na ovom mestu prepoznaje da time

6 Prema Rolsu, razlika između „razložnog“ i „racionalnog“ potiče od Kanta, a utemeljena je na njegovom razlikovanju kategoričkog i hipotetičkog imperativa (Rols 1998: 82, fn. 1).

priziva „optužbu za cirkularnost“ (Scanlon 1998: 194), koju, kao što ćemo videti, njegovi kritičari nisu propustili da upute.

Kontraktualistički ideali (ideal uzajamnog priznanja i ideal opravdivosti)

U svojoj knjizi Skenlon potencira da kontraktualistička formula (bilo kao *KF1*, *KF2* ili *KF3*) stoji u funkciji izvesnog *kontraktualističkog ideala*, te da se ona zbog toga, uprkos prividnoj sličnosti sa Kantovim kategoričkim imperativom, ne može shvatiti kao formalni, već kao *supstantivni* imperativ:

Kontraktualistički ideal... zamišljen je kao karakterizacija onog odnosa sa drugima čija vrednost i privlačnost leže u osnovi naših razloga da činimo ono što moral zahteva od nas. Taj odnos... mogao bi se nazvati odnosom uzajamnog priznanja. Biti u ovom odnosu sa drugima privlačno je samo po sebi – to je nešto čemu vredi težiti radi te stvari same. Moralna ličnost neće lagati, varati, nanositi štetu drugima, eksploatisati ih, 'jer su te stvari neispravne'. Za nju ovi zahtevi nisu samo formalni imperativi; oni su aspekti pozitivne vrednosti koju ima određen način života sa drugima (Scanlon 1998: 162).

Tek nam ovo isticanje „ideala uzajamnog priznanja“ dozvoljava da Skenlonovu teoriju klasifikujemo kao kontraktualističku. Navedeni redovi zapravo obelodanjuju normativni sadržaj kontraktualizma: odnos uzajamnog priznanja na neki način opravdava kontraktualističku formulu kao *supstantivno* merilo ispravnosti pri odabiru nekog skupa principa za opšte regulisanje ponašanja (up. Scanlon 1998: 151). Ali Skenlon na više mesta u u svojoj knjizi, kao i u brojnim odgovorima svojim kritičarima, ume da stavi akcenat tipa: „prema mojoj verziji kontraktualizma...“, hoteći time da naglasi neko distinktivno obeležje svoje teorije. Ako se zadržimo samo na idealu

uzajamnog priznanja, nema načina da njegov kontraktualizam razlikujemo od nekih drugih verzija ugovornih teorija, odnosno da uočimo neku posebnost u njegovoj verziji te teorije. Ono što nam, pak, dopušta da to uočimo jeste njegovo pozivanje na „ideal opravdivosti pred drugima“, odnosno „ideal uzajamnog ili recipročnog opravdanja“ (Scanlon 1998: 154–156, 176).⁷ Recipročno opravdanje našeg delanja daje izraz ideji da odnos sa drugima treba da bude odnos uzajamnog priznanja.⁸ Međutim, za razliku od „ideala uzajamnog priznanja“, koji se shvata kao normativna komponenta domena *M1* (Scanlon 1998: 155), „ideal opravdivosti pred drugima“ predstavlja „izvor motivacije“ (Scanlon 1998: 156), odnosno *motivacionu* komponentu kao normativnu osnovu kontraktualizma. Uzeti zajedno, „ideal uzajamnog priznanja“ i „ideal opravdivosti“ čine supstantivnu, jedinu vrednost domena *M1*. U tom smislu, oni nisu strogo odvojeni, već, naprotiv, nerazmrsivo isprepleteni – oba na zadatku (u funkciji) iznalaženja „prihvatljivog sistema opštih principa delanja“ (Scanlon 1998: 171). Dakle, Skenlonov kontraktualizam ne pokazuje tendenciju prema pluralizmu vrednosti u ovom domenu. Sve ostale vrednosti iz domena *M2* svoju valjanost potvrđuju na temelju ove osnovne vrednosti. Odnosno, ima smisla dati prioritet moralnim razlozima kada se sukobe sa drugim vrednostima upravo zbog važnosti relacije uzajamnog priznanja i opravdanja.

7 S druge strane, pozivanje na „razložnost“ umesto na „racionalnost“ dopušta nam da njegov kontraktualizam razlikujemo od neke vrste kantovskog kontraktualizma (up. Scanlon 1998: 190).

8 Prema Darvolu (Darwall 2006: 204), „opravdati sebe pred drugima“ jednim delom znači smatrati se odgovornim prema njima. Time bi relacija recipročnog opravdanja konstituisala relaciju uzajamne odgovornosti. Iako ovo tumačenje nije netačno, zapažamo da ono pre svega pleđira za autorovu verziju kontraktualizma, umanjujući time autentičnost Skenlonove.

Moralna motivacija (hipotetička razložna saglasnost)

Uzevši u obzir motivacionu komponentu, pogledajmo kako izgleda sledeća varijacija kontraktualističke formule:

KF4: „[P]ostupak je neispravan ukoliko bi ga isključili bilo koji principi koje niko ne bi mogao razložno da odbaci, s obzirom na cilj pronalaženja principa koje bi drugi, *na sličan način motivisani*, mogli da prihvate“ (Scanlon 1998: 33; podvukao A. D.)⁹.

Kondicionalni oblik svih varijacija kontraktualističke formule nimalo nije slučajan. „Drugi“ koji ponekad u njoj figuriraju jesu *hipotetički* „drugi“. Otuda nas može začuditi nerazumevanje koje u ovom kontekstu stiže iz pera jednog uglednog kantovca – naime, Onore O’Nil (Onora O’Neill). Prema njoj, Skenlonova teorija gubi na plauzibilnosti ako motivacija nije zajednička, odnosno može joj nedostajati opravdavajuća snaga ako drugi nemaju odgovarajuću motivaciju; opseg njegove teorije biće ograničen činjenicom da ona ništa ne nudi onima kojima se dogodilo da ne dele istu motivaciju (O’Neill 2003: 325). Čini se da O’Nilova brka nivoa *M1* i *M2*, te da propušta da ozbiljno uzme u obzir Skenlonove opaske o razlici između *hipotetičke* i *aktualne* saglasnosti. No, krenimo redom. Zašto kažemo da O’Nilova brka ove nivoa? Zato što je Skenlon nedvosmislen kada naglašava da neke vrste ponašanja ne izvode svoju motivacionu osnovu iz kontraktualističkog ideala. Na primer, biti dobar roditelj ne podrazumeva da treba biti podstaknut opštom obavezom, već posebnom brigom prema vlastitoj deci. Dakle, nivo *M2* jeste nivo koji obuhvata vrste ponašanja koje svoju motivacionu osnovu ne izvlače iz kontraktualističke motivacije

9 Skenlon ponekad frazu u kurzivu zamenjuje frazama „na odgovarajući način motivisani“ (Scanlon 1998: 5) ili „na prikladan način motivisani“ (Scanlon 1998: 189).

opravdivosti pred drugima (up. Scanlon 1998: 171–172). Kad je, pak, reč o razlici između aktualnog i hipotetičkog, mora se priznati da je Skenlon relativno jasan u pogledu svog tretmana aktualne saglasnosti,¹⁰ ali ne sasvim jasan u pogledu uloge kakvu hipotetička saglasnost igra u njegovoj teoriji. U tom smislu, pojedini pasusi iz njegove knjige mogu nas zavesti da „ideal uzajamnog priznanja i opravdanja“ poistovetimo sa „idealom hipotetičke saglasnosti“:

[P]ozivanje na aktualnu saglasnost ne može biti motivaci-ona osnova morala, pošto je očigledno da postoje slučajevi u kojima moralno postupanje zahteva opiranje preovlađujućem konsenzusu o tome šta jeste a šta nije opravdano... Aktualna saglasnost sa onima oko nas nije samo nešto što je često poželjno u ličnom smislu; ona je ponekad i moralno značajna. Postoje mnogi slučajevi u kojima nas moral usmerava da tragamo za konsenzusom ili da pre postupanja obezbedimo odobrenje od drugih. Ali tamo gde je aktualna saglasnost moralno značajna, to odražava neki partikularni supstantivni sud unutar morala, a značaj ove vrste saglasnosti jasno bi trebalo razlikovati od *ideala hipotetičke saglasnosti* koji kontraktualizam shvata kao osnovu našeg rasuđivanja o ispravnom i neispravnom (Scanlon 1998: 154–155; podvukao A. D.).

Pogledajmo i iskaz koji sledi nešto kasnije:

[Z]a moralnu motivaciju nije osnovno aktualno opravdanje pred drugima (koje ima smisla samo u odnosu prema individua sa kojima smo u dodiru ili komunikaciji), već pre ideal postupanja na način koji je *moguće* opravdati pred njima, *na osnovama koje oni ne bi mogli razložno da odbace* (Scanlon 1998: 168–169; prvi kurziv je Skenlonov, drugi moj).

10 „[N]i aktualna saglasnost ni aktualni pristanak nemaju neku fundamentalnu ulogu u moralu kakav opisujem“ (Scanlon 2003d: 426).

Uporedimo ova dva navoda. U prvom se tvrdi da se *MI* zasniva na idealu hipotetičke saglasnosti (a otuda sledi da i motivacija o kojoj je reč mora biti hipotetička). Saglasnost je hipotetička jer se radi o onoj vrsti saglasnosti koja bi se postigla pod izvesnim specifičnim, možda kontračinjeničkim, idealizovanim uslovima (koje zahtevaju potpuno obavešteni, neprinudeni, slično motivisani drugi). Dakle, za Skenlona, odnos uzajamnog priznanja koji obezbeđuje motivacionu osnovu za povinovanje domenu *MI* nije odnos aktualne, već hipotetičke saglasnosti pod *idealnim* uslovima. U drugom se navodu, pak, kaže da osnovu *MI* treba formulisati u terminima „razložne odbacivosti“. Skenlon se nigde u svojoj knjizi ne trudi da nam razjasni u čemu bi se, ako je ima, sastojala razlika između „hipotetičke saglasnosti“ i „razložne odbacivosti“ kao osnova za *MI*. Jedan pokušaj razjašnjenja nalazi se u njegovom odgovoru O’Nilovoj:

[S]voju verziju kontraktualizma suprotstavio sam shvatanju koje moral zasniva na principima koje svako *aktualno* prihvata (ili, mogao bih reći, na principima koje niko *aktualno* ne odbacuje). Ali bilo bi pogrešno reći da je zbog toga za moje shvatanje fundamentalna hipotetička *saglasnost*. Osnovno za moje shvatanje jeste ono što niko ne bi *mogao razložno* da odbaci, ne ono sa čime se izvesni ljudi slažu ili bi se hipotetički mogli složiti (ili ne odbaciti) pod nekim specifičnim uslovima. Ova razlika može izgledati mala, ali ona je od fundamentalne važnosti (Scanlon 2003d: 435).

Dakle, ovde se ne radi o tome šta bi ljudi učinili pod takvim i takvim okolnostima, već pre šta bi bilo *razložno* ili *nerazložno* da učine pod takvim i takvim okolnostima. Na osnovu svega ovog možemo zaključiti da Skenlon, uprkos distanciranju, ipak ne odbacuje hipotetičku saglasnost (posledica toga bila bi odbacivanje naziva „kontraktualizam“ kao adekvatnog

za njegovu teoriju),¹¹ već da pre nastoji da je redefiniše kako bi je što uspešnije uklopio u svoju prepoznatljivu frazeologiju. Nazovimo, otuda, vrstu hipotetičke saglasnosti za koju on pledira *hipotetička razložna saglasnost*.

Pričardova dilema

Mimo ove neodlučnosti u pogledu statusa hipotetičke saglasnosti, u Skenlonovoj teoriji motivacije ima još nekih zbunjujućih elemenata. Obično se kaže da zadatak objašnjenja moralne motivacije podrazumeva razumevanje odnosa između moralnih sudova i moralnih postupaka. Međutim, interesantno je da za Skenlona pitanje moralne motivacije, kako je to dobro uočio Rols, nije samo psihološko pitanje, „jer se odnosi na fundamentalno pitanje zašto bi iko uopšte trebalo da brine o moralnosti“ (Rols 1998: 83, fn. 2). Upućujući na ideju uzajamnog opravdanja, Skenlon, između ostalog, hoće da prevaziđe problem koji je u filozofiji morala poznat pod nazivom „Pričardova dilema“ (Scanlon 1998: 149–150). „Pričardova dilema“ tiče se pitanja „zašto biti moralan?“, odnosno pitanja zašto bi moralnim obzirima trebalo da pridajemo suštinsku ulogu u rukovođenju našim ponašanjem. Pružanje moralnog razloga kao odgovora na ovo pitanje za sobom povlači kritiku da pretpostavljamo ono što tek treba da opravdamo, dok van-moralni razlozi (koji upućuju na prednosti našeg življenja sa drugima) ne mogu da objasne kategoričku prirodu moralnih zahteva: ako damo van-moralni odgovor, suočavamo se sa prigovorom da nismo razumeli pitanje, pošto predmet razmatranja nije pitanje „zašto je razborito biti moralan?“ (uporediti Prichard 1949: 6; Scanlon 1998: 389, n. 1; Kreide 2000: 126; Pogge 2001: 142, fn 4;

11 Kao što kaže Sintija Stark (Synthia Stark): „Ako su principi opravdani na osnovu činjenice da predstavljaju ishod izvesnog oblika rasuđivanja, a to rasuđivanje zahteva promišljanje oko čega bi se hipotetički delatnici složili, onda je hipotetička saglasnost od središnjeg značaja za opravdanje“ (Stark 2000: 328).

Macleod 2001: 280–281). Sada možemo ispitati na koji način kontraktualistički opis moralne motivacije može pružiti zadovoljavajući odgovor na „Pričardovu dilemu“. Prema Skenlonu, to može biti ilustrovano analognom dilemom u prijateljstvu:

Umesto da pitamo „zašto biti moralan?“, mogli bismo da pitamo „zašto ostati veran prijatelju kada to zahteva žrtvovanje nekih drugih dobara“?... Odgovor „zato što prijateljstvo tako zahteva“ izgleda da uopšte nije odgovor na postavljeno pitanje. Ali ako, s druge strane, navedemo neku vrednost koja je drukčija od prijateljstva – ako se, na primer, pozovemo na koristi da se imaju prijatelji – onda se čini da to predstavlja pogrešnu vrstu odgovora. Osoba koja je „verna“ zbog te vrste razloga uopšte ne bi bila dobar prijatelj (Scanlon 1998: 161).

Pravi odgovor na ovu dilemu podrazumeva shvatanje prijateljstva kao odnosa koji je poželjan sam po sebi, dok u isti mah može doneti i neke druge koristi, poput podrške. „Biti prijatelj“ podrazumeva prepoznavanje prijateljstva kao intrinzične vrednosti, i u isti mah uživanje onih koristi koje dolaze sa prijateljstvom. „Pričardova dilema“ može se razrešiti na sličan način. Ideal uzajamnog priznanja i opravdanja ima vrednost po sebi i istovremeno podrazumeva i neke druge koristi. Možemo biti motivisani da postupamo moralno zato što ideal uzajamnog priznanja i ideal opravdivosti pred drugima predstavljaju deo našeg dobrog života. Mi želimo da vidimo sebe kao osobe koje poštuju ovu vrhovnu vrednost i težimo da je ostvarimo kao deo našeg životnog plana. Isto tako, moralni razlozi imaju snagu nezavisno od njihove veze sa ličnim interesima ili nekim drugim van-moralnim motivima. Kontraktualizam nudi supstantivni opis autoriteta moralnih razloga zato što njihov autoritet smešta u supstantivnu vrednost ljudskog života, a naročito u ideju da odgovarajuće reagovanje na vrednost ljudskog života podrazumeva tretiranje drugih jedino na načine koji se pred

njima mogu opravdati. U suprotnom, pokazuje se neuspeh da se poštuje vrednost ljudskog života. U nekoj tački „ideja opravdivosti pred drugima i ideja poštovanja njihove vrednosti prestaju da budu različiti“ (Scanlon 1998: 171). Prema Skenlonu, amoralista, osoba za koju kažemo da je u najmanju ruku indifrentna prema moralu, nije iracionalan, već njegov stav pokazuje neuspeh da prepozna tu vrednost. Taj neuspeh je ozbiljan, jer ishodi u nekoj vrsti „ambisa koji razdvaja amoralistu od svakog od nas“ (Scanlon 1998: 159). Primer prijateljstva pokazuje izvrsnu vrstu sklada između moralnih i van-moralnih vrednosti. Kontraktualizam priznaje da je za individue razložno da imaju specijalne veze sa prijateljima i da pokazuju posebnu brigu za njih. Princip za opšte regulisanje ponašanja mogao bi biti razložno odbačen ukoliko bi na neki način sprečavao mogućnost održavanja prijateljstva. Ali vrednosti koje potiču iz prijateljstva isto su tako osetljive na važnost moralnih zahteva po tome što, kada pristrasnost koju pokazujemo prema prijateljima preti da uđe u koliziju sa moralnim postupanjem, samo prijateljstvo zahteva da damo prioritet moralnim zahtevima. „Biti dobar prijatelj“ ne zahteva od nas da se ponašamo na načine koji nisu opravdivi pred drugima (uporediti Scanlon 1998: 176). Ispada da, prema Skenlonovom opisu, nema potrebe da razdvajamo razložnost i opravdanje: „Opravdati neko delanje pred drugima znači ponuditi razloge koji ga podržavaju“ (Scanlon 1998: 197). U tom je smislu Mark Timons (Mark Timmons) u pravu kada kaže da kod Skenlona pojam „razložnosti“ na neki način predstavlja specifikaciju opštijeg pojma „opravdivosti“ (Timmons 2003: 402, fn. 20). Ali isto tako nema potrebe da razdvajamo razložnost i motivaciju (Scanlon 1998: 147), zato što isti oni razlozi kakve imamo za postupanje u isti mah jesu razlozi koji nas motivišu: „Kada racionalna osoba prepozna nešto kao razlog, nije nam potrebno neko dalje objašnjenje načina na koji bi ona mogla biti podstaknuta da dela po njemu“ (Scanlon 1998: 154).

Opravdivost

Sada moramo da se posvetimo još jednoj osobini „ideje opravdivosti“,¹² naime njenoj moći da, kako Skenlon kaže, „oblikuje“ naše mišljenje o ispravnom i neispravnom, i da utoliko određuje sadržaj ovog dela morala, to jest domena *M1* (up. Scanlon 1998: 170, 176; Scanlon 2002: 345). Ta njena moć oblikovanja je toliko dalekosežna da se može reći kako se (ne) ispravnost postupaka ne može odrediti nezavisno od njihove (ne)opravdivosti. U tom kontekstu, pogledajmo sledeću varijaciju kontraktualističke formule:

KF5: „[P]ostupak je neispravan ako i samo ako ne bi mogao da bude opravdan pred drugima na osnovama koje oni ne bi mogli razložno da odbace“ (Scanlon 1998: 4).

Bikondicionalni oblik *KF5* zapravo tvrdi postojanje konceptualne veze između neispravnosti i neopravdivosti. U svetlu dosadašnje rasprave, ova jaka tvrdnja, između ostalog, navodi nas da kažemo kako poenta odgovora na pitanje „šta mi to, zapravo, dugujemo jedni drugima?“, na kraju krajeva, nije ništa drugo do – opravdanje! Da ne zvuči pomalo šaljivo, možda bi i sâm Skenlon to napisao. Jer, s obzirom na fundamentalnost kakvu Skenlon pripisuje „ideji opravdivosti“ unutar morala, čini nam se da Frensis Kam ne greši kada kaže da bi Skenlonov opis neispravnosti pre trebalo da bude izražen u terminima „ne može biti opravdano“ nego u terminima „može biti razložno odbačeno“ (Kamm 2002: 326). No, ozbiljnije gledano, *KF5* otvara prostor za jednu snažnu primedbu Skenlonovoj teoriji. Ona je u literaturi poznata pod nazivom „prigovor za cirkularnost“. Mi smo je ranije u tekstu, u kontekstu analize

12 Po svemu sudeći, Skenlon se ne trudi da pravi neku jasniju distinkciju između „ideala“ i „ideje“ opravdivosti, nego ih upotrebljava gotovo kao istovetne. Nama se, pak, čini da „ideja opravdivosti“ ima znatno šire implikacije.

Skenlonovog pojma „razložnosti“, samo pomenuli. Ovde ćemo je, međutim, razmatrati u kontekstu njegove težnje da se (ne) ispravnost na neki način poistoveti sa (ne)opravdivošću. Prigovor za cirkularnost, koji su kritičari kasnije preformulisali u „prigovor za redundantnost“, prvi je izneo, u jednom izuzetno oštrm tonu, Kolin Mekgin (Colin McGinn):

Prvi i najbitniji problem sa Skenlonovom teorijom jeste taj što je cirkularna. Ona, na najočigledniji način, pretpostavlja ono što namerava da objasni. Za postupak se kaže da je neispravan ukoliko ga drugi mogu kritikovati. Ali na kojim je osnovama on podložan kritici? Na moralnim osnovama, naravno. No, zar nas to ne vraća tamo odakle smo krenuli?... Prema utilitarizmu, postupak je neispravan kada vodi nesrećnim posledicama. Takav opis nije cirkularan u trivijalnom smislu (premda mu se može prigovoriti na drugim osnovama). Utilitarizam nam govori u čemu se neispravnost zapravo sastoji, naime u stvaranju nesreće; a Skenlon nam opis samo kaže da je neispravno ono čemu se može prigovoriti kao neispravnom... Na kraju, Skenlon mora da kaže kako je postupak neispravan ukoliko nije opravdiv; ali... potpuno je trivijalno reći da je postupak neispravan ukoliko nije opravdiv. Naravno da nije opravdiv, budući da je neispravan! (McGinn 1999: 35).

Moć oblikovanja „ideje opravdivosti“ o kojoj Skenlon govori, zajedno sa *KF5*, doista stvara utisak da on forsira izvesno kontraintuitivno shvatanje neispravnosti koje zahteva posebnu odbranu. Jer *prima facie* ne izgleda da je opravdivost u tolikoj meri fundamentalna za moral. Naprotiv, pre se čini da činjenica da neki postupak nije opravdiv pred drugima sledi iz činjenice koja prethodno govori nešto o samom tom postupku: na primer, da uzrokuje patnju, ili da je okrutan, što ga i čini neispravnim. Intuitivno gledano, neopravdivost je *posledica*, a ne uzrok neispravnosti. Filip Petit (Pettit 2000: 160–161) testira

ovo Skenlonovo shvatanje pomoću čuvene „Eutifronove dileme“. Naime, prisetimo se kako u Platonovom dijalogu *Eutifron* (10a) Sokrat postavlja pitanje: „Da li bogovi vole ono što je sveto, ili je to sveto zato što ga oni vole?“ (Platon 1987: 127). Na paralelan način, tvrdi Petit, možemo postaviti pitanje da li su izvesni postupci opravdivi zato što su ispravni, ili su ispravni zato što su opravdivi. Prema njemu, Skenlon je prinuđen, zbog *KF5*, da se opredeli za potonji odgovor: da su ispravni postupci ispravni zbog toga što su opravdivi, a ne obrnuto. A to protivreči našem uobičajenom načinu na koji mislimo i govorimo o (ne) ispravnosti, po kojem nemogućnost da se opravda neki postupak sledi direktno iz činjenice da je taj postupak neispravan (to jest da se ispravnost mora okarakterisati na način koji je nezavisan od opravdivosti). Skenlonovo shvatanje neispravnosti ništa *ne dodaje* našem uobičajenom shvatanju, pa je otuda *redundantno*. Sve u svemu, kontraktualizmu je potreban obrnut red objašnjenja: očigledno neispravno ponašanje objašnjava zašto bi postojala opšta saglasnost da se ono ne dopusti.¹³

Međutim, Skenlon u svojoj knjizi, kao da već predviđa kritike koje će mu se kasnije uputiti, odbacuje mogućnost da je ideja opravdivosti jedna puko derivativna ideja, i s tim u vezi uverenje da je (ne)ispravnost nezavisna od opravdanja (i, dodajmo, obrazloženja), te da mu prethodi, budući da takvo shvatanje nije kadro da objasni osobenu motivacionu snagu moralne neispravnosti:

Naši intuitivni sudovi o neispravnosti postupaka nisu na-prosto sudovi *da* je neki postupak neispravan, već da je neispravan iz nekog razloga, ili na osnovu nekih opštih karakteristika. Sudovi o ispravnom i neispravnom se, u tom

13 Ovo je suština kritike koju je Džudit Tomson uputila Skenlonu (Judith Thomson, *The Realm of Rights*, str. 30, n. 19 – navedeno prema Scanlon 1998: 391, n. 21); gotovo istovetnu vrstu kritike upućuje mu i Tadeuš Mec (Metz 2002: 284).

smislu, posve razlikuju od mnogih drugih tipova vrednosnih sudova kao što su sudovi da je nešto lepo, ružno ili smešno. U potonjim slučajevima, vrednosni sud prethodi – mi 'vidimo' da je stvar lepa ili smešna – a objašnjenje dolazi kasnije, ukoliko ga iole možemo ponuditi. Ali mi retko, ako ikada, 'vidimo' da je neki postupak neispravan bez neke ideje o tome *zašto* je on neispravan (Scanlon 1998: 197–198).

Dakle, Skenlon već unapred opovrgava htenje da se njegovom shvatanju pripiše suprotstavljanje moralnim intuicijama. Prema njemu, pre će biti da njegovi protivnici neadekvatno razumevaju „naše intuicije“. MekGin, međutim, vrlo uverljivo pokazuje da je Skenlonovo shvatanje, ukupno uzev, ipak kontraintuitivno:

Pretpostavimo da svi izvrsno moralno prosuđujemo, ali da smo slabi u pružanju razloga, a time i u ubeđivanju drugih. Mi znamo kada su postupci ispravni a kada neispravni, ali nedostaje nam praksa branjenja naših sudova pred drugima i uzimanje u obzir njihovih prigovora. Da li to znači da mi uopšte ne donosimo moralne sudove? Skenlon smatra da sadržaj moralnog suda čini zahtev opravdanja pred drugima. Ali ukoliko ne možemo da ponudimo takva opravdanja, onda, prema njegovoj teoriji, naši moralni sudovi nemaju sadržaj. Mora biti da on greši: moguće je da tačno prosudite da je nešto neispravno, čak i ako nemate moći da ubedite druge racionalnim sredstvima. Ono što Skenlon opisuje neka je vrsta akademskog (*senior-common-room*) pojma morala: ispravno je ono u šta možete ubediti svoje kolege u kontekstu racionalne debate. No za mnoge, možda za većinu ljudi, moralni sud ima malo veze sa argumentativnom veštinom ili s diskurzivnom ubedljivošću u moralnoj debati. (Skenlonova teorija zahteva da svi ljudi budu profesori). To je razlog zbog kog nije protivrečno reći: „Znam da je to neispravno, ali ne mogu da objasnim zašto“ (McGinn 1999: 36).

Smislovi neispravnosti

Ovim smo dospeli do kritične tačke koja Skenlonovu teoriju, sve dok se čvrsto drži *KF5*, vodi u ćorsokak. Ono što nam je u ovom trenutku potrebno jeste da vidimo kako Skenlon shvata neispravnost u kontekstima u kojima se ne poziva eksplicitno na „ideju opravdivosti“. Time ćemo ujedno napraviti most ka do sada odlaganoj analizi još jedne, ništa manje problematične, ideje o „razložnoj odbacivosti“.

Skenlon „neispravnost“ poima na više načina:

- 1) Najšire značenje termina „neispravno“, reći će on, jeste ono koje se može odrediti kao „podložno ozbiljnoj kritici“. U tom smislu, mnoge stvari mogu biti neispravne, „uključujući odgovore na probleme u aritmetici, potezi u šahu, izbori u pogledu karijere“, te otuda „postoji mnogo načina na koje nešto može biti neispravno u ovom jednoznačnom smislu“ (Scanlon 2007a: 11);
- 2) Ali fragmentacija morala na *M1* i *M2* prinuđuje Skenlona da najširi smisao moralne neispravnosti bliže odredi kao „interpersonalnu“ (neadekvatan odnos prema drugim ljudima), „impersonalnu“ (neadekvatan odnos prema ne-ljudskom svetu) i „intrapersonalnu“ (neadekvatan odnos individue prema samoj sebi). To bi predstavljalo pluralističku koncepciju moralne neispravnosti. Budući da se kontraktualizam sužava na ispitivanje „interpersonalne“ (centralne) vrste moralne neispravnosti, ona time dobija sasvim specifično značenje: povredu „onog što dugujemo jedni drugima“. U tom smislu, centralna upotreba „neispravnog“ uvek podrazumeva neispravno postupanje prema drugoj osobi. Učiniti nešto neispravno drugoj osobi znači ne poštovati vrednost ljudskog života. Posledica takvog shvatanja jeste tretiranje „neispravnog“

kao *primarnog* moralnog predikata, dok se „ispravno“ definiše naprosto kao „nije neispravno“. Oba predikata pripadaju „normativnoj vrsti“ (uporediti Scanlon 1998: 12, 103–107; Scanlon 2003d: 428; Pettit 2006: 78, 89);

- 3) Svaka varijacija *KF* zamišljena je kao opis načina na koji možemo prepoznati povredu „onog što dugujemo jedni drugima“, odnosno *KF* je supstantivna (normativna) teza o neispravnosti. Očekivali bismo da Scanlon, vođen ovom *supstantivnom* tezom, kaže šta postupke čini moralno neispravnim. Umesto toga, Scanlon tvrdi da ona treba da nam kaže šta *znači* da su postupci moralno neispravni (šta *jeste* moralna neispravnost) (Scanlon 1998: 391, n. 21). *KF*, dakle, ne specifikuje *osnovu*, već *prirodu* moralne neispravnosti (Stratton-Lake 2003: 71–72). Ali, zar to ne znači da je *KF* zapravo *metaetička*, a ne *supstantivna* teza? Po svemu sudeći, ona je i jedno i drugo: ona ostaje supstantivna na pozadini prihvatanja određenih „standarda“ (Scanlon 2007a: 11; Scanlon 2003d: 436–437), odnosno konstitutivnih, „pozitivnih vrednosti“ (ideala uzajamnog priznanja i poštovanja vrednosti ljudskog života);
- 4) Svaka varijacija *KF*, dakle, makar jednim delom predstavlja metaetički opis *svojstva* moralne neispravnosti kao *razlogodavnog* svojstva višeg reda (*higher-order property*) (Scanlon 1998: 3, 7, 11). Naime, postoji razlika između svojstva neispravnosti i svojstava koja čine postupke neispravnim (činjenica koje *konstituišu* neispravnost). Potonja svojstva (na primer, brutalno ubijanje, nanošenje patnje iz zabave i tako dalje) čine da takvi postupci imaju dodatno svojstvo neispravnosti – a *KF* bi trebalo da bude opis upravo tog „apstraktnijeg“ svojstva (uporediti Kamm 2002: 324; Pettit 2006: 78).

Prigovor za redundantnost

Prema Stratton-Lejku (Stratton-Lake 2003: 71–72), time što Skenlon *KF* ne nudi kao *osnovu*, već kao opis *prirode* moralne neispravnosti, otkriva se da je prigovor za redundantnost zasnovan na pogrešnoj pretpostavci. Prema ovom prigovoru, Skenlonova *KF* predstavlja nepotreban dodatak uobičajenom moralnom rasuđivanju, te je u tom smislu *eksplanatorno redundantna*. Važno je napomenuti da je na meti tog prigovora pre uslov „razložne odbacivosti“ koji se nalazi u svakoj formulaciji *KF*, nego uslov „neopravdivosti“ koji se nalazi samo u *KF5*. Ali na osnovu prethodno rečenog ta ćemo dva uslova tretirati jednako. U formalizovanom obliku, prigovor za redundantnost može izgledati ovako: kad god su principi koji dozvoljavaju izvesne postupke neopravdivi (razložno odbacivi) zbog toga što takvi postupci imaju svojstvo Φ (štetni su, okrutni i tako dalje), takvi postupci su neispravni na osnovu Φ , a ne zato što njihovo posedovanje Φ principa koji ih dozvoljavaju čini neopravdivim (razložno odbacivim). Da su ti principi neopravdivi (razložno odbacivi) izgleda da ništa ne dodaje objašnjenju.¹⁴ Dakle, pretpostavimo da odbacujemo neki princip koji dopušta mučenje drugih ljudi iz zabave, na temelju toga da je mučenje drugih okrutno. Ako okrutnost nudimo kao razlog za odbacivanje tog principa, to znači da okrutnost vidimo kao osnovu na kojoj prosuđujemo da je taj postupak moralno neispravan, to jest kao osnovu njegove neispravnosti (Scanlon 1998: 391, n. 21). Iz toga sledi da je naše shvatanje da je mučenje drugih iz puke zabave moralno neispravno upravo zato što je okrutno,

14 Jednu od najranijih primedbi za redundantnost *KF*, pored Mek-Gina, izneo je Sajmon Blekburn: „Pretpostavimo da je razložno odbaciti moje principe zato što, na primer, vode ogromnim nejednakostima u bogatstvu. Zašto onda sama ova osobina nije ta koja moje principe čini neispravnim? Zašto ići zaobilaznim putem uvlačenja u hipotetičku saglasnost sa drugima?“ (Blackburn 1999: 24).

a ne zato što je okrutno *i* zato što njegovo bivanje okrutnim čini principe koji dopuštaju takve postupke neopravdivim (ili razložno odbacivim). Ali, osim što je eksplanatorno redundantna, *KF* je, prema kritičarima, *i motivaciono redundantna*. Poenta je u tome što isti oni razlozi koji bi u kontraktualizmu bili navedeni da se odbace potencijalne norme jesu razlozi koji direktno motivišu moralno delanje. Otuda nema potrebe da se moralna motivacija objašnjava tvrdnjom da bi za delatnike bilo nužno da slede izvesnu vrstu hipotetičke razložne saglasnosti *i* da bi bili voljni da to čine (uporediti Suikkanen 2005: 51). I sâm Skenlon na jednom mestu priznaje da su delatnici često motivisani na ovaj jasan način, to jest na osnovu razloga koji su prisutni u neposrednim situacijama (Scanlon 1998: 156), što opravdava prigovor da je kontraktualistička motivacija redundantna. Međutim, prema Straton-Lejku, *KF* bi podlegla pred kritikom za motivacionu redundantnost kada bi kontraktualizam nastojao da već postojećim razlozima doda nove, nešto što ta teorija ipak ne čini. Naprotiv, ona može da pruži novo razumevanje šta to znači da razlozi predstavljaju razloge *moralne* vrste (unutar užeg domena *MI*). Umesto da bude teorija o tome šta utemeljuje moralnu neispravnost, to jest *zašto* ne treba da neispravno postupamo, Straton-Lejk veruje da bi kontraktualizam trebalo da razumemo kao teoriju o prirodi moralne neispravnosti, to jest šta to *znači* da je neki postupak neispravan (Stratton-Lake 2003: 74).

Ipak, ne čini nam se da je ova odbrana Skenlonove *KF* uverljiva. Jer *i* dalje ostaje nejasno kako bismo mogli da kažemo da razumemo šta je neispravnost *a* da nismo u stanju da je identifikujemo (Pogge 2001: 128). Docnije ćemo videti da postoji još jedan, uverljiviji način da se izbegne prigovor za redundantnost. Ali da bismo do toga došli, neophodno je da se prethodno posvetimo detaljnijoj analizi ideje „razložne odbacivosti“.

Razložna odbacivost

Za Skenlonovu ideju razložne odbacivosti, s obzirom na elemente koje obuhvata, možemo reći da predstavlja prilično kompleksnu ideju, i da kao takva zahteva pažljiviji pristup. Prvo, za sudove o razložno odbacivim (ili prihvatljivim) principima kaže se da su *komparativni*, budući da se vezuju za snagu razloga koji stoje iza njihovog prihvatanja ili odbacivanja (Scanlon 1998: 195, 205; Scanlon 2003a: 135). Procena nekog principa podrazumeva pokazivanje njegove superiornosti ili inferiornosti u odnosu na alternativne principe: možemo razložno da odbacimo neki princip samo ako možemo da pretpostavimo neku bolju alternativu. Potencijalni moralni princip može biti razložno odbačen kada pruža razlog da se tom principu uputi primedba koja bi bila snažnija od prigovora koji bi se mogli uputiti nekim alternativnim principima. Sud da je neki princip (ne)razložno odbaciv zahteva poređenje snaga svih relevantnih prigovora, i u prilog tom principu i protiv njega. Opravdiv moralni princip bi, u krajnjem, bio takav da svi delatnici imaju razlog da ga slede, odnosno princip koji nema alternativu za koju bi postojali neki snažniji razlozi da se ona prihvati (uporediti Suikkanen 2005: 39; Gilabert 2007: 279). Drugo, moraju postojati neke *osnove* za razložno odbacivanje. Budući da je Skenlonova verzija kontraktualizma zasnovana na razlozima, te se osnove određuju kao *relevantni* razlozi. Uže gledano, postoje dve vrste relevantnih razloga za razložno odbacivanje:

- 1) *Personalni* razlozi, to jest razlozi koji „imaju veze sa zahtevima i statusom individua u izvesnim pozicijama“ (Scanlon 1998: 219). Za svaki odbaciv predlog, postoje razlozi protiv njega s neke *lične tačke gledišta* (Scanlon 1998: 202–206). Kada razmišljamo o tome da li odbaciti neki princip, moramo uzeti u obzir stanovišta svih onih kojih se to tiče, razmatrajući načine na koje bi taj princip štetio ili koristio delatnicima. Ali individue

moгу odbaciti neki princip samo *u svoje ime* a ne u ime neke grupe (Scanlon 2003d: 429).

- 2) *Generički* razlozi, to jest razlozi „koje ljudi imaju na osnovu svoje situacije, okarakterisane u opštim terminima, te na osnovu takvih stvari kao što su ciljevi, sposobnosti i uslovi u kojima se oni nalaze“ (Scanlon 1998: 204). Kada poredimo razloge u svrhu procenjivanja odbacivosti principa, ne pozivamo se na partikularne ciljeve, preferencije i karakteristike konkretnih individua. Pre moramo da se pozivamo na razloge koje individue imaju generalno. Ti razlozi moraju biti *generički*, a ne *specifični*, jer kada individue procenjuju da li je neki princip pogodan za *opšte* regulisanje ponašanja, one ne treba da razmotre samo posledice njegovog prihvatanja *u nekoj specifičnoj prilici*. Pošto principi treba da upravljaju delanjem svake individue, sud mora biti zasnovan na znanju o opštoj šteti i koristi prihvatanja ili odbacivanja principa. Ne možemo znati koje će se tačno pozicije zauzeti u situacijama one vrste na koju se principi primenjuju. Svrha usvajanja generičkih razloga jeste isključiti pozivanje na moralno irelevantne i nepoželjne preferencije (reč je o onim kontingentnim preferencijama koje se ne mogu generalizovati).

Dakle, forma relevantnih razloga za procenjivanje validnosti principa mora biti izražena u terminima personalnih i generičkih razloga. Pošto se uslov da individue mogu odbaciti neki princip samo *u svoje ime* (*sa vlastitog stanovišta*) odnosi ne samo na personalne, nego i na generičke razloge (Scanlon 2002: 345; Scanlon 2003c: 183), Scanlon ponekad obe ove vrste razloga objedinjuje pod nazivom *individualni* razlozi, što najbolje pokazuje iskaz koji nam, između ostalog, još jednom sugeriše da nema nekih suštinskih razlika između „ideje opravdivosti“ i „ideje razložne odbacivosti“:

[O]pravdivost nekog moralnog principa zavisi samo od raznih *individualnih* razloga za upućivanje prigovora tom principu i njegovim alternativama (Scanlon 1998: 229).

Ovo Skenlonovo svođenje relevantnih razloga obe vrste na individualne razloge Derek Parfit (Derek Parfit) sasvim adekvatno naziva „individualističkim ograničenjem“ (*Individualist Restriction*) (Parfit 2003: 372). Suštinski komparativna priroda razložnog odbacivanja, zajedno sa „individualističkim ograničenjem“, za sobom povlači da razložno odbacivanje zavisi od komparativne snage individualnih razloga za i protiv principa. Svaka individua može da prigovori nekom predloženom principu ukoliko bi joj njegovo opšte prihvatanje nametnulo neopravdive terete. Da li prigovor konstituiše temelje za razložno odbacivanje, zavisi od toga da li postoji neki uporediv princip koji nije podložan sličnom prigovoru. A neodbaciv skup principa jeste takav da postoje snažniji individualni prigovori svim ostalim skupovima (Suikkanen 2007: 525). Nakon svega, ispostavlja se da *mogućnost prigovaranja nekom principu* važi kao poseban *kriterijum* kontraktualizma. Prema Džeju Volasu (Jay Wallace), iz Skenlonovih teza sledi da činjenica da je neki postupak okrutan ne pruža delatniku moralni razlog da ga izbegne, već to pre čini drugačija činjenica kako bi bilo razložno za žrtvu okrutnosti da prigovori takvom ponašanju (Wallace 2002: 457). Na sebi svojstven, ironičan način, Blekburn kriterijum prigovaranja smatra primarnim, budući da se svaka *KF*, viđena u svetlu tog kriterijuma, može prevesti kao: „Pokušaj da postupaš tako da se ljudi ne žale na tebe“ (Blackburn 1999: 24).

Bilo kako bilo, pogledajmo sada jedno konkretno komparativno razmatranje principa koje Skenlon sprovodi u kontekstu izbora relevantnog principa za pružanje pomoći drugim ljudima. Principi za pružanje pomoći procenjuju se poređenjem značaja generičkih razloga zajedno sa stanovištima onih koji od

njih imaju štete ili koristi (Scanlon 1998: 227). Skenlon predlaže princip koji naziva „principom spasavanja“ (*Rescue Principle*). Taj nam princip nalaže da sprečimo da se drugima dogode neke nepoželjne stvari sve dotle dok to od nas ne zahteva više od umerenog samopožrtvovanja. Ukoliko je to u našoj moći, trebalo bi da po tom principu postupamo, odnosno bilo bi neispravno da po njemu ne postupamo (Scanlon 1998: 224).¹⁵ Postoje dva stanovišta koja se eksplicitno pominju u ovom principu: stanovište individue koja bi možda umrla ukoliko se ne podnese neka žrtva, kao i stanovište individue koja je u stanju da spasi individuu u životnoj opasnosti bez žrtvovanja bilo čega što je za nju od neke velike moralne važnosti. Ako individue utvrde da princip spasavanja nije razložno odbaciv, to znači da su individualni (personalni i generički) razlozi osobe koja se nalazi u životnoj opasnosti značajniji od individualnih (personalnih i generičkih) razloga osobe od koje se traži pomoć. Na primer, detetov razlog da se ne udavi u reci snažniji je od prolaznikovog razloga da ne zakasni na sastanak ili da ne uništi svoje cipele (Frei 2009: 60). Stoga je, prema Skenlonu, plauzibilno pretpostaviti da je „princip spasavanja“ princip koji se ne može razložno odbaciti (Scanlon 1998: 224). Pored toga, on naglašava da „princip spasavanja“ ne iscrpljuje naše dužnosti da pomognemo drugima kada je to u našoj moći. Tako, na primer, „princip spasavanja“ treba razlikovati od principa „biti nekome od pomoći“ (*Principle of Helpfulness*). Taj nam princip nalaže da pomognemo drugima u njihovim važnim projektima kad god to možemo a da nas ne košta mnogo, kada u to, dakle, nisu uključeni nikakvi oblici samopožrtvovanja (Scanlon 1998: 224). Iako se za oba ova principa može reći da ih je teško

15 Prema Skenlonu, „princip spasavanja“ trebalo bi razlikovati od „principa milosrđa“ (*charity*), koji on, po svemu sudeći, svrstava u principe koji podržavaju supererogativne postupke, s obzirom na to da bi bilo dobro (ukoliko je to u našoj moći) postupati po njemu, ali ne i neispravno ne postupati po njemu (Scanlon 1998: 225).

razložno odbaciti, „princip spasavanja“ uzima preimućstvo u slučaju njihovog međusobnog konflikta (Scanlon 1998: 225).

Nadalje, Skenlon dopušta *pluralizam* u pogledu vrsta konsideracija koje ulaze u artikulaciju individualnih razloga. Tako, na primer, individua može razložno da odbaci neki princip ne samo pozivajući se na posledice po svoje blagostanje, već i na to kakvi se tereti nameću i kako se dobiti distribuiraju. Individua može da odbaci neki princip ukoliko će je isti tretirati nepravično, čak i ako taj princip neće imati posledice po njeno aktualno blagostanje. Individua takođe može odbaciti princip koji je tretira samo kao sredstvo a ne kao svrhu po sebi (upoređiti Scanlon 1998: 204–205). Prema Skenlonu, time ideja razložnog odbacivanja otkriva moralni sadržaj kontraktualizma: ona treba da objasni na koji način sleđenje te doktrine odražava poštovanje prema vrednosti ljudskog života. Individua može razložno da odbaci neki princip ukoliko bi njegovo opšte prihvatanje bilo gore po nju nego što bi opšte prihvatanje bilo kog alternativnog principa bilo gore po bilo kog drugog. Ignorisanje ove komparativne činjenice svodi se na neuspeh da se ta individua poštuje kao ličnost (Alm 2008: 17). Zapravo, ovde Skenlon suprotstavlja svoj model „individualističkog ograničenja“ onome što je Parfit u jednom tekstu nazvao „modelom žalbe“ (*The Complaint Model*),¹⁶ a prema kome jedini mogući osnov za razložno odbacivanje jeste naše blagostanje: odbacivost nekog principa zavisi od opterećenja koje taj princip nameće individualnom blagostanju. Prisetimo se da u tekstu „Contractualism and Utilitarianism“ Skenlon prihvata ovaj model kao validan. Prema tom modelu, individua može razložno da odbaci neki princip ukoliko opterećenje (stepen pogoršanja blagostanja) pod kojim je taj princip prihvaćen konstituiše žalbu koja je veća

16 Reč je o tekstu *Equality or Priority?* (The Lindley Lecture Lawrence: University of Kansas, 1991), koji ovde navodimo prema Scanlon 1998: 229; 396, n. 31.

od žalbe koju bi bilo koja druga individua uputila nekim alternativnim principima. Razložnost odbacivanja nekog principa jeste, otuda, funkcija njegovih posledica po individualno blagostanje (uporediti Scanlon 2003a: 145; Brand-Ballard 2004: 279). Skenlon sada taj model zamenjuje modelom „individualističkog ograničenja“, prema kojem razložnost odbacivanja nekog principa jeste funkcija ne samo njegovih posledica po individualno blagostanje, već i nekih drugih, podjednako relevantnih, moralnih konsideracija kao što su odgovornost, pravičnost ili prava (Scanlon 1998: 204, 213–218; Scanlon 2002: 345–346; Scanlon 2003d: 429). Ova korekcija je potpuno opravdana, pošto mogu postojati individualne osnove za razložno odbacivanje pojedinih principa koje nemaju nikakve veze sa našim blagostanjem, već pre sa nepravednošću tih principa.

