

ТМ	Г. XXXVI	Бр. 2	Стр. 615-626	Ниш	април - јун	2012.
----	----------	-------	--------------	-----	-------------	-------

UDK 502.1:17

Прегледни рад

Примљено: 14. 02. 2012.

Ревидирана верзија: 02. 06. 2012.

Ружица Петровић

Универзитет у Крагујевцу

Педагошки факултет

Јагодина

ЕТИКА ПРИРОДНЕ СРЕДИНЕ НА ПРАГУ ПОСТПРИРОДНЕ ЕПОХЕ*

Апстракт

Рад се бави питањем развојног односа између етике и природе у свету који показује одлике постприродне епохе. Разматрање обухвата карактер: утилитаристичке свести, условљене економско-материјалним разлозима, филозофске етике, утемељене на антрополошко-аксиолошким принципима и еколошке етике као подручја вредносног захватања биосфере. Аутор прати развојну релацију човека и природе од митско-религиозне свести, преко филозофске и научне, до биоетичке. Кроз филозофски дискурс античког, нововековног и савременог доба промишљају се разлози постојеће угрожености природе и антиципирају идејна решења.

Кључне речи: Етика, биоетика, природа, екологија, одговорност

Етика као област филозофије која обухвата промишљање смисла и карактера широке и комплексне сфере моралних феномена, са развојем техничко-технолошке димензије савремене цивилизације, све више отвара нова проблемска подручја која, до недавно, нису била рефлектована, а која се данас јављају као императив опстанка човечанства. То се нарочито односи на практичну примену научних резултата у области технике, медицине и природних ресурса која је довела до многих парадоксалних ситуација које превазилазе оквир класичне етике и улазе у подручје биоетике. Питање релације добра и

prof.ruzica@gmail.com

* Овај рад је настао као резултат истраживања на пројекту: *Педагошки плурализам као основа образовне стратегије*, Филозофског факултета у Новом Саду, бр.179036 (2011-2014) финансијски подржан од Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије.

зла које је било резервисано, пре свега, за људски свет, за однос човека према човеку и које је обухватало питања правде, слободе, достојанства све се више премешта и на свет природе у најширем смислу. Новонастале ситуације које карактерише исцрпљивање необновљивих извора енергије, загађење воде, ваздуха, земље захтевају појачан степен одговорности за целокупну бисферу. Показало се да научни развој који је довео до техничког напретка људског света, није, нажалост, условио и напредак моралне одговорности. Зато се данас сматра неопходним ограничење човекових моћи у погледу примене нових експеримената на живу материју и беспримерног коришћења ненадокнадивих природних потенцијала. Према тој врсти питања која обухватају ограничено поље људске делатности све се више отвара „област биоетике“ као посебне „релацијско-филозофске етике“ (Човић 2004, 28). Њен домен обухвата и еколошку етику која се појављује као реакција на последице које је изазвала техничка употреба знања руковођена далеко више остварењем принципа *моћи* него принципа *одговорности*. Етика природне средине у непосредној корелацији са општом етиком фокусирана је на продубљену рефлексiju моралних и општецивилизацијских аспеката живота.

ПРЕДФИЛОЗОФСКИ И ФИЛОЗОФСКИ ПОЈАМ ПРИРОДЕ

За разлику од древних заједница у којима су људи једнако препознавали и чували вредност и природног блага и људских творевина, данас су, на неки начин, осигурани од злоупотребе, скрнављења и уништавања само они природни ресурси и оне тековине културног стварања који су проглашени местима светске културне баштине. Однос човека према природи какав бележи новија историја био је незамислив за човека старих цивилизација. За њега је прва и највећа тајна која је покренула најдубља религиозна осећања била природа (Leisegang 1985, 19, 24). Пред њом се чудио, њој се дивио, у њој препознавао ред, хармонију и лепоту. У начину њеног постојања налазио је присуство моћних космичких снага и доказ њеног божанског порекла. Живот и говор природе религиозног човека древних заједница били су потврда њене светости и манифестација божанских снага у њој. Као што је у природи препознавао деловање божанског стварања, тако је и себе самог доживљавао као саставни део тог створеног света. Стога је сакралност коју је придавао природи тежио да пронађе и у самом себи. Тиме је људску и физичку сферу подигао на ниво метафизичког. Учествовање у пуноћи бића рађало је осећај јединства са светским поретком, доживљај тоталитета живота и уклопљености у сверитам збивања.

Овакав начин доживљаја света налазимо у првобитним митско-религиозним представама. Основни садржај тих доживљаја чи-

ниле су живе, стваралачке енергије које су пружале осећај јединства природе и човека. Те енергије биле су корен „participation mystique“, тј. основа првобитне повезаности човека са космичким снагама. Одвајање од њих започело је издвајањем човека из света природе и његовим стављањем наспрам ње као мислећег и делатног субјекта. Разумска рефлексивност је потиснула митски доживљај природе у сферу несвесног, чиме је човеков осећај сраслости са њом полако јењавао да би у савременој цивилизацији био замењен осећањем изгубљености и „бачености у свет“ (Петровић 2006, 20, 21).

Иако се, филозофија као спекулативна свест конституисала у опозицији према митологији, она је успела да сачува идеју целовитости света. Већ прва умствена трагања за заједничком онтолошком основом целокупног бивствовања садржала су мисао о јединству свега постојећег. Спознаја заједничког метафизичког порекла света била је тачка спајања и прожимања космоса (κοσμος) и антропоса (άνθρωπος). Оно што се сматрало основним супстратом макрокосмоса (μακρόκοσμος) било је неодвојиво и од микрокосмоса (μικρόκοσμος), а универзални логосни закон који је владао васељеном сматрао се подједнако делотворним и на свет природе и на свет човека. Стога су решења питања о положају човека у свету, о смислу његовог постојања, о могућности досезања мира и остварења највишег добра била неодвојива од сазнања законитости које владају светом и човековог деловања у складу са њима.

Формирање грчке филозофије било је обележено настојањем јонских мислилаца да појмовно артикулишу основ природе, physis (φύσις). Већина првих списа пресократоваца носе наслов „О природи“ (περί φύσεως), што је упућивало на φύσις као главни предмет мишљења. (Види: Schmalzriedt 1970) Такве мислиоце Аристотел је називао „физичарима“ или „физиолозима“, на супрот „теолозима“, који су о постојећем говорили као о боговима (Аристотел 1984а, 25). Појам природе код пресократоваца има више одређења. Φύσις као „оно из чега као првог иманентног расте оно што јесте“ (17). Оно одакле започиње кретање, „што је начело и узрок кретању“ (20). Φύσις је и „оно из чега као првог или јесте или настаје неко од природно бивствујућих“ (27). Под природно бивствујућим Аристотел мисли на животиње, биљке и стихијне састојке као што су земља, ваздух, вода, ватра. Φύσις се схвата и као целина „бивствовања свих устројених ствари“ (Аристотел 1988b, 15), при чему се под устројством разуме оно у чему је његова истинска суштина, оно што се истовремено „наговештава и скрива“ (Кирк 1975). Ово одређење има онтолошко-генетичко значење јер упућује на природу као постојани фундамент свих промена, као оно из чега настаје све и у шта се све враћа. Оно што је „