Napuštanje „modela žalbe“ pojedini kritičari su protumačili kao jedini način da se Skenlonov kontraktualizam konačno razgraniči od neke vrste velfarističkog kontraktualizma (koji se, u krajnjem, da svesti na neki oblik utilitarizma pravila). Posledica toga je da se „ideja razložne odbacivosti“, zajedno sa „idejom opravdivosti“, može čitati pre kao „distributivni“ nego kao „agregativni“ ideal:

Da bih razložno odbacio neki princip, moram imati neki prigovor na njega. Taj prigovor može ukazivati na neku direktnu štetu koju sam pretrpeo kao rezultat tog principa. Dovde, ukoliko ta šteta podrazumeva bol ili patnju, kontraktualizam nalikuje utilitarizmu. Međutim, činjenica da neki princip negativno utiče na mene nije *dovoljna*. Da bih znao da li mogu da *razložno* odbacim taj princip, moram se isto tako upitati kako on utiče na druge. Ako mi neki princip nameće izvestan teret (*t1*), a svaka alternativa nameće veći teret (*t2*) nekom drugom, onda mi *t1* ne pruža razlog da odbacim taj princip. Ukoliko sam razložan, povući ću svoj prigovor kada uvidim da je vaš razlog bitniji. (Nasuprot

tome, ne bi bilo smisleno reći da utilitarista mora „povući svoj bol“ zbog toga što je primetio da je bol nekog drugog veći). Dakle, zaključujemo da princip koji mi nameće *t1* ne može biti razložno odbačen. A do tog smo zaključka dospeli a da ništa nismo sabirali (Ashford and Mulgan 2007).

Ešfordova i Malgan ovde izvode konsekvence iz jedne ranije Pettitove analize Skenlonove teorije. Naime, prema Pettitu, opravdivost, u smislu koji uključuje individualne (personalne i generičke) razloge kao osnove za razložno odbacivanje, ima jedno sasvim posebno značenje: opravdivost pred svakom individuum *ponašob*, a ne opravdivost pred drugima *generalno* (uporediti Pettit 2000: 151).

Ono što nam je sada potrebno jeste objašnjenje zbog čega bi delatnici trebalo da uzimaju u obzir individualne razloge drugih prilikom odlučivanja kako delati. Za jednog delatnika bilo bi razložno da ozbiljno uzme u obzir individualne razloge drugih pod uslovom da se drugi ponašaju (da su motivisani) na relevantno sličan način. Razložno odbacivanje je Skenlonov termin za saglasnost između individua da učine upravo to – da ostave prostora za individualne razloge drugih. Drugim rečima, razložno odbacivanje je ključno za Skenlonovu analizu moralne neispravnosti: do tvrdnje da je neki postupak neispravan dospeva se samo u svetlu suda koji se tiče komparativne snage sukobljenih razloga (Scanlon 1998: 217; uporediti Frei 2009: 53–54). Ono što važi za „opravdivost pred drugima“, isto tako važi i za „razložno odbacivanje“: da je neki postupak razložno odbaciv isto je što i reći da je on neispravan; biti moralno neispravan znači biti zabranjen zbog principa koje bi svi razložni ljudi prihvatili. Jer sami sudovi o ispravnom i neispravnom predstavljaju tvrdnje o adekvatnosti razloga za prihvatanje ili odbacivanje principa pod izvesnim uslovima, što će reći da kontraktualizam poistovećuje ispravnu opciju sa onim čemu

niko ne bi mogao da prigovori u izvesnom ugovornom kontekstu (uporediti Dworkin 2002: 471; Pettit 1997: 167).

Prema Majklu Ridžu (Michael Ridge), Skenlonova teorija bila bi ranjiva na prigovor za redundantnost da osnove za razložno odbacivanje nije ograničio upravo na *personalne* razloge, odnosno na „razloge koji se tiču delatnika“ (*agent-relative reasons*) (Ridge 2001: 480). S obzirom na opisni (i nezgrapni) prevod ove potonje sintagme kojoj Ridž radije pribegava, nadalje ćemo „personalne razloge“ koristiti kao njen odgovarajući ekvivalent. Opravdanje za to nalazimo u Ridžovom svedočenju da Skenlon potvrđuje (u njihovoj privatnoj prepisci) kako *agent-relative* razlozi predstavljaju neku vrstu personalnih razloga (Ridge 2001: 475, fn. 10). Personalne razloge treba razlikovati od *impersonalnih* razloga, ili od, u Ridžovoj terminologiji, „razloga koji su neutralni u odnosu na delatnike“ (*agent-neutral reasons*). I sâm Skenlon u svojoj knjizi eksplicitno kaže da „impersonalni razlozi, sami po sebi, ne pružaju razloge za odbacivanje principa“ (Scanlon 1998: 222). Kakva je zapravo razlika između ovih vrsta razloga? Impersonalni razlozi nisu razlozi koje imamo na osnovu nekog stanovišta. Oni su nezavisni od naših partikularnih odnosa prema njihovim predmetima, nasuprot personalnim razlozima koji obuhvataju kako brigu o sebi tako i brigu o drugima sa kojima imamo neke posebne odnose. Imati impersonalne razloge znači jednim delom ignorisati te odnose (uporediti Scanlon 1998: 219). Jer impersonalni razlozi, za razliku od personalnih, nisu zasnovani na moralnim zahtevima individua.

Majkl Ridž tvrdi da prigovor za redundantnost promašuje metu na važan i fundamentalan način. Prisetimo se da prigovor kritičara ima sledeći oblik. Kad god bi neki princip mogao biti razložno odbačen, moraju postojati neke *osnove* za razložno odbacivanje. Te osnove predstavljace očigledne činjenice kao što su: da je izvestan postupak prouzrokovao nepotrebnu patnju, da je bio okrutan i tako dalje. U tom slučaju,

uzimanje tih osnova u obzir bilo bi sasvim dovoljno: iz činjenice da je neko delanje okrutno direktno možemo zaključiti da je ono neispravno. Prigovor za redundantnost ne govori da razložno odbacivanje predstavlja lošu analizu neispravnosti delanja, već da je potpuno nepotrebno za takvo jedno objašnjenje, pa stoga i beskorisno. No, prema Ridžu, iza tog prigovora leži implicitna pretpostavka da osnove za razložno odbacivanje principa moraju da budu *impersonalne*. Kritičari koji forsiraju ovu vrstu kritike svi su redom konsekvencijalisti, i kao takvi smatraju da svi moralni razlozi moraju da budu impersonalni (nepriistrasni) (Ridge 2001: 481). Ako bi osnove za razložno odbacivanje doista bile impersonalne, onda bi kritičari, kako sâm Ridž priznaje, bili u pravu da je *KF* suvišna: ako bi Skenlon smatrao da je neki postupak razložno odbaciv zato što postoji određeni impersonalan razlog protiv njega – na primer, zato što bi vodio velikim nejednakostima u bogatstvu – onda bi ta neispravnost bila određena na osnovu tog razloga a ne na osnovu kontraktualističkog okvira. Ali to je nešto potpuno suprotno onome što Skenlon tvrdi, pa bi, posledično, njegova teorija trebalo da bude imuna na ovu kritiku. Skenlonovo insistiranje na tome da razlozi za odbacivanje moraju biti personalni zapravo predstavlja centralni aspekt njegove teorije. To što razlozi za odbacivanje moraju biti personalni znači da, ne bih li procenio kako bi neko delanje uticalo na vas, moram da se „stavim na vaše mesto“, te da razumem vaše personalne razloge kao takve (Ridge 2003: 339). Ako bi osnove za razložno odbacivanje bile impersonalne, onda ne bi postojale razlike između razloga za različite individue. U skladu s našom ranije iznesenom tvrdnjom da je Skenlonov kontraktualizam pod mnogo većim uticajem Herove teorije nego što se to priznaje,¹⁷ skloni smo da

17 Ovde mislimo na Herovo postuliranje *simpatetičke imaginacije* (ili *hipotetičke identifikacije*) kao nužnog sastojka moralnog rasuđivanja (videti Dobrijević 2006: 104–119).

Ridžovu interpretaciju shvatimo ne samo kao tačnu, već možda i kao neophodnu polaznu tačku u eventualnoj reviziji strukturalnih nedostataka ove verzije kontraktualizma.

Problem moralnog statusa

Razlika između personalnih i impersonalnih razloga vraća nas na priču o Skenlonovoj podeli morala na domen *M1* i *M2*. Ona nam ujedno pomaže da bolje razumemo takozvani „problem moralnog statusa“, a koji se pre svega odnosi na status ne-ljudskog sveta unutar morala. Domen *M1* („ono što dugujemo jedni drugima“) ne bavi se impersonalnim razlozima, izuzev ako takvi razlozi na neki način predstavljaju deo samih personalnih razloga. Da bismo uvideli kako ova koncepcija funkcioniše, pretpostavimo da impersonalni razlozi jesu razlozi koji stvaraju „impersonalne vrednosti“. Primeri koje Skenlon navodi kao „impersonalne vrednosti“ – Veliki kanjon, tropske šume, umetnička dela ili životinjske vrste – uvek su nešto što nije sâm moralni delatnik. Zašto takve vrednosti ne mogu biti deo domena *M1*? Iz zdravorazumske perspektive gledano, sasvim je razložno odbaciti principe koji bi opravdavali uništavanje umetničkih dela ili principe koji bi dopuštali seču tropskih šuma iz ekonomskih koristi. Glavna prepreka tome, prema Skenlonu, jeste to što razlozi koji determinišu ono što dugujemo jedni drugima moraju biti personalni, koji su nužno povezani sa „interesima“ (Scanlon 1998: 202). Reći za nešto da ima impersonalnu vrednost znači tvrditi da ga treba očuvati i poštovati, ali ne zato što bi njegovo uništenje bilo suprotno zahtevima ili interesima same te stvari. Vrednovanje šuma ili umetničkih dela neće nužno uzrokovati personalne razloge u ovom smislu. Impersonalne vrednosti mogu na *indirektan* način biti nosioci vrednosti. Na primer, ljubav prema umetničkim delima uzrokuje personalni razlog da se zahteva pravo na izražavanje te vrednosti. Ali ona ne uzrokuje personalni razlog, u

relevantnom smislu, za prigovaranje drugim ljudima na ravnodušnosti prema toj vrednosti. Isto tako, ako neko vrednuje tropske šume, Skenlon smatra da bi to moglo pružati dobar razlog da se prigovori principu koji dopušta njihovo uništavanje. Međutim, u takvim slučajevima prigovor bi bio personalan, a ne impersonalan, što znači da impersonalne vrednosti same po sebi ne pružaju razloge za odbacivanje, već to čine putem svog udela u iskustvima i delatnostima racionalnih delatnika. Poštovanje prema lepoti i prašumama nije nešto što dugujemo jedni drugima (Scanlon 2002: 347; Adams 2001: 579).

Nadalje, uža moralnost (*M1*) može da zabrani prakse koje štete životinjama ili životnoj sredini ukoliko ta šteta ima uticaja na druge ljude. Nasuprot tome, ako smatramo da je pričinjavanje štete životinjama ili životnoj sredini moralno neispravno, čak i ako to nema direktan ili indirektan uticaj na druga ljudska bića, onda, prema Skenlonu, uvodimo širu moralnost (*M2*). *M1* upućuje na hipotetičku razložnu saglasnost kako bi se izrazilo poštovanje prema prirodi razložnih stvorenja. Dakle, *M1* podrazumeva neki ugovorni kontekst. Prema ugovornoj teoriji, moralni status mogu imati samo strane (individue-ugovarači) koje tražaju za međusobnom saglasnošću. Pošto se ugovor može načiniti samo ukoliko je neko sposoban za izvesne kompleksne oblike racionalnog ponašanja, čini se da ugovorna teorija implicira da ne-racionalna bića ne ulaze u moralno razmatranje. Otuđo, ako životinje zaslužuju zaštitu nezavisno od uticaja na ljudski život, onda postoji neki drugi deo morala koji leži izvan oblasti koju pokriva kontraktualizam. Prema Skenlonovom shvatanju, mi imamo dužnosti prema drugim osobama zbog njihove sposobnosti da delaju u skladu sa vlastitom koncepcijom razloga, sposobnosti koja, po pretpostavci, životinjama nedostaje (uporediti Scanlon 1998: 169, 179). Međutim, utilitaristi će prigovoriti da Skenlonova teorija predstavlja previše indirektan opis onoga što utemeljuje naše obaveze prema životinjama:

Ako me kriviš za uništavanje drveća, ljut si na mene zato što to činim, a ne zato što povređujem bilo koji skup principa. Isto važi ukoliko se ljutite na mene zato što vas mučim... Razlog zbog kojeg ne mogu da opravdam povređivanje ljudskog bića istovetan je razlogu zbog kojeg ne mogu da opravdam povređivanje psa: postoji razlog da se ne nanosi besmislena patnja. Činjenica da ljudsko biće može zahtevati opravdanja a da pas ne može, nije razlog da se interesima ljudskog bića da prioritet: boli ih jednako. Ideal življenja... sa drugim osetljivim bićima na osnovama jednakosti izgleda privlačnije, obuhvatnije, humanije i pravičnije od manje zahtevnog ideala življenja sa drugim racionalnim bićima pod uslovima koji su opravdani pred njima (Crisp 2000: 246–247).

Ovo pomalo iskrivljeno čitanje Skenlona (koje se zapravo protivi fragmentaciji morala) svoje uporište nalazi u jednom već odavno etabliranom utilitarističkom standardu u pogledu pristupa problemu moralnog statusa životinja. Za utilitariste, standard u pripisavanju moralnog statusa nekom biću predstavlja utvrđivanje činjenice da li je to biće osetljivo. Prema čuvenoj Bentamovoj definiciji, standard nije da li biće može da *rasuđuje* ili da *govori*, već da li može da *pati* (Bentham 1996: 283). Prema kantovskim teorijama, s druge strane, neko bi biće moglo imati moralni status ukoliko poseduje izvesnu vrstu racionalnosti (uporediti Phillips 1998: 184–185). Mogu postojati stupnjevi moralnog statusa (zavisno od stupnjeva racionalnosti), pa čak i različite vrste moralnog statusa. Otuda je moguće tvrditi da dok životinja ili prirodni objekti ne poseduju jednak moralni status kao ljudska bića, njihovi „zahtevi“ jesu i dalje legitimni i mogu se uzimati u obzir u moralnom vrednovanju. Skenlon, međutim, u ovom kontekstu svoju „ideju opravdivosti“ tretira kao neku vrstu graničnika između domena *M1* i *M2*. Prema njegovoj verziji kontraktualizma, „opseg morala ispravnog i neispravnog“ uključuje sva ona bića pred kojima *možemo* opravdati vlastite

postupke (Scanlon 1998: 179). Da bismo bilo šta opravdali pred nekim bićem, ono mora posedovati makar minimalni kapacitet procenjivanja relevantnosti razloga i biti sposobno da sudi o stvarima kao o dobrim ili lošim. Samo kada osetljivo biće poseduje i taj kapacitet, ima *smisla* nešto opravdati pred njim (Scanlon 2003a: 135). A opravdavati svoje postupke pred psom (ili bilo kojom drugom životinjom) očigledno nema smisla:

Što se tiče ne-ljudskih životinja, mislim da postoje snažni prigovori protiv maltretiranja životinja, i ne uzdržavam se da te prigovore nazovem moralnim. Ali... ti su razlozi sasvim drukčiji od razloga koji podupiru naše obaveze prema drugim ljudima. Ne radi se o tome da su naše obaveze prema ljudima uvek snažnije – ne mislim da jesu. Ali one imaju drugačiji karakter, zbog toga što je naš odnos prema drugima posredovan našom sposobnošću da reagujemo na razloge, te da opravdavamo stvari jedni pred drugima, pa se stoga takve obaveze razlikuju od našeg odnosa prema životinjama (Scanlon 2007b: 96).

Dakle, daleko od toga da Skenlon životinjama oduzima moralni status. Na jednom mestu on kaže da kontraktualizam i nije zamišljen kao teorija koja bi mogla rešiti inače komplikovano i sporno pitanje moralnog statusa (Scanlon 1998: 185). U stvari, kontraktualizam, kao uži domen *M1*, veći deo odgovornosti za rešavanje problema moralnog statusa prebacuje na širi domen *M2*. Skenlon čak sasvim eksplicitno tvrdi da bentamovski standard (poštovanje vrednosti osetljivih bića) ima puno važenje unutar domena *M2*, priznajući da postoje dobri razlozi da se ublaži patnja životinja (Scanlon 1998: 181).

Skenlon predlaže još jedan, alternativni način da se obaveze prema životinjama uklope unutar domena *M1*: preko figure „staratelja“ (*trustees*), odnosno „predstavnik“ koji govore *u ime* životinja koje predstavljaju:

Prilikom odlučivanja koji principi ne bi mogli da budu razložno odbačeni, moramo uzeti u obzir prigovore koje bi mogli da upute staratelji kao predstavnici stvorenja... koja su lišena sposobnosti da procenjuju razloge (Scanlon 1998: 183; uporediti i Scanlon 2003a: 135).¹⁸

Treba reći da Skenlon sumnja u to da, kad je reč o životinjama i našem odnosu prema njima, figura „staratelja“ kao neke vrste zastupnika predstavlja sasvim prikladnu ideju (Scanlon 1998: 186). Mnogo je prikladnije, i smislenije, reći da „staratelji“ mogu zastupati „interese“ nedovoljno razvijenih ili trajno oštećenih ljudskih bića (odnosno ljudi sa ograničenim kognitivnim sposobnostima), čak i pod pretnjom optužbe za „specizam“. Umesto da se pitamo da li bi ta bića mogla da razložno odbacuju principe, možemo zamisliti staratelje koji ih predstavljaju i pitati se šta bi oni razložno odbacili u ime tih bića. Ideja opravdivosti, kao primenjena na odojčad, malu decu i odrasle koji nisu razvili normalne sposobnosti, mora se shvatiti kontračinjenički, „u terminima onoga što bi oni mogli razložno da odbace kada bi bili sposobni da razumeju takvo jedno pitanje“ (Scanlon 1998: 185). Ideja starateljstva zapravo proširuje ideju opravdivosti kako bi se primenila na ona ljudska bića koja ne poseduju sposobnost procenjivanja razloga. To kontraktualizmu omogućava da izbegne optužbu da ima neplauzibilne implikacije po moralni status ljudskih bića koja sama po sebi nisu kadra da zahtevaju opravdanje od nas.

Pozivanje na biološku i socijalnu činjenicu da su trajno oštećena bića „članovi naše zajednice“ (Scanlon 1998: 185–186) izgleda više poput argumenta „proširene simpatije“ nego kao argument koji se zasniva na ideji „proširenog opravdanja“. Ovaj kontraktualistički standard za pripisivanje moralnog statusa u

18 Kako jedan od Skenlonovih komentatora dobro zapaža, „staratelji“ nisu ljudi sa stvarnim odgovornostima, već pre personifikacije zahteva praktičnog uma (Everson 2007: 20).

stvari počiva na Kantovoj pretpostavci da svako ljudsko biće poseduje jednak moralni status. Ispostavlja se da je jednak moralni status svakog ljudskog bića osnovna pretpostavka Skenlonovog argumenta: mi imamo razlog da opravdavamo naše postupke pred svim ljudskim bićima, ali taj razlog zapravo zavisi od pretpostavke da sva ljudska bića imaju jednak moralni status.

Zaključak

Videli smo da „struktura etičkog kontraktualizma“, nezavisno od njenog odnosa prema domenu $M2$, nije toliko čvrsta da bi se za nju moglo reći kako predstavlja suverenu „teritoriju morala“. Skenlonova verzija kontraktualizma pokazuje argumentativne slabosti u svim tačkama koje je izdvajaju kao „autentičnu“, čak i tamo gde ona, čini se, najuspešnije odoleva kritikama. Možda najproblematičnije u Skenlonovoj teoriji jeste njegov tretman svih varijacija kontraktualističke formule kao ekvivalentnih. Status $KF2$ varijacije, kao osnovne, Bred Huker je ozbiljno doveo u pitanje (pošto kontraktualizam prihvata beskonačan broj principa, oni se ne mogu propustiti kroz $KF2$ kao *skup* principa). Time je i nehotice napravljena razlika između statusa $KF2$ i $KF3$ (kažemo nehotice, jer Huker ne upoređuje ove dve varijacije). S druge strane, videli smo da $KF5$ (koja potencira konceptualnu vezu između neispravnosti i neopravdivosti) za sobom povlači ozbiljne prigovore, pre svih prigovor za redundantnost.

Po svemu sudeći, Skenlonova „struktura kontraktualizma“ zahteva reviziju, i to počev od traganja za nekim konzi-stentnijim oblikom kontraktualističke formule, koji bi kao takav svaku svoju eventualnu varijaciju učinio izlišnom. Jedan takav oblik predložio je Derek Parfit u svojoj najnovijoj knjizi *On What Matters* (Parfit 2011: 360):

KF6: „Svako treba da sledi principe koje niko ne bi mogao razložno da odbaci.“

Ovakva formulacija, koja po svom formalnom obliku više od svih Skenlonovih varijacija podseća na Kantov kategorički imperativ, ima tu prednost što može zaobići gore navedene primedbe. Dakle, KF6, za razliku od prethodnih varijacija, izbegava definisanje „u supstantivnim terminima“ koje je Skenlon namerno forsirao (Scanlon 1998: 6) a da, čini se, ništa ne oduzima „duhu“ kontraktualizma. Prirodna posledica ovakve revizije kontraktualizma jeste njegovo otvorenije svrstavanje u neku vrstu kantovske teorije, što Skenlon, međutim, i dalje odbija da prihvati (uporediti Scanlon 2008: 98; Scanlon 2011).

Literatura

- Adams, Robert Merrihew (2001), „Scanlon’s Contractualism. Critical Notice of T. M. Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *The Philosophical Review* 110 (4): 563–586.
- Alm, David (2008), „Contractualism, Reciprocity, Compensation“, *Journal of Ethics & Social Philosophy* 2 (3): 1–23.
- Ashford, Elizabeth and Mulgan, Tim (2007), „Contractualism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (internet) dostupno na adresi: <http://plato.stanford.edu/entries/contractualism/> (pristupljeno 12. oktobra 2009).
- Bentham, Jeremy (1996), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J. H. Burns and H. L. A. Hart (prir.), Oxford: Clarendon Press.
- Blackburn, Simon (1999), „Am I Right? Review of T. M. Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *New York Times Book Review*, February 21, str. 24.
- Brand-Ballard, Jeffrey (2004), „Contractualism and Deontic Restrictions“, *Ethics* 114: 269–300.
- Crisp, Roger (2000), „Contractualism and the Good. Critical Notice of T. M. Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *Philosophical Books* 41 (4): 235–247.
- Dancy, Jonathan (2000), „Scanlon’s Principles“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplement Volume 74: 319–338.
- Darwall, Stephen (2006), „Contractualism, Root and Branch: A Review Essay“, *Philosophy & Public Affairs* 34 (2): 193–214.

- Dobrijević, Aleksandar (2006), *Ka adekvatnoj moralnoj teoriji: normativna etika Ričarda M. Hera*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“.
- Dworkin, Gerald (2002), „Contractualism and the Normativity of Principles“, *Ethics* 112 (3): 471–482.
- Everson, Stephen (2007), „A Unified Moral Terrain?“, *Journal of Ethics & Social Philosophy* 2 (1): 1–38.
- Frei, Tamra (2009), „The Redundancy Objection, and Why Scanlon is Not a Contractualist“, *The Journal of Political Philosophy* 17 (1): 47–65.
- Gibbard, Allan (2003), „Reasons to Reject Allowing“, *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (1): 169–175.
- Gilabert, Pablo (2007), „Contractualism and Poverty Relief“, *Social Theory and Practice* 33 (2): 277–310.
- Hooker, Brad (2003), „Contractualism, Spare Wheel, Aggregation“, u Matt Matravers (prir.), *Scanlon and Contractualism*, London & Portland, Or.: Frank Cass Publishers, str. 53–76.
- Hughes, Jonathan and Stephen De Wijze (2001), „Moral Contractualism Comes of Age: Review of T. M. Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *Res Publica* 7 (2): 187–194.
- Kamm, F. M. (2002), „Owing, Justifying, and Rejecting: T. M. Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *Mind* 111: 323–354.
- Kreide, Regina (2000), „Context-Sensitive Universalism: On Thomas Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *Philosophy and Social Criticism* 26 (5): 123–132.
- Macleod, C. M. (2001), „Making Moral Judgements and Giving Reasons. Critical Notice of T. M. Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *Canadian Journal of Philosophy* 31 (2): 263–290.
- Marshall, Sarah (2003), „Scanlon and Reasons“, u Matt Matravers (prir.), *Scanlon and Contractualism*, London & Portland, Or.: Frank Cass Publishers, str. 13–32.
- Matravers, Matt (2003), „Introduction: Scanlon’s Contractualism“, u Matt Matravers (prir.), *Scanlon and Contractualism*, London & Portland, Or.: Frank Cass Publishers, str. 1–12.
- McGinn, Colin (1999), „Reasons and Unreasons. Review of T. M. Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *The New Republic*, May 24: 34–38.
- Metz, Thaddeus (2002), „The Reasonable and the Moral“, *Social Theory and Practice* 28 (2): 277–301.
- Nagel, Thomas (1979), „The Fragmentation of Value“, u Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 128–141.

- Nagel, Thomas (2000), „Scanlon’s Moral Theory“, u Thomas Nagel, *Concealment and Exposure*, Oxford: Oxford University Press, str. 147–154.
- O’Neill, Onora (2003), „Constructivism vs. Contractualism“, *Ratio* 16 (4): 319–331.
- Parfit, Derek (2003), „Justifiability to Each Person“, *Ratio* 16 (4): 368–390.
- Parfit, Derek (2011), *On What Matters, Volume One*, Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip (1993), „Consequentialism“, u Peter Singer (prir.), *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell, str. 230–240.
- Pettit, Philip (1997), „The Consequentialist Perspective“, u Marcia Baron, Philip Pettit, and Michael Slote, *Three Methods of Ethics: A Debate*, Oxford: Blackwell, str. 93–174.
- Pettit, Philip (2000), „Two Construals of Scanlon’s Contractualism. Review Essay of *What We Owe to Each Other*“, *The Journal of Philosophy* 97 (3): 148–164.
- Pettit, Philip (2006), „Can Contract Theory Ground Morality?“, u James Dreier (prir.), *Contemporary Debates in Moral Theory*, Oxford: Blackwell Publishing, str. 77–96.
- Phillips, David (1998), „Contractualism and Moral Status“, *Social Theory and Practice* 24 (2): 183–204.
- Platon (1987), *Eutifron*, u Platon, *Dijalozi*, Beograd: Grafos.
- Pogge, Thomas (2001), „What We Can Reasonably Reject“, *Philosophical Issues* 11: 118–147.
- Prichard, H. A (1949), „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?“, u *Moral Obligation*, Oxford: Clarendon Press, str. 1–17.
- Ridge, Michael (2001), „Saving Scanlon: Contractualism and Agent-Relativity“, *The Journal of Political Philosophy* 9 (4): 472–481.
- Ridge, Michael (2003), „Contractualism and the New and Improved Redundancy Objection“, *Analysis* 63 (4): 337–342.
- Rols, Džon (1998), *Politički liberalizam*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Scanlon, T. M. (1995), „Moral Theory: Understanding and Disagreement“, *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (2): 343–356.
- Scanlon, T. M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Harvard: Belknap Press.
- Scanlon, T. M. (2000), „Intention and Permissibility“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplement Volume 74, str. 301–317.
- Scanlon, T. M. (2002), „Replies“, *Social Theory and Practice* 28 (2): 337–358.

- Scanlon, T. M. (2003a), „Contractualism and Utilitarianism“, u T. M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 124–150.
- Scanlon, T. M. (2003b), „Précis of *What We Owe to Each Other*“, *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (1): 159–161.
- Scanlon, T. M. (2003c), „Reply to Gauthier and Gibbard“, *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (1): 176–189.
- Scanlon, T. M. (2003d), „Replies“, *Ratio* 16 (4): 424–439.
- Scanlon, T. M. (2003e), „Contractualism and What We Owe to Each Other“, u Herlinde Pauer-Studer (prir.), *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*, Stanford: Stanford University Press, str. 70–89.
- Scanlon, T. M. (2005), „Tolerance, Reasonableness, Contractualism, and International Justice: An Interview with Thomas M. Scanlon“, *Imprints* 8 (2): 102–111.
- Scanlon, T. M. (2007a), „Wrongness and Reasons: A Re-examination“, Russ Shafer-Landau (prir.), *Oxford Studies in Metaethics II*, Oxford: Oxford University Press, str. 5–20.
- Scanlon, T. M. (2007b), „The Primacy of the Moral: An Interview with Thomas M. Scanlon“, *The Harvard Review of Philosophy* 15: 92–101.
- Scanlon, T. M. (2008), *Moral Dimensions*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Scanlon, T. M. (2011), „How I Am Not a Kantian“, u Derek Parfit, *On What Matters, Volume Two*, Oxford: Oxford University Press, str. 116–139.
- Stark, Cynthia (2000), „Hypothetical Consent and Justification“, *The Journal of Philosophy* 97 (6): 313–334.
- Stratton-Lake, Philip (2003), „Scanlon’s Contractualism and the Redundancy Objection“, *Analysis* 63 (1): 70–76.
- Suikkanen, Jussi (2005), „Contractualist Replies to the Redundancy Objections“, *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy* 71 (1): 38–58.
- Suikkanen, Jussi (2007), „Review of T. M. Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *Utilitas* 19 (4): 524–526.
- Timmons, Mark (2003), „The Limits of Moral Constructivism“, *Ratio* 16 (4): 391–423.
- Wallace, R. Jay (2002), „Scanlon’s Contractualism“, *Ethics* 112 (3): 429–470.
- Watson, Gary (2002), „Contractualism and the Boundaries of Morality: Remarks on Scanlon’s *What We Owe to Each Other*“, *Social Theory and Practice* 28 (2): str. 221–241.

Politička ekologija Bruna Latura

Bruno Latur (Bruno Latour) je u naučnom svetu danas poznat po svojim socioantropološkim studijama nauke i tehnologije, teoriji aktera-mreže i analizama modernosti. Sva pomenuta istraživačka interesovanja vremenom su se stopila u jednu opštu društvenu teoriju, koja, iako se uobličavala još od kraja sedamdesetih godina prošlog veka, punu slavu i priznanje u polju društvenih i humanističkih disciplina stiže tek devedesetih. Otada, Latureva teorija proširuje krug poklonika, i to ne samo u granicama naučnog polja, što se delom zasigurno može pripisati svežini, smelosti i provokativnosti ideja, na momente lepršavom i duhovitom stilu njihove prezentacije, pa i harizmatičnosti njihovog tvorca kojom je prožeta čitava teorijska konstrukcija. Iako je prošlo više od trideset godina od objavljivanja prvih radova, Latur umešno izbegava fosilizaciju svoje teorijske baštine. On se hvata ukoštac sa aktuelnim temama i tako sebi nameće nove izazove, ne dozvoljavajući da ga sustigne sudbina svih onih autora koji su izgradili koherentne teorijske sisteme, a koji su zatim, zadovoljni mestom koje su izborili u prostoru problema, pojmova i teorijskih rešenja, nastavili da tavoru u njihovoj senci. Ekološke krize i kontroverze koje one proizvode samo su još jedan teren na kojem francuski sociolog i antropolog nauke testira i, kroz ideju o političkoj ekologiji, razvija svoju društvenu teoriju.

Iako duboko usidrena u Laturevim ranijim radovima, njegova koncepcija političke ekologije nije autistična. Ona nastaje

kroz eksplicitni ili prećutni dijalog sa savremenim pravicima ekološke misli i smešta se u sada već dugu tradiciju „eksperimentisanja sa različitim rečnicima i analogijama čija je namena da *otvore* nove puteve promišljanja, shvatanja, življenja i dejstvovanja sa ostatkom prirode“ (Eckersley 2001: 247, podvukla autorka). Zajednički imenitelj pristupa koji pripadaju pomenu toj tradiciji jeste težnja da se za ne-ljude obezbedi moralno priznanje i isti ontološki status kao i za ljudsku vrstu, te otkrivanje načina da se priroda predstavi u naučnom, akademskom i političkom prostoru a da se pritom izbegne njeno svodenje na puki objekt, instrument ili scenografiju za delanje ljudi. Pored te temeljne sličnosti, teoretičari koji u fokus svojih analiza postavljaju mogućnost reprezentacije prirode ispoljavaju i brojne razlike, čineći da ovo polje istraživanja danas odlikuje diferenciranost perspektiva i živa diskusija među njihovim predstavnicima. Teorijske bifurkacione tačke su raznorodne, a neka od pitanja koja izazivaju najviše polemika su sledeća – koja su to relevantna svojstva koja ne-ljude čine moralno vrednim subjektima, da li su ta svojstva intrinzična ili instrumentalna, da li su ne-ljudi kao moralni subjekti i moralno kompetentni dejstvenici, kako definisati i regulisati prava i obaveze ne-ljudi kao članova političke zajednice, ko bi bili njihovi legitimni zastupnici i portparoli, koji je najpodesniji scenario za uvođenje prirode u politiku i u određena predstavnička tela, kao i kakva bi bila institucionalna arhitektura novog demokratskog ustrojstva.

Sagledavanje ekoloških problema iz ugla političke filozofije, te razmatranje nasleđa teorija demokratije u svetlu savremenih ekoloških kriza, rezultiralo je zahtevom za preispitivanjem postojećih demokratskih praksi i za proširenjem, to jest radikalizovanjem demokratije. U tom smislu, Latur govori o ekologizaciji kao drugačijem pristupu, teorijskom i praktičnom, svim pojavama u savremenom društvu. Politička ekologija predstavlja „pojam-kišobran“ kojim se opisuje sve ono što

nastaje nakon prevazilaženja modernizma i koji objašnjava alternativu – modernizovati ili ekologizovati (Latour 2004: 353). U pozadini pokušaja zasnivanja političke ekologije jeste upravo težnja da se preformuliše predmet tako da se preko preispitivanja odnosa prema prirodi pokrene rasprava o stanju i perspektivi parlamentarne demokratije, ali i više od toga – da se postave temelji jednog drugačijeg shvatanja i praktikovanja politike.

Politička ekologija i njeni neprijatelji

Model političke ekologije Latur razrađuje u knjizi *Politike prirode (Politiques de la nature, 1999)*, mada se u rudimentarnom i fragmentarnom izdanju može pronaći u gotovo svim Laturovim tekstovima i knjigama. U njegovoj osnovi je stanovište o zastarelosti, te naučnoj i političkoj neodrživosti dihotomije priroda-društvo i priroda-kultura, koje je postalo prepoznatljivo obeležje laturovske sociologije. „Izumevanje modernog sveta“, po Laturu počinje upravo razdvajanjem predstavljanja stvari preko naučnih laboratorija od predstavljanja građana preko društvenog ugovora (Latur 2010: 44–45). Stara logička matrica artikulisala se oko dva pola – pola univerzalnih zakona prirode (vlast stvari) i pola političkog predstavljanja (vlast ljudi), i podrazumevala je da se prirodi pripisuje radikalna transcendentnost (priroda postoji nezavisno od volje ljudi), dok je u isti mah naučnici u laboratorijama mobilisu, otkrivaju, izgrađuju (ona je imanentna), proizvodeći je tako u srcu društvenog sveta; istovremeno, polazi se od toga da je društvo tvorevina ljudi (ono je imanentno njihovom delanju), ali se priznaje da postoji kao stvarnost *sui generis* i da nadilazi htenja i delanja pojedinačnih aktera (transcendentnost društva). Latur primećuje da, iako se, sa jedne strane, proizvodnja prirode odvija u veštačkim uslovima u laboratorijama, a društvo opstaje dobrim delom zahvaljujući mobilisanju prirodnih i tehničkih stvari („rad posredovanja“), službeni stav je da prirodni zakoni i činjenice izmiču

ljudskoj proizvodnji, a da građani sami, svojim delanjem proizvode društvo („rad čišćenja“). Dakle, priroda i društvo moraju da ostanu potpuno odvojeni, a rad čišćenja mora da bude razlučen od rada posredovanja. Figura osujećenog Boga, Boga koji je odsutan i koji je razvlašćen, umetnuta je, po Laturu, samo kako bi se ustanovila instanca koja će imati ulogu nezavisnog arbitra u kompleksnom i duboko asimetričnom odnosu vlasti stvari i vlasti društva (*ibid.*: 50, 70). Iz navedenih principa („jemstava“), koji su ovde grubo skicirani, izranja ono što će Latur nazvati „modernim Ustavom“.

Za Latura su u praksi, mimo zvanične politike, oduvek postojali mešoviti entiteti koji ne pripadaju posve ni polu prirode ni polu društva, takozvani hibridi, ali su oni uglavnom bili zaklonjeni službenim programom modernih i nisu mogli da se iskažu na odgovarajući i prihvatljiv način. Latur smatra da su se tokom poslednjih nekoliko decenija hibridi namnožili i da je taj „novi treći stalež“ sada već narastao toliko da mehanizam čišćenja prestaje da bude delotvoran budući da ne može da proprati njihovo nastajanje na raznim mestima. Tu su sad ozonske rupe, smrznuti embrioni, genetski modifikovani organizmi, klimatske promene, globalno zagrevanje i tako dalje. „Sve se odvija kao da su se dva pola Ustava na kraju stopila zbog same prakse posredovanja koju je taj Ustav oslobađao osuđujući je. Sve se odvija kao da više nema dovoljno sudija i kritičara koji će se baviti hibridima. Sistem čišćenja je opterećen koliko i naš pravosudni sistem“ (Latur 2010: 70). Rešenje leži u zameni modernog Ustava, čija je anahronost svakim danom sve očiglednija, Ustavom koji bi više odgovarao onome što se dešava u praksi.

Novi, „nemoderan Ustav“, neophodan je kako bi ozvaničio nemo postojanje hibrida i kako bi im dao legitimitet i prava koja zaslužuju, smatra francuski teoretičar. Novi Ustav ne priznaje veštačko podvajanje na prirodu i društvo, postoje

samo kolektivi, to jest društva-prirode; priroda je transcendentna, društvo imanentno, ali se i transcendentnost prirode i imanentnost društva proizvode združeno i naočigled svih, te se ukida princip asimetričnosti i međusobnog isključivanja, koji je definisao njihov odnos u pređašnjem Ustavu; sloboda pripada ne-ljudima koliko i ljudima, a definiše se kao „sposobnost odabira i ponovnog kombinovanja društveno-tehničke isprepletanosti“; na kraju, hibridi postaju pravni i politički aktivni subjekti, a uvođenje u demokratiju ujedno je korak ka regulaciji njihove proizvodnje (Latur 2010: 168–171).

Ustanovljavanje novih demokratskih procedura, kroz „obelodanjivanje, ubacivanje u govor, iznošenje u javnost“, za Latura predstavlja preduslov proširenja demokratije na same stvari. Međutim, da bi se valjano pripremio teren za sazivanje „parlamenta stvari“, nije dovoljno samo priznati postojanje čitavog jednog sveta tihih hibridnih entiteta. Nužno je, smatra Latur, najpre iskoreniti stav prema prirodi koji reprodukuje logiku modernih, a koji je u politički diskurs uvezen iz ekološke teorije i preko proklamovanih načela pokreta „zelenih“.

Ekologija je za Latura naučna disciplina kao svaka druga, što znači da je je njen odnos prema prirodi posredovan istorijom same te nauke, to jest pojmovima, instrumentima, ogledima, dokazima koji čine njeno nasleđe. Međutim, ekološki pokreti su prigrlili otkrića ignorišući istoriju i kompleksnost procesa otkrivanja jer, za njih, „nauka ostaje ogledalo sveta, do te mere da se u njihovoj literaturi, gotovo uvek, priroda i nauka pojavljuju kao *sinonimi*“ (Latur 2004: 12–13, podvukao autor). Latur ne zna šta bi pre zamerio svim tim pristupima koji se ujedinjaju pod zastavom brige za prirodu – biocentizam, mizantropiju, mononaturalizam, romantičarsku gadljivost na tehničko-tehnološki napredak ili površnost. Politička ekologija označava kraj prirode, barem one prirode koju poznajemo; sa takvom prirodom nema šta da se radi, ne libeći se konstatuje

Latur (*ibid.*: 13). Naučna istraživanja treba staviti pod lupu, shvatiti ih kao enigmu i strpljivo odgonetati, kako bi se možda, u nekom trenutku, pokazao jedan od mnoštva likova neke nepoznate prirode.

Što se ekoloških pokreta tiče, Laturu ne smeta ono što njihovi aktivisti rade, već ono „što oni veruju da rade“, ne protiv se praksi nego teoriji „zelenih“, ne kritikuje aktivističku ekologiju već filozofiju ekologije i naturpolitiku (*Naturpolitik*) koja je njena potka. Premda nastoje da govore o prirodi, paternalistički se zauzimaju za nju, brane je u ime nje same, aktivisti uvek povezuju zaštitu prirode sa delatnošću ljudi i njihovim sve zahtevnijim naučnim i tehnološkim intervencijama, a misija odbrane prirode, koju su na sebe preuzeli, podrazumeva implicitno uviđanje dobrobiti koju ona može da donese toj grupi ljudi koji su odlučili da joj se posvete. Iako svoje ideje iznose u formi izgrađenih teorijskih sistema ili referišući na neki od njih, potpuno svesni poretka tih sistema, i premda se trude da svoje programe potkrepe naučnim zakonima i tako im obezbede kredibilitet, „zeleni“ zapravo pokreću rasprave i doprinose tome da se naizgled stabilna naučna rešenja rasprsnu u brojnim kontroverzama, dok, sa druge strane, sama stvarnost često izmiče izabranom eksplanatornom modelu ili ga ponekad čak i demantuje. Iako teže da govore o celini, uopšteno, najčešće se mobiliju oko konkretnog problema, čije se rešenje obično krije u specifičnim okolnostima koje su ga proizvele, pa je govor o njemu lokalizovan i posve obeležen datim kontekstom. Čak i ako promoteri ekoloških vrednosti učestvuju u politici i tako na neki način pretenduju da zauzmu poziciju moći, realne šanse da osvoje tu poziciju su minimalne – oni osvajaju određeni broj poslaničkih mesta i pružaju podršku nekoj od jačih parlamentarnih grupa. Politička ekologija ekoloških pokreta tako „veruje da govori o prirodi, o sistemu, o jednom totalitetu koji je hijerarhizovan, o jednom svetu bez čoveka, o jednoj nauci koja je

pouzdana“, ali, Latur je ubeđen da su je „upravo te njene suviše uređene namere učinile marginalnom, dok bi joj nesuvisle namere njene prakse možda omogućile da najzad uđe u političku zrelost ukoliko uspe da iz njih izvuče neki smisao“ (Latour 2004: 34–38).

Način javnog govora o prirodi koji nose ekolozi i partije „zelenih“ predstavlja pokušaj spajanja političke arene i arene prirode, a da se zapravo prikrivaju njihovi nebrojeni, već postojeći prepleti u stvarnosti. Za Latura to samo znači da „još uvek nismo laicizovali dve tesno povezane vlasti – vlast prirode i vlast politike“ (Latour: 2004: 48–49). One, dakle, nastavljaju da se prikazuju kao dva potpuno odvojena skupa između kojih tek treba uspostaviti odgovarajući odnos. Dve predstave o prirodi, ona po kojoj priroda uopšte ne zaslužuje da nosi ime vlasti (antropocentrizam modernih) i ona po kojoj je njena moć predimenzionirana i superponirana onoj društvenoj (biocentrizam ekologa), podjednako onemogućavaju da se konceptualizuje i eksplicira jedina ispravna vizija – ona koja je uvodi u demokratiju.

Politička ekologija, u laturovskoj optici, treba da doprinese ostvarenju te vizije. Ona treba da donese drugačiji pristup ekološkim krizama, pristup koji se više uopšte ne koristi „prirodom“ kako bi odredio zadatke koje treba ispuniti. Na vrapje ekologa da priroda odumire, Latur odgovara: „Bogu hvala, priroda će odumreti. Da, veliki Pan je mrtav!“, misleći pritom na kraj svih (zlo)upotreba „prirode“ kao kategorije. „Smrt Prirodi, živele prirode!“, bio bi sasvim primeren poklič bitke koju Latur bježe za političku ekologiju a protiv modernističke dualističke logike, to jest razgraničavanja prirode i kulture, prirode i društva, prirode i politike, ali i unapred određenih obliča tih polova. Ovdje nije reč o tome da se dihotomija priroda-društvo proglasi prevaziđenom i da se naprosto ukine, niti se zastupa gledište društvenog konstruktivizma. Priroda objektivno postoji i objektivno znanje o njenim zakonima je moguće

i nužno; „što više spokojno tvrdimo da je priroda društvena konstrukcija, to više potiskujemo u stranu ono što se zaista dešava u prirodi“ (Latour 2004: 52). Za francuskog teoretičara, reč je jednostavno o tome da se ne donose preuranjeni zaključci, koji pretežno ishode iz nekog od izgrađenih i prerano stabilizovanih naučnih modela, da se ne brza, da se „uspori“, a sve kako bi se povezanost prirode i društva istraživala u svoj njenoj složenosti, oprezno ispivala i zaista otkrivala, na način neke „stare krtice“. Politička ekologija, u Laturvoj zamisli, stavlja tačku na „dominaciju starog stravičnog para priroda–politika, da bi ga naposljetku zamenila javnim životom jednog jedinog kolektiva“ (*ibid.*: 48–49). Pojmom kolektiva Latur ukida dve postojeće grane vlasti – vlast stvari (vlast nauke i tehnike) i vlast ljudi, i postavlja konceptualni temelj za istraživanje novih vidova preslagivanja društvenog, kao i za samo sakupljanje i političko profilisanje kolektiva mimo unapred zadatih formi.

Kolektiv, propozicije, novi parlamentarizam

Latur osmišljava pojam kolektiva kako bi ga suprotstavio pojmovima društva i prirode, već bremenitim kojekakvim zaokruženim značenjima. Ta dva pojma, paradoksalno, postala su pretesna za armiju novih oblika egzistencije, za entitete koji više ne mogu tako komotno da se podvedu pod „kolektor“ prirode, odnosno društva. Sociologija je nauka koja, po definiciji, mora da bude u toku sa onim što se dešava i mora da ima razvijen osećaj za promene kroz koje društveno prolazi. Međutim, šta činiti – pita se Latur – kada, osim što imate veliki priliv „imigranata“, to jest novopridošlih učesnika u društvenom životu, „*istovremeno* imate posla sa elektronima i biračima, sa GMO i NVO?¹ Ne stavljam ta nova vina u te stare mešine.“ Upravo zbog toga, on definiše kolektiv kao „širenje (*expansion*)

1 Podvukla – A.B.; GMO (genetski modifikovani organizmi), NVO (nevladine organizacije).

prirode i društva“ (Latour 2006: 375). Laturov pojam kolektiva je prazan i čeka da združeni rad različitih naučnih disciplina, prirodnih i društvenih, kao i politički aktivnih građana, istraži nove društvene sklopove, otkrije mnoštvo „kolektora“ različitih dimenzija, razne postojeće i nastajuće oblike egzistencije, i ispuni ga konkretnim sadržajem. Iako je upotrebljen u jednini, termin kolektiv ne upućuje na jedinstvo, neku zaokruženu celinu, društveno telo, već se odnosi na „procedure za *sakupljanje* asocijacija ljudi i ne-ljudi“ (Latour 2004: 351, podvukao autor).

Entiteti kolektiva, pored toga što su osnovna jedinica analize društvenog sveta, postaju i novi politički subjekti. Laturov „parlament stvari“ predstavlja „presložen kontinuitet kolektiva“, u kojem se, kaže Latur, „svi izjašnjavaju o istoj stvari, o onom kvaziobjektu koji su svi oni stvorili, onom objektu-diskursu-prirodi-društvu čija nas svojstva sve iznenađuju i čija se mreža proteže od mog frižidera do Antarktika prelazeći preko hemije, prava, države, ekonomije i satelita“ (Latur 2010: 173). Tradicionalnom shvatanju političke reprezentacije laturovski pristup dodaje još jedan smisao. Osim što se odnosi na priznanje i uvođenje u politički prostor, reprezentacija podrazumeva i re-representovanje, to jest neprestano pokretanje i predočavanje pitanja o tome ko sve sačinjava zajednički svet. Laturov model pretpostavlja, dakle, novu dinamiku političkog života i izlaženje političkih procesa, rasprava i odlučivanja, izvan isuviše uskih i ograničavajućih okvira izbornog ciklusa, te se, u tom smislu, može tumačiti kao implicitna kritika principa i praksi parlamentarne demokratije.

U novom političkom ustrojstvu svim subjektima se priznaju iste kompetencije – oni govore, mogu da se povezuju/asociraju, kao i da se opiru i ispoljavaju neposlušnost, da budu neukrotivi i nepredvidljivi, slobodni (Latour 2004: 123). Navedena svojstva kod ne-ljudi dolaze do izražaja samo u interakciji, kroz povezivanje sa ljudima, budući da novi partneri neumitno

menjaju jezik koji je dotad korišćen, kao što utiču na to da aktivnosti i razvoj novih društvenih sklopova budu još neizvesniji i van svake kontrole. Ne-ljudi ne stiču status građanina po osnovu neke analogije sa ljudskom vrstom, niti se o njihovoj političkoj sudbini odlučuje kroz diskurs onih koje su to pravo već ostvarili. Stanovište francuskog sociologa je antidruštveno-konstruktivističko (laturovsko značenje predstavljanja prirode nije kompatibilno sa antiesencijalističkim shvatanjem koje odbacuje mogućnost objektivnog znanja o zakonima prirodnog sveta, mada mu je apriorni esencijalizam jednako dalek), ali ne pripada ni naivnom realizmu (priroda i društvo su uvek isprepletani i prirodni zakoni se ne pojavljuju „očišćeni“). Njime se samo teži ukidanju vladavine binarnih opozicija kroz koje se iskazivao odnos prirode i društva, a time i iskorenjivanju antropomorfizma. Ako bi već nekako morala da se definiše i okvalifikuje, politička ekologija bi, po Laturovom priznanju, najpre bila eksperimentalna metafizika, čiji je osnovni cilj da potre dualizam subjekta i objekta i čitavu metafiziku koja iza njega stoji, pa tek onda politički projekt. Latur polazi od toga da prvo moramo da „ustanovimo koliko nas ima i ko smo“, a tek onda možemo da razmatramo kakva bi to skupština odgovarala onima koji prihvataju novi Ustav i kakav bi bio njen saziv.

Namesto reči „građanin“, koja se vezuje uz stari Ustav i politički poredak koji je bio ustrojen u skladu sa njegovim načelima, Latur predlaže da se govori o „propozicijama“. Sivi kitovi i japanski moreplovci, prašume i zemljoradnici u Južnoj Americi, H1N1 i epidemiolozi – sve su to propozicije, entiteti ili stvari, koje pred kolektiv iznose svoju „kandidaturu“. Pojmom propozicija Latur opisuje osnovne jedinice delanja koje objedinjuju aktivnost ljudi i ne-ljudi, pre nego što se te asocijacije uspešno artikulišu i postanu ravnopravni deo kolektiva. Na pitanje – Ko se skuplja, ko govori, ko odlučuje u političkoj ekologiji? – Latur odgovara: Ni priroda, ni ljudi, već *dobro artikulisana bića*,

asocijacije ljudi i ne-ljudi, dobro formirane propozicije (Latour 2004: 128–129, podvukao autor). Preduslovi dobre artikulacije jesu da kolektiv ima mnogo članova koji se spajaju na neočekivane načine, da postoji potpuna sloboda i otvorenost po pitanju karaktera tih spojeva, da oni mobilišu kolektiv i pokreću diskusije koje, na taj način, pridružuju nove članove i produžavaju lanac njihovog dejstva.

Procedura prijema novih entiteta u kolektiv je složena i odvija se u dve etape – prva je sakupljanje i uzimanje u obzir potencijalnih članova kolektiva, to jest razmatranje njihove kandidature, dok druga podrazumeva pregrupisanje i uvođenje reda, to jest smeštanje novih entiteta u postojeću hijerarhiju i njihovo konačno priznavanje, prihvatanje i ustanovljavanje. Latour smatra da za navedene procese moraju da važe neka pravila, a njihova jedina svrha je da osiguraju demokratičnost izbornog postupka. Tako u prvoj fazi treba voditi računa da se ne pribegava lakim rešenjima i da se ne umanjuje broj propozicija koje treba uzeti u razmatranje, kao i da se ne ograničava broj svih onih koji učestvuju u artikulaciji propozicija. Što se tiče druge faze, treba diskutovati o kompatibilnosti starih i novih propozicija, a sve kako bi zajednički svet bio održiv i kako bi bio dobro mesto za sve, dok, sa druge strane, ne treba dovoditi u pitanje legitimnost ustanovljenih entiteta i tako bacati sumnju na regularnost procesa koji dovode do ustanovljavanja. Kroz operaciju prebrojavanja novih ili ranije odbačenih asocijacija konstituše se Gornji dom, a kroz operaciju njihovog uređivanja Donji dom (Latour 2004: 149–157, 222).

Laturova koncepcija političke ekologije, iako baštini republikansku ideju parlamentarizma, daleko je od zamisli skupština i skupštinskih domova koji su koncentrisani na jednom mestu i otvoreni samo za pojedince koji su zahvaljujući uspešnom izbornom rezultatu prošli test i stekli pravo na legitimno političko delovanje. U novom poretku, izbori su rasuti i odvijaju

se na svim onim mestima gde postoji diskusija koja mobilise, uvlači, istovremeno povezuje i konfrontira mnoštvo ljudi i neljudi. Politička ekologija ne zamenjuje tradicionalnu politiku, ona postaje novi organizujući princip. Tako, za Latura, dobra vlada jeste ona vlada čija se uloga ne svodi na donošenja odluka u ime (i umesto) onih koji su delegirali svoje političke predstavnike i kojoj primarni zadatak postaje da konsultuje sva znanja i veštine koje u vezi sa nekim pitanjem, to jest propozicijama, nude političari, naučnici, ekonomisti, birokrate i etičari. Ishod svih njihovih povezanih ali nekordiniranih dejstava trebalo bi da bude pronalaženje tog „puta bez puta, koji ide od jednog slabo artikulisanog kolektiva ka sledećem, artikulisanijem stadijumu“ (Latour 2004: 172). Politička ekologija je, stoga, podređena jednom jedinom zadatku – „progresivnom komponovanju zajedničkog sveta“, odnosno stvaranju najboljeg mogućeg sveta, *cosmosa*, na osnovu onoga što je zajedničko svim propozicijama. Budući da su u Laturovoj viziji dovršene projekcije prirode i društva iščezle sa horizonta, preostaju još samo brojni parlamenti i parlamentarci kao protagonisti kreiranja novog sveta.

Kontroverze i njihova kartografija

Novi parlamenti, kao što smo videli, konstituišu se oko određenih pitanja, koja uspevaju da pobude pažnju ljudi različitog profila – profesionalaca i laika, onih koji se u njihovo razrešavanje uključuju po službenoj dužnosti i onih koji se oko njih samoinicijativno angažuju, onih koji imaju neko institucionalno uporište i onih koji ga nemaju. Tako, smatra Latur, samit u Kopenhagenu posvećen klimatskim promenama, koji je bio organizovan sa ciljem da se nađe rešenje za prekomernu emisiju ugljen-dioksida u atmosferu i koji je na jednom mestu uspeo da okupi šefove država, naučnike, novinare i ekološke aktiviste, premda neuspeo, predstavlja upravo jedan parlament klime (Latour 2010: 172). Za francuskog sociologa, kontroverze, to jest

sporna pitanja velike mobilisuje snage, koja ujedno podstiču političku inkluziju ne-ljudi i ekspanziju novih demokratskih procedura, jesu novi vid sakupljanja kolektiva i njegovog političkog organizovanja.

Reč kontroverza, kaže Latur, opisuje sve moguće pozicije koje se kreću od radikalne sumnje do neosporne sigurnosti (*ibid.*: 83). Ispitivanje asocijacija između ljudskih i ne-ljudskih bića koja su protagonisti jedne kontroverze, svih slaganja i neslaganja, prihvatanja i isključivanja koje ona proizvodi, kod Latura nalikuje radu kartografa koji iscrtavaju nepoznate predele, ne znajući pritom dokle oni sežu i kakvoj celini pripadaju. Krajnji rezultat takvog jednog rada trebalo bi da bude kosmogram date kontroverze. Međutim, cilj istraživanja diskurzivnog prepleta nije samo da se otkriju različite logike i argumentacije, njihove relacije i njihove nijanse, već i sve one mreže koje stoje iza sučeljenih disciplina, paradigmi, škola mišljenja, pogleda na svet, političkih, ekonomskih i religijskih pozicija, finansijera i sponzora, iskustava, osećanja i sećanja.

Participacija u novom demokratskom ustrojstvu prvenstveno se ostvaruje kroz uključivanje u diskusije koje se razvijaju oko neke kontroverzne teme, pa bi preduslov proširenja, to jest kvalitativnog unapređivanja demokratije bio da postoji jedna zajednička platforma i da se, zahvaljujući tome, kod političkih subjekata formiraju „zajedničke navike“; „ne rađamo se kao građani, već to postajemo – pod uslovom da postoji oruđe koje vas uči da izražavate svoje mišljenje“ (*ibid.*: 174). Nekada su to bile novine, a danas bi, po Laturovom mišljenju, to mogao da postane WWW i blogosfera. S takvim terenom, naučno mapiranje kontroverzi postaje umnogome olakšano.

Kontroverze podrazumevaju izlaganje određenih stavova, saznanja i uverenja, uključujući i one iza kojih stoji neki naučni autoritet, sudu javnosti, pri čemu se svima njima pružaju

podjednake mogućnosti da se iskažu i da međusobno odmere snage. To je ključ epistemološke demokratizacije koja detronizuje nauku, istovremeno je čuvajući od devalorizacije i relativizacije njenih postignuća. Laturu je naročito stalo do toga da se „*sekularizuje* Nauka a da se ne izgubi objektivno znanje“ (Latour 2010: 157, podvukao autor). Tako on u kontroverzama prepoznaje nešto od klasičnih naučnih debata, pre svega duboku zainteresovanost za određenu problematiku i spremnost da se raspravlja sa neistomišljenicima, da se pobija njihova istina. Upliv površnih shvatanja, koja nisu utemeljena u činjenicama, koja nisu potkrepljena dokazima i koje je nemoguće proveriti, neminovan je u slučaju kontroverzi, ali to, po Laturu, nije dovoljan razlog da se one automatski diskvalifikuju i prognaju iz rasprave kao nelegitimno znanje ili loša nauka. Svako mišljenje se uvažava, kao što svako podleže preispitivanju i kritici.

Jedna od većih prednost kontroverzi, za francuskog teoretičara je svakako ta što u njima bleedi značaj demarkacione linije između nauke i politike, nauke i ideologije, činjenica i vrednosti, dobre i loše nauke; „ipak“, kaže Latur, „mi ne predlažemo napuštanje ključnih razlika koje se nespretno izražavaju kroz distinkciju činjenica i vrednosti, već predlažemo da ih *smestimo negde drugde*, u drugoj pojmovnoj opoziciji, pokazujući da će tamo biti sigurnije čuvane“ (Latour 2004: 148, podvukao autor). Latur ne negira postojanje navedene dihotomije, ali smatra da je metafizika na kojoj se temeljila proizvodila jalove rasprave. Takav neproductivan pristup, u kojem raščlanjivanje na činjenice i vrednosti postaje samo sebi svrha, nedopustiv je kod pitanja koja zahtevaju hitan odgovor i čije rešavanje ne može da čeka da budućnost potvrdi tačnost naučnih pretpostavki, kao što je slučaj sa klimatskim promenama. Stoga, Latur smatra da je nužno pregrupisavanje operacija od kojih se do sada sastojalo utvrđivanje činjenica i analiziranje njihovog odnosa sa vrednostima.

Za ovog autora, činjenice su novi entiteti koji podnose kandidaturu kolektivnu i podvrgavaju se testu čiji je ishod neizvestan, pritom svojom „razbarušenošću“ i neunifikovanošću zbunjujući one koji ih razmatraju. One *postaju* objektivne i neosporne kroz raspravu, i tek onda bivaju institucionalizovane i prihvaćene kao esencijalne, prirodne ili zdravorazumske (Latour 2004: 150–151). Diskusija o vrednostima počinje onda kada pretpostavimo da nisu sve činjenice, to jest propozicije, „stavljene na sto“ i da postoji skriveni princip njihove selekcije, odnosno eliminacije, kao i sabotiranje, odnosno favorizovanje onih koji ih zastupaju, koji govore u njihovo ime. Latur, dakle, objektivnost povezuje sa demokratskom procedurom koja obezbeđuje svim propozicijama učešće u raspravi. „Ne postoje sa jedne strane oni koji definišu činjenice, a sa druge oni koji definišu vrednosti, oni koji govore o zajedničkom svetu i oni koji govore o zajedničkom dobru: postoji mali broj i veliki broj; postoje oni koji se sastaju u tajnosti kako bi unifikovali ono što jeste i oni koji javno iskazuju svoju želju da začine diskusiju kako bi bili deo republike“ (*ibid.* 153).

Umesto opozicije činjenice–vrednosti, Latur predlaže opoziciju prebrojavanje–sređivanje. Na početku svake kontroverze je prebrojavanje, kojim se odgovara na pitanje koliko nas je. Ta operacija se sastoji od iznošenja svih propozicija (činjenice) i, ujedno, od preispitivanja da li je kojim slučajem proizvoljno sužen broj glasova koji učestvuju u artikulaciji propozicija (vrednosti). Sređivanje obuhvata priznanje i ustanovljavanje propozicija (činjenice), te uklapanje entiteta koji su prošli test u postojeći hijerarhijski poredak i određivanje njihove relativne vrednosti (vrednosti). Cilj te druge operacije je da odgovori na pitanje da li možemo da živimo zajedno, a njeno uspešno okončanje označava i zatvaranje kontroverze.

Navedene operacije postavljaju temelj za drugačiju podelu vlasti od tradicionalne podele na zakonodavnu, izvršnu i

sudsku. Pored moći uzimanja u obzir (*pouvoir de prise en compte*) i moći uređivanja (*pouvoir d'ordonnement*), uspostavlja se i treća – moć sleđenja (*pouvoir de suivi*). Njeno određenje je takođe proceduralističko i obuhvata sve one mere koje se preduzimaju kako bi se kolektivu pružila najbolja formula za testiranje na njegovom putu istraživanja zajedničkog sveta; može se definisati i kao umetnost upravljanja, pod uslovom da to upravljanje ni na koji način ne reprodukuje odnos vladar–podanik (Latour 2004: 362). Proces kolektivnog eksperimentisanja i stvaranja novog sveta po meri mnoštva raznorodnih asocijacija trebalo bi, po Laturovom mišljenju, da proizvede i nove institucije zajedničkog života. One verovatno neće imati nijedan poznati istorijski lik budući da se moraju izumovati u hodu, uporedo sa nastajanjem novih društvenih sklopova koji izlaze iz okvira svih do sada poznatih socijalnih formacija. Uz toliki posao koji treba obazrivo i znalački odraditi, kraj istorije se ni ne nazire.

U poretku koji funkcioniše na obznanjenim i ozvaničenim principima nediskriminativnog asociiranja i inkluzije, kakav opisuje (ili projektuje) Latur, demokratska participacija pretpostavlja uključenost u sve razvojne faze jedne kontroverze, od njenog otvaranja do postizanja konsenzusa i njenog zatvaranja. Jasno je da bi u takvom jednom poretku od presudne važnosti bilo da svi akteri zainteresovani za određeni problem – naučnici, političari, kompanije, građani – pravovremeno reaguju na njegovo javljanje i uključe se u raspravu. To je jedini način da se garantuje poštovanje procedura vezanih za svaku od faza i postizanje konačnog dogovora, bez mogućnosti da se osporava regularnost postupaka u prethodnim fazama. Međutim, ostaje pitanje da li će, čak i da se postigne maksimalna demokratizacija procedura, svi oni kojih se određeni problem tiče hteti da učestvuju u diskusiji i da li će svako relevantno stanoviše, svaki argument ili dokaz naći odgovarajućeg portparola i odgovarajući način da se iskaže.



Kao što smo mogli da vidimo, po Laturovom shvatanju, ne postoji niti jedan kriterijum koji bi se u novoj demokrat-skoj klimi simboličke uravnilovke izdvojio i nametnuo kao razlog za podvajanje i hijerarhizaciju različitih vrsta znanja koja se pojavljuju u kontroverzama. Stoga on i ne nalazi za potrebno da problematizuje pitanje kvalitativne razlike iznetih mišljenja, stavova, mnjenja, sa jedne strane, i specijalističkog znanja sa druge, te njihovih kompetitivnih kapaciteta. Ipak, nauka podiže standard diskusije i, ma koliko bila otvorena za pitanja, komentare i kritike laika, ma koliko joj bila neophodna „publika koja misli i koja može da kaže *cogitamus*, i čak, ako je moguće, *calculemus*“ (Latour 2010: 163–164), ona odbija one koji unapred znaju da neće razumeti odgovor. Tako, na primer, ako neko veruje da na povećanje temperature na našoj planeti više utiče solarna radijacija nego emisija štetnih gasova u atmosferu, ili da protuberance na Suncu uzrokuju najdramatičnije klimatske promene, ali nije u stanju da na suvisao način upotrebi znanja koja su mu zahvaljujući knjigama ili internetu dostupna, onda je izvesno da se neće ni upuštati u diskusiju sa kvalifikovanim licima koja će potezati zakone fizike i astrofizike da bi ga razuverila.

Ulrich Bek (Ulrich Beck) je i te kako svestan teškoća sa kojima se u današnjem svetu suočava jedna zamisao poput političke ekologije. Slično Laturu, Bek uviđa da rešenje za sve brojnije rizike koje proizvodi moderno društvo leži u uspostavljanju „pregovaračkih foruma“ koji bi omogućili postizanje konsenzusa oko nekih kontroverznih pitanja. Njihovom formiranju, smatra ovaj autor, mora da prethodi „ukidanje modela svršnoracionalne jednoznačnosti“, a to znači nekoliko stvari: prvo, odbacivanje monopola stručnog razuma na apsolutnu istinu i konačan sud; drugo, raspodeljivanje nadležnosti i određivanje kruga ljudi koji odlučuju o određenom problemu

isključivo na osnovu kriterijuma socijalne relevantnosti (deformalizacija nadležnosti); treće, otvaranje strukture odlučivanja, što podrazumeva promenu funkcije foruma – od mesta na kojem se već donete odluke potvrđuju, on postaje instanca na kojoj se pravosnažne odluke donose; četvrto, izlazak debata koje su se do sada odvijale u izolovanim laboratorijama i iza zatvorenih vrata kabineta u javnost i njihovo prevođenje u javne diskusije; i peto, razvijanje sistema samozakonodavstva i samoobezbeživanja, koji će diskusijama obezbediti internu regulaciju (Beck 2001: 191–192).

Nije teško uočiti podudarnosti između dva pristupa. Međutim, za razliku od francuskog kolege, Bek ističe da se dva tipa nauke, „stara laboratorijska znanost koja se nalazi u punom cvatu, koja matematizirana i tehnička, ali bez iskustva preoblikujući prožima i otkriva svijet, i *javna iskustvena diskurzivnost* koja omogućava kontroverzan pogled na ciljeve i putove, posledice i opasnosti“, nalaze na dijametralno suprotnim i međusobno suprotstavljenim pozicijama (*ibid.*: 192–193, podvukao autor). Prvo znanje se pojavljuje kao distancirano, autistično, kornumpirano, pouzdano, metodično, nekritički reflektivno. Drugo predstavlja područje slobode, upitanosti, ambivalencije, nesigurnosti, nemetodičnosti, kritičke reflektivnosti. Dva znanja prvenstveno definiše odnos prema strukturama moći u savremenom društvu i, upravo zbog toga, Bek iskustvenom znanju pripisuje zasluge za proizvođenje kontroverze, koja se poistovećuje sa kritikom tehnokratske racionalnosti, dok je uloga laboratorijskog znanja pre svega saučesnička i apologetska. Takvim stanovištem nagoveštava se iluzornost politike koja bi počivala na procedurama koje omogućavaju neposrednu participaciju svih građana i голу borbu činjenicama i argumentima. Naime, u situaciji u kojoj simbolički i institucionalni mehanizmi favorizuju ekspertski jezik, onaj laboratorijski ali i jezik prava, pojedini učesnici diskusije, ma koliko ona bila otvorena i demokratska,

uvek imaju startnu prednost, a iskazi kojima predstavljaju neku asocijaciju dobijaju viši simbolički koeficijent. Stoga Bek sugeriše da, u društvu rizika, u kojem raste potreba za ekspertima i ekspertizama, oni koji zastupaju svakodnevicu, iskustvo, lokalizovane interese, treba da imaju svoje eksperte, koji će nuditi kvalifikovane odgovore a ne samo postavljati pitanja i koji će biti u stanju da pariraju laboratorijskom znanju. Tu je, naglašava nemački sociolog, presudna uloga univerziteta.

Prema Laturu, kontroverze zapravo pokazuju da ne postoji jedno jedinstveno laboratorijsko znanje i da podeljenost stvaraju isključivo uži naučni razlozi. Ipak, uvođenje u demokratiju donosi višestruku korist nauci u celosti, bez obzira na interne podele i konflikte. Nauka izlazi iz laboratorije, napušta tu kulu od slonovače, silazi među ljude i testira i obrazlaže svoje ideje i otkrića pred očima javnosti. Konačno imamo neposredan kontakt. Sve nepoznanice koje su decenijama pothranjivale maštu sociologa nauke prestaju to da budu, pa nestaje potreba za mistifikacijama i svakojakim redukcionizmima. Međutim, iako igra u gostima, na posve drugačijem terenu, nauka nastavlja da igra svoju igru i igra je po nepromenjenim pravilima. Ne samo da je rodno mesto kontroverze laboratorija, već laboratorija izlazi u javnost kako bi sve uvukla u sebe. Latur ne priznaje eksperte kao dobre portparole mešovitih entiteta upravo zato što oni, zajedno sa kritičkim „društvenjacima“², predstavljaju sve ono što on smatra štetnim po svaku javnu diskusiju – njihov najveći „greh“ je taj što simplifikuju proces otkrivanja i uništavaju kompleksnost naučnog rada nastojeći da ga predstave u svima prihvatljivom formatu; „ništa manje *naučno* od jednog eksperta čija je dužnost da posreduje između nebrojeno mnogo divergentnih mišljenja i da svede jedan front raznolikih istraživanja na nekoliko podataka koje će druga strana razumeti: da

2 O Laturovoj kritici „nauke o društvenom“, a posebno takozvane kritičke sociologije videti u: Spasić 2007; Corcuff 2002; Birešev 2010.

bi neko bio ekspert, dužan je da napusti sve ono što čini slavnu neizvesnost istraživanja“ (Latur 2010: 164, podvukao autor).

Proglašavajući kontroverzu žarištem političkog života, Latur proširuje krug onih koji se pitaju i koji odlučuju. Ipak, čini se da ne-ljudski entiteti dobijaju privilegovano mesto, ne toliko u novom Ustavu koliko u novoj ekologizovanoj političkoj praksi. Reč im nije data tek metaforički. Njihov govor je ono što obično izaziva komešanje, što inicira i usmerava diskusiju, što povezuje. Reč kroz koju se iskazuju Latur naziva rečju koja je neosporna, neporeciva, nediskutabilna (*parole indiscutable*). „Između subjekta koji govori političke tradicije i nemih stvari epistemološke tradicije, postoji treći izraz – reč koja je neosporna, do sada nevidljivi oblik političkog i naučnog života koji, koliko omogućava da se neme stvari preobrazu u 'stvari koje govore', toliko omogućava da se subjekti koji govore učutkaju, nalažući im da pokažu poniznost pred činjenicama“ (Latur 2004: 106). Novi politički subjekti mogu čak da dovedu u sumnju legitimnost svojih predstavnika i kvalitet reprezentacije. Zato oni zahtevaju najkompetentnije portparole, a naučnici jedini raspolažu instrumentima koji omogućavaju da „ljudi govore o ne-ljudima zajedno sa njima“ (Latur 2004: 106). Jedno je sigurno – ekologizacija potpuno obesmišljava konvencionalne izvore političke legitimnosti, a čini se da su u novoj političkoj konstituciji naučnici ipak malo više legitimni i malo više ovlašćeni da predstavljaju asocijacije ljudi i prirode, ljudi i tehnike, nego bilo ko drugi. Upravo zbog toga, od njih se očekuje da u svakoj situaciji, u svakoj kontroverzi, pomno i podjednako dobro slušaju stvari, sa jedne strane, i interese i ciljeve koji se kriju iza nemuštih upada u javne diskusije, sa druge. Ništa teže od toga.

Literatura

- Alonso, Sonia, John Keane and Wolfgang Merkel (prir.) (2011), *The Future of Representative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, Ulrich (2001 [1993]), *Pronalaženje političkog. Prilog teoriji refleksivne modernizacije*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Birešev, Ana (2010), „Nove francuske sociologije – napomene uz izbor tekstova“, *Treći program* 146: 9–32.
- Corcuff, Philippe (2002 [1995]), *Les Nouvelles sociologies. Constructions de la réalité sociale*, Paris: Nathan.
- Eckersley, Robyn (2011), „Representing nature“, Sonia Alonso, John Keane and Wolfgang Merkel (prir.), *The Future of Representative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 236–257.
- Latour, Bruno (2004 [1999]), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (2006 [2005]), *Changer de société – Refaire de la sociologie*, Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (2010), *Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques*, Paris: La Découverte.
- Latur, Bruno (2010 [1991]), *Nikada nismo bili moderni: esej iz simetrične antropologije*, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Spasić, Ivana (2007), „Bruno Latour, akteri-mreže i kritika kritičke sociologije“, *Filozofija i društvo* 2 (33): 43–72.

Jelena Đurić

Od ekološke antropologije do antropološke ekologije

Antropologija se oduvek bavila protivrečnim odnosima kulture i okruženja. Prvobitna ekološka antropologija sazdana je u suprotstavljanju idealizmu koji je kulturu shvatao kao autonomni, samoodređujući poredak stvarnosti. Materijalističke pretpostavke te stare ekološke antropologije bile su ograničene koordinatama prostor-vremena, funkcionalizmom i imale su apolitičan karakter. To se promenilo razvojem globalnih procesa i interakcija različitih nivoa i činilaca – svetskih, nacionalnih, regionalnih i lokalnih sistema. Prvobitne pretpostavke nisu uspele da se održe, tako da je počela da se stvara „nova ekološka antropologija“, a zatim i druge „nove ekologije“, koje bi se mogle smatrati različitim aspektima antropološke ekologije.

Klasifikacije se zapravo razlikuju u odnosu na autore. Neki autori antropološku ekologiju vide kao okvir „humane ekologije“, dok ekološku antropologiju zajedno sa „environmentalnom“¹ antropologijom i političkom ekologijom smatraju

1 Predlog da se „environment“ („environmentalism“, „environmentalist“) na srpski jezik prevodi neologizmom „ekolina“ („ekolinizam“, „ekolinista“), nastao je kao rešenje usled nedostatka boljeg termina prilikom prevođenja. Nesuđeni pojam – „ekolinizam“ („environmentalism“) odnosio bi se na aktivnu brigu o odnosima između ljudskih grupa i njihovog okruženja („ekoline“). Termin „ekolinista“ („environmentalist“)

komplementarnim istraživačkim programima različitih transdisciplinarnih interesovanja (Little 1999). Ima, pak, autora koji smatraju da je *humana ekologija* opšti okvir koji sadrži dve oblasti: 1. *ekološku antropologiju*, koja proučava biološku antropologiju, i 2. *antropološku ekologiju* ili „*environmentalnu*“ *antropologiju*, koja proučava ljudske *kulture* (Sutton and Anderson 2009). Uprkos različitim klasifikacijama, u osnovi je slična ideja povezivanja teorije i prakse, kritičkog mišljenja i njegove primene koja se razvijala pod različitim nazivima: „nova ekolo-gija“, „politička ekologija“, „primenjena“ ili „angažovana antropologija“ i tako dalje.

Raspravljajući o metodologiji koja bi bila najprimere-nija novoj antropološkoj ekologiji, Kotak (Conrad Kottak) je predložio „metodologiju povezivanja“. Kroz kritiku prethodnih ekologija on je ukazao na nove pristupe koji ističu potrebu za prepoznavanjem važnosti posredovanja kulture u ekološkim procesima umesto da se kultura tretira „kao epifenomen i puko adaptivno oruđe“ (Kottak 1999). Sprotstavljajući se idealističkom shvatanju kulture, kao autonomne i samodovoljne pojave, razvio se projekat stare ekološke antropologije. On je utemeljio instrumentalno shvatanje kulture čiju inteligibilnost je merio na osnovu njenih materijalnih posledica. Prihvatanjem adaptivne funkcije kulturnih fenomena, uključujući i religiju, bio je blizak stanovištu takozvanog „kulturnog materijalizma“.

Stara ekološka antropologija je, dakle, shvatala kulturu kao sredstvo adaptacije na okruženje, a kulturne prakse kao optimizaciju ljudskog prilagođavanja i održavanja ekosistema.

bi se odnosio na političkog aktivistu, osobe ili grupe koje su neposredno uključene u razumevanje i posredovanje ovih odnosa. Postoji, ipak, nedoumica u pogledu prihvatanja pojma „ekolina“, zato što je u većini rečeničnih konstrukcija pogodan uobičajeni izraz „okruženje“, ili drugi uobičajeni izrazi: „životna sredina“ ili „okolina“. Detaljnije o ovim pitanjima videti: Đurić 2011.

Prvi terenski antropolozi bili su impresionirani načinima kulturnog prilagođavanja lokalnom okruženju. Kasnija terenska posmatranja dovela su do preispitivanja koncepta determinizma okruženja i njegovog odbacivanja, pošto su uočene varijabilnosti kulturnih uzoraka nezavisno od okruženja. Kada su zatim pojedinačne kulture bile grupisane u kulturne oblasti i protumačene kao posebne manifestacije opšteg obrasca, uloga okruženja je ponovo privukla pažnju. Proučavana je korespondencija između „prirodnih“ i „kulturnih“ oblasti. Većina antropologa je smatrala da je okruženje važan uslov kulture, mada su neki tvrdili kako pokušaji da se ovi odnosi specifičnije utvrde nisu davali rezultate (Meggers 1954). U svakom slučaju, društveni, pa i religiozni aspekti kulture počeli su da se proučavaju preko njenih materijalnih uzoraka i potencijala staništa.

Ipak, ni poređenje kultura sličnih uzoraka ili opštih karakteristika nije otkrilo korespondencije sa okruženjem. To je navelo antropologe da klasifikacije okruženja, koje su ranije preuzimali od geografa, prenesu na istraživanje načina proizvodnje hrane, kao najvitalnijeg aspekta okruženja. Interakcija kulture i okruženja proučavana je u odnosu na proizvodnju hrane, a pogodnost za agrikulturnu eksploataciju bila je pedesetih godina shvaćena kao princip objašnjenja različitosti razvoja svetskih kultura i civilizacija.² Većina radova ekološke antropologije bila je usmerena na hranu i sredstva za život – uključujući resurse, tehnologiju, društvene i političke organizacije, obrasce

2 Paradigma razvoja je tek nedavno dovedena u pitanje kada je razvijena poljoprivreda povezana i sa negativnim aspektima bogatstva: raslojavanjem društva, oskudicom hrane, epidemijama i ratovima. U vreme posleratne modernizacije, koja se naročito intenzivno sprovodila u društvima utemeljenim na marksističkoj ideologiji, principi istorijskog materijalizma nudili su takozvane „naučne uvide“ koji su sputavali ekološku svest. Ekološka svest bi bila u suprotnosti sa marksističkim stavom da je potpuno beznačajno činiti bilo šta za očuvanje šuma koje razvoj civilizacije i industrije uvek aktivno uništava.

stanovanja i druge aspekte života. To je pokazalo da je sva složenost ljudskog ponašanja uglavnom povezana sa kulturom. Međutim, fokusiranje na hranu moglo je da iz ekoloških studija isključi mnoštvo drugih oblika ljudskog ponašanja koje je trebalo uzeti u obzir s obzirom na uticaje različitih vrsta ljudskog ponašanja na kulturnu adaptaciju koja je smatrana za glavnu crtu kulturne ekologije.

Prvobitna faza ekološke antropologije osvetljavala je odnose između kulture i okruženja na osnovu analiza širokih skala, Forda (Daryll Forde) i Krebera (Alfred Kroeber), kao i detaljnih terenskih studija Stjuarta (Julian Steward), koji je nadahnuo ekološku antropologiju Rapaporta (Roi A. Rappaport) i Vajde (Andrew P. Vayda). Ovo okretanje ka ekološkoj populaciji dovelo je do ustanovljavanja novih jedinica analize (Biersack 1999). Isticane su paralele između bioloških i kulturnih oblika. Najpre je teorija prirodne selekcije prenet na hijerarhijske nivoe organizacije i teorijske opise struktura i funkcija populacija i zajednica. Zatim je to preneto u teoriju društvenih nauka, na osnovu čega je došlo do opšte sličnosti teorija, ali i do posebnih protivrečnosti i konfuzija.

Osnovna protivrečnost odnosila se na nivo prihvatljivosti teleoloških objašnjenja. Iz ortodoksnog oblika biološke ekologije sledilo je da proces prirodne selekcije prouzrokuje uobičajeno svrhovito ponašanje samo kod individualnog prilagođavanja. Međutim, društveni naučnici, koji su prihvatili ekološke ideje, često su svrhovito ponašanje pripisivali višem nivou organizacije. To su činili pozajmljujući teleologiju visokih nivoa organizacije od biologa čije poglede su ekolozi dovodili u pitanje. Primer te tendencije je neofunkcionalistička humana ekologija Vajde i Rapaporta, dok su ostale teorije društvenih nauka bile sličnije ortodokсноj ekološkoj teoriji ističući individualni nivo teleoloških procesa kao sigurnije polazište humane ekologije.

Konfuzija je nastala pri poređenju biološkog prilagođavanja organizama i kulturno determinisanog ponašanja. Naime, iako kulturne sposobnosti nastaju i traju kao obične adaptivne osobine individua, ipak, kultura omogućava ljudskom društvu da postigne takav nivo složenosti koji u biološkim zajednicama ne nastaje kod velikog broja genetski izolovanih populacija. Zapravo, tačno mesto teleoloških teorija ostalo je problematično i u biološkoj i u humanoj ekologiji, ali Ričerson je glavni problem video u pripisivanju svrhovitog ponašanja višim nivoima organizacije (Richerson 1977).³ Po njegovom mišljenju, prirodna selekcija, kao ključan teleološki proces, ne treba da stremi dalje od teorije individualne selekcije s obzirom na promenljivosti i genetskih i kulturnih informacija. Međutim, kultura komplikuje razumevanje individualne adaptacije, s obzirom da kulturne adaptacije omogućavaju ljudskim društvima široku diverzifikaciju koja podseća na biološke zajednice. Naravno, Ričerson ne smatra da treba očekivati egzaktno paralele između ljudskih i bioloških zajednica, već samo da njihove sličnosti nadahnjuju teorije i biološke i humane ekologije (*Ibid.*: 21–22).

3 Opšti problem razvoja teorije humane ekologije ticao se pitanja kako posebne karakteristike ljudske vrste menjaju dejstvo običnih bioloških procesa. Prednost sličnosti i analogija u odnosu na razlike omogućavala bi paralele između biološke teorije i društvenih nauka i mogućnost opšte ekološke teorije, mada sa dodatim napomenama. Tako je, na primer, Darwin verovao u čovekovo srodstvo sa drugim organizmima u svim suštinskim tačkama, dok je Valas (Wallace) isticao veličinu razlika. Ljudska evolucija je bila shvaćena kao proizvod mehanizama koji kontrolišu sadržaj genetskih ili kulturnih poruka koje specifikuju ljudsku strukturu i ponašanje. U osnovi, to je bilo shvatanje da prirodna selekcija koja deluje na genotip samo podešava kulturni kapacitet koji pak povećava genetsku spremnost, mada mnoge individualne crte koje su kulturno određene ne moraju povećavati genetsku spremnost. Kada činjenica da ima drugi sistem nasleđivanja, kao što je kultura, postane prednost za organizam, geni moraju preuzeti pored dobrih i loše posledice. Tako kultura može simultano na oba sistema nasleđa izbeći kontroli gena i delovanju prirodne selekcije ali to može dovesti do delimično suprotstavljenih ciljeva prilagođavanja (videti Richerson 1977).

Kritika kulturnog materijalizma

U stvari, problem je nastao zbog pokušaja da se prvobitna teorija ekološke antropologije sintetizuje iz gotovih radova biologa i društvenih naučnika na osnovu kulturnog materijalizma. Kritika kulturnog materijalizma prvobitne ekološke antropologije ukazivala je na niz propusta, kao što je „panglo-sijski funkcionalizam“ (pretpostavka da je *prilagođavanje* najbolji način stvaranja najboljeg od svih mogućih svetova), zatim cirkularno rezonovanje, preokupiranost stabilnošću na račun promene, kao i jednostavnim umesto složenim sistemima (Friedman 1974). Neprimerenost takozvanog „kulturnog materijalizma“ stare ekološke antropologije počela je da se uočava i zbog toga što se on odnosio samo na stabilne, samoregulišuće, ali lokalne, ili u krajnjem slučaju regionalne entitete u okruženju, koji su izmenjeni sa demografskim rastom i internacionalnim opticanjem ljudi, poslova, organizacija i informacija. Zbog toga su pretpostavke prvobitne ekološke antropologije počele da se dovode u pitanje. Kasnije ekologije – simbolička, istorijska i politička, koje su uobličavane kroz lokalno-globalne artikulacije transnacionalnih literarnih tokova, zauzele su radikalno različite pozicije (Kottak 1999). Njihova zajednička crta bila je nastojanje da se prevaziđu dihotomije svojstvene raspravama idealizam/materijalizam ili priroda/kultura.

Prvi istorijski pomak od polarizovanog polja međusobno isključujućih kategorija je, po Kotaku, Rapaportov trodecenijski rad, čiji teorijski razvoj on smatra mostom koji polazi od reduktivnog materijalizma i vodi do „novog materijalizma“ i sintetizujuće „nove ekologije“ (*Ibid*). Nova antropološka ekologija je počela da dovodi u vezu teorijsku svest i političku delatnost, tražeći kulturno uobličavanje rešenja problema koji se odnose na degradaciju okruženja, „environmentalni rasizam“, ulogu medija, nevladinih organizacija i elementarnih nepogoda, podstičući ekološku svest i angažovanje. Poenta je bila

u tome da uz razumevanje međusobnih uticaja lokalnih i regionalnih sistema u analizu ekološke antropologije unese ljude i njihove društvene i kulturne oblike.

Distinkcija između „saznajnih“ i „operacionalnih“ modela, koju je dao Rapaport, opisuje, prema Kotaku, ekološku antropologiju šezdesetih godina koja je povezala etnologiju i lingvistiku. Etnologija je tada bila fokusirana na saznajne modele i klasifikacije, umesto na operacionalne modele i akciju. Njene osnovne jedinice analize – ekološke populacije i ekosistemi – tretirane su kao odvojene i izdvojive, dok je komparabilna etnološka jedinica analize bio domen etnosemantike: na primer etnobotanika, etnozologija, etnošumarstvo. To je postalo neodrživo kada su moderan svet preplavile migracije seoskog stanovništva u gradove i transnacionalne migracije. Više gotovo da nije ostalo izolovanih grupa koje bi živele u ograničenom ekosistemu slobodnom od spoljašnjih uticaja i koje bi bile oslonjene samo na svoje lokalne resurse. Artikulacija lokalnih i regionalnih ekosistema proslavila je Rapaporta (Rappaport 1968).⁴ Njegov rad predstavlja napredak nove ekologije kroz klasičnu „studiju slučaja“ koja se bavila ulogom kulture, posebno ritualne kulture plemenskih zajednica, kao i odnosom lokalnog i regionalnog upravljanja resursima, negativnim povratkom i primenom teorije sistema na antropološku populaciju.

Sticanje uvida da lokalni ekosistemi nisu jasno razgraničeni i da njihovo razlikovanje u značajnoj meri počiva na sistemima regionalne razmene između grupa sa geografski širih područja, dopunjeno je komparativnom i istorijskom studijom

4 Kao u svakoj na sistem centriranoj paradigmi, tako je i u novoj ekologiji celina bila shvaćena kao regulatorna sila kojoj su delovi podređeni. Suočen s poremećajima, ekosistem reguliše sebe kao termostat, homeostatički uspostavljajući vrednosti jedne ili više varijabli tako da omogućavaju sistem. To čini kroz mehanizme negativnog povratka koji zamenjuju određene varijable reagujući na promene drugih (Rappaport 1968: 4).

zasnovanom na ekološkoj analizi etničkih grupa, čiju ekološku adaptaciju širom Madagaskara Kotak više nije vrednovao definisanjem razgraničenih ekosistema, nego dovođenjem u vezu materijalnih varijabli u kategoriju prostor-vremena (Kottak 1980, 1999). To je pokrenulo složena pitanja odnosa između kulture (etnosa), ekologije i države ističući razliku između nekadašnjih analiza plemenskih društava i ekoloških analiza društva sa državom. Dok je kod prvih bilo moguće da etnički nazivi korespondiraju sa ekološkim distinkcijama, kod društava sa državom veći uticaj su dobili politički odnosi i varijacije okruženja, načina proizvodnje i prilagođavanja, što je dodatno otežalo utvrđivanje povezanosti etniciteta i ekologije. Država je istorijski svuda i često intervenisala u stvaranju etničkih oznaka i razlika koje su imale ili nisu imale ekološke korelacije.

Ekološka perspektiva dugo nije smatrana značajnom pretpostavkom u proučavanjima društava sa državom i zbog dirkemovskog tabua unošenja biofizičkih varijabli okruženja u sociološke analize. Tek krajem sedamdesetih godina sociolozi koji su se bavili agrikulturom počeli su da u svoje analize unose ekološke varijable (Dunlap 2002). To je omogućilo postepenu kristalizaciju svesti da više nema izolovanih ekosistema i da svi ljudi učestvuju u jedinstvenom svetskom sistemu. Posebno je Fridman (Friedman) istakao nezaobilzna kritička pitanja vezana za kulturu, s obzirom da „globalna sistemska perspektiva zahteva pre svega da naše uobičajene kategorije budu dekonstruisane. To se najemfatičnije odnosi na sam koncept kulture...“ (Friedman 1994: ii).

Novo promišljanje pretpostavki ekološke antropologije u kontekstu populacionog rasta, transnacionalnog širenja informacija, imidža, trgovine, ljudi i organizacija, kao i savremenih visokotehnoških sistema prevoza i komunikacija, navelo je Kotaka na razmišljanje o modifikaciji Rapaportovog „saznajnog modela“. Budući da se on odnosio na domorodačka tumačenja

sveta, skupove pravila i očekivanja, principe orijentacije, koncepte, značenja i vrednosti značajne za individualnog nosioca kulture i njegovo delanje, trebalo ga je prilagoditi primenljivosti na savremene uslove. Savremeni ljudi takođe imaju saznajne modele čije poreklo, načine prenošenja i stepen jedinstvenosti ili opštosti antropolozi nastoje da odgonetnu. Međutim, iako svestan da je u savremenom stvaranju i prenošenju širenje saznajnog modela važno isto kao i enkulturacija, Kotak je odustao od njegovog razrađivanja zaključivši da to pre spada u neki novu psihološku antropologiju (na primer kognitivnu), a ne u antropološku ekologiju. Tako Kotak ostaje u fragmentujućoj paradigmi mišljenja koju očitó ne prevladava koncepcijom novog materijalizma. Propuštajući da dovede u vezu važnu ulogu koju pogled na svet ima za odnos prema svetu, Kotak ne koristi metodologiju povezivanja koju sam predlaže.

Kotak smatra aktuelnijim „operacionalni model“ koji opisuje etnografske apstrakcije i analize; izveštaje spoljašnjih posmatrača o ponašanju i njegovim materijalnim determinantama, kontekstu, rezultatima; specifikacije uvežbanih posmatrača o razlozima delovanja; specifikacije granica koje određuju koje individualne delatnosti ne ugrožavaju sistem koji ih podržava. Iako je svet postao kompleksniji i verovatno neshvatljiviji, većinu ljudi operacioni model upućuje na sve ono što je i dalje bitno. Imajući u vidu ovo usložnjavanje sveta, Kotak je predložio da društvene nauke koriste metodologiju povezivanja velikog mnoštva sila, tokova i razmena koje utiču na „lokalna“ stanovništva i različitosti njihovih neposrednih okruženja (*Ibid*). To je bilo u skladu sa redefinisanjem antropološke ekologije na osnovu složenosti ljudskih životnih uslova. Ona je počela da se shvata kao istovremeno prirodna i društvena, orijentišući se na proučavanje odnosa između ljudi i prirode. Adaptivna funkcija kulture je dovedena u pitanje, dok je antropološka ekologija postala heurističko oruđe za otkrivanje disfunkcionalnih aspekata odnosa ljudi i prirode.

Razvoj antropološke ekologije rezultirao je promenom stava, ne samo prema metodi, jedinicama analize i njihovoj primeni, nego i prema vrednosnoj orijentaciji. Autori prvobitnih istraživačkih studija, koje su se oslanjale na normu kulturnog relativizma, smatrali su ih vrednosno neutralnim kada su, na primer, isticali kako domorodačke kulture (iako nekada na neprihvatljive načine, kao što je borba na smrt ili ubijanje ženske dece) razumno upravljaju resursima i čuvaju ekosisteme. Nasuprot tome, epistemološko osveščivanje kategorijalnih uslovljenosti istraživanja, podstaknuto procesima globalizacije, doprinelo je povezivanju teorijske analize sa svešću o političkim problemima. Tako nastaje nova disciplina – primenjena ekološka antropologija, odnosno, politička ekologija (Greenberg and Park 1994; Rappaport 1994).

U uslovima sve veće ugroženosti lokalnih zajednica i ekosistema postalo je izraženije uverenje da naučnici ne mogu ostati neutralni pri proučavanju sazajnih i operacionih modela okruženja i ljudske uloge u regulisanju njihove primene. Tome je naročito doprinelo osvedočavanje da su narodi ili ljudi, koji su predmet antropološkog proučavanja, ugroženi zagađivanjem okruženja, radioaktivnošću, „environmentalnim“ rasizmom (ne, dakle, „ekološkim“, već, recimo, „ekolinskim“⁵), klasizmom, ekocidom i nametanjem kulturno neosetljivih sistema upravljanja lokalnim ekosistemima. U današnjem svetu ima previše neokolonijalnih aktivnosti i ponašanja koji preuzimaju kontrolu nad lokalnim ekosistemima ne vodeći brigu o njihovoj održivosti. Zbog toga antropološka ekologija treba da omogući, ne samo razumevanje, već i vrednovanje i predloge za angažovanje i aktivnosti u skladu sa kulturno primerenim rešenjima ekoloških problema (Kottak 1999: 11). Ovo plediranje za politički angažman antropološke ekologije ostalo je nažalost

5 Videti fusnotu br. 1.

izolovano u okviru akademskog mišljenja, i udaljeno od aktualnih političkih zbivanja i sistema.⁶

Umnožavanje ekologija

Proces umnožavanja ekologija iznedrio je zahtev za stvaranje vrednosno obojenih teorija, kao što je politička ekologija. Izrastajući iz konteksta stare ekološke antropologije, „nove ekologije“ su se distancirale od nje povezujući se sa drugim analitičkim tradicijama, poput političke ekonomije, simboličke antropologije ili etno-ekologije i istorijske antropologije (Biersack 1999: 5). Tu je Rapaportovo razlikovanje „operacionalnih“ i „saznajnih“ modela imalo izvesnu ulogu, s obzirom da ga je bilo moguće dovesti u vezu sa distinkcijom između „činjenica“ i „zamišljanja“, odnosno između „prirode“ i „kulture“.

Saznajni model, koji konstituše etnosemantičke taksonomije, odnosio se na razumevanje kulture, slično kao Geertzovo „lokalno znanje“ (Geertz 1983). U stvari, fokusiranje na upotrebljivost i socijalnu konstrukciju prirode onemogućilo je da se uoče njene poetske strane. Njihovo prisustvo kroz magiju, rituale, toteme, kosmologiju, mitologiju i simbolizam svakako je iziskivalo proučavanje. Ta „poetika prirode“ bila je tematizovana kroz kulturnu promenljivost Levi Strosove (Clod Levi-Strauss) „mitologije“ i „simboličke antropologije“, kroz Dirkemovu (Emile Durkheim) etnosemantiku i kroz Mosove (Marcel Mauss) „primitivne klasifikacije“. Na osnovu nje pokrenula se posebna vrsta nove ekologije čiji je naziv „simbolička ekologija“ (Goldman and Schurman 2000). Simbolička ekologija se zasnivala na više disciplina – od proučavanja pejzaža u istoriji umetnosti i kulturnoj geografiji, preko ekokriticizma u proučavanjima literature, do socijalnih i istorijskih konstrukcija prirode.

6 Interesantno je da je ono objavljeno u vreme bombardovanja Srbije, koje je sa ekološkog aspekta bilo nedopustivo zbog upotrebe osiromašenog uranijuma.

Suprotstavljanje prirode i kulture bilo je okosnica oblikovanja antropoloških teorija sredinom prošloga veka. Prema Goldmanu, to je osa „velike podele“ sveta. Levi-Strosovi „veliki narativi“, bilo da su se odnosili na totemizam, ili na „elementarne strukture srodstva“, govorili su o prelasku struktura od prirodnih do kulturnih, drugim rečima, od jedva smislenih (ili, prema terminologiji strukturalne lingvistike, fonetskih), do inteligibilnih (fonemskih), ili od neuređenih do pravilnih. Tako je sam jezik stare ekološke antropologije odgovarao dihotomnom odnosu prema svetu. Ova dihotomna paradigma je postala problematična kada se došlo do razumevanja da ona potiskuje mogućnosti uviđanja načina na koje je okruženje istorijski i kulturno proizvedeno interakcijom između ljudi i prirode.

Shvatanje da priroda kakva je prethodila ljudskoj istoriji više ne postoji doneto je s marksizmom koji prirodu vidi kao „bazu“ koja omogućava „nadgradnju“. Zahvaljujući marksizmu, priroda je samo jedan „proizvod ljudske prakse“, te dakle, ne samo semantička, nego i materijalna konstrukcija. Umesto dualizma priroda/kultura marksizam je utvrdio njihovu instrumentalnu uzajamnost. Za razliku od toga, Rapaport se uglavnom bavio društvenim stvaranjem prostora kao ekološke „niše“. Prostor se izgrađuje kroz društvene odnose, odnosno, kroz kulturno posredovanu prirodu. Nove ekologije koje su otuda nastale bavile su se „proizvođenjem prostora“ (ili „prirode“) i odgovarajućim aktivnostima, tehnologijama, stvaranjem ideja i vrednosti, kao i društvenim odnosima koji polaze od tog stvaranja. „Prostorno-vremensko“ se upućuje na „društveno“ (Giddens 1983). To se poklapa, kao što je primeto Giddens (Giddens), sa vremenom na kraju milenijuma, stvaranjem nove Evrope i rušenjem bivše Jugoslavije.

Pređočavanje prostora kao relativnog, to jest društveno i istorijski proizvedenog, iniciralo je „istorijsku ekologiju“. Njen zadatak je shvaćen kao sagledavanje načina na koji se kroz

ljudsku aktivnost odvija unosenje ideja u prirodu. Po tome je istorijska ekologija slična simboličkoj. Obema je takođe inherentna antropocentričnost. Za razliku od toga, ideja Rapaportove ekološke antropologije bila je ekocentrična. Salins (Sahlins) je smatrao da je istorijska ekologija takođe tehnokratska, s obzirom da u čovečanstvu ukorenjuje okruženje i da rehabilituje „praktičan um“ (Sahlins 1976), dok je Kotak u tome video stari kulturni materijalizam mada bez redukcionizma (Kottak 1999).

Problem načina društvenog konstruisanja prirode postavljen je u još jednoj vrsti nove ekologije, u takozvanom „ekofeminizmu“. To pitanje je eksplicitno postavila Karol MekKormak (Carol MacCormack) 1980. godine u antologiji *Priroda, Kultura, Rod*, koja je pokrenuta tekstom Šeri Ortner (Sherry Ortner) „Da li je žena muškarcu isto ono što i priroda kulturi?“ (Ortner 1972). Zajednička nit inače heterogene ekofeminističke teorije bila je u povezivanju zapadnjačke *dominacije* nad ženom i nad prirodom. Ona se nastavljala na diskurs o modernoj nauci koja je od svog nastanka prikazivala *prirodu kao žensko*. Tumačenje „žene“ kao „bliže“ prirodi i „dalje“ od dihotomnog koncepta „razuma“ činilo je poželjnim dominaciju „čoveka od nauke“ nad prirodom (Twine 2001). Teorijske divergencije ipak nisu uspele da spreče praktičan razvoj ekofeminizma. On je integrisao najbitnije društvene pokrete našeg vremena: ekološki, mirovni i feministički.⁷ Ekofeminizam je dakle tesno povezan sa „političkom ekologijom“ koja je poseban oblik „nove ekologije“ – primenjena antropološka ekologija.

Politička ekologija je fokusirana na kritiku odnosa moći kapitalizma i na štete koje on zadaje prirodi svojim dominatorskim odnosom koji proističe iz antropocentričkog pogleda

7 S obzirom da su poslednjih godina feminističke studije preimeno-
vane u „studije roda“, to potiskuje reminiscenciju na feminizam koji je
prisutan u samom nazivu ekofeminizma.

na svet. Obuhvatanje ekoloških posledica svih dominatorskih sistema koji ugrožavaju prirodu omogućilo je političkoj ekologiji da ode dalje od političke ekonomije sa kojom je u vezi. Umesto sukoba ljudi sa prirodom, pažnja se globalno okreće ka klasnom konfliktu. Na taj način, opšteteorijska dimenzija antropološke ekologije poprima globalne razmere. Tumačenje prirode kao onog što je u osnovi različito – „drugo“ – određuje koordinate takozvane „politike razlike“ (klase, rase, roda, etnosa). Preko toga je politička ekonomija povezana sa studijama kulture koje su nastale kao postmarksistički izraz kulturne politike (Hall 1980). Dok su u teorijama postkolonijalizma veze sa kapitalizmom bile neporecive, isto kao i veze sa kulturom (koje su u kolonijalizmu bile zasnovane na mitovima o rasi i progresu civilizacije), dotle se u globalnom kapitalizmu gube tragovi povezanosti sa kulturom (Plumwood 1993; Said 1993). Zato na vrednosti dobijaju veze koje istražuje antropološka ekologija: između ekologije i imperijalizma, environmentalnog rasizma (to jest nejednakih rizika po degradaciju okruženja koje proizvode imperijalizam i kolonijalizam) (Kottak 1999) i pokreta koji promovišu prava i pravdu za okruženje (Harvey 1996).

Oslanjajući se na decentralizovane modele koji dovode u vezu totalitete (poput ekosistema, kapitalizma, svetskog sistema, država), koji su u nekoj vrsti systemske strukturalne determinisanosti, sa decentriranim moćima opozicionog, lokalnog i partikularnog, antropološka (politička) ekologija se kristališe kroz težnju da nadiđe dihotomije strukturalnog i poststrukturalnog pristupa. Ona se usmerava na prakse i diskurse otpora i društvenih pokreta i njihove lokalne, regionalne i nacionalne posebnosti i veze sa globalnim procesima. S obzirom da marksizam nije imao sluha za ekologiju, ni veza između političke ekonomije i političke ekologije nije uspela da ojača, tako da je politička ekologija ostala grana kritičke teorije društva i studija kulture. Tek u novom obliku, preko antropološke ekologije, ona

može da poprimi nov izraz i da zadobije novu snagu. Za to je, međutim, neophodno da se uključi razumevanje ljudske svesti u svim njenim oblicima.

Značaj konteksta u odnosu na svest obelodanjen je već ukazivanjem da su individue aktivni učesnici u okruženju, a ne samo nošene biofizičkim silama prirode (Redclif and Woodgate). Fokusiranjem na kontekste i grupne aktivnosti individua, antropološka ekologija ukazala je na potrebu povezivanja različitih disciplina.⁸ U njih se može uključiti i „psihologija okruženja“ koja dodiruje nekoliko opštih tema duž nekoliko domena praktične primene. Prema Lajbou (Liebow), tu spadaju biokonzervacija i farmaceutski interesi, spremnost na katastrofe i odbrana od njih, istraživanje zdravstvenog stanja okruženja. Ove teme uključuju: agense (koje okolnosti uslova okruženja određuju načine organizacije u naseobine i političke grupe?), tradicionalno ekološko znanje (da li društva imaju u svojoj izvornoj ekološkoj mudrosti elemente potrebne za skladan i održiv život?), rizike (kako se iz mogućih uzroka nezgoda koje se odražavaju na zdravlje i okruženje odlučuje o tome šta će se smatrati važnim, s obzirom da ne postoji univerzalna saglasnost o tome koji su najvažniji uzroci nezgoda, i kako su ti izbori uslovljeni

8 U čitavoj antropologiji prisutne su epistemološke tenzije. Kao i u svim ostalim poljima antropologije tako i u bavljenu okruženjem, saznanje zavisi od podataka prikupljenih opažanjem posmatrača koji se obično dopunjuju (metodom amplifikacije) merilima indikatora okruženja sa repertoara kvantitativnih tehnika. Antropolozi se pritom oslanjaju na lokalne jezike otkrivajući iskustva u njihovom izvornom kontekstu i u lokalnim značenjima tih konteksta. Tekuće okolnosti se mogu smestiti u širi kontekst tek kada su lingvistička i biofizička iskustva integrisana sa istorijskim i arheološkim podacima. Otuda antropologija sadrži epistemološke tenzije jer, nastojanje da se odrede „metanarativi“, jača odnos antropologa sa posmatranim kulturnim zajednicama, što za antropologe okruženja predstavlja poseban izazov s obzirom da njihove analize treba da budu prepoznatljive i za njihove lokalne saradnike, kao i za naučnu zajednicu.

kulturom?), rast i oskudica (postoje li krajnje granice rasta ljudske populacije ili su ljudi toliko kreativni i prilagodljivi da mogu da prevaziđu sva ograničenja?) (Liebow 1997). Sve je to plodno istraživačko polje za psihologiju okruženja koja je pomerila fokus sa intrapersonalnih procesa i ishoda individualnog saznanja i odlučivanja na interpersonalne i društvene kontekste kojima individue pripisuju značenja primajući ih kao dejstva prirodnih sila. To bi trebalo da dopuni istraživanja antropološke ekologije koja se bavila ključnim pitanjima varijabilnosti između grupa, ali je uglavnom propustila da sistematski istraži unutar-grupne i individualne varijabilnosti navedenih tema. Verovanja i pogledi na svet povezani sa sopstvom u kontekstu okruženja i sa ličnim i društvenim vrednostima, njena su osnovna tema s obzirom da je lično verovanje u globalne vrednosti shvatila kao glavni pokazatelj orijentacije individualnih uverenja i ponašanja u pravcu očuvanja životne sredine. To je postalo osnov „nove ekološke paradigme“ koja se „dominantnoj socijalnoj paradigmi“ suprotstavlja ekološkim pogledom na svet, odnosno, odgovarajućim globalno ekološki orijentisanim vrednostima i ekološkim sopstvom (Bonnes and Bonaiuto 2002).

Iz različitih razloga i na različite načine, odnos između ljudske svesti i njenog kompletnog okruženja može postati predmet još jedne „nove ekologije“ – „ekologije svesti“.⁹ Moguće je ustanoviti neke principe ekologije svesti povlaćeci analogije

9 Ekologija svesti (ecology of consciousness) je na neki način srodna ekologiji uma (ecology of mind), na koju se odnose imena poput Bejtsona (Gregory Bateson), Glejzerfelda (Ernst von Glaserfeld), Kelija (George Kelly), Lenga (Ronald Laing), Maturane (Humberto Maturana), kao i Iliča (Ivan Illich), Ferstera (Heinz von Foerster), Bira (Stafford Beer), Varele (Francisco Varela), Prigogina (Ilya Prigogine), Vaclavika (Paul Watzlawick) („Towards an Ecology of Mind“, internet). Svi ovi teoretičari su težili da prevaziđu ograničenja mehanističke nauke prenoseći nagoveštaje tananih nivoa sveta i tražeći mesta u nauci za integralnu slojevitost nadracionalnih struktura i uviđajući celovitost sveta u kojoj su nalazili vezu između svesti i ekologije.

sa ekologijom bioloških sistema. Poznato je, na primer, da je sposobnost preživljavanja osnovni uslov bioloških ekosistema koji zavisi od raznovrsnosti životnih oblika. Ukoliko u nekom polju, u kojem postoje različite vrste trava, dođe do iznenadne mutacije neke štetočine koja bi prevazišla odbrambene sposobnosti jedne vrste trave, dolina ne bi bila opustošena zahvaljujući postojanju drugih vrsta trava koje su otporne na tu štetočinu i one bi ispunile ekološke niše koje su ostale bez osetljive vrste. U istom smislu, iz proučavanja strukture svesti očigledno je da u polju uma postoje različite vrste i oblici svesti. Njih bismo danas verovantno više poznavali da ih racionalni modus svesti koji je zauzeo dominantan prostor u zapadnim kulturama nije sistematski isključivao. Huserl (Husserl) je sa fenomenologijom pokušao da obnovi intuitivne oblike svesti, ali racionalni um predstavlja temelj zapadnog obrazovanja i vodeću silu dominantnog naučno-tehnološkog pogleda na svet. Dominacija samo jednog oblika svesti u polju uma, odražava se u spoljašnjem svetu u modernoj agrikulturi kroz gajenje monokultura. Zapadna kultura promoviše uniformnost umesto da omogući stabilizovanje raznovrsnosti ekosistema. To čini uprkos ogromnoj ceni održavanja polja pod samo jednom vrstom žitarica. Da bi se potisnuli svi drugi oblici života, osim izabranog, treba pleviti, kultivisati i prskati polja otrovima protiv drugih biljnih i životinjskih vrsta. To dovodi do poremećaja sigurnosnih mehanizama prirodnih ekosistema zbog kojih nam sada preti prirodna katastrofa, upravo kao što nam preti kulturna katastrofa zbog kulturnog potiskivanja ne-racionalnih oblika svesti i podrške monokulturi racionalnom umu odsečenom od osećanja i intuicije.

Sa prepoznavanjem i prihvatanjem ideje da je ljudsko biće morfički izraz izvesnih aspekata univerzalne kosmičke matrice i da ti oblici i njihove funkcionalne uzajamnosti predstavljaju uslove svesti, razumljivo je da se strukture karakteristične za Zemlju takođe sadrže u strukturama koje postoje na njoj, a

to se samim tim odnosi i na strukturu čoveka. Zato je potrebna koordinacija naučnih konstrukata koji se koriste u ekologiji biljaka i životinja sa psihološkim konstruktima, na takav način da oni budu u skladu sa morfičkim pravilnostima biofizičkog plana prirode. Analiza strukture čoveka sugerisala je mnoge mogućnosti kada se imaju u vidu poznati neurofiziološki i biohemijski uslovi svesti. Takođe treba da budu ispitane obrazovne i iskustvene strategije preobražaja svesti. One se mogu odnositi na varijable poput jačine, trajanja i intenziteta senzornih stimulacija i ostalih neurofizioloških parametara biofeedbacka (Hardt 2005), koje su povezane sa uticajima tananih struktura koje možda prethode biofizičkom planu i odgovaraju kvalitetima duhovnih vrednosti. Svakako je potreban sistematičan napor da se odrede fundamentalni problemi sa kojima bi ekologija svesti trebalo da se nosi i to podrazumeva i nalaženje novih metoda i predlaganje programa ekologije svesti (Barrof 1972).

Sa stanovišta dominantne naučne paradigme sve ovo, međutim, još uvek može da deluje kao futuristički projekt jedne za sada marginalizovane ideje „nove nauke“ na koju još moramo čekati. Do tada smo upućeni na prizemniji plan na kojem antropološka ekologija nastoji da utiče na svest i ekološki održivo ponašanje. To međutim podjednako iziskuje neophodnost promene utvrđenog pogleda na svet i pretpostavki na kojima se on zasniva. Kada je pre tri decenije počelo da se govori o potrebi da se promeni paradigma u nauci, to se nije odnosilo samo na prirodne, već i na društvene nauke. Pre svega zbog njihovog neprepoznavanja odnosa između prirode i društva, to jest zbog zanemarivanja *prirode* kao predmeta istraživanja. Pozivi na to da društvena teorija preispita ušančenu podelu između prirode i društva (Goldman and Schurman 2000) uglavnom su dolazili sa margina društvene teorije, kao što su ekološka antropologija, sociologija nauke, neomarksizam, politička ekologija i ekofeminizam.

Masovno prisvajanje prirodnih resursa, od kojih zavisi modernizovan svet, postalo je životna činjenica koja nije doprinosila da se društvena teorija zaista okrene prirodi. Sve teorije društva, od marksizma do simboličkog interakcionizma, ma kako brojne i naizgled međusobno suprotstavljene, počivale su na istoj antropocentričkoj pretpostavci, „paradigmi izuzetnosti čoveka“ (Dunlap 1997, Goldman and Schurman 2000). Međutim, neophodnost teoretizovanja društvenih odnosa povezanih sa uništavanjem okruženja, iziskuje stvaranje „nove ekološke paradigme“. Goldman je verovao da njenim stvaranjem, problematika prirodnog okruženja ne bi ostala samo jedna sociološka tema, nego bi postala radikalno nov način mišljenja. To kretanje bi išlo nasuprot onome što su radili klasici sociologije kada su izgrađivali identitet „nauke o društvu“ njenim razlikovanjem od oblasti prirodnih nauka. Ističući društvenu konstrukciju granica prirode oni su potcenili značaj prirode i neodvojivu povezanost društva sa njom. Moćan uticaj prosvetiteljstva na strukturu i proizvodnju sociološkog znanja doprineo je shvatanju prirode kao spoljašnjeg predmeta objektivne i nepristrasne nauke, uprkos problematičnosti prosvetiteljske ontologije prirode, kao autonomne i mehaničke (Merchant 1980, 1989; Latour 1993; FitzSimmons and Goodman 1998, Goldman and Schurman 2000). U stvari, ne samo da je ideja prirode društveno konstruisana, već i razumevanje toga šta je „prirodno“ duboko utiče na sve društvene oblike (Williams 1980), kao i na samorazumevanje ljudske vrste, pa i čoveka kao individue.

To je valjan razlog za pojavu još jedne vrste „nove ekologije“ – „socijalne ekologije“. Ona ekološku krizu vidi kao rezultat hijerarhijske organizacije moći i autoritarnog mentaliteta ukorenjenog u sve društvene strukture. To je podloga zapadne ideologije potčinjavanja prirode koja izvire iz sasvim realne dominacije čoveka nad čovekom. Socijalna ekologija predlaže emancipatorsku ekologiju oslobođenja i nudi alternativno

društvo koje počiva na ekološkim principima, na organskom jedinstvu različitosti, slobodi od hijerarhije i poštovanju uzajamnosti svih aspekata života. Društvene promene su, prema Bukčinu (Murray Bookchin), uslov preobražaja ukupnog ljudskog odnosa prema prirodi. Upravo zato socijalna ekologija mora, po mišljenju ovog autora, da bude konzistentnija i od dubinske ekologije i od ekofeminizma (Bookchin 1982). Socijalna ekologija ukazuje da je ljudska sudbina povezana sa sudbinom „ne-ljudskog“ sveta – prirode, i da isti razlozi i mehanizmi eksploatacije biofizičkog sveta, koji dovode do istrebljivanja biljnih i životinjskih vrsta, vode i do eksploatacije ljudi.

Ka kraju podele priroda/kultura

Rapaport je ukazao da izraz „*environment*“¹⁰ koji se često koristi kao sinonim za „prirodu“ stvara konceptualnu konfuziju jer zamagljuje činjenicu da životna sredina određene ljudske grupe uključuje ne samo elemente biofizičkog okruženja, već i elemente kulture (Rappaport 1979). On je smatrao da ovoj konfuziji doprinosi i to što se dualizam priroda/kultura, koji se shvata kao esencijalistički i supstantivan, meša sa dinamikom organizam/okolina koja je vezana za odnose i perspektivu. U svakom slučaju, kao istraživačko sredstvo,

10 Uobičajeno prevedeno kao „životna sredina“, „okruženje“, „okolina“... O predlogu korišćenja neologizma „ekolina“ bilo je reči u fusnoti 1. S obzirom, dakle, da u srpskom jeziku ne postoji adekvatan pojam za prevođenje izvedenih oblika pojma „environment“ (to jest „environmental“ i „environmentalists“) („ono što se odnosi na životnu sredinu“/„...okruženje“, to jest „oni koji brinu o životnoj sredini“/„...okruženju“) ili deluju rogoobatno (na primer, „okruženjski“, „okruženjci“), predložen je neologizam „ekolina“ („ekologizacijom“ „okoline“, to jest uključivanjem otuđene „prirodne strane okruženja“ u „okolinu“ koja se u srpskom koristi često za označavanje društvene sfere). Time se olakšava prevođenje (pomoću izraza „ekolinski“ i „ekolinisti“) i povezuje se prirodna, ekološka strana okruženja sa njegovom društvenom (i ljudskom) stranom. To je značajno jer smisao „životnog“ kao „prirodnog“ okruženja treba da uključuje smisao „društvenog“ okruženja i obrnuto.

koncept „okruženje“ zahteva široki spektar činilaca analize prirode i društva koji se na različite načine povezuju sa onom podelom priroda/kultura koju presecaju (Little 1999). Kao što je predložio Litl, naučnici koji istražuju okruženje, mogu da budu smatrani predstavnicima onih aspekata okruženja koji su povezani sa njihovim disciplinama. To je posebno važno ako se ima u vidu složenost okruženja koje iziskuje prelaženje akademskih disciplinarnih podela i inicira transdisciplinarna istraživanja koja kombinuju različite naučne pristupe prirodi i društvu. U tom smislu treba shvatiti i potencijal antropologije da dà doprinos širokom istraživačkom polju okruženja.

Tokom proteklog veka podela između prirode i kulture bila je u osnovi najvećeg dela naučnog mišljenja. Podrobno predstavljajući situaciju koju je ova podela proizvela Litl je ukazao na to da je ovaj dualizam, iako često neprimećen, imao metodološke i epistemološke implikacije na naučna istraživanja i da je doprineo intelektualnom i institucionalnom odvajanju prirodnih i društvenih nauka (*Ibid*). Istraživanje nove antropološke ekologije počelo je zbog toga da se bavi načinima premošćavanja ove podele. Sama antropologija je bila tako postavljena da doprinosi tome, s obzirom da je oduvek bila na obe strane suprotnosti priroda/kultura. Međutim, tokom devedesetih godina položaj antropologije se kompromituje zbog radikalizacije ove podele. Dolazi do takozvanog „rata nauka“ koji je doveo do formalnih podela antropologije na univerzitetskim odsecima. Usled toga je došlo do još bržeg razvoja ekološke teorije koja je uključivala i prirodnu i kulturnu dimenziju u jedinstven, širok i paradigmatičan okvir. Tako je, zahvaljujući antropolozima mnogih zemalja koji su širom sveta radili sa ljudima i problemima njihovog okruženja, ekologija bila sačuvana od „rata nauka“.

Transformacije ekološke paradigme koje je izneo Litl, a koje su posebno pogađale istoričare okruženja, nailazile su prvo na problem ekologa kako da u isti eksplanatorni okvir

stave prirodne i društvene pojave. Odnos prema brazilskim šumama kao „prirodnom subjektu“, preduzimanje teškog zadatka da se „misli poput reke“ i slični poduhvati, ukazuju na ideju prirodnih činilaca u odnosu na koje mora biti inkorporirano dejstvo prirodnog biofizičkog sveta u ekološku analizu (Little 1999: 257). Reinkorporacija prirodnog činioca predstavlja glavni izazov savremene filozofije, tvrdi Ser (Serres 1995), a „društvena konstrukcija stvarnosti treba da bude „dopunjena prirodnom konstrukcijom društva“ (Gellner 1995).

Ovom problemu se pristupilo preko pojma simetrije, ili ekvivalencije, postulata koji je najpotpunije primenjen u sociologiji saznanja. Ideja simetrije u antropologiji shvaćena je kao sredstvo za premošćavanje dve velike podele – priroda/kultura i mi/oni (Latour 1993). U kontekstu epistemološke simetrije nastaje pitanje: koja je disciplina najprimerenija da u analitičke koncepte prenese činilac prirode? Ispitani su nizovi problema koji nastaju kada se nauka koristi kao „podrška za prirodu“ (Yearley 1993). Uprkos tim teškoćama, prirodne nauke su ostale prvi kandidat za to jer su sistematski, detaljno i dugotrajno proučavale prirodne činioce (Murphy 1994). Ukoliko želimo proučiti vulkan kao činilac, nije loše poći od vulkanologa, što ne znači da treba izostaviti narodno predanje, a posebno ne treba zaobići informacije ljudi koji žive u područjima česte vulkanske aktivnosti. Poznavanje prirode kroz umetničke izraze takođe može biti korisno za shvatanje prirodnog činioca i otkrivalačko, poput pripovetke Val Plamvud o molitvi krokodila (Plumwood 1996). Izabrano korišćenje različitih vrsta znanja može voditi do postpozitivističkog stanovišta koje sadrži realističke osnove na kojima prirodnonaučno znanje ne nosi isključivu ulogu predstavnika prirodnog činioca (Morris 1997).

Epistemološka simetrija suočava se zatim sa realističkim uslovima ontološke asimetrije. To što svi elementi dejstvuju u istom simetričnom polju ne znači da oni dejstvuju prema

istim principima, niti da su odnosi moći između njih simetrični. Uključivanje prirodnog činioaca u ekološku analizu ne zahteva da biofizički svet bude antropomorfizovan. Naprotiv, prepoznavanje i uključivanje posebnog tipa, strukture i moći prirodnog činioaca je ključan metodološki izazov ekološke analize. Biološki i geološki procesi ne mogu se podvesti pod teoriju diskursa kao što se ni politička ili kulturna promena ne može podvesti pod koncept prirodne selekcije. Štaviše, mnoštvo društvenih činilaca je pridruženo mnoštvu prirodnih činilaca. Svaka životinjska vrsta ima sopstvenu ontologiju (Ingold 1992), kao što i druge prirodne sile, bilo da su to tokovi okeana, crne rupe, atomi ili Sunce, imaju sopstvene tipove strukture činilaca.

U kontekstu mnoštva činilaca, hibridi ljudskih i prirodnih činilaca bilo da su to kiborzi – kako ih je opisala Dona Haravej (Haraway 1992: 42), kao „spojeve organskih, tehničkih, mitskih, tekstualnih i političkih“ – ili kvazi-objekti (Latour 1993), moraju biti uključeni u ekološku analizu, a odgovarajuća struktura njihovih činilaca mora biti uzeta u obzir. Međutim, kada se zbog svojih različitih prirodnih i društvenih činilaca, svi činiooci shvate kao hibridni, javlja se problem da li su tom fuzijom oni eliminisani. Zato je uveden koncept „biosocijalnosti“ prema kojem će „priroda biti upoznata i ponovo sačinjena kroz tehniku i najzad postati veštačka, kao što kultura postaje 'prirodna'“ (Rabinow 1992). Veliki delovi prirode su modifikovani ljudskom aktivnošću zbog čega je u našoj epohi proglašen „kraj prirode“ (McKibben 1989). Ipak, postoje mnogi delovi univerzuma na koje ljudi još nisu ostavili traga ili koji su, uprkos ljudima, jasno zadržali svoje prirodne činioce. Na primer, prirodno/kulturni hibrid solarnog panela u kojem je sunce, koje je suštinski aspekt hibrida, ostalo sasvim prirodni činilac kojeg čovek nije izmenio.

Naučno razumevanje ekološke dinamike prirodnih sistema takođe je pretrpelo promene jer su raniji trendovi prirodne

ekologije, koji su isticali homeostazu, ravnotežu i stabilnost, počevši od sedamdesetih godina, postepeno promenjeni u pravcu novog isticanja poremećaja, katastrofa i dinamike neravnoteže. Otuda upozorenje da „pažnja okrenuta na nered i poremećaje ne ukida pažnju prema redu i regularnosti“ (Rappaport 1990). Nasuprot ideji saobraznosti prirodnih i društvenih sistema postulirana je disharmonija kao kontrast ideji reda i svrhe. Poredak koji nastaje u ljudskim društvima, naročito u modernim društvima, pokazuje tendenciju da maksimizuje uzak krug vrednosti, što nije uobičajeno u prirodnim sistemima. Svrhovitost prema kojoj deluje međugeneracijsko društveno učenje, koja je najvažnija varijabla društvenog sistema, nepoznata je prirodnim sistemima (Hanna et al. 1996). Odavno je skrenuta pažnja na dinamiku racionalnih svrha, koje teže da budu linearne za razliku od cirkularnih kibernetičkih i biofizičkih sistema. Interakcija između toga ne daje ni predvidljivosti, ni slučajnosti, već stohastičke procese u kojima dejstvuju i slučajne i izabrane sile (Bateson 1972, 1979). Koncepti samoorganizujućih sistema i kompleksnosti poslužili su kao moćni motivi za traženje stohastičke dinamike.

To je vodilo radikalnom preispitivanju ustanovljenog pojma adaptacije u potrazi za načinima premošćavanja podele priroda/kultura. Počelo je da se razmišlja o tome da je ljudska adaptibilnost izgubila svoju svrhu kao konceptualno oruđe i u biološkoj i u medicinskoj antropologiji (Singer 1996). Koncept menjanja okruženja i sebe u tom procesu suprotstavljen je konceptu adaptacije u čiju su odbranu navođeni faktori moći, istorije i globalnih društvenih procesa. Centralno u tom pokušaju rekonceptualizacije je razumevanje ljudskog ponašanja i ekoloških odnosa u političko-ekonomskom kontekstu. Ispostavilo se da politički i ekonomski procesi moraju biti uključeni u situacije biofizičke adaptacije, ne samo da bi obezbedili istorijsku specifičnost za interakciju čovek/okruženje, već da bi bili identifikovani faktori koji ponavljaju nejednak adaptivni potencijal

(Thomas 1998). Međutim, pitanja o tome da li neka kultura ima efikasan društveni sistem kao mehanizam adaptacije (na primer, da li su pripadnici niže klase prilagođeni neprijateljskom urbanom okruženju punom nasilja, droga i strukturalne nezaposlenosti), otkrivaju niz nedostataka strikno adaptacionističkog programa. Zato je teorijsko i supstantivno vrednovanje adaptacije jezgro napora bioloških i kulturnih antropologa da „izgrade novu bio-kulturnu sintezu“ (Goodman and Leatherman 1998).

Poslednjih decenija prošlog milenijuma „nova socijalna ekologija“, to jest sociologija okruženja, proučavala je novi društveni trend „ozelenjavanja“ koji se probio u zapadne institucije. U vezi s tim su proučavane promene u ponašanju potrošača koje su otkrile da je ljudima stalo do prirode i da su voljni da se menjaju u skladu s tim (Ozanne and Vlosky 1997). U razvijenim zemljama su analizirani režimi državne regulacije okruženja povezani sa praksom industrijske proizvodnje i odlaganja otpada (Szasz 1994). Takođe su otkrivene veze između regulatornih aktivnosti vlade, medijskog izveštavanja i industrijske prijemčivosti ili „ekološke modernizacije“ i društvenih protesta. Postale su sve uočljivije društvene nejednakosti koje su povezane sa zagađenjem, degradacijom i katastrofama. Tako je ustanovljena nepravda povezana sa „environmentalnim rasizmom“, to jest nesrazmernim zagađenjem i odlaganjem otpada u marginalizovanim zajednicama širom sveta.

Proučavanja problema okruženja pokazala su da dolazi do izvesne promene kolektivnog ponašanja izraženo kroz umnožavanje i širenje društvenih mreža na koje su se u ovo digitalizovano vreme uglavnom sveli društveni pokreti. Oni su odgovor na savremeno stanje globalnih procesa, i počivaju na stečenim kritičkim uvidima da nije samo društvo konstitutivni činilac prirode, nego da je i priroda bitan činilac društva. U tom smislu je potcrtana neophodnost refleksivne društvene nauke koja razume da je znanje, uključujući i ekološko, situirano,

parcijalno i podložno moći i ljudima, i kao subjektima i kao naučnim istraživačima u kontekstu njihovog okruženja. Proučavanje odnosa priroda/društvo sve više uključuje procese u okruženju, političko-ekonomsku strukturu i značenja, vrednosti i učesnike, kao nužne i komplementarne komponente analize. Došlo se do uvida da su granice razmatrane tradicionalnim jedinicama analize (nacija, ekonomija, biologija, kultura ili vrste) inherentno nestabilne i propustljive (Buttel 1998). Ovi uvidi su došli sa mnogo različitih stanovišta, s obzirom da ekološki i društveni problemi presecaju konceptualne, geografske i granice vrste, ljudske i kulturne membrane.

U toku je prepoznavanje prirodno-kulturnih hibrida – ljudi, organizama i stvari koje su kompleksnije od distinkcije između ljudskog i ne-ljudskog. Ovo je jedna ideja koja služi za opravdavanje posledica biotehnologije i na njoj zasnovanog odnosa prema proizvodnji i distribuciji dobara, što može da vodi do stvaranja novih političkih identiteta, oruđa i strategija. U svakom slučaju, bilo bi korisno da se razume na koji način nove i trajne strukture institucija i praksi koriste ljude i prirodu da bismo otkrili efikasne strategije emancipatorske politike. Postoji nada da će dubinsko promišljanje podele priroda/kultura doprineti da iz procesa otkrivanja svih postojećih slabosti nastanu nove ideje. U stvari, ideje ni ne moraju da budu potpuno nove da bi postale epohalne. U ovom slučaju izgleda da je dovoljno posmatrati prirodu. Ekologija pokazuje da nas priroda može snabdeti etičkim principima. Uspešan ekosistem maksimizuje različitosti i interakcije a minimizuje dominaciju (Clark 1990). Dobrobit celine postiže se bogatstvom individualnosti i složenim međusobnim odnosima delova. Zato, ostvarenje ekološkog senzibiliteta, koji podrazumeva igru i maštovitost, treba da bude shvaćen kao značajan podsticaj antropološke ekologije.

Literatura

- „Towards an Ecology of Mind“, *Ecology of Mind*, (internet) dostupno na adresi: <http://www.oikos.org/psicen.htm> (pristupljeno 13. maja 2011).
- Barrof, Frank (1972), „Toward an ecology of consciousness“, *Inquiry* 15 (1–4): 95–113.
- Bateson, George (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantine.
- Bateson, G. (1979), *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York: Dutton.
- Biersack, Aletta (1999), „Introduction: From the 'New Ecology' to the New Ecologies“, *American Anthropologist* 101 (1): 5–18.
- Bookchin, Murray (1982), *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, Ca.: Cheshire.
- Bonnes, Mirilia and Marino Bonaiuto (2002), „Environmental Psychology: From Spatial-Physical Environment to Sustainable Development“, u Robert B. Bechtel and Arza Churchman (prir.), *The International Handbook of Environmental Psychology*, New York: John Wiley & Sons, str. 28–54.
- Buttel, Fred H. (1998), „Some observations on states, world orders and the politics of sustainability“, *Organization & Environment* 11: 261–286.
- Clark, John (prir.) (1990), *Renewing the Earth: The Promise of Social Ecology*, London: Green Print.
- Dunlap, Riley E. (1997), „The evolution of environmental sociology: a brief history and assesment of the American experience“, u M. Redclift and G. Woodgate (prir.), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, UK: Edward Elgar, str. 21–39.
- Dunlap, R. E. (2002), „Environmental Sociology: A Personal Perspective on its First Quarter Century“, *Organization & Environment* 15: 10–29.
- Đurić, J. (2011), „Antropo(bio)centrizam i odnos sa okolinom“, *Filozofija i društvo* 3: 175–192.
- Fitzsimmons, M. and D. Goodman (1998), „Incorporating Nature: Environmental Narratives and the Reproduction of Food“, u B. Braun and N. Castree (prir.), *Remaking Reality: Nature at the Millennium*, London: Routledge, str. 194–220.
- Friedman, Jonathan (1974), „Marxism, Structuralism, and Vulgar Materialism“, *Man* (n.s.) 9: 444–469.
- Geertz, Clifford (1983), *Local Knowledge*, New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony (1983), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley: University of California Press.

- Gellner, E. (1995), *Anthropology and Politics: Revolution in the Sacred Grove*, Oxford, UK: Blackwell.
- Goldman, Michael and Rachel A. Schurman (2000), „Closing the 'Great Divide': New Social Theory on Society and Nature“, *Annual Review of Sociology* 26: 563–584.
- Goodman, Alan H. and Thomas L. Leatherman (prir.), *Building a New Bio-cultural Synthesis: Political–Economic Perspectives on Human Biology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Greenberg, James B. and Thomas K. Park (1994), „Political Ecology“, *Journal of Political Ecology* 1: 1–12.
- Hall, Stuart (1980), „Cultural Studies: Two Paradigmes“, *Media, Culture and Society* 2: 57–82.
- Hanna, Suzan S., Carl Folke and Karl-Goran Maler (prir.) (1996), *Rights to Nature*, Washington DC: Island Press.
- Haraway, Dona (1992), „When Man is on Menu“, u Jonathan Crary and Sanford Kwinter (prir.), *Incorporations*, New York: Zone, str. 38–43.
- Hardt, James V. (2005), „The Ecology of Consciousness“, *Biocybernetic Institute*, (internet) dostupno na: <http://www.biocybernetic.com/documentation/spiritualSci/e-of-conscious.htm> (pristupljeno 3. januara 2012).
- Harvey, David (1996), *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell.
- Ingold, Tim (1992), „Culture and the Perception of the Environment“, u E. Croll and D. Parkin (prir.), *Bush Base: Forest Farm, Culture, Environment and Development*, London: Routledge, str. 39–56.
- Kottak, Conrad P. (1980), *The Past in the Present: History, Ecology, and Cultural Variation in Highland Madagascar*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kottak, C. P. (1999), „The New Ecological Anthropology“, *American Anthropologist*, New Series 101 (1): 23–35.
- Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Liebow, Edward B. (2002), „Environmental Anthropology“, u Robert B. Bechtel and Arza Churchman (prir.), *The International Handbook of Environmental Psychology*, New York: John Wiley & Sons, str. 147–159.
- Little, Paul E. (1999), „Environment and Environmentalisms in Anthropological Research: Facing a New Millennium“, *Annual Review of Anthropology* 28: 253–284.

- MacCormack, Carol (1980), „Nature, Culture and Gender: A Critique“, u Carol MacCormack and Marylin Strathern (prir.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, str. 1–24.
- McKibben, Bill (1989), *The End of Nature*, New York: Random House.
- Meggers, Betty J. (1954), „Environmental Limitation on the Development of Culture“, *American Anthropologist* (New Series) 56 (1): 801–824.
- Merchant, Carolyn (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Merchant, Carolyn (1989), *Ecological Revolutions: Nature, Gender, and Science in New England*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Mertes, Tom (prir.) (2004), *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?*, London & New York: Verso.
- Morris, Brian (1997), „In Defence of Realism and Truth: Critical Reflections on the Anthropological Followers of Heidegger“, *Critical Anthropology* 17 (3): 313–340.
- Murphy, Raymond (1994), *Rationality and Nature: A Sociological Inquiry into a Changing Relationship*, Boulder, CO: Westview.
- Ortner, Sherry (1972), „Is female to male as nature is to culture?“, u: Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (prir.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, CA: Stanford University Press, str. 67–88.
- Ozanne, L. K. and R. P. Vlosky (1997), „Willingness to pay for environmentally certified wood products: A consumer perspective“, *Forest Products Journal* 47 (6): 39–48.
- Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, London and New York: Routledge.
- Plumwood, Val (1996), „Being prey“, *Terra Nova* 1 (3): 33–44.
- Rabinow, Paul (1992), „Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality“, u Jonathan Crary and Sanford Kwinter (prir.), *Incorporations*, New York: Zone, str. 234–252.
- Rappaport, Roy A. (1968), *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven: Yale University Press.
- Rappaport, R. A. (1979), *Ecology, Meaning and Religion*, Berkeley, CA: North Atlantic.
- Rappaport, R. A. (1990), „Ecosystems, Populations and People“, u Emilio F. Moran (prir.), *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice*, Ann Arbor: University Michigan Press, str. 41–72.

- Rappaport, R. A. (1994) „Disorders of Our Own: A Conclusion“, u Shepard Forman (prir.), *Diagnosing America: Anthropology and Public Engagement*, Ann Arbor: University of Michigan Press, str. 235–294.
- Redclift, Michael and Graham Woodgate (prir.) (1997), *The International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Richerson, Peter J. (1977), „Ecology and human ecology: A Comparison of Theories in the Biological and Social Sciences“, *American Ethnologist* 4 (1): 1–26.
- Sahlins, Marshall (1976), *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books.
- Serres, Michael (1995), *The Natural Contract*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Singer, Merrill (1996), „Farewell to Adaptationism: Unnatural Selection and the Politics of Biology“, *Medical Anthropology Quarterly* 10 (4): 496–515.
- Sutton, Mark Q. and Eugene N. Anderson (2009), *Introduction to Cultural Ecology*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Szasz A. (1994), *Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Thomas, R. Brooke (1998), „The Evolution of Human Adaptability Paradigms: Toward a Biology of Poverty“ u Goodman, Alan H. and Thomas L. Leatherman (prir.), *Building a New Biocultural Synthesis: Political–Economic Perspectives on Human Biology*, Ann Arbor: University of Michigan Press, str. 43–74.
- Twine, Richard T. (2001), „Ekofeminisms in Process“, (internet) dostupno na adresi: www.ecofem.org/journal (pristupljeno 12. marta 2011).
- Yearley, Steven (1993), „Standing in for nature: the practicalities of environmental organizations' use of science“, u: Kay Milton (prir.) *Environmentalism: The View from Anthropology*, London and New York: Routledge, str. 59–72.
- Williams, Raymond (1980), *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*, London: Verso.

Ekocentrično i antropocentrično shvatanje ljudskih potreba u ekologiji

Uvod: o krizama...

Danas čak i potpuno pasivnim laicima postaje sve bliža intuicija da je kriza ključni termin koji opisuje početak XXI veka. Ta zlokobna reč ponovo opseća kako javnu, tako i privatnu sferu; o njoj, pored običnih ljudi, razmišljaju intelektualci i raznorazni stručnjaci; ona je predmet konferencija i samita jednako koliko i svakodnevnih razgovora. Dve vrste kriza koje zahvataju najveći deo pažnje i verovatno tvore dati istorijski trenutak su svakako klimatske promene i ekonomska kriza koja je počela globalnom recesijom iz 2008. godine. Iako nam se na prvi pogled može učiniti da ove dve krize nemaju mnogo dodirnih tačaka – naposletku, jedna se tiče posledica procesa industrijalizacije koje bi mogle trajno da utiču na kvalitet života na našoj planeti, dok je druga posledica složenih špekulacija u finansijskom sektoru – određena teorijski važna preklapanja je moguće uočiti. Pre svega, obe krize pred nas postavljaju problem proizvodnje, odnosno ostvarivanja rasta u savremenom kapitalizmu, ali i distribucije dobara koja se ostvaruju proizvodnjom.

Ipak, diskurs koji okružuje krizu koja je izazvana klimatskim promenama karakteriše i jedna sociološki veoma interesantna osobenost koja se ogleda u činjenici da je ovo prva vrsta globalne opasnosti koja pretenduje na apsolutnu egzaktnost i

univerzalnost. Pod ovim svakako ne mislimo da klimatske promene ili ozonska rupa nisu egzaktno dokazane, već pre da se redefinisanje obrazaca proizvodnje i raspodele (ili bilo koje promene koja proizilazi iz ovakve vrste urgentnog problema) čini u zaleđu proverljivih podataka koji zahtevaju jedinstveno rešenje na globalnom planu. Naravno da i u debatama povodom ekoloških problema postoji znatan nivo neslaganja oko raspodele resursa, metoda njihovog saniranja, ili uopšteno filozofskog pristupa samoj stvari. Međutim, ono što ove debate čini bitno drugačijim je činjenica da se eksplicitno ekonomsko-politička pitanja (šta i koliko i gde proizvoditi, kako raspodeliti ostvarenu dobit, kako pristupiti demografskoj politici), u svojoj ekološkoj verziji, pored poprilično neodređenog osećanja urgentnosti, dobijaju i dimenziju egzaktne datosti o kojoj su pređašnji političari i teoretičari mogli samo da sanjaju.

U ovom radu pokušaćemo da makar delimično rasvetlimo prirodu preklapanja relativno starog pitanja političko-teorijske artikulacije ljudskih potreba (i sledstvenog problema redistribucije dobara) i novih izazova koje pred nas stavlja ekološka kriza. U tom smislu ćemo u prvom delu rada kritički razmotriti sličnosti i razlike između ekocentrične i antropocentrične paradigme u okviru same ekološke misli, kako bismo videli kakvu ulogu čoveku pripisuju ova dva pristupa. U drugom delu rada, nastojaćemo da otkrijemo u kojoj meri postoje teorijska preklapanja između antropocentrizma i ekocentrizma u pogledu ljudskih potreba, kao i koje su praktične implikacije tih potencijalnih preklapanja.

Životna sredina u okvirima ekocentrične i antropocentrične ekološke paradigme

Još od nastanka ekološkog pokreta sredinom sedamdesetih godina prošlog veka postalo je jasno da nam je, pored izmena zakonskih akata koji se tiču posledica procesa industri-

jalizacije, takođe potrebna i promena pojmovnog statusa prirode. Dominantni teorijski model koji se kroz istoriju formirao na Zapadu je sagledavao prirodu striktno antropocentrično, drugim rečima, čovečanstvo se konvencionalno samoopisivalo upravo u opoziciji spram prirode i donekle uprkos njoj. Otud toliko uvrežena prometejska slika čoveka koji se „bori“, ili pak „osvaja“ prirodu.

Ekocentrizam kao jedna od struja unutar ekološkog pokreta¹ pokušava upravo da dovede u pitanje naše konvencionalno shvatanje životne sredine. Osnovna tačka preklapanja između svih autora koji zagovaraju ovakav pristup je upravo kritika civilizacijski uslovljenog shvatanja prirode, kao elementa koji pre svega figurira kao potrošni materijal za proizvodnju naše „humanosti“.² Na taj način, činjenica da na prirodu gledamo kao na relativno prost fenomen – a ne kao na skoro beskrajno složen sistem – po ekocentristima je osnovni razlog što se danas susrećemo sa sve većom nestašicom pijaće vode, drastičnim povećanjem procenta ugljen-dioksida u atmosferi i svim ostalim predznacima „ekološke katastrofe“. Problem je dakle u zamagljivanju naših pojmovnih mreža prometejskim viđenjem prirode koje sprečava uviđanje bilo kojih ekoloških problema usled toga što se sam koncept prirode uvek svodi na puki pojam resursa. Sve što spada u domen „prirodnog“ je stoga podložno eksploataciji koja isključivo može biti ograničena logikom samog poslovanja (odnosima inputa i outputa kao i stanjem na tržištu). Upravo iz tog razloga autori poput Najsa (Naess) ili

1 Ekocentrizam se unutar društvene teorije koja ima ekološki predznak često izjednačava i sa takozvanom dubinskom ekologijom iako bi možda najtačnije bilo da se ovaj pravac smesti u neku vrstu struje unutar samog ekocentrizma. Uporediti Naess 1989: 37; Humphery 2002.

2 Meri Midžli tako konstatuje da je kartezijanska misao, ali i sam proekat prosvetiteljstva učvrstio „centralno mesto čoveka kao objektivnu i odista suštinsku činjenicu celog univerzuma“ (Midgley 1994: 104).

Goldsmitta (Goldsmith) smatraju da je sigurno potrebno uložiti napor kako bi se poboljšali zakoni i interna pravila proizvodnje, ali da je zapravo mnogo važnije revidiranje samog ontološkog statusa prirode. Tako na primer Metju Hamfri (Mathew Humphrey) u svojoj analizi filozofije ekocentrizma zaključuje da „ekocentrički nastrojani filozofi nastoje da pruže argumente za očuvanje ne-ljudske prirode koja bi imala ontološki nezavisan status u odnosu na bilo koju vrstu ljudskih praktičnih uvida“ (Humphery 2002: 22).

Svakako da i unutar samog ekocentrizma postoje određene razlike u pristupu i polazištima koje zarad daljeg izlaganja zaslužuju nešto detaljniju analizu. Jedna od svakako najpoznatijih struja je takozvana *dubinska ekologija* koja se uspostavila i afirmisala kroz radove Arne Najsa. Njegova osnovna ideja bazira se na jednostavnoj intuiciji da čovek predstavlja intrinzični deo prirode, te da je stoga prometejska aspiracija koju smo vremenom razvili u najmanju ruku kontradiktorna. Štaviše, pošto po Najsu postoji međuprožimanje čoveka kao vrste i prirode kao opšteg sistema, ustaljeni kognitivni pristup (koji podrazumeva parcijalno saznanje postulata prirodnih zakona) nije dovoljan. Sama biosfera – ali i svi veliki ekosistemi – su po mišljenju dubinskih ekologa u tolikoj meri skopčani sa našom sopstvenom dobrobiti da svaka isključivost zapravo predstavlja neku vrstu jurnjave za sopstvenim repom. Kako sam Najs ističe: „Naše mišljenje povodom toga šta bi trebalo činiti je u velikoj meri zavisno od naše hipoteze o načinu organizacije sveta. Kada se gleda iz ugla ekološkog odnosa, ovo implicira da naše norme zavise od naših uverenja o međuprožetosti odnosa unutar biosfere“ (Naess 2001: 74). Dakle, svet se po Najsu mora (a ovo stanovište je u velikoj meri rašireno među dubinskim ekolozima) pre svega razmatrati kroz prizmu ontološkog utemeljenja pojmova. Budući da je „priroda“ neuporedivo složeniji i opštiji pojam od „čovečanstva“, dubinski ekolozi je moraju tretirati kao potpuno

nezavisnu (i sveprekrivajuću) ontološku kategoriju. Stoga već i na ovom površnom stupnju prikaza osnovnih ideja dubinskih ekologa vidimo da je pravo saznanje prirode zapravo relaciono, kao i da ne može biti jednosmerno u onom konvencionalnom smislu u kom onaj koji saznaje ne menja svoj objekt saznanja.

Ukoliko usvojimo ideju o međuprožimanju različitih delova jedinstvene biosfere, onda nas svakako neće začuditi što većina dubinskih ekologa insistira na procesu *samorealizacije* koja bi trebalo da predstavlja osnovu one nove paradigme znanja koja bi bila „očišćena“ od antropocentrizma i koja bi samim tim omogućila redefinisavanje našeg ukupnog odnosa spram životne sredine. Najsovo shvatanje *samorealizacije* znatno odudara od konvencionalnog značenja tog termina i zapravo podrazumeva odustajanje od samopotvrđivanja individualistički shvaćenog ega. Prema njegovom mišljenju, *samorealizacija* treba da bude orijentisana ka usvajanju i razvijanju ekološkog Sopstva koje proizilazi iz holističkog pristupa prirodi. Čini se da je ovde poenta u naglašavanju povezanosti svih entiteta koji tvore biosferu, te da novo Sopstvo na kojem insistiraju „ekozofi“ zapravo podrazumeva identitet koji svaki od pojedinaca usvaja na osnovu saznanja da čovek predstavlja samo jedan čvor u mreži biosfere. Teza koja ide naporedo sa osnovnom idejom o međuprožimanju takođe podrazumeva da sama priroda, zahvaljujući činjenici da je neverovatno složena – i pride neraskidivo povezana s nama – poseduje intrinzičnu vrednost. Ovo je upravo oštrica argumenta kojom se ekocentristi veoma često služe, a koja sugerise da promena političkog sistema ne bi smela da proizilazi iz interesa koji bi bili artikulisani iz uske perspektive interesa čovečanstva.³

3 Tako, na primer, dobro poznati problem krčenja prašuma u zemljama u razvoju ne bi imao striktno socijalnu komponentu, već bi se samo povređivanje životnog staništa smatralo centralnim problemom.

Insistiranje na shvatanju prirode kao intrinzičnog dobra jednako je važno i za drugi pravac unutar ekocentrizma koji svoje uvide zasniva na jednoj rafiniranoj verziji evolucionizma. Ovde su svakako najznačajnija imena Edvarda Goldsmita i Vorika Foksa (Warwick Fox). Goldsimitovi stavovi su u velikoj meri kompatibilni sa Najsovim idejama. Tako bismo, po Goldsmitu, morali da tragamo za ekološkim namesto prirodnim zakonima. Čitava problematika u ovoj verziji ekocentričnog argumenta dobija vremensku dimenziju. Pošto je ljudski vek zanemarljivo kratak u odnosu na životne cikluse ekosistema, ljudi su skloni da slede svoj uski interes i da svoje znanje koriste kako bi ostvarili kratkoročnu dobit. Međutim, ljudska fokusiranost na neposrednu dobit i opšte zanemarivanje evolucionih specifičnosti biosfere, ne samo što može da proizvede dramatične posledice u nekoj dalekoj budućnosti, već takođe podri-va vremenski relativno blisku mogućnost sistematičnog proučavanja prirode. Drugi deo argumenta koji je takođe na tragu dubinskih ekologa, tiče se složenosti sistema u kojem i najmanje remećenje *ekološke ravnoteže* daje za posledicu potencijalno pogubne rezultate. Upravo zbog toga bismo po Goldsmitu morali da tragamo za ekološkim zakonima koji bi imali u vidu sve specifičnosti i složenosti biosfere; a ekologija kao nauka bi morala da zauzme centralno mesto u svim našim nastojanjima da ostvarimo sistematsko znanje, odnosno njeni nalazi bi morali da postanu krucijalno *normativno* ograničenje samog procesa saznanja. Stoga, ne treba da nas začudi ako bi njegovo mišljenje podrazumevalo da treba promeniti i poimanje korisnosti. Ljudska korist, shodno samim polazištima teorije, sada mora biti „obogaćena“ kako bi mogla da usvoji svu složenost i kontingentnost koja proizilazi iz biosfere. Goldsmit je po ovom pitanju eksplicitan: „Ljudska dobrobit zavisi od mogućnosti da se proširi krug međusobno blisko povezane, kooperativne zajednice na sva živa bića“ (Goldsmith 1992: 86–87).

Vorik Foks s druge strane odlazi i dalje od ove tvrdnje i pokušava da izvuče normativne zahteve eksplicitno na osnovu jedinstvenosti evolucionog puta svakog pojedinačnog živog bića (uporediti Fox 1995). Po ovom autoru, svaka jedinka treba da ima pravo na sopstveni *autopoiesis*, odnosno pravo da raste i razvija se saglasno evolutivnom toku koji je nastajao i usavršavao se tokom više hiljada godina prirodne selekcije. Specifičnosti koje je iznedrila evolucija, tako, po Foksu tvore naročitu vrstu „samo-interesa“ kao što su razmnožavanje ili potreba za staništem, te je stoga, dodaje ovaj autor, samoočigledna činjenica da sva živa bića: „pre svega konstantno brinu o regeneraciji svojih sopstvenih organizacionih aktivnosti i struktura“ (Fox 1995: 172). Dakle, po njegovom mišljenju, postoji i osnov za uvažavanjem autonomije živih bića koji ne bi proizlazio iz antropocentrizma jer je njen osnov sam evolutivni tok, a ne „ljudska priroda“. Kod Foksa isto tako možemo najjasnije da primetimo još jednu važnu osobinu ekocentrične pozicije u ekologiji. Sam pojam autopoezisa sugerise da zaštita životne sredine ima isključivo dimenziju očuvanja i neremećenja već postojećih ekosistema. Tako bi naši naponi da na primer stvorimo nove nacionalne parkove nakon što smo prilikom procesa urbanizacije uništili staru šumu, ili pak pokušaj da kloniramo određene izumrle vrste, bio zapravo neprihvatljiv za ekocentriste. Svakako da je ova implikacija veoma lako uočljiva kod Foksa, međutim, ona je u manjoj ili većoj meri prisutna kod svih ekocentrista. Kao što smo videli i kod Najsa i Goldsmita, glavno težište teorije leži upravo u striktnom holizmu koji negira bilo kakvu ontološku razliku između čoveka i prirode koje potom daje povoda radikalnom shvatanju „autentičnosti“ prirode kao osnove striktnog zalaganja za očuvanje životne sredine.

Ovde dolazimo i do problema s kojim se susreće ekocentrični pristup u ekologiji. Pre svega, ideja autentičnosti

prirode je u dubokoj kontradikciji sa kritikom antropocentrizma. Drugim rečima, evidentna složenost i „dugovečnost“ biosfere ne mogu biti tretirane van antropocentričnog shvatanja sveta, pošto je uvažavanje i razumevanje ovih termina eksplicitno ljudski poduhvat. No, čak i kad bismo se složili da su argumenti koji idu u prilog tezi ontološkog jedinstva između čoveka i prirode neoborivi, opet bi ostao jedan sociološki problem koji ekocentrizam ne uzima u obzir. Naime, svojim zalaganjem za novu paradigmu u našem odnosu spram prirode ekocentrizam potpuno zanemaruje političku dimenziju ekološkog problema. Ekološka kriza o kojoj smo govorili na početku pre svega se tiče redefinisavanja savremene proizvodnje i ekonomije, a ne metafizičkog shvatanja Biosfere, Gaje⁴ (Lovelock 2006: 15–17) ili bilo kog drugog opšteg mesta koje srećemo u literaturi koja je nklonjena ekocentrizmu. Naravno da se uvek može tvrditi kako je ovo dubinski zahvat i preokret,⁵ međutim, ovakva vrsta redefinisavanja ne mora da bude kompatibilna sa ekonomskom racionalnošću koja je u samoj svojoj suštini duboko i „beznadežno“ antropocentrična.⁶ U tom pogledu, ekocentrizam je možda najbolji primer kako izbegavanje ekonomsko-političkih problema na konto njihove tehničnosti i prividne površnosti u onim društvenim pitanjima u kojima ona figuriraju kao dominantan

4 Gaja princip je pojam koji je tokom sedamdesetih smislio Džejs Lovlok (James Lovelock), a koji upravo podrazumeva „imenovanje“ ili terminološko objedinjavanje svih živih bića i njihovog neorganskog okruženja u jedan ogroman samoregulativni sistem koji stvara osnovu za život na planeti.

5 Upravo ovo tvrdi Najs kada odvaja dubinsku ekologiju (ekozofiju) od takozvane tehničke ekologije.

6 Ovim svakako ne želimo da tvrdimo da je sada vladajući diskurs „održivog razvoja“ pravo rešenje za političke probleme koji su direktno vezani za životnu sredinu, već samo da ekocentrizam, unutar granica koje je sam sebi zacrtao, ne može da integriše ekonomsku racionalnost koja – iako deo problema – evidentno mora biti i deo rešenja za postojeće ekološke probleme.

faktor, samo naizgled pribavlja plauzabilnost teoriji koja se trudi da ih zaobiđe. S jedne strane, ekocentrizam pledira na nužnost reforme, ali opet, nikako ne uspeva da formuliše predlog ili da ukaže na onaj oblik društvenog uređenja koji bi mogao da omogući boljitak koji se priželjkuje. Ovo ne bi morao da bude toliki problem pošto svakako nije nužno da sve dobre teorije budu praktično primenljive, ipak ekocentrizam upravo neguje ideju o sopstvenoj aplikativnosti. Drugim rečima, manjak „senzibiliteta“ za probleme kao što su privredne stope rasta, distribucije bogatstva na globalnom i državnom nivou, savremene mobilnosti kapitala i ostalih privrednih procesa koji generišu ponašanje koje dovodi do ekološke krize, ekocentriste vodi u krajnost u kojoj ne mogu da artikuliraju svoju verziju problema nikako drugačije nego kao filozofski problem.

Stoga ne treba da nas začudi što svaki oblik javne rasprave koji prati ekonomsku delatnost i čini jednu od ključnih osnova same politike, u ekocentrizmu biva uvek sveden na puki proizvod novog sistema anti-antropocentrične metafizike. Ono što je naročito opasno kod ovakvog apolitičnog pristupa životnoj sredini je što on, paradoksalno, uvek može da se pozove na objektivne probleme koji se u njoj događaju (globalno otopljanje, izumiranje vrsta, nuklearne katastrofe) kako bi opravdao redefinisavanje naših svetonazora. Upravo preskakanje javne političke debate vodi u opasnost da praktično sprovođenje ekocentričnih ideja oboji bilo kojom bojom iz političkog spektra.

Sličnu kritiku ekocentrizmu upućuje i začetnik takozvane „socijalne ekologije“ Marej Bukčín (Murray Bookchin), koji u svojoj antropocentričnoj kritici ekocentrizma upravo ističe inherentnu apolitičnost ovog pristupa.⁷ Ovo je po njegovom mišljenju prirodna posledica insistiranja na ontološkom

7 Bookchin 1994: 39.

jedinstvu između prirode i čoveka koje se verovatno najjasnije može sagledati u ideji očuvanja divljine (*wilderness preservation*) gde se sama priroda, u ovom slučaju neko konkretno stanište ili ekosistem, tretira kao neka vrsta dobra po sebi nezavisno od evidentnog društvenog konteksta u kom se odlučujemo da se to stanište ili ekosistem očuva. Drugim rečima, zalaganje za jedinstvo i međuprožetost prirode i čoveka, po Bukčinu, zapravo vodi u prenaplašavanje odvojenosti ili čak manihejskog odnosa između čovečanstva i prirode, pošto se zanemaruje očigledna činjenica da je pridavanje vrednosti isključivo ljudska sposobnost. Van mreže značenja koju ljudi stvaraju, smatra Bukčin, i sama ideja prirode postaje neinteligibilna. Takva vrsta neprozirnosti može da bude veoma opasna ukoliko se ima u vidu osvedočen potencijal ljudske vrste da čini štetu spram biosfere.⁸ Stoga ne čudi što Bukčin zaključuje da zalaganje ekocentrista za puko „konzerviranje“ u krajnjoj instanciji vodi ka „...obezvređivanju ljudskih *potencijala* i *kapaciteta* ljudskog uma i duha da dosegnu izvan date realnosti i da zamisle idealni društveni i ekološki poredak koji bi bio kreativan, kooperativan i moralan. Ovo mizantropsko poricanje ljudskih potencijala koje provejava kroz mističnu i dubinsku ekologiju, otklanja samu suštinu radikalnog pokreta“.⁹

Po Bukčinovom mišljenju, umesto razvijanja nove, ekocentrične slike prirode, pre bi trebalo uložiti napor u redefinisavanje samog shvatanja humanizama koje bi nam dalo razloga da očuvanje prirode sagledamo kao vrednost koju bismo sledili u svom delanju. Sposobnost da racionalno odlučujemo i razmatramo različite opcije je po Bukčinovom mišljenju presudno važna osobina samog koncepta humanizma kao jednog od krucijalnih pojmova u borbi sa izazovima koje pred nas

8 Uporediti Bookchin 1993.

9 Bookchin 1994: 18.

stavljaju ekološki problemi. Osnovni teorijski okvir u čijem zaleđu Bukčín razvija ovo novo shvatanje humanosti je „dijalektrički naturalizam“, pod kojim se podrazumeva nova vrsta sinteze marksističke dijalektike i teorije evolucije. Svi entiteti koji tvore biosferu bi, tako, po Bukčínovom mišljenju, bili uslovljeni teleološkom usmerenošću sopstvenog razvojnog puta. Bitno je napomenuti da se pod ovim ne podrazumeva da sva živa bića „poseduju“ neku inherentnu osobinu – ili neku misterioznu suštinu – već pre da je sam proces razvoja osnovna ontološka pretpostavka svakog pojedinačnog dela biosfere. Bukčín nam, dakle, sugerije da se sva živa bića zapravo konstituišu kroz svoj razvoj i istoriju.¹⁰ Stoga je i sama priroda ništa drugo nego prost skup svih pojedinačnih razvojnih procesa i njihovih međusobnih uslovljavanja.

Ukoliko je priroda po Bukčínu zapravo istorija njenog sopstvenog razvoja, onda se postavlja logično pitanje kakvu nam priču zapravo priča dijalektrički naturalizam? Pošto je on jedan od autora koji se pretplaćuje na antropocentrični pristup ekologiji, onda se „sasvim prirodno“ nameće teza o razvijanju subjektivnosti. Tako Bukčín pred nas stavlja sliku u kojoj se neživa priroda postepeno razvija u živu prirodu iz koje se naposljetku razvijaju samosvesna živa bića. Vrlo je bitno primetiti da Bukčín evoluciju ne smatra kontigentnim procesom, pošto po njemu nastanak neke nove faze u evoluciji ne podrazumeva ispunjenje predodređenosti, već pre aktuelizaciju implicitnih potencijala.¹¹ Upravo ovaj aspekt „samorealizacije“ je osnova „dijalektičkog dodatka“¹² procesu evolucije koji čini osnovu socijalne ekologije. Bukčín smatra da se na ovaj način izbegava

10 Upaređiti Bookchin 1990: 253–256.

11 Upaređiti Humphrey 2002: 112.

12 Sam Bukčín je inače nastojao da razvije marksistički orijentisanu ekologiju koja bi bila lišena instrumentalnog odnosa koji je svojstven takozvanom kasnom Marksu (Bookchin 1994; Bookchin 1982).

nejasni pojam međuprožimanja i „radikalnog“ ontološkog jedinstva koje prati ekocentirizam, ali se ujedno stvara mogućnost redefinisavanja moralne odgovornosti čoveka na način koji ne bi podrazumevao isključivo negativna normativna određenja (očuvanje prirode, obaranje stopa proizvodnje, smanjenje rađanja), nego aktivno i kreativno usmeravanje daljeg procesa rasta u interesu razvoja unutrašnjih potencijala celokupne biosfere. U tom smislu, *neizvesnost izbora* i *nužnost konstruktivnog pristupa* ekološkim problemima postaje od presudne važnosti za svako ozbiljno razmatranje koje bi sledilo napute socijalne ekologije. Sve ovo upućuje da nam je namesto nove ontologije pre potrebna moralna reforma u kojoj bismo jasno mogli da sagledamo koje vrste posledica može da proizvede naša racionalnost, te da korišćenjem ove naše jedinstvene sposobnosti osmislimo društvenu promenu koja će biti dorasla vremenu.¹³ Na taj način uviđanje „ogrešenja i nepravde“ u svetu, sledstveno Bukčinovom shvatanju prirode, vodi ka uvođenju slobodne volje u proces evolucije (koja se u njegovoj terminologiji naziva „drugom prirodom“), to jest ka moralnom usmeravanju inherentne potencijalnosti same biosfere. U tom pogledu, redefinisanje našeg poimanja humanosti ogleda se upravo u razumevanju odgovornosti i *obavezi* da se interveniše u prirodu.

Međutim, ovde se otvaraju opasnosti po sam antropocentrični pristup ekologiji. Najslabija tačka je upravo shvatanje evolucije kao procesa razvoja samosvesti, to jest ideje da je uloga čoveka zapravo da razvija inherentne potencijale i preuzme odgovornost za upravljanje evolucijom. Naime, do kraja nam ostaje nejasno na koji način se potpuno partikularni pojedinačni evolutivni interes može poopštiti tako da se podudara sa Bukčinovim postulatima dijalektičkog naturalizma. Ukoliko je suština same prirode upravo proces njenog istorijskog razvoja – a čovek pak pripada vrhuncu dijalektičkog razvoja prirode

13 Upporediti Bookchin 1982.

i pride poseduje mogućnost da „preuzme kormilo“ evolucije – onda je on sâm suština prirode. Iako izgleda da ovde i ne moramo da primetimo bilo kakvu protivrečnost, ona je zapravo veoma očigledna: ako je čovek suština prirode onda je teorijski nemoguće da čovek „regresivno“ deluje na biosferu, ili da je potpuno uništi. Ovo je osnovni problem sa svim verzijama evolucije koje u samom procesu prepoznaju intrinzičnu usmerenost usložnjavanja, a ne prostu kontingenciju i otvoren nedovršen proces.¹⁴ Kod Bukčina problem se ogleda upravo u samom pokušaju da ostvari sintezu marksističkog dijalektičkog materijalizma i klasičnog poimanja evolucije.¹⁵ Istorijska uslovljenost društvenih pojava svojstvena Marksovoj metodologiji naprosto ne može biti kompatibilna (samerljiva) sa biološkim procesom evolucije, ne samo zbog toga što jedan od procesa traje neuporedivo duže, već zato što opisuju sasvim različite vrste kauzalnosti. U evoluciji nemamo složene pojave kao što su ljudska svest ili društveni poredak, pa se svaki proces može odvijati po manje-više prostim principima mehanicističke kauzalnosti.

S ovom kritikom povezan je i drugi problem koji možemo da prepoznamo u Bukčinovom shvatanju novog antropocentrizma. Ukoliko je tačno da su procesi evolucije i dijalektičkog razvoja samosvesti međusobno nesamerljivi, onda se sledstveno tome mora ostaviti mogućnost da nas istorijski (društveni) razvoj uči malo čemu u pogledu životne sredine. Današnja politička recepcija ekoloških problema je verovatno najbolja ilustracija nekompatibilnosti o kojoj je reč. Iako svest o ekološkoj krizi postoji kao element javne debate skoro već punih četrdeset godina, o malo kojoj temi je bilo moguće postići konsenzus koji bi omogućio „usmeravanje evolucije“ u pravcu koji bi bio nalik Bukčinovom novom humanizmu.

14 Upporediti Ruiz-Mirazo at al. 2004: 10.

15 Upporediti Bookchin 1994.

Ljudske potrebe i ekološko poimanje pravde

Sve veći broj ekoloških teškoća s kojima se savremeno globalno društvo suočava nedvosmisleno nas upućuje na nužnosti takvog teorijskog okvira koji bi bio u stanju da nam omogući da donosimo odluke koje bi doprinele dugoročnom rešavanju, ili ublažavanju problema koji su proizašli iz višedecenijskog industrijskog rasta. Kao što smo videli u prethodnom odeljku, dve najzastupljenije paradigme unutar ekološki nastrojene društvene teorije nude konceptualno različite sugestije. Ipak, i pored svih razlika u teorijskim polazištima, veoma je bitno primetiti da obe paradigme zagovaraju reviziju osnovnih *ljudskih potreba*. Pod ovim bi se podrazumevalo da se sada već široko prihvaćenom skupu ljudskih potreba koje tvore osnovu ljudskog dostojanstva treba dodati i ekološki element. Tako bi potrebama za odgovarajućim smeštajem, zdravstvenom zaštitom i radnim vremenom i slično, koje su već sad okosnica svih političkih programa, valjalo dodati i skup ekološki uslovljenih nužnosti kao što je na primer čista životna sredina i blagodet života u biodiverzifikovanom svetu. Ključno je dakle primetiti da na nivou praktične primene teorijske razlike između ekocentrista i antropocentrista u dobroj meri postaju zamagljene.

Kod ekocentrista redefinisavanje ljudskih potreba je praktična implikacija njihovog ukazivanja na međuprožetost čoveka i prirode koje proizilazi iz njihovog temeljnog insistiranja na ontološkom jedinstvu prirode. Tako spasavanje ugroženih staništa ili vrsta predstavlja našu moralnu obavezu koja može ići samo naruku čovečanstvu jer što će živeti u ekološki stabilnijem i bogatijem ekosistemu. Shodno tome bi svaki pokušaj primene političkog okvira koji bi se zasnivao na uvidima Najsa, Foksa, Goldsmita i drugih morao da usmeri resurse ka ekološki odgovornim obrascima proizvodnje koji bi trebalo da teže ostvarivanju nečeg što bi nalikovalo na svetsku ekološku pravdu. Štaviše, za Najsa, na primer, biodiverzitet se zbog naše intrinzične povezanosti

sa prirodom može tretirati kao neka vrsta pandana kulturnom diverzitetu: „Verovatnoća opstanka kulturnog diverziteta opada na globalnom planu. Ovim se svakako potkopava nezavisnost različitih kultura, ali se pre svega otežava samo-dovoljnost, to jest sposobnost maksimalne *samo-aktivnosti*: proizvodnje i stvaranja, a ne potrošnje – delanja, a ne trpljenja. Osnovni ekozofski termini za postizanje odgovarajućih ciljeva bi ovde bili aktivnost i unutrašnje i spoljašnje“ (Naess 2001: 143). Dakle, ista terminologija koja bi pomogla očuvanju biodiverziteta u potpunosti je saglasna sa očuvanjem kulturnog diverziteta i, štaviše obe vrste raznolikosti su međusobno komplementarne i čine jednako važnu stavku u zalaganjima ekozofa poput samog Najsa.

Kod antropocentrista redefinisanje ljudskih potreba je još očiglednije zato što novi humanizam upravo podrazumeva menjanje obrazaca potrošnje i proizvodnje shodno promenama s kojima se ljudi suočavaju. Dijalektička evolucija koju je osmislio Bukčín sobom povlači upravo uvođenje novih moralnih kategorija kojima bi trebalo da se rukovodimo pri usmeravanju promena koje će uticati na dalji razvoj biosfere. Osnovna razlika u odnosu na Najsove stavove je da uviđanje novih potreba za nove antropocentriste ne proizilazi iz normativnih pretpostavki, već iz nužnosti društvenog razvoja. Ono što nas čini ljudima upravo je ova sposobnost da se prilagodimo okolnostima i aktivno razmatramo odluke koje će voditi stvaranju novih. Bukčinovo insistiranje na tome da čovečanstvo mora da preuzme odgovornost za svu moć koju je tokom razvoja steklo upravo predstavlja neku vrstu teorijskog zalaganja za prihvatanje naše istorijske uloge. U tom smislu, socijalna ekologija verovatno na najbolji način ilustruje koliko je cela „egzaktnost“ ekoloških problema o kojoj smo govorili na početku ovog teksta društveno uslovljena i u najvećoj mogućoj meri kontingentna.

Čini nam se da su upravo ove sličnosti koje možemo da vidimo na nivou praktičnih implikacija ključne za sagledavanje

eventualne komplementarnosti između diskursa koji tvore ekološke teorije i diskursa distributivne pravde. Ideja da postoji osnovni skup ljudskih potreba koje moraju biti zadovoljene isključivo zbog toga što kao ljudska bića ne možemo biti tretirani nedostojanstveno u potpunosti je saglasna sa redefinisanjem potreba koje – iz svojih različitih teorijskih uglova – zagovaraju antropocentristi i ekocentristi. Rasprava o redefinisaju potreba putem kojih bi se izašlo na kraj sa ekološkim izazovima tako se može smestiti u okvir šire borbe za ostvarivanje jednakosti i „ograničavanje“ proizvodnje kako bi se postigli društveno poželjni javni ciljevi. Ovaj argument dobija još više na svojoj privlačnosti ukoliko se ima u vidu da najgore posledice ekološkog pogoršanja po pravilu najintenzivnije i skoro uvek među prvima oseće upravo oni najsiromašniji (kako na lokalnom tako i na globalnom planu).

Na ovaj način, sama debata između ekocentrista i antropocentrista zapravo dobija novu dimenziju. Pošto se zajedničko težište može pronaći upravo na polju praktičnog, odnosno konkretne (i sada već stare) debate o alokaciji resursa zarad pravednijeg društva, onda i sama metafizička polazišta, ukoliko se sagledaju iz ove perspektive, postaju u manjoj meri relevantna, gledano iz ugla tekućih ekoloških problema. U tom smislu, preispitivanje pravednosti u savremenom društvu nam otvara mogućnost da ekonomske probleme proizvodnje formulišemo u rečniku koji bi izbegao zamku ekonomističkog ekstrema „održivog razvoja“, ali ujedno bismo „umakli“ metafizičkom opravdanju (bilo da je u pitanju „dubinska ontologija“ ili pak „dijalektički naturalizam“) i nastojali da ekološki problem sagledamo u svetlu istorije sopstvenog društva, tražeći modele i argumente koji bi nam omogućili da stvorimo praktični i teorijski okvir za prevazilaženje ekoloških izazova koji nas nesumnjivo čekaju u relativno bliskoj budućnosti.

Literatura

- Bookchin, Murray (1982), *The Ecology of Freedom*, Montreal: Black Rose Books.
- Bookchin, Murray (1990), „Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox“, *Environmental Ethics* 12: 253–274.
- Bookchin, Murray (1993), „Deep Ecology, Anarchosyndicalism, and the Future of Anarchist Thought“, *Deep Ecology and Anarchism: a Polemic*, London: Freedom Press.
- Bookchin, Murray (1994), *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal: Black Rose Books.
- Fox, Warwick (1995), *Toward a Transpersonal Ecology*, Totnes: Green Books.
- Goldsmith, Edward (1992), *The Way: an Ecological Worldview*, London: Rider.
- Lovelock, James (2006), *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How we Can Still Save Humanity*, London; New York: Allen Lane.
- Midgley, Mary (1994), „The End of Anthropocentrism?“ u Robin Attfield and Andrew Belsey (prir.), *Philosophy and Natural Environment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphery, Mathew (2002), *Preservation Versus the People: Nature, Humanity and Political Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Naess, Arne (2001), *Ecology, Community, Lifestyle: An Outline of an Ecosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess, Arne (1989), „Arne Naess Gives his Support to Edward Goldsmith’s ‘The Way’“, *The Ecologist* 19 (5): 196–197.
- Ruiz-Mirazo, Kepa, Juli Peretó, and Alvaro Moreno (2004), „A Universal Definition of Life: Autonomy and Open-Ended Evolution“, *Origins of Life and Evolution of Biospheres* 34 (3): 323–346.

Moderna ekološka misao

Nekontrolisano iskorišćavanje prirodnih resursa, masovno uništavanje tropskih i amazonskih šuma koje se smatraju „plućima Zemlje“, zagađivanje voda, pogotovo pijaćih, koje na svetu ima u malim količinama, samo su neki od pokazatelja ekološke krize modernog doba. Voda je postala najznačajniji strateški prirodni resurs u XXI veku. Erozijske tla, pretvaranja u pustinje, nepravilno navodnjavanje i upotreba hemikalija u poljoprivredi dovodi do smanjenja obima i kvaliteta obradivog zemljišta. Razvoj industrija, povećanja drumskog saobraćaja, prljave tehnologije u zemljama Trećeg sveta izazivaju zagađenje vazduha, efekte staklene bašte kao i ozonske rupe. Rast ljudske populacije je doveo do povećanja potrebe za hranom i energijom što zahteva nove poglede na dosadašnji razvoj društva. Stalna upozorenja i očekivanja nepovoljnih klimatskih promena podstiču na stvaranje inicijativa čiji je cilj formulisanje globalne političke saradnje, jer zagađenja ne poznaju granice država. Saradnja bi trebalo da pruži rešenja za probleme ekonomske krize, povećanje proizvodnje hrane i budućih masa takozvanih environmentalnih izbeglica. Jer, ekološka katastrofa nije odvojena od humanitarne katastrofe. Iako postoje određeni sporazumi, zemlje u razvoju još ne mogu da ispoštuju stroge uslove koje propisuju određeni međunarodni protokoli.

Prenaseljenost koja prati urbanizaciju je dovela do prevelike potrošnje i rasta potrebe za energijom. Kao novo potrošačko društvo, urbanizacija ostavlja svoj trag i u obliku ogromnih

količina otpada. Sam razvoj industrijske proizvodnje koja zadovoljava potrebe društva predstavlja značajan problem u kontrolisanju i uklanjanju rastućeg broja zagađivača. Snabdevanje urbanih sredina hranom i vodom zahteva obimnu proizvodnju hrane koja konzumira velike količine energije i predstavlja jednu od najvećih promena u životnoj sredini koja uzrokuje mnogo toga, od nestašica vode do gubljenja biodiverziteta. Džon Beddington (John Beddington), vodeći britanski savetnik u oblasti nauke, predviđa da će se svetska populacija u narednih dvadeset godina uvećati za trećinu, potreba za hranom i energijom za polovinu, a tražnja za vodom opet za trećinu. Rastuća potreba za prirodnim resursima će zahtevati da države više povedu računa kako raspolažu svojim prirodnim resursima. Države koje raspolažu oskudnim prirodnim dobrima praviće saveze sa zemljama bogatim resursima. Urbanizacija, zajedno sa visoko razvijenom tehnološkom kulturom, dovodi samo do narušavanja životne sredine, a uzrokuje i probleme poput krize identiteta i smanjenja komunikacije među ljudima.

Ekološka misao je obeležena nekim osobinama koje su slične sociologiji i uopšte društvenim naukama. Za razliku od prirodnih nauka, ekologija govori o verovatnoćama. Ekolozi ne mogu replicirati identične uslove u nekom ekosistemu kako bi putem eksperimenta došli do zaključka o njegovom ponašanju. U najboljem slučaju, takvi eksperimenti su izuzetno kompleksni i skupi, a najčešće potpuno nemogući. Stoga je većina evidencije u ekologiji neeksperimentalna i otvorena za različita tumačenja.

Prve naznake ekološke svesti javljaju se sa začecima teorija o životnoj sredini koje se vezuju za drugu polovinu XVIII veka. Teorija maltuzijanstva, granice rasta globalne ravnoteže, organskog rasta, zatim postindustrijskog doba, globalnog matematičkog modela biosfere, ekološke politike, ekološke etike i tako dalje, samo su neke od teorija koje su se javile tokom više od dva veka ekološke misli. Ekološka etika se razvija pod

pritisakom moralnog zahteva da se suočimo sa celinom sveta u kome živimo, pri čemu je neodgovorno iskorišćavamo. Uopšteno govoreći, ekološka etika je sistematičan opis moralnih odnosa između ljudskih bića i njihovog prirodnog okruženja.

Poslednjih godina pojedini ekološki filozofi su usmerili pažnju ka jednom pragmatičnijem pristupu ekološkim problemima. Ekološki pragmatizam ozbiljno shvata moralni pluralizam i artikuliše sredinu između jedne jedine monističke teorije i relativizma tipa „sve je dozvoljeno“.

Maltuzijanska teorija je skrenula prvi put pažnju na problem rasta ljudske populacije, konstatujući da se ljudska populacija povećavala geometrijskom progresijom, dok se sredstva za život uvećavaju tek aritmetičkom progresijom. Dekade nakon Maltusa (Malthus) su obeležene ubrzanom industrijalizacijom i urbanizacijom, praćenim napretkom tehnologije i demografskim rastom, kao i porastom potrošnje energije, prirodnih resursa i hrane, koji su doveli do ubrzanog zagađenja i degradacije životne sredine.

Ekologija je nastala sredinom XIX veka kao grana biologije. Predmet ekologije kao nauke menjao se i proširivao od njenih početaka do danas – od proučavanja životne sredine pojedinih vrsta, preko izučavanja ekosistema, međusobnog uticaja ekosistema i biosfere do proučavanja položaja čoveka u biosferi. Kao savremena nauka, ekologija dobija interdisciplinarno obeležje zahvaljujući istraživanjima koja ukazuju na nova saznanja o uzrocima i posledicama ekološke krize. Ekologija se zbog svog obima delovanja u novom dobu zamenjuje pojmom zaštita životne sredine, koja obuhvata i konkretna rešenja zagađenih oblasti kroz korišćenje tehničkih, tehnoloških i drugih sistema. Zaštita životne sredine u sebi objedinjuje saznanja iz oblasti prirodnih (hemije, fizike, inženjerskih nauka) i društvenih nauka (sociologije, ekonomije, psihologije, socijalne antropologije)

i trebalo bi da izučava delovanje prirodnih faktora i mnogobrojnih procesa u njoj, izazvanih ljudskom delatnošću na živi svet. Osnovni cilj ovako shvaćene ekologije, jeste sprečavanje negativnih posledica antropogenog delovanja na prirodu i zdravlje ljudi (Miltojević 2002).

Tek poslednjih decenija XX veka se javlja kritička svest prema (zlo)upotrebi životne sredine i njenih resursa, kada dolazi do osnivanja prvih velikih prirodnih rezervata, kao i usvajanja prvih tehnika kontrole životne sredine, nakon čitavog veka industrijske ekspanzije koja je „zlostavljala“ prirodne resurse (zemljišta, vode, šume...) kao neograničena javna dobra. U novije vreme se koriste razni sistemi za upravljanje životnom sredinom, kako bi se iskoristio razvoj tehnologije i novi načini poslovanja. Preduzeća, industrije, usvajaju novu etiku poslovanja, na šta ih upravo tera društvo koje pokazuje svest o problemima u životnoj sredini. Društveno odgovorno poslovanje je način upravljanja u kome se vodi računa i o ekonomskim i o društvenim ciljevima, što znači da industrije tokom svog proizvodnog procesa minimalno zagađuju životnu sredinu. Radi poboljšanja kvaliteta života, čovek je nemilosrdno koristio prirodne resurse, što je rezultiralo narušavanjem ravnoteže u prirodi i stvaranjem niza problema koji, paradoksalno, sada ugrožavaju taj kvalitet života za koji se borio. Šezdesetih godina se javljaju i prvi environmentalni pokreti, podstaknuti uticajnim delom američke spisateljice Rejčel Karson (Rachel Carson) *Tiho proleće*, koji je predstavljao apel čovečanstvu da smanji upotrebu pesticida u poljoprivredi.

Vaclav Smil (Vaclav Smil), u svojoj knjizi *Globalna ekologija* razmatra istoriju bavljenja ekologijom započetu šezdesetih godina XX veka, sa pojavom prvih kritika zagađenja vazduha i životne sredine (Smil 2005). Šezdesete godine XX veka donele su suočavanje sa činjenicama da mnogi prirodni resursi postaju ograničeni, i da postaju sve teže dostupni i zagađeniji.

Početak sedamdesetih godina pojavio se i jedan od najuticajnijih radova o ekološkoj krizi današnjice, prvi izveštaj takozvanog Rimskog kluba pod nazivom „Granice rasta“. Izveštaj je izneo nalaze istraživanja nekoliko scenarija i naglašavao izbore koji se nalaze pred društvom kako bi se pomirio održivi napredak i ograničenja zaštite životne sredine. Rimski klub je *think tank* koji je okupljao, a i danas okuplja, stručnjake, privrednike i političare koji su zainteresovani za pitanja životne sredine.

Podrška pokretima za zaštitu životne sredine nije opala tokom osamdesetih i početkom devedesetih, uprkos recesiji. Ovakav razvoj se može pripisati prikupljanju sve više dokaza o ugrožavanju životne sredine, koji su doveli do stvaranja novog pogleda na svet, nove ekološke paradigme. Pokazalo se da vrednosti za koje se zalažu članovi pokreta imaju dalekosežniji i trajniji uticaj, dovodeći ekološke probleme u svest ljudi i pozicionirajući stanje životne sredine u fokus javnosti, medija i obrazovnih ustanova. Sve više je rasla svest i prihvatanje unutar pokreta da se ekološki problemi ne mogu rešiti tehničkim/tehnološkim popravkama. Potrebno je da se društvo podvrgne fundamentalnim promenama, koji osporavaju temelje modernog industrijskog društva.

Pojam životne sredine se prvi put probio u vode međunarodne politike sa organizacijom UN, odnosno Konferencije o ljudskom okruženju u Stokholmu 1972. Ova konferencija je donela preporuke o stvaranju svetskog programa Ujedinjenih nacija o zaštiti životne okoline, koje su realizovane na prvoj sledećoj sednici Generalne skupštine UN. Deklaracija o životnoj sredini (UNEP, 1972) doneta 1972. godine ističe da „*čovek ima osnovno pravo na slobodu, jednakost i adekvatne životne uslove u životnoj sredini čiji kvalitet omogućava dostojan život i blagostanje*“. Ova konferencija je predstavljala inicijalnu kapislu manifestovanja ekološke svesti i istovremeno bila uvod u Parisku konferenciju šefova država i vlada zemalja Evropske ekonomske

zajednice (EEZ), održane iste godine. Deklaracija usvojena na ovom skupu kao osnovni cilj ekološkog razvoja navodi smanjenje rizika u pogledu uslova života, poboljšanje kvaliteta življenja, a da se u ostvarenju tih ciljeva posebna pažnja mora posvetiti zaštiti životne sredine. Evropska povelja o životnoj sredini i zdravlju, iz 1989. godine, naglašava obezbeđenje „garancije prava građana na čistu i zdravu životnu sredinu“. Peti jun, kao prvi dan održavanja Konferencije u Stokholmu, proglašen je Svetkim danom zaštite životne sredine.

„Zemaljski samit“ Ujedinjenih nacija održan u Rio de Žaneiru, 20 godina nakon prvog svetskog samita o životnoj sredini u Stokholmu, izazvao je pažnju naučnih, a donekle i političkih krugova kao jedan od najvećih međunarodnih skupova koji je ikad sazvan. Više od 20.000 delegata, 118 šefova država, kao i predstavnici iz 180 zemalja sastali su se da razmotre probleme globalnog okruženja. Na dnevnom redu Zemaljskog samita se našao širok spektar globalnih problema: zagađenja vazduha i vode, klimatske promene i globalno zagrevanje, poljoprivreda i erozije zemljišta, krčenje šuma i pustinja, biodiverzitet, siromaštvo i zdravlje, ekonomija i razvoj, obrazovanje i manjinski odnosi i tako dalje. Na ovoj, kao i konferenciji u Kairu 2 godine kasnije, problem i posledice globalnog rasta stanovništva su predstavljali jednu od ključnih tačaka.

S ciljem ublažavanja globalnih klimatskih promena definisan je Kjoto protokol 1997. godine, u kome su naznačeni brojni i različiti gasovi koji izazivaju zagađenje atmosfere i koji formiraju „efekat stakle bašte“. Do sada ga je potpisala 191 država, ali jedna od najuticajnijih, SAD, i dalje odbija da ratifikuje odredbe ovog sporazuma. Protokol obavezuje visokorazvijene industrijske zemlje da smanje emisiju štetnih gasova za oko 5% između 2008. i 2012. godine, to jest ispod nivoa emisije koji je postojao pre 1990. godine.

Promovisanje održivog razvoja predstavlja radikalnan zaokret u koncepciji zaštite životne sredine i kao takav javlja se osamdesetih godina dvadesetog veka. Iako nema opšteprihvaćene definicije održivog razvoja, pod ovim pojmom se smatra razvoj koji zadovoljava potrebe sadašnjih generacije bez ugrožavanja potreba budućih. Za osnovnu ideju ima što čvršće povezivanje ekonomskog rasta i razvoja i problema životne sredine. Uočeno je da rešavanje globalnih ekoloških problema nije moguće bez integralnog pristupa. Održivi razvoj, zato, predstavlja multidisciplinarni koncept koji uključuje ekonomiju, ekologiju, etiku, sociologiju, pravo i nalazi svoju primenu u politici, kao praksi.

Među društvenim naukama, pravo i ekonomija su discipline koje su se među prvima bavile životnom sredinom i problemima njenog ugrožavanja. Kada je u pitanju pravo, to se desilo iz očiglednih razloga zaštite životne sredine kroz donošenje zakona i propisa, kojima bi se definisale odgovornosti i obaveze zagađivača. Interes ekonomije kada je o ovoj temi reč postoji s obzirom da su prve analize ekoloških problema imale direktan uticaj na proizvodnju i potrošnju i podigle značaj prirodnih resursa i tako dalje. Danas se u potrošačkom društvu bolje plasiraju proizvodi koji se reklamiraju kao ekološki, to jest oni pri čijem se procesu proizvodnje vodilo računa o uticaju na životnu sredinu. Stoga su svi u trci da svoje proizvode ili kompanije predstavljaju kao ekološke kroz razne sertifikate, simbole i slično.

Ekološki problemi se dugo nisu smatrali mogućim predmetom proučavanja sociologije kao nauke. Sociologija je težila da se, što je moguće više, distancira od prirode. Paradoksalno, svi značajniji pravci u sociologiji su bili povezani sa ekološkim pitanjima na ovaj ili onaj način. Environmentalna sociologija je priznata tek u poslednjoj deceniji XX veka. Njen zadatak jeste da stvori određeni opšti referentni okvir za celu oblast istraživanja životne sredine u okviru društvenih nauka.

Environmentalna sociologija se bavi svim što se tiče čovečanstva i društva, i stoga ne može izbeći da deli predmet svog proučavanja sa istraživačima koji potiču iz drugih disciplina i posmatraju ga iz ugla svojih nauka. Ovakav pristup poziva na interdisciplinarnu saradnju u oblasti društvenih nauka.

Huber (Huber) navodi da ova grana sociologije obuhvata mnoštvo istraživačkih tema u oblasti životne sredine, koje idu od kulturnih pretpostavki, preko ekonomskih, institucionalnih, do političkih (Huber 2001). Environmentalna sociologija uključuje istraživanja ekološke svesti i etike, ekoloških pokreta, iskustava i znanja, environmentalne politike, njenih oblika, standarda i regulativa, environmentalnih sistema planiranja, finansiranja, potrošačkog ponašanja i još mnoga druga.

Paralelno sa razvojem ekologije, javljaju se i nove naučne discipline u okviru već ustanovljenih nauka, koje proučavaju odnos čovekovih aktivnosti i životne sredine iz svog ugla (ekološka ekonomija, socijalna ekologija, urbana ekologija i tako dalje). Takođe, sve češće se dodaje prefiks „eko“ mnogim poljima ljudske aktivnosti, kako bi se s jedne strane skrenula pažnja na potrebu zaštite životne sredine, a sa druge strane promovisali novi koncepti. U tom smisli se govori o, na primer, eko-tehnologiji, o potrebi ekološkog obrazovanja, o ekološkoj etici čiji razvoj sve više uzima maha, o formulisanju ekološke politike koja bi uzela u obzir dejstvo čoveka na okruženje prilikom definisanja mera i tako dalje.

Miltojević primećuje da se ekologija sve više posmatra kao pogled na svet, nova filozofija života koju odlikuju nove vrednosti. Osnovu novog pogleda na svet, ekološke slike sveta čini: *„priznavanje celovitosti, jedinstva sveta i čoveka kao organskog dela biosfere i kosmosa; odgovornost čoveka, njegovog razuma i intelekta za izvršavanje negentropske biosferne funkcije; dijalog prirode i čoveka, nekonfrontiranje među njima; humanizam u*

kontekstu ekološke kulture kao priznanje prioriteta prirodnih faktora u odnosu na društvene; koevolucija kao optimizacija uzajamnog dejstva društva u razvoju i prirode koje ono menja; priznavanje vrednosti same prirode, višeg nivoa organizacije prirodnih sistema u odnosu na socijalne“ (Miltojević 2002: 247).

Takav pogled na svet ustanovljuje poseban oblik kulture – ekološku kulturu koja nastaje sa saznanjem da je savremena tehnokratska kultura došla u konflikt s prirodom i da je potrebno naći put za rešavanje konflikta i očuvanje budućnosti Zemlje. Miltojević navodi nekoliko određenja pojma ekološke kulture, uz naznaku da je ovo relativno nov pojam. Jedno određenje definiše ekološku kulturu kao način sagledavanja socioprirodnog razvitka društva koji obezbeđuje očuvanje i poboljšanje prirodne sredine. Slično ovome, ekološka kultura podrazumeva način zaštite života, pri kome je društvo sistemom duhovnih vrednosti, etičkih principa, ekonomskih mehanizama, pravnih normi i društvenih institucija sposobno da formira takve potrebe i načine za njihovo rešavanje, koji ne bi narušili prirodnu sredinu, već obezbedili koevoluciju društva i prirode (Miltojević 2002: 257). Jasno je da formiranje ekološke kulture zahteva izgradnju ekološke svesti i ekološke etike, što uslovljava značajnije promene u obrazovanju i vaspitanju u okviru savremenog društva.

U okviru ekološkog modela odnosa čoveka i prirode često se razikuju takozvana reformska, površinska, environmentalistička ekologija i radikalna, dubinska ekologija ili ekosofija. Tu ideju je 1973. godine lansirao norveški filozof Arne Najs (Arne Næss), koji je prvi izneo pojam „dubinske ekologije“ i predložio 1987. godine razvoj nove discipline, „ekosofije“ (Đurić 1998: 52). Environmentalisti nastoje da sačuvaju prirodne izvore i zalažu se za kontrolu zagađenja uz istovremeno održavanje visokog životnog standarda, koji ne zahteva veće promene načina života i ukupnog ponašanja ljudi. S druge strane, radikalni ekolozi zahtevaju napuštanje vrednosnog sistema

antropocentričnog humanizma, i okreću se iskustvu i tradiciji kultura koje su sačuvala neposrednu vezu čoveka sa prirodom i svetom kao što su budizam, taoizam i religije nekih plemena. Rešenje se nalazi u promeni celokupnog ponašanja čoveka i razvoju nove neantropocentrične, ekocentrične, odnosno holističke ekološke etike ili ekosofije (Klemenović 2007: 189).

U svojoj praktičnoj primeni ekološki pokret se okrenuo pitanjima zaštite životne sredine i mnoštvu zabrinjavajućih simptoma na lokalnom i globalnom nivou. Njihova kritička posvećenost i napor koji su uložili u spasavanje ogromni su. Međutim, ekosofi smatraju da environmentalisti nisu uspeali da predstave alternativnu sliku društva koja bi uključila strategiju ljudskog razvoja, jer nisu uspeali da stvore holističku sliku sveta. Na naučnom nivou, radikalni ekološki pokret se ne zadovoljava akademskim statusom. Organski i prirodni interaktivni procesi su smešteni u prvi plan, u pokušaju da prevaziđu naučni monopol pozitivističkog redukcionizma.

Političko-ekološka debata je, tokom nekoliko decenija, iznedrila nekoliko drugih „socijalnih“ teorija koje su se identifikovale kao ekološke. Eko-socijalizam, eko-anarhizam, eko-komunizam i eko-feminizam su među poznatijim. Iako ovi pokreti ponavljaju najvećim delom teze već poznatih ekoloških pokreta, oni su važni kao pokazatelj svog vremena. Ekološka kriza koja se iskristalisala kao zasebna tema tokom poslednjih decenija dvadesetog veka pokreće pitanje predefinisavanja čovekovih aktivnosti i predstavlja ozbiljna upozorenja osnovnim temeljima čovekovog bitisanja.

Dva globalna teoretska modela post-industrijskog razvoja su imala značajan uticaj na environmentalističku sociologiju. Jedan model jeste teorija rizičnog društva koju je predstavio Ulrich Bek (Ulrich Beck), a koja pravi prelaz sa društva izobilja na društvo rizika, što zahteva reorganizaciju environmentalnih

politika i demokratizaciju tehničkog znanja (Bek 2001). Drugi globalni model uzima održivi razvoj kao ključni pojam za uspostavljanje harmoničnih odnosa između ekonomskog razvoja i upravljanja životnom sredinom. Teorija ekološke modernizacije predstavlja alternativu teoriji rizičnog društva koju su prihvatile neke vlade i industrija. Principe ekološke modernizacije su usvojile neke značajne organizacije, kao što su Evropska unija, Organizacija za ekonomsku saradnju i razvoj (OECD) i Svetski poslovni savet za održivi razvoj. Razlika između ova dva pravca se najviše ogleda u percepciji potencijalne uloge moderne tehnologije kao snage koja prevazilazi ili pogoršava degradaciju životne okoline. Međutim, i jedan i drugi pravac prepoznaju značaj kompleksnih diskurzivnih sistema koji su pratili uspon modernih institucija. Vertikalni „komandni sistem“ je zamenjen „horizontalno organizovanim“ sistemom diskursa. Stoga je analiza i upotreba diskursa u environmentalnoj sociologiji od izuzetnog značaja.

U XXI veku se očekuje boljitak u razvoju svesti društva na polju brige o životnoj sredini, zbog čega su prepoznavanje i upotreba diskursa važni. Ekološka misao je potrebna kako bi dala oblik novoj kulturi življenja u novom tehnološkom dobu. Zaštita životne sredine je oblast koja se ne može izolovati, kao što je i prepoznato kroz interdisciplinarna istraživanja u ovoj oblasti. Ona traži stalna usavršavanja, aktivnosti i razmenu iskustava. Zbog naviknutosti i nemogućnosti odricanja civilizacijske udobnosti, potrebno je promeniti dosadašnji način razmišljanja, čime bismo direktno uticali i na svakodnevne navike koje bi dale novu šansu životnoj sredini sa kojom moramo biti u harmoniji. Čovečanstvo je odgovorno prema budućim generacijama: nema političkog dogovora sa opasnim otpadom i doživljavanja kao manje opasnog dok se ne prilagodimo.

U skladu sa tim, mnogi društveni naučnici se slažu da je neophodno izgraditi svest ljudi o načinima zaštite životne

sredine, kao i razvoju veza između institucija, organizacija i grupa koje učestvuju u environmentalističkim diskurzivnim sistemima. Evidentan je nedostatak sveobuhvatnog sociološkog istraživanja životne sredine i njene percepcije u društvu, ne samo u našoj zemlji već i u širim okvirima, uprkos aktuelnosti i izvesnoj „pomodnosti“ ove teme. Može se očekivati da će naredne godine doneti sistematičnija saznanja koja nam mogu pomoći da izgradimo efikasne politike zaštite životne sredine.

Literatura

- Bek, Ulrih (2001), *Rizično društvo. U susret novoj moderni*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- De Žarden, Džozef R. (2006), *Ekološka etika: Uvod u ekološku filozofiju*, Beograd: Službeni glasnik.
- Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment (1972), (internet) dostupno na adresi: <http://www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?documentid=97&articleid=1503> (pristupljeno 29. decembra 2011).
- Đurić, Jelena (1998) „Ekološki aspekti globalizacije“, *Filozofija i društvo* 14: 45–60.
- Huber, Joseph (2001), „Environmental sociology in search for profile“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.soziolegie.uni-halle.de/huber/docs/environmentalsociology02.pdf> (pristupljeno 1. decembra 2011).
- Klemenović, Jasmina (2007), „Filozofsko-etičko utemeljenje ekološkog vaipitanja i obrazovanja“, *Pedagogija* 2: 182–191.
- Miltojević, Vesna (2002), „Ekologija – humanizam – kultura“, *Teme* 2: 245–260.
- Obradović, Miodrag, Dragica Stanković i Snežana Obradović (2007), „Sklad ekologije i održivog razvoja“, *Šumarstvo* 1–2: 107–114.
- Smil, Vaclav (2005), *Global ecology: Environmental change and social flexibility*, London: Routledge.
- Veljković, Nebojša (2006), „Ekonomija i ekologija – izazov budućnosti“, *Teme* 3: 479–498.

Etika odgovornosti i budućnost prirode

Pitanje o nauci je pitanje o samim temeljima naše stvarnosti i, pri tome, to je pitanje koje se ne tiče samo prirodne stvarnosti, „prirodne prirode“, kako se to neka da zvalo, već i društvene, tehničko-tehnološke stvarnosti koju je sama nauka proizvela i koja već odavno predstavlja našu drugu prirodu. Tako je nauka postala ne samo ono čime razumevamo stvarnost prirode, već je isto tako, proizvedeći stvarnost, oblikujući i preoblikujući prirodu – u međuvremenu postala sama stvarnost u kojoj živimo i bez koje, čini nam se, teško da bismo više mogli da živimo. Ipak, iako je nauka kao sredstvo za razumevanje stvarnosti postala ujedno i stvarnost koju smo sami sebi proizveli, mi smo, paradoksalno, i dalje daleko od suštinskog odgovora na pitanje: *šta jeste nauka?*

Upravo zato što je pitanje o nauci istovremeno i pitanje o proizvodnji stvarnosti, to se odmah pokazuje da se u pitanju: *šta je nauka* ne radi samo o nekom podrazumevajućem pitanju naučnika o sopstvenoj nauci, dakle, ne samo o prirodi naučnih saznanja, naučnim metodama ili naučnim rezultatima do kojih se dospelo, već da je tu ujedno na delu i uvid o društvenoj, političkoj upotrebi nauke koju nam stvarnost proizvedena naukom pokazuje i u oblicima njene deifikacije, manipulacije, ideologizacije ili virtuelizacije. Da li nauka i dalje istrajava u svojoj prosvetiteljskoj paradigmi oslobođenja čoveka ili se na talasu kritičke naučne samorefleksije koji se proteže celim dvadesetim

vekom sve više pita, kao što to čini i Pol Fajerabend (Feyera-bend 1975), o razmerama sputavanja slobodnog mišljenja koje proizvodi upravo ona, moderna nauka. Svakako, tu spada i ona druga vrsta ove iste zapitanosti: da li se napredak nauke može razmatrati izvan njenih posledica, naime, opasnih pretnji budućnosti: nuklearnog uništenja, ekološkog zagađenja ili, po opstanak živog sveta neizvesnih klimatskih promena?

Utoliko, jasno se vidi da se u pitanju o nauci premašuje svako fragmentarno, regionalno razumevanje nauke kao nečeg što se u svom posebnom predmetu nikada ne odnosi na celinu, već samo na onu regiju stvarnosti koju posebne nauke istražuju, upravo zato što je pitanje o nauci postalo pitanje o celini životne stvarnosti. *Celina stvarnosti* je postala gotovo potpuno isto što i *naučna stvarnost*, jer naučna celina stvarnosti istupa kao istinska celina koja životnu raznolikost razumeva u *jedinstvu*. Otud je i predstava o *jedinstvu nauke* i *interdisciplinarnoj saradnji posebnih nauka* isto što i predstava o jedinstvenoj stvarnosti u njenoj povezanoj životnoj raznolikosti.

I upravo tu nastaje pitanje: da li sprečavanje mogućnosti prirodne katastrofe koju proizvodi čovek – vidljive i u dramatično izmenjenoj klimi – pada u domen pronalaska odgovarajućeg naučno-tehnološkog odgovora, ili je rešenje, možda, u fundamentalnoj promeni iracionalnog ekonomskog principa koji se iskazuje u nezajajljivoj težnji za profitom? Ipak, već se na prvi pogled zapaža da ovako postavljena dilema pretpostavlja takvu uzajmnu povezanost nauke i ekonomije modernog sveta koja samu dilemu čini lažnom, jer je već odavno postalo opšte mesto da je suština napretka uzdignuta u princip koji sopstvenu vitalnost meri jedino sve bržim i bržim otkucajima profita. Pri tome, nauka i njene vrednosti najčešće su shvaćene kao identitet ovom ekonomskom ritmu otkucaja profita, odnosno, vrednost je postala isto što i profit. Nauka je, bez sumnje, podređena ekonomskim interesima društva, sistemu vrednosti koji iz tog

interesa proizlazi, pa iako je pitanje o nauci u ovom kontekstu jedan mnogo složeniji problem, ipak se sa sigurnošću može kazati da je danas na delu proces koji svedoči o potpuno izmenjenom odnosu moćnih slojeva modernog društva prema proklamovanom univerzalnom pravu čoveka da raspolaže naučnim rezultatima do kojih se dospeva.

Već nekoliko decenija naučna otkrića se više ne dešavaju tamo gde su se tradicionalno uvek događala: na univerzitetima, već unutar instituta i laboratorija moćnih finansijskih korporacija. Univerziteti, bez obzira na njihovu deklarativnu definiciju, sve su manje naučno-obrazovne institucije kakve su bile vekovima od svog nastanka, već sve više postaju samo prostor sticanja obrazovanja, ali bez stvarnog i potpunog uključivanja nastavnika i studenata u proces naučnog rada. Istina, postoji i argumentacija koja smatra da je prećutni moderni monopol na nauku onaj koji ima osnovu u realnim društvenim odnosima. Naime, argumentacija kojom se brani ovaj stav o monopolu na naučna istraživanja uvek je i ona koja se poziva na potrebu bezbednosti društva. Međutim, koliko god to zaista bio donekle prihvatljiv argument, treba odmah reći da onda ne preostaje nijedna stvar realnog života – od poljoprivrede do atomske energije – koja ne bi ulazila u pitanje bezbednosti društva. Zbog toga ukazivanje na ovu vrstu bezbednosne opasnosti, može isto tako biti i u funkciji prikriivanja snažnih totalitarnih, ekonomskim profitom motivisanih tendencija modernog demokratskog društva, onog istog društva koje je Herbert Markuze (Herbert Marcuse) opisao kao „ugodnu, uhodanu, razumnu, demokratsku neslobodu“ (Marcuse 1964). Problem postaje još dodatno komplikovaniji onda kada se egoizam najbogatijeg i najmoćnijeg društvenog sloja pojavi i kao kolektivni egoizam. Ali i jasniji, kada dobije svoje globalne konture.

Zbog toga danas nije teško utvrditi da je kolektivni ekonomski egoizam, koji se posebno izoštrano manifestuje u

pitanjima kontrole korištenja prirodnih resursa, isto što i kolektivna redukcija morala, jer se pitanje globalne odgovornosti ne vidi izvan sopstvene egoistične potrebe stvaranja profita. To je i razlog zašto se univerzalno postavljeni moralni principi prihvataju samo ako odgovaraju sopstvenom egoističnom principu uvećanja bogatstva i moći. Upravo ova činjenica danas zahteva pitanje: da li nauka osim što je „instrument društvenog napretka“ ima pravo i da, nezavisno od ekonomskih i političkih interesa društva, postavi i pitanje o sopstvenim autonomnim etičkim principima? Da li je za etiku odgovornosti modernog sveta neophodno da uspostavi i svoj zahtev o nužnosti promišljanja mogućih konsekvenci naučnih saznanja, ili je etička odgovornost prepuštena samo ekonomsko-političkoj sferi, naime onom prostoru koji sebe postavlja kao mesto opšte presude o etičnosti ili neetičnosti nekog čina? Nije li nauka i naučno saznanje tu prečesto samo ideološki predstavljeno kao „bezinteresno“, „objektivno“, „vrednosno neutralno“, dakle nešto čemu nije neophodno i što ne treba da se pita o moralnim konsekvencama svoga znanja? To je i razlog zašto je uspelo da se uspostavi ono dominantno ideološko uverenje dvadesetog veka: da je etičko pitanje u nauci izvan njenog naučnog otkrića, odnosno izvan njenog „objektivnog“ predmeta istraživanja. Zapravo, radi se o ideološkom uverenju da se etičnost nalazi samo u primeni naučnog znanja, pa da je otud etičnost izvan prostora nauke, jer je i primena izvan njenog domašaja.

Zbog toga je, čini se, danas neophodno da etički diskurs obnovi i razmotri ona pitanja koja su se postavila pred naučnike onda kada je njihov rad atomsku bombu učinio realnošću. Možda je, dakle, od najveće važnosti da se ponovo omogućí unutrašnji poziv onom osećanju moralne odgovornosti naučnika koje je tako duboko ljudski odgovorno iskazalo pismo Alberta Anštajna predsedniku SAD Teodoru Ruzveltu, i u kojem se Ruzvelt upozorava na opasnost upotrebe i zloupotrebe atomske bombe.

Međutim, danas je pitanje o klimatskim promenama koje mogu da dovedu u pitanje i samu egzistenciju života na planeti još dramatičnije od onog koje su imali tvorci atomske bombe. Upotreba nuklearnog oružja ipak se može kontrolisati, pa se zbog toga može posmatrati i kao nešto regionalno, jer ne mora nužno globalno da ugrozi čovečanstvo. Za razliku od toga, narušavanje klime ugrožava suštinu prirode, supstance na kojoj počiva celokupni život planete, te je tako promena klime direktna posledica industrijom stvorenog načina čovekovog života. Ukoliko nauka prećutkuje ili minimizira kataklizmičke posledice klimatskih promena, a to se pod pritiskom velikih korporacija često dešavalo, onda odgovornost nije samo u ekonomsko-političkoj sferi. Etika odgovornosti je i autonomna odgovornost nauke za budućnost prirode kao budućnosti živog sveta, uključujući, razume se, i čoveka. Kao ilustracija može da posluži i deo ekološke istorije koji se odvijao od tridesetih godina dvadesetog veka.

Naime, ukoliko je pitanje nuklearnog otpada, kiselih kiša, toksičnih materija ili automobilskih izduvnih gasova nešto što se moglo i može regionalno rešavati, to su problemi izmenjene klime oni čije je rešenje moguće samo globalno. Recimo, istraživači kao Klajv Ponting (Ponting 2007) su zapazili da je smanjenje ozonskog omotača, uprkos brojnim međudržavnim, regionalnim sporazumima, u početku doživljavalo potpun neuspeh. To je primer u kome je jedan regionalni problem postao globalan, ali i koji je mogao biti delimično regionalno rešen. U problemu koji je nastao sa ozonskim omotačem, veštačke hemikalije i hlorofluorouglenik (CFC) su bili najveći problem, jer, kako je Ponting naveo: jedan atom hlora je u stanju da uništi sto hiljada molekula ozona. Sprejevi, gasovi iz frižidera ili klima-uređaja koji su koristili CFC, istovremeno su postajali sve jeftiniji u industrijskoj proizvodnji, tako da je došlo do vrtoglavog porasta CFC. Pravi problem je nastao onda kada

se utvrdilo da se CFC ne razlaže, te da su sve ikada proizvedene količine CFC i dalje prisutne u atmosferi. CFC uništava ozonski omotač koji, opet, sa svoje strane propuštajući ultraljubičasto zračenje sunca pospešuje pojavu raka kože, katarakte, kod biljaka usporava fotosintezu, a u okeanima uništava fitoplanktone koji su osnova ishrane svih živih organizama u moru. Klajv Ponting podseća i da su brojne ekološke organizacije zahtevale hitnu zabranu upotrebe CFC, ali da su moćne kompanije to sprečile uz pomoć visokih političkih zvaničnika, koji su cinično izjavljivali, poput sekretara za ekologiju i državno planiranje SAD: „da upotreba zaštitnih sredstava protiv sunca, te šešira i naočara, ima više smisla od nanošenja štete tako važnoj američkoj industriji“ (Ponting 2007: 422). Ipak, međunarodna akcija je urodila plodom i veoma brzo je nađena zamena za CFC, ali će čovečanstvo celi naredni vek morati da trpi štetne posledice takvog ekonomskog egoizma i egzistencijalnog iracionalizma. Zbog toga i razložno zvuči pitanje koje je Klajv Ponting u svojoj studiji iskazao: *da li su moderna društva ekološki održiva?* Da li, dakle, etika odgovornosti u svom zahtevu za budućnošću prirode kao budućnosti čovečanstva jeste istovremeno i zahtev za drugačijim principima društvenog života? Nauke, takođe?

Hans Jonas (Jonas 1984) je među prvima ukazao da nova etika pretpostavlja i svet prirode, te da za razliku od tradicionalne koja se odnosila samo na međuljudske odnose, nova etika mora uključiti i ekologiju. Utoliko nova etika počiva na principu odgovornosti koji je sasvim drugačije mišljen od principa odgovornosti tradicionalne etike. Tako je etika odgovornosti uistinu jedan drugačiji stav prema biti nauke i tehnike, jer zapaža da je potčinjavanje prirode, koje je zamišljeno kao sreća za ljude, dovelo čovečanstvo na rub pretnje, ako ne i na rub katastrofe sopstvenog bića. Zbog toga je ova etika odgovornosti istovremeno i etika straha, jer, smatra Hans Jonas, „samo ako možemo da predvidimo mogućnosti razaranja čoveka, moći

ćemo doći do onog pojma čoveka koji treba sačuvati od toga“ (Jonas 1984: 49). Stoga se Jonas zalaže za odgovornost naučnika, ali istovremeno i ne vidi rešenje izvan naučne i tehnološke racionalnosti bez kojih ne možemo da rešimo probleme koji, inače, bez njih ne bi ni postojali.

S druge strane, Herbert Markuze smatra da je sama racionalnost društvenog sistema problematična. Moderno društvo tehnološki transformiše prirodu i tako menja osnovu dominacije, jer nekadašnju ličnu zavisnost od nekog gospodara zamenjuje zavisnošću od „objektivnog poretka stvari“, to jest od ekonomskih zakonitosti, tržišta i tako dalje. Naučna organizacija i podela rada su povećale produktivnost u svim oblastima čovekovog života, ali iako je rezultat viši standard života, kao jedna nesumnjiva vrednost, cena je plaćena uspostavljanjem jednog novog modela čovekovog duha i ponašanja. U ime takvog visokog standarda, suptilnim metodama su se opravdavale najdestruktivnije i najtlačiteljskije strane preduzetništva, te su se tako naučno-tehnička racionalnost i manipulacija sjedinile i oblikovale nove forme društvene kontrole. Zato se Markuze i pita: može li se čovek zadovoljiti objašnjenjem da je nenaučan ishod rezultat specifične društvene *primene* nauke (Marcuse 1964)? Zaista, nije se teško složiti sa Markuzeom da princip naučne racionalnosti proizvodi iracionalnost, dakle, da nenaučni princip racionalnost čoveka primenjuje protiv čoveka.

I mada Markuze nema odgovor o konkretnom obliku istinski humanog društva, što svakako nije nedostatak, njegova kritička oštrica je u znatnoj meri suprotna onoj Hansa Jonasa, jer počiva upravo na kritici pretpostavki mogućnosti rešenja koje Jonas naznačava. Za Jonasa je strah od katastrofalnih posledica transformacije i eksploatacije prirode ono što nas eventualno može zaustaviti. Svakako, bilo bi preoštro kazati da Jonas misli da je etika straha rešenje problema, jer je strah u njegovoj filozofiji prirode tek nešto što bi trebalo da nas suoči sa

posledicama. Zbog toga su Jonasova dragocena razmatranja u osnovi samo ona koja nas dovode u blizinu poimanja da naučno-tehnološka racionalnost suočava čoveka sa činjenicom da je svaki korak nauke istovremeno i onaj koji ima globalne posledice po celinu života. Odgovornost se ne tiče više samo čoveka, već celine sveta života.

S druge strane, Markuze smatra da je moderno društvo iracionalno upravo zbog toga što njegov ekonomski rast zavisi od represije nad realnim mogućnostima za pacifikaciju, ili – što je druga strana iste medalje – što svoj mir održava konstantnom pretnjom ratom. Markuze u svojim studijama o ideologiji razvijenog industrijskog društva nema dilemu o tome da je pretnja atomskom katastrofom, koja bi mogla uništiti čovečanstvo, ona koja služi očuvanju upravo onih snaga koje perpetuiraju ovu opasnost. Razvijeno industrijsko društvo postaje bogatije, veće i bolje perpetuiranjem ove opasnosti, te se tako proizvodnja straha javlja kao ona koja podstiče biznis i opšti napredak. Strah za bezbednost omogućava da političke potrebe jednog sloja društva postanu individualne potrebe. Tako strah nije samo mogućnost sprečavanja nevolje, već može biti i onaj kojim se stvarna nevolja skriva. Time se postiže da se i ovi iracionalni temelji društvenog odnosa učine onim što je neproblematično.

Markuze je bio prvi koji je uzroke opasnosti doveo tako jasno u vezu sa načinom na koji je organizovano društvo, te su tako teorijske pretpostavke njegovih razmatranja iz šezdesetih godina dvadesetog veka gotovo identične modernim kritikama koje u pretnji globalnim otopljanjem vide obmanu. Manipulacija spasavanjem planete od klimatskih promena, smatraju kritičari, oslonjena je i proizvedena HAARP-om, oružjem koje je u stanju da menja klimu, proizvodi zemljotrese i uništava živi svet (Begich and Manning 1995). Tako globalno zagrevanje i sa njim povezano otopljanje nije ništa drugo nego instrument za proizvodnju straha globalnih razmera. Otud, smatraju ovi

kritičari, globalno zagrevanje ne postoji, već je smišljeno samo kao prostor za uspešan biznis i uistinu je samo plan moćnih bankara i industrijalaca za vladanje i eksploataciju, u prvom redu, zemalja Trećeg sveta.

Ipak, ako se i radi o globalnoj manipulaciji, a ne klimatskim promenama koje su rezultat neodgovornog odnosa čoveka prema prirodi – i dalje ostaje pitanje o profitu kao iracionalnom ekonomskom odnosu koji vodi ka apokaliptičkim scenarijima. Globalna opasnost je i globalna i opasna u oba slučaja.

U tom smislu, klimatske promene nas zaista prvi put u istoriji suočavaju sa mogućnošću globalne katastrofe. Globalno zagrevanje možda nije više samo sredstvo pacifikacije, proizvodnje straha u funkciji profita i stabilnosti sistema, već je realnost koja čovečanstvo suočava sa činjenicom kolektivnog egoizma bogatih zemalja i povećanja nejednakosti ljudi. Boga te zemlje imaju veću mogućnost od siromašnih da se suoče sa posledicama klimatskih promena, jer su najveći resursi vode i energije upravo kod njih. Zbog toga budućnost koju oblikuje globalno zagrevanje može dovesti do pojave ekoloških izbeglica, a time i do uslova pod kojima se ekološke izbleglice mogu primiti ili ne. Ekološko porobljavanje veoma brzo može postati realnost. Međudržavni Panel UN o klimatskim promenama IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) i njegovi izveštaji o smanjenju poljoprivrednih prinosa i nestanku velikog broja životinjskih vrsta neposredno se dovode u vezu sa porastom temperature. Neki izveštaji IPCC su posebno dramatični, jer ukazuju na realnu mogućnost da će posledice globalnog zagrevanja posebno zadesiti svet izražene nejednakosti. S druge strane, rešenje koje bi eventualno bilo u trenutnom smanjenju koncentracije ugljen-dioksida, metana i azot-suboksida u atmosferi, moglo bi da pomogne, ali najbogatije države ne prihvataju. Sva nada se polaže u pronalazak nove tehnologije. Međutim, nove tehnologije nema, pa ako bi i se pojavila,

morala bi biti ona koja ne bi dovodila u pitanje principe ekonomskog rasta, kako je to otprilike objasnio australijski premijer John Heward (navedeno prema Ponting 2007).

Sve to pokazuje da su ekonomski i uopšte principi društvene organizacije koja počiva na iracionalnoj težnji sticanja profita oni koji, čak i ako bi se pronašla nova tehnologija koja bi ublažila nepovoljne klimatske promene, ni u budućnosti neće čovečanstvo držati dalje od opasnosti globalne katastrofe. Štaviše, globalno zagrevanje može da dovede do raspada postojećih društvenih sistema i čovečanstvo vrati u prirodnu borbu za opstanak. Druga mogućnost je da globalna opasnost koju ubrzano nose klimatske promene učini ono što dosadašnja istorija nikada nije uspela – da na ekološkoj osnovi ujedini čovečanstvo i postavi temelj jednog pravednijeg društva.

Literatura

- Begich, Nick and Jeane Manning (1995), *Angels Don't Play This Haarp*, Anchorage: Earthpulse Press.
- Feyerabend, Paul (1975), *Against Method*, London: Verso.
- Jonas, Hans (1984), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1964), *One Dimensional Man*, Boston: Beacon Press.
- Ponting, Clive (2007), *A New Green History of the World*, New York: Penguin.

Jelena Vasiljević

Politički prostor ekološkog građanstva

Ka novom vokabularu građanstva

Građanstvo i građanska prava su verovatno primeri najpreispitivanijih pojmova političke teorije u drugoj polovini dvadesetog veka. Klasična i uticajna studija T. H. Maršala (T. H. Marshall) o evoluciji i institucionalizaciji građanskih prava¹ najčešće je polazište brojnim studijama koje reispituju pojam građanstva i ukazuju na potrebu da se on razmotri u najširim političkim i društvenokulturnim uslovima. Prikaz razvoja građanskih, političkih i, na koncu, socijalnih prava građana, kao svedočanstvo istorijskog prevladavanja društvenih nejednakosti, našao se na udaru kritike društvenih pokreta iz šezdesetih godina prošlog veka, koji su isticali da posedovanje ravnopravnog građanskog statusa i jednakih formalnih prava ne garantuje i faktičku ravnopravnost. To što su svi građani formalno jednaki, što svi uživaju ista prava, uključujući i socijalna prava na zdravstvo i školovanje, ne uspeva da ukine sve mehanizme reprodukcije socijalnih nejednakosti koje opstaju ispod plašta univerzalnog građanstva.² Tako su društveni pokreti i

1 Videti reizdanje uz dopunski tekst: Marshall and Bottomore 1992.

2 Za pregled kritke koncepta građanstva kao univerzalne političke kategorije, pogledati Neš 2006: 177–244.

politike identiteta, razokrivajući individualna prava, kao zapravo prava određene društvene grupe (ne samo klasne, koja je za Maršala jedina imala političku relevantnost, već i polne, seksualne, etničke, religijske...) počeli da zagovaraju različita prava za različite društvene grupe. Efekti na vokabular građanskih zahteva bile su nove kovanice i novi normativni pristupi uređenju političkih zajednica: prava urođeničkih naroda, gej prava, seksualno građanstvo, kulturno građanstvo, grupnoizdiferencirano građanstvo, multikulturno građanstvo i tako dalje. Od kraja osamdesetih godina, sa sve vidljivijim efektima globalizacije, počinje da se govori o kosmpolitskom građanstvu, nadnacionalnom i transnacionalnom građanstvu, pa i o ekološkom građanstvu. Raste ubeđenje da se svet radikalno menja i da se pred nas ispostavljaju drugačiji politički zahtevi na koje moramo odgovoriti novim političkim idejama. Tako se osetila i potreba za „novim vokabularom građanstva“ (Isin 2009: 368), koje kao pojam, kako smo videli, počinje da figurira u najrazličitijim kontekstima, upućujući na izuzetno širok spektar problema. Međutim, uporedo se razvija i kritika te pojave „rastezanja“ konceptualnog okvira građanstva, koje mu je umanjilo preciznost značenja i oslabilo analitičku upotrebljivost (Heisler 2005).

Jedan od konteksta i razloga ponovnog promišljanja kategorija kojima opisujemo političko uređenje i delanje jesu i rastući klimatski problemi. Brojni autori koji se bave „zelenom teorijom“, ekološkim političkim aktivizmom i koji promišljaju ekološke probleme u ključu adekvatnih političkih rešenja, insistiraju na tome da stare koncepte pravde, demokratije, zajednice i prava moramo promisliti u svetlu ekoloških problema koji su globalni, nadnacionalni i naddržavni, te direktni proizvod sveukupnih ljudskih aktivnosti. Promene su, ističe se, toliko duboke, da nije reč samo o tome da primenimo stari kategorijalni aparat na nove odnose, već da ga radikalno i strukturno izmenimo, to jest da promenimo definicije i značenja osnovnih

pojmova političke teorije. Takav pristup je praćen i uverenjem da je za prelazak na održivije društvo neophodno ne samo restrukturirati institucije, već i temeljno izmeniti naša uverenja, ponašanja, stavove i svakodnevne prakse (Dobson 1995; Christoff 1996; Carter 2007; Malloy 2011). U tom smislu se ponekad povlači razlika između environmentalizma i ekologizma: dok se prvi odnosi na menadžerski pristup regulisanju, pre svega, ekonomskih odnosa, u pravcu uspostavljanja održivog razvoja, ali bez izmena u postojećem političko-ekonomskom modelu, drugi podrazumeva podrivanje postojećeg društvenog, ekonomskog i političkog konsenzusa, te poziva na zamišljanje drugačije uređenog globalnog ljudskog društva, zasnovanog na novom sistemu vrednosti u kojem bi centralno mesto imalo očuvanje prirodnog okoliša. U okvirima ekologizma, održivo društvo podrazumeva sistemске promene u načinima proizvodnje, potrošnje, radnih navika, trgovine, mobilnosti, uopšte samog uređenja ljudske zajednice (Dobson an Eckersley 2007: 2–3). U ovom radu razmotriće se pojam ekološkog građanstva, kao i različiti argumenti kojima se opravdava njegovo zasnivanje, ali i kritikuje ideja da je reč o novom obliku građanstva i političke zajednice koja ga konstituiše. Konačno, izneće se predlog da potragu za novim konceptom zamenimo usvajanjem drugačije perspektive iz koje pojmovi građanske akcije i političkog prostora u kome se ona zbiva ne gube eksplanatorni kapacitet u kontekstu savremenih globalnih ekoloških problema.

Ekološko građanstvo i njegove obaveze

Razmatranja u kojima se ističe potreba za formulisanjem jednog drugačije koncipiranog modela građanstva, koji bi adekvatno odgovorio na ekološke probleme, polaze od ograničenja koja vide u klasičnom modelu građanstva, pre svega u tome da se on najčešće odnosi na upravljanje građanima unutar država nacija, te da ne politizira teme koje prevazilaze okvire

tako zamišljenih političkih zajednica – a takva je upravo priroda ekoloških problema koji su globalni i pogađaju celu ljudsku vrstu. Takođe, klasični model građanstva uređuje odnose među ljudima-građanima, dok nas ekološki problemi pozivaju da uredimo odnose i sa neljudskom vrstom, kao i sa budućim generacijama prema kojima bi ekološka zajednica građana takođe trebalo da ima obaveze i odgovornost (Christoff 1996: 151–169). Najpotpuniju elaboraciju koncepta ekološkog građanstva nalazimo kod Endrjua Dobsona (Andrew Dobson) koji je na više mesta ekstenzivno pisao o ovom pojmu, potrebi da se on etablira i primeni, kao i o razlozima zbog kojih nam klasično razumevanje građanstva nije dovoljno za političko rešavanje nagomilanih ekoloških problema (Dobson 2004; Dobson and Saiz 2005, Dobson and Eckersley 2007). Dakle, o kojim se to argumentima radi i šta je to ekološko građanstvo?

Započinjući raspravu o ovom problemu Dobson nas podseća na dve dominantne tradicije građanstva, liberalnu i republikansku, koje stavljajući naglasak na prava, odnosno na dužnosti građana u deljenoj političkoj zajednici, obe polaze od pretpostavke ugovornih odnosa koji regulišu odnose među ljudima na jednoj teritoriji pretvarajući ih u članove političke zajednice. Ekološko građanstvo, koje po Dobsonovim rečima predstavlja vid postkosmopolitskog građanstva, pravi raskid sa obe koncepcije, iz sledećih razloga, koji su ujedno i osnovne karakteristike ovog novog modela: prvo, u ovom modelu građanstva akcentuju se obaveze i dužnosti naspram prava, nema reciprociteta niti simetrije prava i odgovornosti,³ odnosno priroda njihovog odnosa nije kontraktualna; drugo, ovaj model građanstva je eksplicitno neteritorijalan i na radikalno drugačiji

3 Sam Dobson naizmenično koristi termine dužnost, odgovornost, obaveza, mada mu je namera da pokaže kako ekološko građanstvo prevodi moralnu kategoriju odgovornosti u pravnu kategoriju obaveze, što ćemo videti u daljem tekstu.

način definiše prostor građanske zajednice; zatim, na suštinski način ukida podelu između privatne i javne sfere, uvodeći političke zahteve i u sferu privatnosti; i konačno, počiva na ideji da je osnovna građanska vrlina pravda, odnosno zalaganje za pravednu distribuciju ekološkog prostora.

Kako je već isticano i pre Dobsona, nedostatak klasičnog modela građanstva, naročito pred izazovom rešavanja ekoloških problema, jeste taj da se njegova operacionalizacija najčešće zamišlja u okvirima države nacije, ili nekog drugog teritorijalnog entiteta, dok uticaji koje ljudi imaju na prirodni okoliš, kao i povratni uticaji koji klimatske i ekološke promene imaju na ljude, ne poznaju takve granice. Kako bi, onda, trebalo zamisliti prostor koji nastanuju ekološki građani, odnosno kako bi trebalo definisati politički prostor u kome ekološki građani ispunjavaju svoje dužnosti? Taj prostor Dobson naziva *ekološkim otiskom* (ecological footprint) i on je ključan za razumevanje ekološkog građanstva kao nove kategorije građanstva, ali kako ćemo videti, i nedovoljno razvijen da opravda ideju deljene političke zajednice.

Ekološki otisak je termin koji se često koristi u različitim programima i politikama održivog razvoja, a definiše se kao „merna jedinica koju koriste vlade, korporacije, obrazovne institucije i nevladine organizacije da odgovore na konkretno pitanje u vezi sa resursima: koliko je biološkog kapaciteta planete potrebno za određenu ljudsku aktivnosti ili populaciju?“⁴ Ekološki otisak predstavlja određenu, konkretnu količinu resursa ove planete (zemljišta, šuma, vode, vazduha, ruda...) koja je potrebna da obezbedi naše uslove života i da primi otpatke koje taj isti način života proizvodi. Ekološki otisak može biti merni odnos za neku konkretnu aktivnost, za nečije životne aktivnosti, za

4 „Global Footprint Network: Advancing the Science of Sustainability“, internet.

život cele jedne populacije, za život jedne države i tako dalje... Dakle, mogli bismo meriti koliki je ekološki otisak neke konkretne radnje – na primer, korišćenja avio-saobraćaja jedne osobe, ili možemo govoriti o ekološkom otisku jedne populacije – na primer, koliko biološkog kapaciteta Zemlje koriste građani Srbije, ili građani Amerike, kao što možemo govoriti i o ekološkom otisku neke fabrike ili korporacije. Ideja ekološkog građanstva je da ekološki otisci moraju biti održivi, to jest moraju biti takvi da ne narušavaju jednaku distribuciju prirodnih resursa. Pošto to nije slučaj, odnosno nečiji otisci su suviše veliki, te tako ugrožavaju pravo mnogih drugih na sopstveni održiv razvoj, neko načelo regulacije mora biti uvedeno. I upravo je to ekološko građanstvo, koje traži od onih koji imaju prekomerni otisak da ispune konkretne obaveze prema onima čije je pravo na iskorišćavanje resursa ugroženo. Te obaveze mogu biti različito regulisane – na primer, novčane, ili u vidu distribucije materijalnih dobara – ali je bitno da budu podložne pravno-političkoj formulaciji i regulisane u okvirima koji ih neće tretirati kao moralne (humanost, milosrđe), već kao političke obaveze, proistekle iz participacije u jedinstvenom ekološkom prostoru koji po načelima nove ekološke pravde mora biti jednako dostupan svima.

Dakle, nisu svi jednako odgovorni, i nemaju svi iste obaveze, već one zavise od stepena ekološkog otiska. Odatle proizlazi i odgovornost, koja je uglavnom na strani velikih zagađivača, industrija i razvijenih industrijskih zemalja, koja mora povući za sobom akcije kompenzacije prema onima čija su ekološka prava narušena, ali tako da to ne budu činovi milosrđa i pomoći, već građanski regulisane dužnosti. U tom smislu, Dobson potcrtava da ekološko građanstvo ne treba poistovećivati sa moralnom zajednicom koja bi počivala na nekoj etici čovečanstva, već da bi ono uređivalo odnose koji proizlaze iz deljene političke zajednice, jer pitanje distribucije prirodnih resursa i kvalitetnih uslova za život jeste i političko pitanje.

Kada je u pitanju teritorijalnost u konceptu prostora ekološkog otiska, jasno je da nije reč o jednoj zaokruženoj teritoriji koju bismo mogli predstaviti u smislu granica, jer se može raditi o fizički nekontinuiranim prostranstvima, vodama i tako dalje, ali se ne radi ni o nekakvom imaginarnom i zamišljenom prostoru, jer njega zauzimaju konkretni fizički objekti i nad njima se sprovode konkretne materijalne aktivnosti ljudi – koje i čine taj prostor prostorom zajednice ekološkog građanstva.

Glavna obaveza koju status ekološkog građanstva podrazumeva jeste održivost ekološkog otiska, odnosno obezbeđivanje održivog uticaja ekološkog otiska. Naravno, ovde se otvara pitanje šta je održivi otisak, i kako bi se njegov uticaj tačno merio, što otvara prostor za normativnu nadgradnju ideje o ekološkom građanstvu, ali Dobson se u nju ne upušta, ograničavajući svoj doprinos na iscrtavanje platforme za jednu novu teoriju koja bi uzela u obzir pojam ekološkog građanstva i sve opisane uslove nužnosti njegovog etabliranja.

Dužnosti, dakle, proizlaze iz određenog zauzimanja i iskorišćavanja ekološkog prostora, ali očigledno je da one ne podrazumevaju jednake obaveze za sve i da ne počivaju na nekom modelu recipročnih prava i obaveza. Obaveze ekološkog građanstva važeće su samo za one koji svojim zauzimanjem ekološkog prostora ugrožavaju održive uslove života drugima, kao i budućim generacijama. Uzrok ovakve asimetrije u dužnostima je nejednaka distribucija ekološkog prostora, i nje bi nestalo kada bi se povratio i balans u zauzimanju tog prostora. Dakle, načelo pravedne distribucije (ekološkog prostora) legitimše asimetrične odnose unutar zajednice ekoloških građana.

Postoji li zajednica ekološkog građanstva?

S obzirom na neubičajeno definisanje (ekološkog) političkog prostora, kao i obaveza koje bi proistekle iz načina na koji

se taj prostor zauzima, teško je zamisliti odgovarajuće primere koji bi svedočili o realnim društvenim odnosima ilustrativnim za ovako opisan model građanstva. U literaturi se mogu naći primeri koji pokušavaju da povežu neke realno postojeće političke i ekonomske prakse sa Dobsonovim modelom ekološkog građanstva ali, kako ćemo pokazati, oni ne uspevaju da potvrde nove oblike dužnosti diktirane participiranjem u jednom drugačije shvaćenom političkom prostoru.

Često se, na primer, politike urođeničkih zajednica i nekih etničkih manjinskih zajednica dovode u vezu sa zelenom politikom i politikom održivog razvoja, jer su one svojim tradicionalnim načinom života podržavale okolišne uslove i biodiverzitet, a svoj identitet i političku borbu vezale za svoja ekostaništa. Primeri su urođeničke zajednice u Severnoj i Južnoj Americi, zapatistički pokret, ali i ekonomska organizacija nemačke manjine u Danskoj koja se usmerila na organsku proizvodnju na svojim farmama ili nedavni pozivi iz Partije zelenih severne Italije da se manjinski identiteti počnu obrazovati ne na osnovu etničke afilijacije, već prema deljenoj biosferi (Malloy 2011). Međutim, iako iza ovakvih pokreta stoji težnja da se transformišu ideja političke zajednice i da se ona saobrazu uslovima održivog razvoja, nije sasvim izvesno da je reč o transformaciji prostora političke participacije u prostor ekološkog otiska. Tim pre što je sasvim jasno da ovakav pristup vidi zajednicu i teritoriju koju ona nastanjuje kao homologne. Ovde je pre reč o zahtevu da se modeli političkih zajednica i ekonomskih odnosa strukturalno izmene kako bi se u potpunosti prilagodili zahtevima očuvanja ekosistema i biodiverziteta, pa se često govori o zelenoj demokratiji, biokratiji ili eko-demokratiji (*Ibid*). Dakle, reč je o postavci jednog ekocentričnog modela, što pojam ekološkog građanstva ne implicira, stavljajući svoj akcenat ne na ekosistem, već na ravnopravan i pravedan pristup svih ljudi tom sistemu.

Bliže tom idealu je razmatranje takozvanog „etičkog investiranja“ kao potencijalnog oblika ekološkog građanstva (Carter & Huby 2005). Radi se o praksi koja se naslanja na poznati model društveno odgovornog poslovanja, a podrazumeva investiranje kojim se kompanije prilagođavaju načinu rada koji ne uništava, već naprotiv unapređuje životnu sredinu. Ekološko građanstvo u ovom slučaju bi podrazumevalo da investitori praktikuju „zelene investicije“ bez obzira na finansijsku efikasnost, čak i uprkos njoj, isključivo zbog razvijene ekološke svesti. Međutim, možemo li jednu ograničenu aktivnost, poput investiranja, razmatrati sa pozicije tako opšteg (i inkluzivnog) pojma kakav je građanstvo? Pritom, preusmeravanje ekonomskih aktivnosti prema ekološkim imperativima i dalje ne može biti oblik dužnosti impliciran ekološkim građanstvom, jer ne nudi i kompenzaciju za prekoračeni ekološki otisak, niti je primarno rukovođeno idejom zadovoljenja ekološke pravde. Dakle, oba primera – a i inače literatura o ekološkom građanstvu oskudeva primerima njegove potencijalne konkretizacije – nude nam vrlo ograničenu viziju ekološki zasnovane političke zajednice i zapravo ne pružaju dovoljno argumenata za prihvatanje tvrdnje da je uistinu reč o posebnoj vrsti zajednice koja se zasniva na posebno uređenom odnosu među građanima.

Konačno, koji su stvarni dometi i ograničenja koncepta ekološkog građanstva? Da li je uistinu reč o jednom drugačijem uređenju života političke zajednice, koje za sobom povlači nužnost novih političkih, socijalnih i, konačno, pravnih definicija, ili je prosto reč o novom kontekstu koji nas navodi da iznova promišljamo stare termine, dopunjujući ih novim značenjima, ali bez potrebe da menjamo i celi vokabular. Tu je i potencijalna opasnost da nejasnom ili nedovoljnom argumentacijom koja insistira na novoj kovanici „starog“ pojma izgubimo konceptualnu jasnoću i preciznost koja pojam čini uopšte upotrebljivim.

Dakle, uz prihvatanje potrebe da se formulišu obaveze u skladu sa određenom idejom ekološke pravde, i uz uvažavanje činjenice da se njeno zadovoljenje ne može sprovesti u okvirima nacija-država – za čiji prostor uglavnom vezujemo pojam građanstva – da li je zaista neophodno misaono dizajnirati i institucionalno primeniti novi oblik građanstva, ovog puta ekološkog? Sa druge strane, koju vrstu intervencije možemo da izvršimo nad postojećim sociopolitičkim vokabularom kako bismo ga učinili respondentnim na savremene globalne kontekste – čiji važan deo predstavljaju i rastući ekološki problemi – a da njegovi osnovni pojmovi opet ne izgube potpuno svoje značenje i suštinu?

Jedna od kritika koje bi se mogle uputiti Dobsonu i generalno zahtevu za formulisanjem novog tipa građanstva je da nije ponuđen dovoljno ubedljiv argument koji bi nam objasnio zbog čega bismo svoje obaveze prema sugrađanima (su-Zemljanima) izmirivali kao građanske obaveze, a ne kao moralne obaveze; druga strana ovog prigovora kaže da nas činjenica da naseljavamo isti ekološki habitat (na koji utičemo, pa samim tim, utičemo i na druge koji ga naseljavaju) ne čini sugrađanima u deljenoj političkoj zajednici, već ljudima koji dele habitat čovečanstva, te zato imaju i određene moralne obaveze (koje nisu ništa „slabije“ od građanskih) (Mason 2009).

I dok se ne osporava nužnost politizacije teme ekologije, kao ni njen upliv u debate o građanskim pravima i dužnostima, uobičajena kritika skreće pažnju na to da je reč samo o novom sadržaju koji se dodaje konvencionalnom pojmu građanstva (Hayward 2006). Ključna tačka kritike je zajednica, prostor u kome se konstituiše ekološko građanstvo. Ono ne podrazumeva pripadnost, članstvo, nikakav polis na koje bi referiralo. Iako je Dobson u pravu kada kaže da je građanstva bilo i pre nacija-država i da se vezivalo za različite oblike političkog zajedništva, ostaje istina da nemamo dovoljno razloga da ekološki prostor

smatramo političkom zajednicom, sem ukoliko ne prihvatimo da se u njemu utvrđuju odnosi političkih obaveza koje podrazumeva ekološko građanstvo. Dakle, ovo kruženje u argumentu – dužnosti proizlaze iz deljene (ekološke) političke zajednice, ali se istovremeno vide i kao konstitutivne za nju – nas može ubediti da nemamo zadovoljavajući odgovor na pitanje kako se relevantna politička zajednica ekoloških građana konstituše (*Ibid*). Zatim, tu je i nesrazmera između prava i dužnosti koja dodatno rasklimava tvrdnju da je uistinu reč o političkoj zajednici. Politički prostor delanja je, videli smo, ekološki otisak. Razlike u veličinama tog otiska mogu biti toliko velike da oni sa nesrazmerno velikim otiscima imaju obavezu da omoguće pravedniju upotrebu ekološkog prostora svima. Ekološki otisak uslovljava da imamo (građanske) odnose sa onima na koje on ostavlja posledice, i dužnosti koje iz toga proizlaze jesu građanskog karaktera. Međutim, može se tvrditi i da odnosi definisani različitom upotrebom ekološkog prostora nisu politički odnosi. Postoji problem u tvrdnji da je ekološki prostor varijanta političkog prostora za ekološko građanstvo. Ekološki prostor se pre svega odnosi na biofizička svojstva jedne teritorije, ne na prostor u okviru koga ljudi ostvaruju političke odnose. Svakako ima smisla zalagati se za to da ovi odnosi *treba* da potpadnu pod političko vladanje, čak i da je aktivizam u toj sferi nešto što odlikuje ekološke (ili ekološki osvešćene) građane. Ali to nije dovoljno za tvrdnju da postoji ekološko građanstvo u *sui generis* smislu. Uz to, možemo se zapitati i zašto je marginalizovano pitanje prava: zašto problem prevashodno ne formulisati kao pitanje prava na jednak pristup ekološkom prostoru i jednako iskorišćavanje tog prostora. Dobson razdvaja prava i dužnosti; kada govori o ekološkom građanstvu, misli na dužnosti onih koji su favorizovani. Ali razumno je tvrditi i da se prava i dužnosti ne mogu razdvojiti, i da je efikasno nametanje dužnosti moguće samo u okviru pravednog sistema, koji podrazumeva i artikulaciju prava.

Novi govor građanstva

Na koncu, ima li smisla prizivati ekološko građanstvo ili ne, to jest nudi li ovaj koncept adekvatniju viziju građanstva i političke zajednice, neophodnu da razumemo probleme i potrebe sadašnjeg trenutka?

Čini mi se da nema sumnji u ukazane nedostatke Dobsonovog modela, kao i da je u smislu teorijsko-kategorijalne inovacije nejasna ekskluzivnost primene pojma ekološko građanstvo. Međutim, ovo eksperimentisanje sa postavljanjem novih zahteva (diktiranih globalnim promenama) pred tradicionalne pojmove političke teorije otvara veoma važne vidike, pre svega u vezi sa načinom na koji razumemo političko i prostore građanske artikulacije u političkom.

Ukoliko se zadržimo na konstataciji koju sve veći broj teoretičara građanstva podržava, da nam je potebno novo promišljanje pojmova koji će adekvatnije odgovoriti na promene u vezi sa sve složenijim i mnogostrukim zahtevima za pravima i participiranjem u sferi političkog, koja i sama postaje predmetom rekonceptualizacije, iz rasprave o ekološkom građanstvu možemo izvući i drugačije zaključke. Usložnjavanje zahteva za priznavanjem manjinskih, seksualnih, urođeničkih, pa i ekoloških prava, koje se odvijaju u novim prostorima političke borbe – medijima, internetu, javnim mestima – baca novo svetlo na procese kojima različiti subjekti postaju građani i zahtevaju građanska prava. Ukoliko o ovim aktima razmišljamo kao o „građanskim aktima“ u kojima akteri performiraju političku subjektivnost i time se transformišu u građane, zaključićemo da se građanstvo ne odnosi toliko na status i pripadnost koliko na praksu i proces (Isin 2009: 367–369). Izazov će se, u tom smislu, postaviti ne kao potreba da postojeću teoriju i kategorijalni aparat prilagodimo novoj realnosti, već da usvojimo teoriju građanstva, u kojoj će se ova institucija opisati kao dinamična,

u stalnom procesu svog uspostavljanja, otelotvorena u društvenim i političkim borbama koje je konstitutišu (*Ibid*: 370). Tvrdnja da više ne možemo govoriti o pojmovnim „kontejnerima“ u kojima se biva građaninom – kroz etničku, religijsku, seksualnu ili inu pripadnost; u državi, naciji, gradu ili drugoj teritorijalno omeđenoj zajednici – podrazumeva da i prostor „građanskog akta“ gubi svoje granice i obrise suverenosti; „mesta“ uspostavljanja građanskih zahteva (čijim kreiranjem i participacijom u njima postajemo građani: od blogova do javnih trgova) formiraju se kroz borbu i agitaciju i njihove granice postaju pitanje empirijskog određenja (*Ibidem*).

Ako građanstvo postaje prostor akcije kojom se, poduzimajući je, konstituišemo kao građani, onda i tradicionalna vezanost ovog pojma za institucije – pre svega, institucionalizovana prava i obaveze – postaje upitna, ili tačnije rečeno nedovoljna. Takvom shvatanju građanstva kao fluidnog procesa, možemo dodati kao kompatibilnu i tvrdnju da je građanstvo „mesto govora“ (*speech location*), zamišljena platforma na kojoj i sa koje neko govori „kao građanin“ na konkretnom mestu i u konkretnom vremenu (Luque 2005: 211). Dakle, ako građanstvo i zajednicu građana ne posmatramo samo kao pojmovne okvire, već i kao konkretne ljudske prakse, onda bismo možda mogli da o ekološkom građanstvu razmišljamo kao o sposobnosti ljudi da dele viziju deljene zamišljene zajednice u kojoj su globalni ekološki problemi vidljivi i prepoznati kao suštinski, a zatim i – kao posledica iskustva deljenja takve zajednice – podložni kolektivnoj, zajedničkoj regulaciji (*Ibid*: 212, 213). Činjenica da sve veći broj ljudi sebe doživljava delom zajednice koju pogađaju isti ekološki problemi, i da u tom smislu reaguje na ekološke katastrofe koje mogu biti udaljene i hiljadama kilometara, može se zaista smatrati jednim vidom participacije u ekološkom građanstvu. Politički karakter te participacije može se učitati u govor koji podržava ideju o njenom postojanju, ukoliko

se složimo da svaki put kada upućujemo neku poruku, obraćajući se drugima sa „mi“, zapravo bivamo angažovani u političkom govoru i apelujemo na neku vrstu zajednice. U tom smislu, treba razmišljati o tome šta daje legitimitet izjavama poput: „Mi treba da zavisimo manje od naftnog goriva, treba manje da vozimo kola, da jedemo manje mesa, da ne kupujemo plastične proizvode...“. Jasno je da one apeluju na zajednicu. Ako im se odazovemo, svojim aktom pristajemo da učestvujemo u jednoj zajednici koju pogađaju isti problemi, ekološki. Obraćanjem, formulisanjem (uvek političkog) „mi“ daju se konture jednoj zajednici. Odazovom, pristajemo da budemo subjekti (građani) te zajednice.

Pomalo smeli zaključak ove kratke rasprave bio bi da je konceptualizovanje jednog drugačijeg tipa građanstva i raskid sa tradicionalnim konceptom, zapravo nedovoljno i neadekvatno radikalna potez. Ispravno uočavanje ograničenosti kapaciteta „starih“ pojmova pred izazovima sve složenijih i globalizovanijih problema ne iziskuje samo produkciju novih ideja i pojmova, već i istančani analitički sluh za nove uslove u kojima se konstituišu akteri i zajednice. Adekvatnije mišljena ideja (ekološkog) građanina mora biti sposobna da obuhvati nove govore, prakse i procese konstituisanja građanskog.

Literatura

- „Global Footprint Network: Advancing the Science of Sustainability“, (internet) dostupno na adresi: http://www.footprintnetwork.org/en/index.php/GFN/page/frequently_asked_questions/#gen1 (pristupljeno 20. decembra 2011).
- Carter, Neil and Meg Huby (2005), „Ecological citizenship and ethical Investment“, *Environmental Politics* 14/2: 255–272.
- Carter, Neil (2007), *The politics of the environment: Ideas, activism, policy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Christoff, Peter (1996), „Ecological citizens and ecologically guided democracy“, u B. Doherty and M. De Geus (prir.), *Democracy and Green Political Thought: Sustainability, Rights and Citizenship*, London: Routledge, str. 151–169.
- Dobson, Andrew (1995), *Green political thought*, London: Routledge.
- Dobson, Andrew (2004), „Ecological citizenship“, Paper presented at the annual meeting of the Western Political Science Association, Portland, Oregon, USA, March 11 2004.
- Dobson, Andrew and Angel Valencia Saiz (2005), „Introduction“ to a special issue of *Environmental Politics* 14 (2): 157–162.
- Dobson, Andrew and Robyn Eckersley (2007), „Introduction“, u Andrew Dobson and Robyn Eckersley (prir.), *Political Theory and the Ecological Challenge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayward, Tim (2006), „Ecological citizenship: justice, rights and the virtue of resourcefulness“, *Environmental politics* 15 (3): 435–446.
- Heisler, Martin O. (2005), „Changing citizenship theory and practice: comparative perspectives in a democratic framework“, *Political Science & Politics* 38: 667–671.
- Isin, Engin F. (2009), „Citizenship in flux: The figure of the activist citizen“, *Subjectivity* 29: 367–388.
- Luque, Emilio (2005), „Researching Environmental Citizenship and its Publics“, *Environmental Politics* 14 (2): 211–225.
- Malloy, Tove H. (2011), „Minorities and green political thought: normative challenges to an ideal ethics?“, *ECMI (European Centre for Minority Issues) Working Paper* 49.
- Marshall, T. H. and Tom Bottomore (1992), *Citizenship and social class*, London: Pluto Press.
- Mason, Andrew (2009), „Environmental Obligations and the Limits of Transnational Citizenship“, *Environmental Politics* 14 (2): 280–297.
- Neš, Kejt (2006), *Savremena politička sociologija*, Beograd: Službeni glasnik.

Velika sila i geopolitika prirodnih resursa

Prilozi za jednu studiju slučaja

„Ne krv za naftu“

(Parola sa mitingâ protivnikâ američke spoljne politike prema Bliskom i Srednjem istoku, koji se održavaju širom sveta)

Borba za pristup, kontrolu i sigurno raspolaganje prirodnim resursima odvajkada je određivala odnose među narodima i državama, u prvom redu onim najmoćnijim među njima s jedne, i onima koji su se neravnomernom prostornom raspodelom prirodnih bogatstava planete našli u posedu njihovih značajnijih delova, s druge strane. Iscrpljenost rečenih resursa i nastojanje na privilegovanoj poziciji u distribuciji njihovog ostatka u okolnostima eksponencijalnog rasta broja stanovnika na Zemlji koji na njega pretenduju, u više proteklih decenija su bile ključne determinante geopolitičke i geoekonomske strategije i aktualne i još uvek jedine velesile na planeti i biće to, prema osnovanim pretpostavkama, i u vremenima koja predstoje. Kraj Hladnog rata i propast bipolarne strukture svetske političke moći („unipolarni momenat“ – Ch. Krauthammer) učinili su SAD još istrajnijim privrženicom te strategije, a *konzumerizam* kao etablirani stil života njenog stanovništva (i biračkog tela! – „*the american way of life*“),

usmeravao je njene političke elite ka odluci da u beskompromisnoj borbi za njegov energetska *conditio sine qua non* iskoriste sva raspoloživa, decenijama unazad brižljivo razvijana i usavršavana oružja. Utoliko je moralistički intoniran spoljno-politički novogovor posthladnoratovskog globalnog hegemonu sa „ljudskim pravima“, „demokratijom“ i „borbom protiv terorizma“ kao svojim nosećim *topoima*, pre služio retoričkoj kamuflaži, nego istinitoj reprezentaciji onih starih i autentičnih, *ekonomsko-interesnih* motiva njegove spoljne politike, u ovom periodu samo preusmerene ka novim, u dugoj istoriji američkog spoljno-političkog intervencionizma još vojno nepohodnim delovima planete.

Tako su se uspostavljanje poretka demokratije i vladavine ljudskih prava ugnjetenog *iračkog* naroda, odnosno uklanjanje diktatorskog režima, koji je, navodno, i u posedu oružja za masovno uništavanje i u bliskim vezama s terorističkom mrežom Al-Kaida, optuženom za terorističke napade na Njujork i Vašington septembra 2001. godine, od početka do kraja devedesetih uobličavali kao osnovni elementi diskursivne matrice obrazlaganja i legitimizovanja američkog jednoipodecenijskog spoljno-političkog intervenisanja u područje Bliskog istoka i Persijskog zaliva, koje je kulminiralo 2003. godine, drugim po redu u tom razdoblju, ratom („oružanom intervencijom“) protiv Iraka. Ni agenti američkih i britanskih obavestajnih službi, ni inspektori UN nisu, međutim, mogli pružiti nijedan validan dokaz za posedovanje proskribovanog oružja – ključnu među optužbama upućenim režimu Sadama Huseina.¹ Štaviše, kao

1 „Centralna obavestajna agencija ne raspolaže podacima da je Irak bio angažovan u terorističkim operacijama protiv Sjedinjenih država najmanje deceniju unazad, niti je, prema nalazima više njenih obavestajaca, predsednik Iraka Sadam Husein obezbeđivao hemijsko ili biološko oružje Al-Kaidi ili sličnim terorističkim grupama,“ tvrdi Džejms Rajzen (Risen 2002: A 10). I inače, od preko 8 000 registrovanih terorističkih incidenata, od 1968. godine naovamo, manje od 60 njih ukazuje na to da

rezultat rigoroznih ekonomskih sankcija koje su mu nametnute još početkom prvog Zalivskog rata, Irak je uoči ovog drugog imao najslabiju privredu i najslabiju vojnu silu u regionu. Irački vojni izdaci su bili upola manji od izdataka Kuvajta, u kojem živi samo 10 posto iračkog stanovništva, a bili su mnogo manji i u poređenju sa izdacima ostalih zemalja Bliskog istoka.²

Uprkos svim tim saznanjima, napadom na Irak „sve-tu je objavljeno da će Vašington upotrebiti silu po sopstvenom nahođenju; debatni klub ih može 'sustići' i pridružiti se poduhvatu, ili snositi posledice koje obično snađu one koji 'nisu sa nama', pa su stoga 'na strani terorista', kako je predsednik definisao moguće opcije“ (Chomsky 2004: 32). S druge strane, o posedovanju oružja za masovno uništavanje država poput Turske i Izraela, postoji bogata i verodostojna dokazna građa. Ipak, ni Turska ni Izrael se nisu našli na tadašnjem američkom spisku država članica „osovine zla“, koje će u predstojećem periodu biti meta američke intervencionističke („preventivne“) spoljne politike,³ spisku formiranom, očigledno, prema kriterijumima geopolitičkog, odnosno geoekonomskog oportuniteta.⁴

SAD – „pacijent na naftnoj dijalizi“

Ono što je u javnom, moralistički intoniranom diskursu američkih zvaničnika ovom prilikom ostajalo netematizovano, odnosno retorički kamuflirano, bivalo je, međutim, kao istinski motiv američke politike prema Iraku, sasvim transparentno u diskursu američkih geopolitičkih realista. A jezik brojki,

su teroristi pripremali napade u kojima bi koristili hemijske ili biološke agense, ili da su nameravali da se domognu ili izrade sopstvene nuklearne naprave (Cf. Hofman 2000: 176).

2 Više o tome u Čomski 2007: 27.

3 Jer, „potvrđivati moć znači svakog mogućeg napadača predusresti, preventivni rat podići do principa politike“ (Volkman-Schluk 1977: 41).

4 O tome opširnije u Whomley 2002. i Klusmeyer & Suhrke 2003.

prezentovanih u njihovim dokumentima, govorio je sledeće. Irak je u posedu drugih po veličini naftnih rezervi na svetu, procenjenih na 112 milijardi barela.⁵ Još neispitane zalihe procenjuju se na dodatnih 220 milijardi barela. Irak, takođe, ima i utvrđenih 110 biliona i dodatnih, još neispitanih, 150 biliona kubnih metara prirodnog gasa.⁶ Pre prvog rata u Zalivu 1991. godine, iračka proizvodnja iznosila je 3,5 miliona barela, a sada je 1,7 miliona barela nafte dnevno. *Centar za globalne energetske studije* (CGES) je procenjivao da bi, ekonomski rehabilitovan i oslobođen sankcija, Irak mogao da poveća svoje energetske kapacitete u roku od 5–6 godina na preko 8 miliona barela, pa čak i da dostigne 10 miliona barela, a teoretski i 12 miliona barela dnevno i tako nadmaši sadašnju proizvodnju u Saudijskoj Arabiji. Ogromno iračko naftno bogatstvo Stejt dipartment je još 1945. godine definisao kao „*zapanjujući izvor strateške moći i jednu od najvećih materijalnih vrednosti u istoriji sveta*“.⁷ S druge strane, iako drugi po veličini proizvođač prirodnog gasa i na trećem mestu po proizvodnji nafte, SAD uvoze oko 10 miliona barela nafte dnevno, odnosno 52 odsto svoje ukupne potrošnje. Za nabavku ovog energenta SAD godišnje troše oko 56 milijardi dolara i dodatnih 25 milijardi dolara na oružanu „odbranu“ od blisko- i srednjeistočnih zemalja izvoznica nafte.⁸ Amerikanci

5 Američkim naftnim kompanijama je odlukom Huseinovog režima niz godina unazad bio zaprečen pristup iračkoj nafti. Iako kotirana ispred Iraka u pogledu naftnih rezervi kojima raspolaže, Saudijska Arabija je, zbog zavisnosti od koordinacije cena nafte u OPEK-ovom kartelu čiji je član, za SAD još uvek nezanimljiva kao cilj „antiterorističke“ kampanje, iako je 15 od 19 terorista Al Kaide, koji su izveli napade na SAD septembra 2001, kao i sam Osama bin Laden, poreklom iz ove bliskoistočne države.

6 Cf. *Us Energy Information Administration, Country Analyses Briefs, Iraq*, mart 2002, navedeno prema Iveković 2003: 32.

7 Navedeno prema Čomski 2008: 16, kurziv M. R.

8 Iako unutar njenih granica obitava samo 5 odsto svetske populacije, Amerika troši oko 25 odsto ukupnih svetskih energetskih resursa i

„nemaju ništa protiv iračkog naroda, ali *naš način života* zavisi od 20 miliona barela dnevno, a pola ove količine mora da se uveze. Mi smo kao pacijent na naftnoj dijalizi. *To je pitanje života ili smrti*. Pametni ljudi – u Vašingtonu – svi to znaju, ali to se u principu ne reklamira u onim emisijama koje imaju najviše gledalaca“, priznaje Fedel Gajt, nekadašnji tehnolog *Mobile-a*, a potom stručnjak za investiranje njujorške brokerske firme *Finstok and co.*⁹ Prema predviđanjima Američke administracije za informacije o energiji (EIA) dnevni uvoz će do 2020. godine iznositi ukupno 17 miliona barela, odnosno 65 odsto potrošnje. Neki stručnjaci procenjuju da sa sadašnjim odnosom proizvodnje i potrošnje u SAD, domaće zalihe nafte mogu da potraju još samo 10 godina. „Fundamentalna neravnoteža između ponude i potražnje definiše energetske krizu naše nacije. (...) *Ova neravnoteža, ukoliko dozvolimo da se nastavi, neizbežno će podriti našu ekonomiju, naš životni standard i našu bezbednost. Ali u našoj moći je da to promenimo*“ – ovim rečima završava se dokument Nacionalne grupe za razvoj energetske politike, poznatiji kao

više od polovine svih sirovinskih materijala na planeti. Prema zvaničnim podacima za 1990. godinu, koje je obelodanio *Worldwatch Institute*, samo Stejt dipartment je u administrativne i propagandne svrhe utrošio 273 750 tona hartije za čiju proizvodnju je žrtvovano 4 miliona i 700 hiljada stabala šumskog bogatstva Zemlje. U posmatranoj godini SAD su po planeti razbacale 290 miliona tona različitih otpadaka. Uz sve navedeno, jedna su od malobrojnih država koje nisu stavile svoj potpis na *Protokol iz Kjota* koji je stupio na snagu početkom 2005. godine, formulisan s ciljem da ograniči emisiju ugljen-dioksida i ostalih gasova koji u atmosferi proizvode efekat „staklene bašte“, a čiji emiter u meri od celih 22 odsto (ugljen-dioksid), odnosno 26 procenata (ostali gasni produkti sagorevanja) su upravo SAD. „Kada politički lideri Amerike govore o potrebi očuvanja svetskog poretka i stabilnosti, oni referiraju na svet koji počiva na ovoj fundamentalnoj nejednakosti. Stabilnost za njih znači očuvanje američke privilegovanosti“, zaključuju Ajra Kecnelson i Mark Kezelman (Katznelson & Kesselman 1987: 326). Upređiti i Tabb 2001: 186.

9 Navedeno prema: Vidal 2004: 127, kurziv M.R.

„Čejnijev izveštaj“,¹⁰ objavljen u maju 2001. U *Izveštaju* se, takođe, naglašava da će bliskoistočni proizvođači nafte „ostati centralne figure svetske naftne bezbednosti“ (samo Saudijska Arabija poseduje najmanje 25 odsto, a moguće je i preko 30 odsto, a Iran, Irak, Kuvajt i Ujedinjeni Arapski Emirati po 8–11 procenata svetskih zaliha nafte) i da će „Persijski zaliv biti glavna meta američke energetske politike, ali će angažovanje SAD biti globalno,¹¹ s posebnim naglaskom na već postojeće, ali i nove regione koji će imati veliki uticaj na globalni energetski balans“.¹² O ovom poslednjem se detaljno govori u dokumentu pod rečitim naslovom *Nacionalna bezbednosna strategija SAD*, objavljenom godinu dana kasnije, kao i u surovo iskrenom izveštaju o *Projektu za novi američki vek*, objavljenom u septembru 2000.

10 Ovaj visoki zvaničnik tadašnje američke administracije bio je, takođe, i predsednik radne grupe koja je 16 meseci kasnije razrađivala dokument o bezbednosnoj strategiji SAD. Inače, pre nego što su došli na tadašnje političke položaje, i Džordž Buš (George W. Bush) i Dik Čejni (Dick Cheney) bili su duboko involvirani u poslove sa naftom.

11 Prema mišljenju velikog broja analitičara, i američka „intervencija“ u Avganistanu, koja je prethodila onoj u Iraku, imala je nespornu „naftnu“ dimenziju, a neki od njih (Merdžori Kon (Marjorie Kohn), na primer, u Kohn 2002: 79–106) je prepoznaju i među motivima za agresiju NATO-a na SRJ, kao nameru očuvanja regiona sigurnim za transbalkanski naftovod kroz Albaniju i Makedoniju, što se moglo postići jedino pacifikovanjem Kosmeta, odnosno udovoljavanjem secesionističkim aspiracijama njegove većinske, nesrpske populacije. Ova autorka podseća i na činjenicu da je novembra 1999. godine, Međunarodna krizna grupa pozdravila direktivu Bernara Kušnera (Bernard Kouchner), šefa mirovnih snaga Ujedinjenih nacija na Kosmetu, da UNMIK preuzme upravu nad svom pokretnom i nepokretnom imovinom koja je registrovana na ime SRJ ili Republike Srbije, i bilo kojeg od njihovih organa, a koja se nalazi na teritoriji Kosova, ispostavljajući kosovskim mirotvorcima i dodatni zahtev – da UNMIK ili KFOR na brz i energičan način preuzmu upravu nad *kompleksom rudnika Trepča* (Cf. Kohn 2000: 330, kurziv M. R.). O ostalim energetskim aspektima kosmetskog slučaja uporediti Ponomarjova 2008.

12 Navedeno prema: Iveković 2003:34.

godine, u kojem je iznet zvanični nacrt *Strategije*. Stoga je „to (predah i okretanje glave od problema) moguće u rubnim krajevima sveta, poput velikog dela Afrike, ali ne i u regionu Bliskog i Srednjeg istoka, gde se povećana dinamika sukoba, kao i nacionalne i verske protivrečnosti prepliću sa najvećim svetskim rezervama nafte. Evropljani mogu sebi priuštiti delovanje u okviru svojih mogućnosti i sposobnosti, ali SAD se moraju stalno angažovati“, zaključuje Herfrid Minkler (Minkler, internet).

Ono za šta je u pomenutom izveštaju procenjeno da je u domenu američke moći da učini, bez, kako bi Minkler rekao, „predaha i okretanja glave od problema“, i učinjeno je, odnosno činjeno proteklih petnaestak godina, a finalizovano 2003. godine dvomesečnim ratom kojim je oboren režim Sadama Husaina, a Irak okupiran.¹³ Još uvek privremeni i, razume se, nepotpuni bilans „troškova“ (uglavnom, dakako, samo na strani poraženog) je sledeći: u potpunosti razorena najmnogoljudnija zemlja arapskog sveta, broj civilnih žrtava koji nikada neće biti

13 SAD su obezbedile više od 80 odsto okupacionih snaga i u te svrhe u prvoj godini okupacije angažovale više od 10, a u narednoj i celih 18 odsto svog ukupnog vojnog osoblja. Ostale članice koalicije – sve izuzev Velike Britanije – u Irak su poslale manje od 1 odsto svog vojnog personala. Cf. Congressional Research Service and IISS, *The Military Balance* (various years), navedeno prema: Walt 2005: 35. Sudbina zemalja „Trećeg sveta“ i u hladnoratovskom periodu je bila predodređena geoekonomskim motivima tada jednog od dva, a danas jedinog veleaktera međunarodnih odnosa. Tako, poznati američki vojni ekspert, Tom Džervazi (Tomm Gervasy), još pre tridesetak godina priznaje: „Izvori sirovina imaju ključni značaj. (...) U bilo kojem delu planete nas ne brine toliko očuvanje regionalnog mira koliko onemogućavanje pristupa izvorima sirovina (...) Naša naoružavanja dobila su faktički nov oblik kolonijalizma, širenja našeg uticaja u potpunom skladu sa doktrinom Niksona-Kisindžera, koja predviđa 'najam' drugih zemalja kada je to moguće, samo zato da bismo se borili njihovim rukama“ (Gervasy 1981: 72). Uostalom, „za nekoga se može reći da ima moć u meri u kojoj može da utiče da se drugi ponašaju u skladu sa njegovim sopstvenim intencijama“ (Goldhamer & Shills 1979: 171).

sa sigurnošću utvrđen,¹⁴ ekonomski destabilizovan ceo region i dodatnim nadahnućem opskrbljene fundamentalističke i ekstremističke snage širom islamskog sveta. Da je ovo potonje bilo predvidljivo, svedoči podatak da je Nacionalni savet za poverljive informacije već decembra 2004. godine osnovano upozorio „da će Irak i ostali eventualni konflikti u budućnosti olakšati i ubrzati regrutovanje, nalaženje terena za obuku, usavršavanje tehničkih veština i jezičkih znanja nove klase terorista koja će se 'profesionalizovati' i za koju će političko nasilje postati cilj sam po sebi“.¹⁵ Spremnost vrhunskih planera da uđu u rizik pospešivanja terorizma, podvlači Noam Čomski (Noam Chomsky), ne ukazuje na to da je njih takav tok stvari obradovao. „To samo pokazuje da sputavanje terorizma za njih nije imalo takav prioritet kao neki drugi ciljevi, na primer, uspostavljanje kontrole nad najvećim energetske resursom na svetu“ (Čomski 2007: 135). U prilog ovom uvidu svedoči i Gor Vidal (Vidal): „Kada smo otišli u Avganistan da zauzmemo i razorimo tu zemlju, naš glavnom komandujuć general je bio upitan koliko će potrajati dok se ne pronade Osama bin Laden. A general je izgledao prilično iznenađeno i rekao: 'Pa, nismo mi zbog toga ovde“ (Vidal 2004:

14 S druge strane, gotovo zanemarljiv broj žrtava među američkim i britanskim vojnicima, beležio se veoma pedantno i sistematično. Ljudski život se, dakle, tretira kao nesporna vrednost samo kada je reč o životu sopstvenih građana. Životi onih, zarad čijih ljudskih prava se, navodno, i intervišu, tretiraju se, i u retoričkom i u praktičkom smislu, kao „kolateralna“ i manje-više beznačajna „šteta“. Ako je, doista, kako je tvrdio Giddens, savremena liberalna država „država bez neprijatelja“, to je, s pravom upozorava Grigoris Ananiadis, stoga što odbija da ih kao takve prizna. Cf. Giddens 1998: 70. i Ananiadis 2002: 15.

15 Navedeno prema: Čomski 2007: 135. Ako uspeh Amerike u borbi protiv islamskog terorizma „pretpostavlja njegovo tretiranje na način koji neće antagonizovati i trenutne neekstremiste i koji će ciljati države njegove sponzore, a pomno čuvati dobre odnose sa državama saveznicama, od njega su SAD još uvek veoma daleko i bez jasne namere da tu razdaljinu smanje“ (Pillar 2001: 220).

137). Pod, očigledno ispravnom, pretpostavkom da je strategija Buša i Čejnija bila usmerena samo ka nafti, „njihova taktika – razaranja vojske, uništavanje Baat režima i konačni dolazak Amerikanaca, što je pospešilo unutrašnje migracije – teško da je mogla biti uspješnija. Cena svega toga – nekoliko milijardi dolara mesečno plus par stotina američkih žrtava¹⁶ (njihov broj će se smanjivati, a i inače je uporediv sa brojem žrtava u saobraćajnim nesrećama izazvanim povlačenjem zakona po kojem vozači motorcikla moraju da nose kacigu) – zanemarljivi su u poređenju sa 30 hiljada milijardi dolara u naftnom bogatstvu, koje će obezbediti američku geopolitičku nadmoć i jeftin benzin za glasače“, zapaža Džim Holt (Holt 2007: 3). Konačno, moć je zamišljena „kao inherentno asimetrična i ona koja rezultira u sposobnosti pojedinca ili grupe da stekne i očuva korist *od* i primeni kaznu *na* druge – korist koja ostaje nakon što se ograničenja koja joj oni uspostavljaju, uzmu u obzir“ (Blais, kurziv M.R.). U slučaju o kojem je reč, tu korist bi trebalo da osigura *Nacrt zakona o raspodeli zarade od iračke nafte*, napisan u SAD za irački parlament, a koji predviđa da se celokupan taj posao preda u ruke Zapadnih naftnih kompanija. Nacionalna naftna kompanija Iraka bi trebalo da zadrži kontrolu nad svega 17 od 80 postojećih bušotina, a ostale će – uključujući i one koje tek treba da budu formirane – u narednih 30 godina biti pod kontrolom stranih korporacija, koje neće biti obavezne da svoju zaradu investiraju u iračku privredu. „Te kompanije će moći da premoste trenutnu nestabilnost Iraka tako što će ugovore potpisati odmah, dok je iračka vlada najslabija, a onda sačekati najmanje dve godine pre nego što zaista dođu na teren“, razjašnjava Džim Holt (Holt 2007: 3).

Inače, broj američkih vojnika žrtava terorističkih napada širom Iraka koje su izveli uglavnom teroristi iz drugih islamskih zemalja, pola godine nakon okončanja rata premašivao je

16 Procena se odnosi na period do 2007. godine.

broj stradalih u ratnim operacijama. Jedna visoka zvaničnica tadašnje američke administracije tu činjenicu je tumačila kao rezultat „đavolovog savezništva između ostataka Sadamovog režima i terorista stranaca“ koji, precizirao je Džordž Buš, stižu iz Irana i Sirije, država koje su i pre početka rata protiv Iraka bile markirane kao sledeće mete „antiterorističke“ kampanje. U Bušovom, geopolitički jasno konformiranom stavu, kao „đavolovi saveznici“ nisu se pominjali Turska, Egipat, Jordan, Čečenija, ili, pak, Albanija, o čijim logorima za obuku Al-Kaide postoji mnoštvo vrlo uverljivih dokaza.¹⁷

—

Ukoliko, istrajavajući na realizaciji svojih, u real-političkom diskursu jasno definisanih i pozitiviranih ciljeva, SAD i uspeju da u ciljnom regionu etabliraju i stabilizuju neku od političko-kulturnih vrednosti kojima su opravdavale brutalno ekonomsko i vojno intervenisanje u njega (demokratske političke procedure, parlamentarni sistem vlasti,...), ta činjenica ima status „kolateralne“ dobiti, značajne samo u meri u kojoj, eventualnim instaliranjem kooperativnog, „savezničkog“ režima, doprinosi realizaciji onih primordijalnih – *interesnih* motiva za njihov angažman u tom delu sveta. A takvi režimi su *a priori* abolirani od optužbi za sva eventualna docnija ograđenja o vrednosti koje aktualna supersila javno proklamuje kao *jedine* motive svog angažovanja na njihovom instaliranju, i ostaju takvi sve dok demonstriraju očekivanu i željenu meru kooperativnosti i „savezništva“. Američka spoljna politika, primećuju Ajra Kecnelson i Mark Kezelman, pretrpela je mnoge izmene od Drugog svetskog rata naovamo. Ali, njeni osnovni ciljevi su ostali isti: upotrebiti svu američku političku, vojnu i ekonomsku moć

17 Strani teroristi u Iraku su, zapravo, bili pojedinci iz čitavog islamskog sveta koje je CIA niz godina obučavala i izdašno finansirala njihovu borbu protiv Sovjeta u okupiranom Avganistanu. Više o tome u Whomley 2002.

kako bi se uspostavili i osigurali „prijateljski“ režimi u drugim zemljama. A da li je režim prijateljski ili ne, zavisi isključivo od toga „da li američkim korporacijama omogućava da slobodno deluju unutar njegovih granica kako bi se domogli sirovina i obezbedili sebi privredne i investicione šanse. Ne treba gubiti iz vida da su gotovo svi Americi prijateljski režimi u Trećem svetu, reakcionarni i represivni: demokratske vlade često ne mogu tako lako da omoguće da se nacionalnim resursima raspolaže na način koji će favorizovati interese američkih korporacija i američke vlade“ (Katznelson & Kesselman, 1987: 349–350). Slične kriterijume režimskog „prijateljstva“, američka spoljna politika je demonstrirala i u svom tretiranju geografskih prostora Zapadnog Balkana. Tako je, podseća Gordon Bardoš (Bardos), jedan od balkanskih ljubimaca Vašingtona, sada pokojni, bio pripadnik nacističke organizacije kolaboracionista 1940-ih, ljubitelj Ajatolaha Homeinija 1980-ih, domaćin Osama bin Ladena 1990-ih. S druge strane, „provedite karijeru pišući knjige u kojima kritikujete komunistički monopol na vlast (u vreme dok su komunisti na vlasti), ili prevodite De Tokvila i *Federalističke spise* na svoj maternji jezik, i Vašington će vas, ukoliko niste kooperativni, prozvati reinkarnacijom Slobodana Miloševića“ (Bardos 2010: 19).¹⁸ A ako u državama nema druge mogućnosti za konstituciju valjane vlasti, osim da je odobri svetska supersila, onda više i nema valjane i pouzdane vlasti, zaključuje Jovan

18 Nekooperativnost prvog srpskog postmiloševićevskog predsednika na koju Bardoš referira na ovom mestu sastojala se, znano je, u njegovoj nespremnosti na kvijetističko pristajanje uz nelegalnu secesiju dela srpske državne teritorije, proglašene regionom od posebnog američkog, između ostalog, kako smo utvrdili, i geoekonomske interesa, te stoga i legitimnog uticaja, odnosno političkoj nevoljnosti da dà lični i institucionalni doprinos unitarizaciji Bosne i Hercegovine, iz američke spoljnopolitičke vizure prepoznate kao region pogodan za poravnavanje istorijskih računa sa muslimanskom *svetskom* populacijom, na većini ostalih tačaka globusa proteklih petnaestak godina okrutno žrtvovanom američkim državnim, u prvom redu energetskim, interesima.

Babić. Jer, može se pretpostaviti da će takvo odobrenje „da se udeli samo ako za to postoji adekvatan interes, što onda povlači da su sve druge karakteristike te vlasti, osim njene podobnosti, izražene kroz poslušnost, irelevantne: ista stvar će moći da se odobri ili ne odobri, ili, čak, osudi, na osnovu odluke onih koji svoje interese mogu da prikažu kao sentimente koji predstavljaju kriterijume pravde“ (Babić 2000: 380).

„Arapsko proleće 2011“ – u bojama starog, „crnog“ zlata

U jesen 2011. godine, prema političko-tehnološkom modelu gotovo istovetnom onome po kome je ovladano Irakom, pokorena je i Libija, a na mesto dotadašnjeg, u njoj se počelo sa instaliranjem jednog, po svemu sudeći, još konzervativnijeg i opresivnijeg, ali, prema očekivanjima, spram američkih energetskih interesa u tom delu sveta mnogo tolerantnijeg režima. Naime, Libija, članica OPEK-a, sa najvećim rezervama nafte na afričkom kontinentu, pre rata je proizvodila dnevno oko 1,6 miliona barela tečnog goriva. Godine 2003, nakon ukidanja sankcija koje su joj bile nametnute zbog odbijanja da učestvuje u istrazi „slučaja Lokerbi“, došlo je do prave trke inostranih kompanija za osiguravanje koncesija za eksploataciju njene nafte. Zainteresovanost je bila toliko velika da je libijska državna Nacionalna naftna korporacija mogla uspostaviti strog sistem eksploatacije poznat kao EPSA-4. On se, u najkraćem, sastojao u tome da Libijcima ostaje 90 posto zarade, iako Zapadne naftne kompanije moraju libijskoj državi platiti milionske takse, dozvole za istraživanje novih nalazišta i tako dalje. Deo profita od desetak procenata, koji su mogli zadržati, u takvim okolnostima je procenjen kao veoma skroman. U tim činjenicama većina analitičara pronalazi osnovni motiv za snažno involviranje SAD i njihovih zapadnoevropskih saveznica u libijsko „arapsko proleće“¹⁹, koje

19 Ova sintagma (alt. „arapsko buđenje“, „arapski ustanci“) se u medijskom diskursu etablirala kao oznaka za, znatnim delom i izvana

je okončano svrgavanjem režima Moamera el Gadafija i njegovom bestijalnom likvidacijom,²⁰ te dovođenjem zemlje u stanje međuplemenskih sukoba takvog intenziteta kakav nije zabeležen od njenog nastanka. Odmah nakon toga, glavni izvršni rukovodioci Zapadnih naftnih i gasnih kompanija pohitali su ka Tripoliju kako bi, kao i u iračkom slučaju, sklopili ekonomske aranžmane sa „prelaznom vladom“ dok je ista najslabija, dakle u, po sebe najpovoljnijim mogućnim poslovnim okolnostima.²¹

Nakon što je okončao posao u Libiji, AFRICOM (United States Africa Command) će, predviđa Pol Krejg Roberts (Roberts), „zapodenući kavgu sa drugim afričkim zemljama u kojima *Kina* ima investicije u energetiku i rudarstvo. Obama je već poslao kontingent američke vojske u Centralnu Afriku, pod maskom gušenja ugandske 'Armije Božjeg otpora', mini ustanaka protiv vladajućeg doživotnog diktatora. Predstavnik Republikanaca u Predstavničkom domu, Džon Bejner, već je pozdravio izvesnost još jednog rata, izjavljujući da slanje američkih trupa indukovane, socijalne pokrete u arapskom (ali i nearapskom) svetu, usmerene protiv tamošnjih nedemokratskih režima, koji su započeli krajem 2010. i nastavili se tokom 2011. godine.

20 Drugi važan motiv za NATO „intervenciju“ u Libiji prepoznaje se u Gadafijevoj veoma povoljnoj ponudi ruskom GASPROM-u da izgradi gasovod kroz Sredozemno more kako bi se obezbedila isporuka libijskog gasa Evropi. To je, prema alarmantnim predviđanjima Zapada, moglo dovesti do uspostavljanja ruskog monopola na snabdevanje starog kontinenta ovim dragocenim energentom, što je moralo biti sprečeno po svaku cenu.

21 Zanimljivo malim količinama nafte kojima raspolažu ostale zemlje-akteri „arapskog proleća“ (Tunis, Egipat, Jordan, Jemen...) objašnjava se relativno mala zainteresovanost Evro-Amerike za ishode socijalnih nemira u njima, pa i otvorena podrška nekima od tamošnjih diktatorskih režima (Francuske tuniskome, a Amerike egipatskome). Uz to, Mubarak je, podseća Majkl Parenti (Parenti 2011: 22) bio sve ono što Gadafi nije – prijatelj Amerike, koji je otvorio vrata američkom kapitalu, MMF-u i Svetskoj banci, izvršio privatizaciju državne imovine, propagirao slobodno tržište...

u Centralnu Afriku 'unapređuje nacionalne bezbednosne interese SAD i njenu spoljnu politiku', a republikanski senator, Džejms Inhof, liferovao je tone moralističkog praznoslovlja o spasavanju 'ugandske dece' (vrlo netipična zabrinutost kakvu senator nije pokazivao za decu Libije ili Palestine, Iraka, Avganistana i Pakistana)" (Roberts, internet, kurziv M. R.).

U međuvremenu, „kavga“ je već zapodenuta sa još jednom državom akterom „arapskog proleća“ sa nimalo zanemarljivim rezervama „crnog zlata“. Naime, Međunarodna agencija za atomsku energiju (IAEA), koja radi pri UN, izjavila je, nedugo nakon Gadafijevog smaknuća i privođenja kraju rata u Libiji, da je na području Sirije otkrila dosad nepoznati nuklearni kompleks, u kojem režim Bašara el Asada radi na proizvodnji atomske bombe. On, navodno, sarađuje sa „ocem“ pakistanske nuklearne bombe, Abdulom Kadirom Kanom, koji je nekada, pod okriljem CIA, radio na nuklearnom programu ove istočnoazijske države. Tu informaciju su, inače, u javni prostor lansirali mediji pod kontrolom američke vlade (CNN, VOA,...). Kao centar za pravljenje atomskog naoružanja naveden je industrijski kompleks u gradu Hasakahu, do sada poznat kao fabrika za pređu pamuka, kao takva potvrđena u više izveštaja inspektora IAEA-a. Svoje sadašnje, bitno drugačije tvrdnje, Agencija potkrepljuje stavom Izraela, koji tvrdi da je 2007. bombardovao jedan objekat na teritoriji Sirije za koji se sumnjalo da je plutonijumski reaktor, a koji po spoljašnjem dizajnu neodoljivo podseća na kompleks koji je sada sumnjiv! Džozef Kirinkione (Cirincione), američki ekspert za nuklearno naoružanje i nekadašnji direktor Karnegijeve zadužbine za međunarodni mir, tvrdi, međutim, da je bombardovani objekat, zapravo, bio najveći depo za skladište konvencionalnog oružja i da u njemu nije bilo nikakvih tragova nuklearnog naoružanja. Irački scenario, reklo bi se, ima izgleda da u još jednoj državi arapskog sveta dobiće svoju praktičnu realizaciju.

I višegodišnje američko nastojanje da snažno utiče na unutrašnje prilike u Iranu,²² intenzivirano zahuktavanjem „arapskog proleća“, retorički uzev, oslanjalo se na propagandnu eksploataciju činjenice iranske istrajnosti na ovladavanju nuklearnom tehnologijom. Prema pretpostavkama američkog političkog establišmenta, ona ne bi bila korišćena u mirnodopske već u vojne svrhe, te bi kao takva predstavljala opasnost po stabilnost i mir u regionu.²³ Objektivnim posmatračima, međutim, upozoravao je Ričard Folk još pre početka drugog rata u Zalivu, jasno je da su države poput Iraka, Irana i Severne Koreje daleko više izložene pretnji nego što prete i da su njihova nastojanja da steknu neku sposobnost zastrašivanja u punoj saglasnosti sa onim tipom argumentacije koji se smatrao validnim za države tokom svekolike istorije modernih međunarodnih odnosa. „Da su se same dominantne države odrekle oružja za masovno uništavanje ili da su se držale svojih obećanja i obaveza da teže razoružanju, onda bi osporavanje predređenim državama da poseduju takva sredstva zastrašivanja bilo daleko kredibilnije“ (Folk 2003: 44). Umesto toga, pet stalnih članica Saveta bezbednosti UN i dalje proizvode nuklearno oružje, „suočene sa relativno slabom moralnom osudom drugih naroda. Nuklearne ambicije malih država, pak, izvrgavaju ih sramoćenju, a često i sasvim opipljivim kaznama od strane drugih država“ (Jo & Gartzke 2007: 12). Otud, Mohameda el Baradeja, nekadašnjeg šefa Međunarodne agencije za atomsku

22 Iran je, sa oko 3,7 miliona barela dnevno, četvrti po veličini proizvođač sirove nafte u svetu i drugi najveći izvoznik među članicama OPEK-a. Raspolože, takođe, najvećim svetskim rezervama gasa, koje su još umnogome neiskorišćene.

23 Istorijskog podsećanja radi, jedina država u svetskom sistemu koja je, atomskim razaranjem Hirošime i Nagasakija krajem II svetskog rata, produkte nuklearne tehnologije do sada upotrebila u te proskribovane, nemirnodopske svrhe, upravo su SAD.

energiju, Sjedinjene države podsećaju na čoveka „koji nastavlja da vrti cigaretu u ustima dok svima oko sebe govori da ne smeju da puše“.²⁴ Njena politika, zaključuje Stiven Volt (Walt) šalje jasnu poruku da uprkos onome što njeni lideri govore, oni istinski veruju da je posedovanje što veće količine nuklearnog oružja veoma poželjno. „Ako Amerika smatra da je nuklearno oružje esencijalno za njenu sigurnost, zašto biva iznenađena kada slabije i ranjivije države izvedu istovetan zaključak“, pita se Volt (2005: 239).²⁵ Sigurnost na koju te slabije i ranjivije države pretenduju nastojeći da se domognu nuklearnog oružja, ona je koje se SAD najviše i plaše – *ekonomska* sigurnost, koju treba da obezbedi pravo na eksploataciju i izvoz raspoloživih energenata na način koji će zaštititi u prvom redu ekonomske interese zemlje izvoznice i njeno stanovništvo. Tako percipiranu sigurnost bi, smatra se, na najefikasniji način obezbedio jedan moćan *regionalni* nuklearni lobi koji bi, prema paničnim upozorenjima koja stižu iz britanske vlade, mogao da se pojavi na Bliskom i Srednjem istoku, ukoliko iranskim nuklearnim „stopama“ pođu i druge zemlje u regionu, pre svih drugih za sada još uvek „savezničke“ Turska i Saudijska Arabija.²⁶

24 Cf. El-Baradei, Mohamed, Transcript of Remarks at the Council on Foreign Relations, May 14, 2004, navedeno prema: Walt 2005: 238.

25 O razlozima za nepristupanje Sporazumu o neširenju nuklearnog oružja, koje ove druge države navode, više u Goldblat 1985. Rat u Iraku, kao i američka politika prema Severnoj Koreji, smatra Pol Pilar, podučavaju da ukoliko razmišljate o tome da počnete sa nuklearnim naoružavanjem, treba da počnete što pre, kako biste obezbedili makar jednu bombu u svom podrumu kao sredstvo odvratanja, pre nego što SAD ili neko drugi upotrebi silu kako bi vas odstranio. „A aktualna situacija u Libiji je lekcija da se treba čvrsto držati bilo kojeg nuklearnog oružja koje ste već uspjeli da proizvedete“ (Pillar 2010: 15).

26 Kada je reč o hemijskom i biološkom oružju, toj „nuklearnoj bombi sirotinje“ treba imati u vidu da je upravo američka politika istrajno onemogućavala internacionalni dogovor o potpunom uništenju arsenala otrovne „hemije“. Uprkos svečanim zakletvama predsednika Buša pred

Umesto zaključka: za obnovljive vidove energije

Na ljudsku istoriju bi se, sugerišu pojedini autori,²⁷ po najpre moglo gledati kao na kontinuirani događajni tok, koji nije vođen idejom o ostvarivanju nekog posebnog političkog ili ideološkog projekta, nego teleologijom biološkog održanja i nadvladavanja drugih, kako bi se kontrolisali raspoloživi životni resursi na Zemlji. A čovekov javni govor o tako usmeravanoj istoriji vrste kojoj pripada, odnosno sopstvenom doprinosu njenom neveselom toku, mogao bi se iščitavati kao katalog manje ili više uspehlikih pokušaja da se taj doprinos ostatku vrste prikaže u moralno mu prihvatljivijem ili bar manje neprihvatljivom liku i tako pacifikuje njegovo opiranje i eventualni bunt protiv istinske kakvoće istoga. Ako je tome tako, nada da bi smena na mestu globalnog hegemonu, ili, pak, složenije restruktuira- nje svetske političke moći u pravcu njene bipolarne ili multi- polarne rekonstitucije, u značajnijoj meri redukovali opasnosti koje proističu iz uočenih činjenica, mogla bi se ispostaviti rav- nom poverenju u one mlinove koji, kako bi rekao Frojd (Freud), toliko rđavo melju da bi, čekajući na brašno u njima proizve- deno, čovek mogao umreti od gladi.²⁸ U konkretnom slučaju,

Skupštinom OUN septembra 1989. godine, da će u roku of deset godi- na SAD uništiti sve zalihe svojih bojnih otrova, Pentagon je nastavio da gomila i usavršava hemijska oružja. U Ženevi, za stolom međunarodnih pregovora o zabrani posedovanja hemijskog oružja, koji traju bezuspe- šno od 1972. godine, predstavnici SAD su izneli predlog da armija SAD zadrži „dva odsto“ hemijskog oružja sve dok se i poslednja država na svetu ne liši poslednje zalihe bojnih otrova. Više o tome u Hart & Cle- vestig, internet

27 Cf. Savić 2010: 28.

28 Zbog visoke stope svog privrednog rasta i skromnih rezervi nafte kojima raspolaže, Kina je već u ovom trenutku ozbiljan rival SAD u bor- bi za pristup njenim nalazištima, a s obzirom na projekcije njenog pri- vrednog rasta koji bi do 2030. trebalo da se udvostruči, u neposrednoj budućnosti biće to u još većoj meri. Za Indiju to u ovom trenutku važi tek nešto malo manje. A u predvečerje iračkog rata, podseća Aleksandar

i više od toga: ljudska vrsta mogla bi nestati u permanentnim ratnim nadmetanjima za već dobrano iscrpljene a neobnovljive izvore energije na planeti, kojima „pobednički“ pristup treba da osigura sve brojnije i razornije oružje kako u rukama onih koji oskudevaju u njemu tako i onih koji ga poseduju u izobilju. Umesto uzgajanja te varljive nade, produktivnijim izborom se čini tehnološko nastojanje čovečanstva na novim i radikalno drugačijim – *obnovljivim* – vidovima energije, manje devastirajućim po čovekovo, životno važno prirodno okruženje. Što pre energiju nafte, uglja i prirodnog gasa zameni energija vetra, vode i sunčeve svetlosti kao čovekov svesni i promišljeni izbor, biće veći izgledi da onoga koji je još uvek u prilici da bira, pa i njegovih izbora, uopšte bude. A ako i u meri u kojoj potrošnja, na kakvim god energentima zasnovana, postane *sredstvo*, umesto dosadašnjeg *cilja* njegovog života, biće i mogućnosti da ga bude na kvalitetniji i *homo sapiens*-a dostojniji način.

Rar (Rahr), i tadašnji šef kremaljske administracije se pogađao sa rukovodstvom SAD o učešću ruskih kompanija u predstojećoj deobi naftnog „kolača“, kao što je, uz sporadičnu ambivalenciju, aktualno rusko rukovodstvo podržalo ovogodišnju NATO „intervenciju“ u Libiji. I Evropa koja je, kako predočava Džozef Naj (Naj 2004: 232), u ekonomskom smislu „već dobro postavljena za uravnoteženje Sjedinjenih Država na transnacionalnoj šahovskoj ploči“ će se za energetske osiguravanje svog dostignutog ekonomskog statusa, zasigurno, boriti sve manje selektivnim sredstvima. Drugim rečima, intenzitet te borbe će, osnovano je pretpostaviti, sve više zavisiti samo od snage i „pouzdanosti“ tih sredstava, odnosno oružja koje se nađe na raspolaganju ovom, ali i svim ostalim aktualnim, kao i mogućnim budućim „velikim igračima“ na sceni međunarodne politike.

Literatura

- Ananiadis, Grigoris, „Karl Šmit na Kosovu ili rat uzet ozbiljno“, *Republika* 308/309: 15.
- Babić, Jovan (2000) „Strana vojna intervencija: između opravdane pomoći i nezakonitog nasilja“, *Filozofski godišnjak* 13: 356–381.
- Bardos, Gordon N. (2010), „Terror in the Balkans“, *The National Interest*, 8. septembar, str. 19.
- Brzezinski, Zbignev, K. (1997), *The Grand Chessboard: American Primacy and its Geostrategic Imperatives*, New York: Basic Books.
- Chomsky, Noam (2004), „2004 Elections“, *Znet*, 29. novembar, (internet) dostupno na adresi: <http://www.chomsky.info/articles/20041129.htm> (pristupljeno 1. marta 2010).
- Čomski, Noam (2007), *Imperijalne ambicije*, Novi Sad: Rubikon.
- Čomski, Noam (2008), *Intervencije*, Novi Sad: Rubikon.
- Folk, Ričard (2003), *Veliki teroristički rat*, Beograd: IP „Filip Višnjić“.
- Gervasy, Tomm (1981), *Arsenal of Democracy II. American Military Power in 1980's and the Origins of the New Cold War*, New York: Grove Press.
- Giddens, Anthoni (1998), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Cambridge Polity Press.
- Goldblat, Josef (prir.) (1985), *Non-prolifiration: The Way and the Wherefore*, London and Philadelphia: Taylor & Francis.
- Goldhamer, H. and E. A. Shills (1979), „Types of Power and Status“, *American Journal of Sociology* 45: 170–179.
- Hart, John & Peter Clevestig (1995), „Reducing Security Threats from Chemical and Biological Materials“ (internet) dostupno na adresi: <http://www.sipriyearbook.org/view/9780199581122-gill/sipri-9780199581122-div1-93.xml>. (pristupljeno 8. septembra 2011).
- Hofman, Brus (2000), *Terorizam iznutra*, Beograd: Narodna knjiga.
- Holt, Jim (2007), „It's the Oil“, *London Review of Book* 29 (20): 3–4.
- Huntington, Samuel (1981), *American Politics: the Promise of Disharmony*, Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Huntington, Samuel, P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.
- Iveković, Ivan (2003), „SAD, Irak i geopolitika nafte“, *Republika* 308–309: 32–40.

- Jo, D.-J. & E. Gartzke (2007), „Determinations of Nuclear Weapons Proliferation“, *Journal of Conflict Resolution* 51: 11–20.
- Katznelson, Ira & Kesselman, Mark (1987), *The Politics of Power*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Kohn, Marjorie (2002), „NATO bombing of Kosovo: Humanitarian Intervention or Crime Against Humanity?“, *International Journal for Semiotics of Law* 15 (1): 79–106.
- Klusmeyer, Douglas & Astri Suhrke (2004), „Comprehending 'Evil': Challenges for Law and Policy“, *Ethics and International Affairs* 16 (1): 27–42.
- Krauthammer, Charles (1990/91), „The Unipolar Moment“, *Foreign Affairs* 70 (1): 23–33.
- Minkler, Herfrid (2009), „O Američkoj imperiji“, (internet) dostupno na adresi: www.starisajt.nspm.rs/koment2006/2006_o_američkoj_imperiji.htm (pristupljeno 10. oktobra 2011).
- Naj, Džozef (2004), *Paradoks američke moći*, Beograd: BMG.
- Parenti, Michael (1995), *Against Empire*, San Francisco: City Lights Publishers.
- Pillar, Paul, R. (2001), *Terrorism and U.S. Foreign Policy*, Washington D.C.: Brookings Institution Press.
- Pillar, Paul, R. (2010), „Dictators Learn Their Lessons“, *National Interest*, 25. mart, str. 8–9.
- Ponomarjova, Jelena (2008), „Kvazidržavnost kao instrument hegemonije: slučaj Kosovo“, *Nova srpska politička misao* XVI (1–2): 105–120.
- Risen, James (2002), „Iraq-Terror Acts by Baghdad Have Waned, U.S. Aides Say“, *New York Times*, 6. februar: A 10.
- Roberts, Paul Craig (2011), „The End of History: Now that the CIA's proxy army has murdered Gadhafi, what next for Libya?“, (internet) dostupno na adresi: www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=27205 (pristupljeno 10. novembra 2011).
- Savić, Mile (2010), „Bezbednost i opstanak u modernom ogledalu“, u: V. Cvetković (prir.) *Rizik, moć, zaštita*, Beograd: Službeni glasnik, Fakultet bezbednosti, str. 19–36.
- Sobran, Joseph (1997), „The (New) Ugly American“, *America's Intervention in The Balkans*, London: The Lord Byron Foundation for Balkan Studies.
- Tabb, William, K. (2001), *Progressive Globalism – The Amoral Elephant: Globalization and the Struggle for Social Justice in the Twenty-First Century*, New York: Monthly Review Press.

- Vidal, Gor (2004), *Rat iz snova*, Beograd: „Čarobna knjiga“.
- Volkman-Schluk, Karl Heinz (1977), *Politička filozofija*, Zagreb: Naprijed.
- Walt, Stephen (2005), *Taming american Power*, New York and London: W. W. Norton and co.
- Whomley, John (2002), „Bush’s Axis of Enemies“, *The Humanist* 62 (1): 13–18.

Kremiranje

Činjenično stanje i izgledi
(na osnovu internet građe)

... jer si prah, i u prah ćeš se vratiti.

1 Moj 3, 19

Pogrebni obredi u svetu su se odvajkada odvijali mahom¹ na dva načina: *inhumacijom* ili *inflamacijom*.² Darmičke religije (hinduizam, džainizam, sikizam, budizam) po pravilu koriste inflamaciju ili *kremiranje*, a Avramove religije (judaizam, hrišćanstvo, islam) naginju ka klasičnom sahranjivanju u zemlju. S obzirom na dugotrajnu dominaciju hrišćanstva u Evropi, tek krajem XIX veka,³ iznova je pokrenuta ideja o spalji-

1 Postoji i treći, prastari način: balsamovanje ili mumifikacija (videti „Mumificiranje“, internet). Najpoznatije su egipatske mumije, mada je taj običaj postojao praktično u celom svetu. Postoji i danas, i rezervisan je mahom za diktatore (na primer, Lenjin, Kim II Sung, Kim Džong II).

2 Videti „Sahrane“, internet.

3 Profesor Bruneti (Brunetti) iz Padove, Italija, predstavio je 1873. godine na izložbi u Beču komoru za kremiranje. U Britaniji je izum odmah dobio podršku ser Henrija Tompsona (Henry Thompson), hirurga na dvoru kraljice Viktorije, a sledeće je godine, zajedno sa kolegama, umetnicima i javnim ličnostima osnovano Društvo za kremiranje (Cremation Society of Great Britain). Prvi krematorijumi u Evropi su izgrađeni 1878. godine u Vokingu (Woking), Engleska, i Goti (Gotha), Nemačka, a u Severnoj Americi nešto pre, u Vašingtonu, 1876 (videti „Cremation“, internet).

vanju u zatvorenom prostoru, u modernim krematorijumima,⁴ za razliku od *pogrebne lomače*, koja se vrši na otvorenom.⁵ Nedavno su se, uz rast „zelene“ struje, pojavili noviji načini sahranjivanja, svi redom slove kao *ekološke sahrane*.

Kremiranje u opštem smislu označava *brzu mineralizaciju tela mrtvih ljudi i životinja*. Reč je, dakle, o njihovom ubrzanom razlaganju na osnovne hemijske sastojke putem izlaganja visokim temperaturama, to jest vatri. U doslovnom, užem značenju, kremacija podrazumeva spaljivanje preminule osobe, a radi njene sahrane u svetlu pogrebnih rituala ili običaja. U osnovi, tome teži i inhumacija, s tom razlikom što je mineralizacija veoma spora.⁶ Godišnje u svetu umire oko 57 miliona osoba.⁷ Koliko je od toga broja kremirano – složeno je pitanje. U Kini je, na primer, 2008. godine umrlo 9.348,453 osoba, a od toga je kremirano 4.534,000, što je stopa od 48,50%. Izuzmemo li Indiju, u Kini je kremirano više nego u svim zemljama zajedno.⁸ Japan, pak, ima najveću stopu kremiranja (99,9%, za 2009), ali i jednu od najskupljih sahrana na svetu: toškovi sahrane jedne osobe kreću se prosečno oko USD 25.000.⁹

4 U celom svetu ima najviše 10.000 krematorijuma (videti *International Cremation Statistics 2009*, internet). Baranski daje podatak o 15.000 krematorijuma; možda je imao u vidu i indijske pogrebne lomače (videti narednu referencu).

5 Zato u Indiji – prema projekcijama najmnogoljudnijoj zemlji već od 2025. godine (videti *International Data Base*, internet) – ima samo 31 krematorijum (videti *International Cremation Statistics 2009*, internet), jer je ritualno i religijski važnija pogrebna lomača.

6 U članu 18, stav 1 *Zakona o sahranjivanju i grobljima* kaže se: „Posmrtni ostaci sahranjenih moraju da počivaju u grobnom mestu najmanje 10 godina od dana sahranjivanja“ (*Zakon o sahranjivanju i grobljima*, internet).

7 „What Is Cryomation?“, internet.

8 „List of countries by cremation rate“, internet.

9 „Japanese funeral“, internet.

Indija ima godišnje smrtnih slučajeva otprilike koliko i Kina, oko 10 miliona; a od toga se pogrebnoj lomači podvrgne oko 84% mrtvih Indusa.¹⁰ Računica kazuje da je za jednu pogrebnu lomaču potrebno utrošiti pola tone drveta, odnosno godišnje četiri miliona tona ili 50 miliona stabala za tradicionalni, otvoreni krematorijum u Indiji. Drugim rečima, treba iskrčiti šume sa oko dve hiljade kvadratnih kilometara površine zemlje, po saznanjima Globalnog fonda za životnu sredinu (Global Environment Facility – GEF) i Razvojnog programa Ujedinjenih nacija (United Nations Development Programme). „Zeleni“ otvoreni krematorijum u Indiji potroši samo jednu trećinu ogревноg drveta u odnosu na klasičnu pogrebnu lomaču. Ostatak procedure je isti: posmrtni ostaci se potapaju u Gang, najsvetiju reku Indije.

Potom ide priča koja pogađa i moderne krematorijume: u Indiji se tokom jedne godine iz pogrebnih lomača oslobađa osam miliona tona ugljen-dioksida, doprinoseći tako staklenoj bašti i globalnom zagrevanju.¹¹ Po zagađenju vazduha Indija je treća po redu, iza Kine i SAD. Trend je što zelenija planeta: ono što je za Induse „zeleno“ (unapređena pogrebna lomača), za najrazvijenije zapadne zemlje već je malčice zastarelo, pa se uveliko traga kako u pravcu „hladnih“, tako i u smeru „vodnih“ sahrana. Klasičan ukop u zemlju i vatra biće sve više pod znakom pitanja.

Od 57 miliona umrlih godišnje u svetu koliko se, dakle, kremira? Pouzdano se zna da se u Kini, Indiji i Japanu¹² kremira oko četrnaest miliona. Pošto nisam našao precizne podatke na internetu, moja je slobodna procena da se godišnje u celom svetu vatri podvrgava najviše do 17–18 miliona preminulih.

¹⁰ Jena, internet.

¹¹ Jena, internet.

¹² U godini 2009. u Japanu je kremirano 1.186.607 umrlih (*International Cremation Statistics 2009*, internet).

U nastavku bih rad raščlanio na pet odeljaka: (a) tradicionalni/religiozni momenat; (b) medicinski momenat; (c) ekonomski/prostorni momenat; (d) ekološki momenat; (e) estetski/filozofski momenat.

Tradicionalni/religiozni momenat

Šta znači tradicionalni momenat u sahranjivanju? U „Hronologiji kremiranja“, iz poznate *Enciklopedije kremiranja*, mogu se naći podaci da se ono upražnjavalo i pre deset hiljada godina u Kini, Švedskoj, u Engleskoj nešto kasnije.¹³ Dinamična je i složena istorija sahranjivanja. Može se reći da su hrišćanstvo i islam pomrsili konce u načinu sahranjivanja svugde gde su osvojili ljudske duše. Nije to zabrana od nekoliko vekova, ona traje više od hiljadu godina. Međutim, sa ubrzanim proširivanjem velikih gradova, industrijskom i inim revolucijama, stigle su i nove poteškoće: pomanjkanje prostora u grobljima. Spas je u kremiranju – tako se mislilo ranije, i još uvek se tako misli. Dakle, inhumiranje i inflamacija pre idu po ciklusima negoli linearno.

Grčka pravoslavna crkva je bila izuzetno jaka čim nije dozvoljavala izgradnju ma kakvog krematorijuma na njenoj teritoriji. Sa ulaskom te zemlje u EU stvari se menjaju; ali se menjaju i iz unutarnjih razloga. Prvo je grčki parlament odobrio mogućnost kremiranja, pa vlada, pa Vrhovni sud nedavno. Prvi krematorijum će najverovatnije izgraditi Solun.¹⁴ Kakav će, i koliki biti otpor GPC – videće se. U Rusiji, kao pravoslavnoj zemlji, već postoji 15 krematorijuma.¹⁵ Ruska pravoslavna crkva –

13 Davies and Mates 2005: 457.

14 „Vrhovni sud Grčke odobrio kremiranje tela pokojnika“, internet; „Prvi krematorijum u Grčkoj?“, internet; „Kremacija mrtvih – izazov za pastirsku odgovornost“, internet.

15 Sigurno je da kod nekih krematorijuma postoji više peći, a računa se kao jedan. U Rusiji je, na primer, kremirano 46,29% (ukupno umrlih 227.672, od toga kremirano 105.384 – videti *International Cremation*

tačnije patrijarh Aleksije II – pokazala je oko kremiranja veliku suptilnost, pa u izvesnim slučajevima pravoslavnima odobrava kremiranje.¹⁶

Katolička crkva tek je 1963. godine, pod papom Pavlom Šestim, ukinula zabranu kremiranja. Zanimljivo je da su protestantske crkve znatno pre prihvatile novi način sahranjivanja. Proboj u Anglikanskoj crkvi načinio je definitivno dr Viljem Templ (William Temple, 15. oktobar 1881 – 26. oktobar 1944),¹⁷ kenterberijski arhiepiskop, kada se dao kremirati, a to isto je učinio i njegov nešto stariji, penzionisani kolega, primat Anglikanske crkve Kozmo Gordon Lang (Cosmo Gordon Lang, 31. oktobar 1864 – 5. decembar 1945).¹⁸ Protestantske crkve drže se načelnog obrazloženja *God can resurrect a bowl of ashes just as conveniently as He can resurrect a bowl of dust.*

Medicinski momenat

U ovom odeljku bih samo kratko naglasio da su lekari kao profesija najviše doprineli uvođenju kremiranja i u razvijenim, kao i u zaostalijim zemljama, dajući pre svega stručne argumente (opasnost od zaraze). Pomenimo i poznatu činjenicu da je čika Jova Zmaj kao lekar bio jedan od prvih vesnika kremiranja u Srbiji. Smrt je veoma složen fenomen: postoji mogućnost da inhumirano lice proglašeno mrtvim bude živo zakopano.¹⁹ Kod kremiranja takvih opasnosti nema, kao ni kod „zelenih“ sahrana.

Statistics 2009, internet). A radilo je samo 15 krematorijuma. Beogradski krematorijum se u statistici računa kao jedan, a ima zapravo dve peći i četiri komore.

16 „Cremation business can make the living for those who like to burn the dead“, internet.

17 „Consolidation and Growth (1910–2003)“, internet.

18 „Archbishop of Canterbury“, internet.

19 „Živi sahranjeni“, internet.

Ekonomski/prostorni momenat

Podaci koji slede potiču sa jednog od najmerodavnijih mesta u Rusiji što se kremiranja tiče. Članak je prvobitno objavljen 2006. godine u listu *Moskovski komsomolac* (Московский Комсомолец), a zbog očiglednog značaja teksta *Pravda* je našla za shodno da se prevede i na engleski jezik. Glavni sagovornik je direktor moskovskog Instituta za obrednu kulturu (Институт обрядовой культуры), Jaroslav Baranski (Ярослав Баранский). *Pošto je bila u toku kampanja za izgradnju novih krematorijuma koji bi zaokružili sistem u celoj Rusiji, možemo razumeti da su neki podaci dati u propagandne svrhe. Rečeno je doslovno ovo: u Rusiji ima 61.000 grobalja,²⁰ sa ukupnom površinom od 3,7 miliona hektara: „Ovo je gotovo jednako teritoriji cele Švajcarske!“²¹ Fantastičan podatak za propagandu. Uz sve dobre razloge koje dalje navodi Baranski – nedostatak prostora na pojedinim grobljima, sporo razgrađivanje tela od 13–16 godina kod dobro ventiliranih i suvih terena, zatim opasnost od zaraze kod močvarne zemlje, naročito kod osoba koje su imale rak – trebalo bi ipak proveriti podatak u vezi sa ruskim grobljima i Švajcarskom. Ta zemlja ima 41.285 km², ili 4.128.500 hektara, što je inače duplo više nego što je teritorija Izraela (20.770 km² – prema podacima CIA) ili, otprilike, kao naša Vojvodina (21.500 km²). Podelimo li 3.700.000 hektara sa brojem ruskih grobalja (61.000) dobijamo podatak da je rusko groblje prosečne veličine čak 60,66 hektara. A svih deset beogradskih grobalja, kojima gazduje Javno komunalno preduzeće „Pogrebne usluge“, zauzimaju prostor od nekih 350 hektara.²² Da je tako sa*

20 U SAD postoji 22.500 grobalja (videti „Natural burial“, internet), sa stanovništvom od 312.766.197 lica na dan 29. decembra 2011 (U.S. Census Bureau). Preliminarni rezultati od aprila 2011. godine kazuju da stanovnika Rusije ima 142.905.200 – Russian Census (2010).

21 „Cremation business can make the living for those who like to burn the dead“, internet.

22 Stevanović, internet.

ruskim grobljima, sigurno bi bar jedno od njih izbilo u red najvećih grobalja na svetu. Jedno od takvih je Najaf u Iraku.²³ Na *Wikipediji* se mogu pronaći podaci o najvećim grobljima: Najaf (Wadi-us-Salaam) sa prostorom od 6 km², zatim vojno *Calverton National Cemetery*, u SAD, veličine od 4,23 km², civilno u Hamburgu, sa 4,05 km².

Zanimljiv je slučaj u Izraelu: kada sam pre nekoliko godina na internetu pronašao podatak da je uvezen prvi krematorijum u tu zemlju iznenadio sam se (zbog loših iskustava Jevreja iz II svetskog rata). Kupac tog krematorijuma imao je u vidu prvenstveno *ekonomske* razloge: postoje sekularni Jevreji koji žele da se kremiraju. Pošto nijedna okolna zemlja nije nudila takvu uslugu, moralo se ići više na Zapad; transport pak znatno povećava cenu kremacije. Reklama za takvu uslugu morala je ići diskretnim putem. No, uprkos svemu, ultraortodoksni Jevreji su pronašli krematorijum i zapalili ga.²⁴ Za Grčku je izvesno da će graditi prvi krematorijum u Solunu, a u Turskoj se razmišlja o tome, uz dva dobra argumenta: nedostatak mesta na postojećim grobljima, kao i kolonija stranaca koji žive u toj zemlji.²⁵ Pogrebnički kažu da postoji potražnja za kremacijom, pravno je sve to moguće izvesti, ali islamski zvaničnici tvrde da je kremiranje protivno verskim vrednostima. Argument isti kao kod Grčke pravoslavne crkve, kao kod ultraortodoksnih Jevreja. Kod ovih poslednjih – pokazalo se – nema nikakve tolerancije.

Ekološki momenat

Već nagoveštene „zelene“ ekološke sahrane jesu zapravo *i replika, i kritika* na postojeće prakse kako inhumacije tako

23 Dobar i argumentovan rad o neophodnosti kremiranja u velikim gradovima daje Bogićević, internet.

24 „Arson’ at Tel Aviv crematorium“, internet; M. L., „Spaljen jedini krematorijum u Izraelu“, internet.

25 Eđrikavuk, internet.

i inflamacije. U velikim gradovima, u znatnoj meri, problem prostora rešilo je kremiranje ali je, istovremeno, otvorilo drugu nevolju: ugljen-dioksid, živa, otrovni gasovi. Delom je to rešeno filtrima, ali problem sa ugljen-dioksidom ostaje. Ideal „zelenih“ sahrana jeste ostaviti što manje fizičkog traga na zemlji. One idu u dva pravca: (a) *hlađenje* i (b) *rastapanje*.

Izum sa tečnim azotom je patentirao Filip Bakman (Philip E. Backman) još davne 1978. godine.²⁶ Pošto je licenca istekla, na istu ideju realizovan je proizvod sa različitim imenima: *promesija*²⁷ odnosno *kriomacija*.²⁸ Prvi je zasluga švedske biologičarke Suzane Vik-Masak (Susanne Wiigh-Mäsak), a drugi engleske firme *Cryomation*.²⁹ U Engleskoj treba da je počela procedura o pravnoj legalizaciji tih postupaka.

Ukratko ću opisati kako ide *promesija*: u kovčegu se mrtvo telo hladi do -18°C , potom se spušta u tečni azot na temperaturi od -196°C . Telo postaje veoma čvrsto i iznad svega krto. Potom se sve to propušta kroz blagu vibraciju, da bi se i sanduk i telo pretvorili u prah. Indukcijom magnetnog polja odvajaju se živa i razni metali, ostaje 25–30 kg praha koji se stavljaju u novi, manji sanduk od biorazgradivog materijala: kukuruzni skrob odnosno skrob od krompira. Kovčeg od skroba se plitko zakopava, i za 6 do 12 meseci sve se pretvara u kompost, odnosno đubrivo. Može se zasaditi i drvo na grobu, zbog hranljivih materija.

Drugi metod, *rezomacija*³⁰ ili *biokremacija* odnosno *akvamacija*³¹, već je legalizovan u nekoliko država u Americi,

26 Backman, internet.

27 „How it’s done“, internet.

28 „What Is Cryomation?“, internet.

29 Na njenom sajtu može se pronaći podatak da svako kremirano ljudsko telo ispušta u vazduh 160 kg ugljen-dioksida.

30 „What Is Resomation?“, internet.

31 „What Is Aquamation?“, internet.

a proizvođač opreme je škotska firma *Resomation Ltd.* Radi na bazi alkalne hidrolize: tim se postupkom razlaže mrtvo ljudsko telo. Od avgusta 2007. godine, već se oko 1000 osoba odlučilo za rezomaciju.³² Slično krematoru, mrtvački kovčeg se postavi u rezomotor, hermetički se zatvori, pušta se voda sa alkalijama, koja razlaže posmrtnu ostatku osobe pod temperaturom i pritiskom.³³ Proces traje 2–3 sata, a naposljetku ostaju samo kosti, dakle slično kao u krematoru, ali s tom razlikom što u proceduri nema ugljen-dioksida. *Aquamation* je, osim komercijalnog naziva za postupak, takođe i američka firma koja nudi aparate alkalne hidrolize za ljudske posmrtnu ostatku.

Možda prisustvujemo uzbudljivim trenucima promjene načina sahranjivanja? Pokazaće vreme uostalom. Kao u većini stvari, vodeće inovacije, pa i ova sa odlaganjem posmrtnih ljudskih ostataka, stižu iz najrazvijenijih zemalja (Švedska, Engleska, SAD...).

Estetski / filozofski momenat

Individualna sloboda volje može biti odlučujuća samo u zemljama koje su *pravno* podastrole takve mogućnosti. Ne može se očekivati tako nešto u zemljama sa avramovskom otvorenom ili prikrivenom teokratijom. Zato je veoma važna odvojenost Države od Crkve, i formalno i stvarno. U zemljama u kojima to nije slučaj vazda će biti nadmene autoritarne kritike uticajnih religioznih krugova praktično na bilo kakvu značajniju inovaciju koja menja sadržaje vekova. Odličan primer nam daje istorija kremiranja u prošlom, pa i ovom veku.

„Sam čin smrti je verovatno najintimniji i najprivatniji trenutak u životu svakog čoveka“, kaže se u jednom zborniku.³⁴

32 „Alkaline hydrolysis“, internet.

33 „Resomation, Cryomation & Promession“, internet.

34 Павићевић 2006: 984.

Upravo zato bi trebalo omogućiti što širi spektar za odluke svakom pojedincu kako otići sa ovoga sveta. Nema nikakvog razloga, dakle, da se u te mogućnosti ne uključe i „zelene“ sahrane kao aktuelni novum: rešavaju problem prostora i ne zagađuju životnu sredinu. A budući da su pojedine države robovi tradicije – beznadežan je, ili gotovo beznadežan, svaki pokušaj izvršavanja slobodne individualne volje u toj zemlji. Jedan od razloga – između nekoliko drugih – zašto su se pojedinci (dr Vojislav Kujundžić) u prošlosti odlučivali za kremiranje, bio je estetski: „... nećemo da nam nakon prestanka našeg života crvi jedu mozak i srce i da u neestetičkoj formi godinama propadamo i trunemo“.³⁵ Taj argument važi i danas. Naravno, svaka odluka bi trebalo da bude utemeljena pravno, to jest institucionalno. Uz tu pretpostavku, može se reći: koliko individua – toliko smrti. Dakle, dobro došle „zelene“, eko-sahrane!

Literatura

- „Arson’ at Tel Aviv crematorium“, (internet) dostupno na adresi: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6959892.stm (pristupljeno 1. septembra 2011).
- Azoulay, Yuval, „Lightrail through Arab towns pushed aside for Carmiel railway“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.haaretz.com/print-edition/news/lightrail-through-arab-towns-pushed-aside-for-carmiel-railway-1.2193> (pristupljeno 9. septembra 2011).
- Backman, Philip E., „Method of Preparing Human Remains for Storage. United States Patent“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.google.com/patents?id=Zb4sAAAAEBAJ&printsec=description#v=onepage&q&f=false> (pristupljeno 8. septembra 2011).
- „The benefits of Promession“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.promessa.org.uk/about-green-burial.php> (pristupljeno 5. avgusta 2011).
- Bogičević, Mladen, „Groblja – uticaj na životnu sredinu, urbani potencijal i održivi razvoj“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.gradjevinarstvo.rs/tekstdetalji.aspx?tekstid=1579> (pristupljeno 1. septembra 2011).

35 Citat je na strani 297, kod Павићевић, интернет.

- „Consolidation and Growth (1910–2003)“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.dur.ac.uk/4schools/Ritesofpassage/moreinfo.htm> (pristupljeno 5. septembra 2011).
- „Cremation business can make the living for those who like to burn the dead“, (internet) dostupno na adresi: <http://english.pravda.ru/society/stories/11-05-2006/80109-cremation-0> (pristupljeno 9. septembra 2011).
- Davies, D. J. and L. H. Mates (2005), *Encyclopedia of cremation*, London: Ashgate.
- Eğrikavuk, I-il, „Idea of cremation finds few takers in Turkey“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=is-it-time-for-turkey-to-have-a-crematorium-2010-11-19> (pristupljeno 2. septembra 2011).
- „How it's done“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.promessa.se/facts/how-its-done/?lang=en> (pristupljeno 2. septembra 2011).
- International Cremation Statistics 2009, (internet) dostupno na adresi: <http://www.srgw.demon.co.uk/CremSoc5/Stats/Interntl/2009/ToStatsI.html> (pristupljeno 8. septembra 2011).
- International Data Base, (internet) dostupno na adresi: <http://www.census.gov/population/international/data/idb/informationGateway.php> (pristupljeno 5. 8. 2011)
- Internet-odrednica „Alkaline hydrolysis“, (internet) dostupno na adresi: http://en.wikipedia.org/wiki/Alkaline_hydrolysis (pristupljeno 1. septembra 2011).
- Internet-odrednica „Archbishop of Canterbury“, (internet), dostupno na adesi: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/93055/archbishop-of-Canterbury> (pristupljeno 9. septembra 2011).
- Internet-odrednica „Cremation“, (internet) dostupno na adresi: <http://en.wikipedia.org/wiki/Cremation> (pristupljeno 5. septembra 2011).
- Internet-odrednica „Japanese funeral“, (internet) dostupno na adresi: http://en.wikipedia.org/wiki/Japanese_funeral (pristupljeno 5. septembra 2011).
- Internet-odrednica „Kremacija“, (internet) dostupno na adersi: <http://sh.wikipedia.org/wiki/Kremacija> (pristupljeno 5. avgusta 2011).
- Internet-odrednica „List of countries by cremation rate“, (internet) dostupno na adresi: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_cremation_rate (pristupljeno 1. septembra 2011).
- Internet-odrednica „Mumificiranje“, dostupno na adresi: <http://sh.wikipedia.org/wiki/Mumificiranje> (pristupljeno 3. septembra 2011).

- Internet-odrednica „Natural burial“, (internet) dostupno na adresi: <http://en.wikipedia.org/wiki/Eco-cemetery> (pristupljeno 8. septembra 2011).
- Internet-odrednica „Sahrana“, dostupno na adresi: <http://sr.wikipedia.org/sr/sahrana> (pristupljeno 8. septembra 2011).
- Jena, Manipadma „'Green Cremation' Gets A Second Look“, (internet) dostupno na adresi: <http://ipsnews.net/news.asp?idnews=52124> (pristupljeno 9. septembra 2011).
- „Kremacija mrtvih – izazov za pastirsku odgovornost“, (internet) dostupno na adresi: http://www.spc.rs/sr/kremacija_mrtvih_izazov_za_pastirsku_odgovornost (pristupljeno 5. septembra 2011).
- M. L., „Spaljen jedini krematorijum u Izraelu“, (internet) dostupno na adresi: www.politika.rs/rubrike/Svet/t39655.lt.html (pristupljeno 5. jula 2011).
- Павићевић, Александра (2006) „Огњено сахрањивање. Рана историја модерног спаљивања мртвих“, у Ана Столић и Ненад Макуљевић (прир.), *Приватни животи код Срба у деветнаестом веку*, Београд: Клио.
- Павићевић, Александра, „Друштво *Oiañ* за спаљивање мртваца у Београду: развој, идеје и симболи“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0350-0861/2006/0350-08610654289P.pdf> (pristupljeno 3. septembra 2011).
- Stevanović, Dragoljub, „Evropljani u pepeo, Srbi pod zemlju“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.politika.rs/rubrike/Magazin/Evropljani-u-pepeo-Srbi-pod-zemlju.lt.html> (pristupljeno 2. septembra 2011).
- „What Is Aquamation?“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.aquamationindustries.com/what-is-aquamation.html> (pristupljeno 4. septembra 2011).
- „What Is Cryomation?“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.cryomation.co.uk/environment.html> (pristupljeno 3. septembra 2011).
- „What Is Resomation?“, (internet) dostupno na adresi: http://www.resomation.com/index_files/Page347.htm (pristupljeno 1. avgusta 2011).
- „Prvi krematorijum u Grčkoj?“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/11/Region/942072/Prvi+krematoriju+u+Gr%C4%8Dkoj%3F.html> (pristupljeno 1. septembra 2011).
- „Resomation, Cryomation & Promession“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.naturaldeath.org.uk/index.php?page=resomation-and-cryomation> (pristupljeno 1. septembra 2011).

„Vrhovni sud Grčke odobrio kremiranje tela pokojnika“, (internet) dostupno na adresi: <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/58621/Vrhovni-sud-Grcke-odobrio-kremiranje-tela-pokojnika> (pristupljeno 1. septembra 2011).

Zakon o sahranjivanju i grobljima, (internet) dostupno na adresi: <http://www.bazapropisa.net/sr/zakoni/1286-zakon-o-sahranjivanju-i-grobljima.html> (pristupljeno 5. septembra 2011).

„Živi sahranjeni“, (internet) dostupno na adresi: http://www.conopljanews.net/zivi_sahranjeni.html (pristupljeno 5. septembra 2011).

Beleške o autorima

Ana Birešev radi kao istraživač saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, doktorand je na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. U doktorskoj disertaciji, čija izrada je u toku, bavi se kritičkom sociologijom dominacije Pjera Burdijea. Njena istraživačka interesovanja pokrivaju razvoj sociološke teorije u Francuskoj od sredine XX veka, o čemu svedoči više radova objavljenih u stručnim časopisima i zbornicima.

Petar Bojanić je viši naučni saradnik Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, a od 2011. godine je rukovodilac Instituta. Autor je više monografskih publikacija: (1995) *Prijatelj–Neprijatelj. Carl Schmitt i Jacques Derrida*; (2007) *Nasilje. Figure suverenosti*; (2008) *Provokacije. Provocatio: vocativ, ius, revolucija*; (2009) *Homeopatije: horror autotoxicus, o nasilju i hipohondriji: Kant, Hegel, Rosenzweig, Levinas, Derrida*; (2009) *Granica, znanje, žrtvovanje*, kao i velikog broja studija i članaka.

Dušan Bošković rođen je 1949. godine u Dragojevcu, kod Arilja. Diplomirao je filozofiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu početkom 1973. godine. Objavio je knjige *Stanovišta u sporu* (1981) i *Estetika u okruženju* (2003). Doktorsku disertaciju odbranio je marta meseca 1993. godine na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Bio je urednik edicije *Izazovi*, te časopisa *Theoria* početkom osamdesetih godina prošloga veka; uređivao je časopis *Filozofija i društvo* četiri godine (od početka 2004. do kraja 2007. godine).

Aleksandar Dobrijević, docent na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Autor je dve filozofske knjige: *Ka adekvatnoj moralnoj teoriji: normativna etika Ričarda M. Hera* (Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“: Beograd, 2006) i *Između obrazovanja i samoobrazovanja* (Banja Luka: Art Print, 2010); brojnih naučno-istraživačkih članaka, kao i jednog romanesknog štiva: *Potrepštine po Martinu* (Beograd: Medijska knjižara Krug, 2009). Uz to, bavi se prevodilaštvom i muzikom.

Jelena Đurić, naučni saradnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, diplomirala je filozofiju, magistrirala i doktorirala filozofsku antropologiju na Interdisciplinarnoj katedri za antropologiju Filozofskog fakulteta u

Beogradu. Autorka je brojnih naučnih radova koje povezuje jedna zajednička nit – traganje za vrednostima kao glavnim činiocima ljudskog identiteta i polazištem održivih društvenih promena. Antropološki aspekti globalnih procesa, koji su vezani za promene vrednosti i preobražaje identiteta, jesu kontekst njenog obuhvatnog teorijskog interesovanja iz kojeg izvire i istraživanje ekoloških dimenzija ljudskog samorazumevanja u okruženju.

Rastko Jovanov, rođen 1977, doktorirao je na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beču i trenutno je zaposlen kao istraživač na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu. Autor je više tekstova iz sledećih oblasti: Kant i nemački idealizam, filozofija prava, politička filozofija, geofilozofija, teorija priznanja.

Predrag Krstić je stručni savetnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu. Pored pet monografskih studija (*Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“, 2007; *Filozofska životinja: zoografski nagovor na filozofiju*, Beograd: Službeni glasnik, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2008; *Postapokaliptika: ničemu više filozofija, kao i dosad*, Beograd: Albatros plus, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2009; *Kameleon: kako da se misli ljudska životinja*, Beograd: Službeni glasnik, 2010; *Asocijativni filozofski rečnik: preliminarni nacrt*, Banja Luka: Art print, 2011), autor je i dve knjige poezije (*Psihokosmografija pesme*, Beograd: Nova, Nezavisna izdanja Slobodana Mašića, 1992; *Uknjiženje poezije*, Beograd: P. Krstić, 2005) i jednog romana (*Povedanje*, Beograd: Alexandria Press, 2006).

Mišo Kulić rođen je 1951. godine u Sarajevu. Do 1992. predavao je kao redovni profesor na Odsjeku za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Od 1992. radio je kao redovni profesor na Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. Od 2006. kao redovni profesor predaje na Univerzitetu EDUCONS u Sremskoj Kamenici, a predaje i na Katedri za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Istočnom Sarajevu. Predsjednik je Vijeća Katedre za filozofiju i postdiplomskog studija filozofije iz oblasti *Savremene filozofije* od 2006. Objavio je preko stotinu naučnih radova i tri knjige: *Kultura i filozofija istorije (filozofsko-istorijske pretpostavke sociologije kulture)*, Univerzal, Tuzla (1985); *Gral filozofskog mišljenja*, Univerzitet-ska riječ – Internacional, Nikšić-Sarajevo (1990); *Jezik prije jezika (ontologija, teologija, antropologija i gramatičko kao teogramatičko iskustvo bivstvovanja)*, (I izd. Kalekom (2000), II izd. Kalekom i Zavod za udžbenike i nastavna

sredstva Republike Srpske, Beograd – Srpsko Sarajevo (2000), III izd. Kalekom, Beograd (2003)). Član je Srpskog filozofskog društva, izabran je za stalnog člana Matice srpske i počasni član Udruženja književnika Srbije.

Marinko Lolić, viši stručni saradnik Instituta za filozofiju i društvenu teoriju.

Srđan Prodanović radi kao istraživač pripravnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu. Trenutno je upisan na doktorske studije na Filozofskom fakultetu u Beogradu, gde je prethodno završio osnovne i master studije na Odeljenju za sociologiju. Njegova profesionalna interesovanja čine: savremena društvena teorija, filozofija društvenih nauka, (neo)pragmatizam, simbolički interakcionizam i sociologija svakodnevnog života.

Gazela Pudar (1982) je završila sociologiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu 2005. godine. Na istom fakultetu je i magistrirala 2008. i prijavila doktorsku tezu pod nazivom „Stavovi društveno-politički uticajnih intelektualaca o nacionalnom u Srbiji nakon 2000. godine“. Radi kao istraživač pripravnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju. Polja interesovanja u oblasti sociologije su nacionalizam, intelektualci, socijalna uključenost i pitanja životne sredine. Takođe, bavi se omladinskim i generalno *policy* istraživanjima.

Mirjana Radojičić, filozof i politikolog. Diplomirala i magistrirala na Filozofskom, a doktorirala na Katedri za međunarodne studije Fakulteta političkih nauka u Beogradu. Osnovne oblasti njenog istraživačkog interesovanja su politička i socijalna filozofija, primenjena etika, etika međunarodne politike i međunarodnih odnosa. Autorka je monografija *Istorija u krivom ogledalu: nevladine organizacije u Srbiji i politika interpretiranja skorije južnoslovenske prošlosti* (2009) i *Glas vapijućeg u pustinji: raspad/razbijanje SFR Jugoslavije u međunarodno-etičkoj perspektivi* (uskoro). Zaposlena je u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu u zvanju više stručne saradnice.

Michal Sládeček je rođen 1967. godine, diplomirao je i magistrirao filozofiju na Filozofskom fakultetu, a doktorirao na Fakultetu političkih nauka u Beogradu. Autor je monografije *Politička zajednica* i brojnih članaka u stručnim časopisima i zbornicima. Učestvovao je na domaćim i međunarodnim konferencijama, kao i u više naučnih projekata. Njegove glavne istraživačke oblasti su filozofija jezika i politička filozofija.

Jelena Vasiljević je istraživač saradnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. Diplomirala je i magistrirala na Katedri za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Trenutno radi doktorat na temu odnosa kulture i građanstva. Kao istraživač na međunarodnom projektu o režimima državljanstva u zemljama bivše Jugoslavije boravila je godinu dana na Univerzitetu u Edinburgu. Bavi se istraživanjima građanstva, državljanstva, političkom antropologijom i antropologijom javnih politika.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

502/504:1(082)

PRIRODA, etika, politika : ekološke
(pre)okupacije i (pre)orijentacije /
priredili Ana Birešev, Gazela Pudar i Dušan
Bošković. - Beograd : Institut za filozofiju
i društvenu teoriju, 2012 (Beograd :
Colorgrafx). - 288 str. ; 20 cm

Tiraž 300. - Str. 5-9: Uvodna reč / Ana
Birešev, Gazela Pudar i Dušan Bošković. -
Napomene i bibliografske reference uz tekst.
- Bibliografija uz svaki rad.

ISBN 978-86-82417-34-7

a) Екологија - Филозофски аспект -
Зборници
COBISS.SR-ID 193327116

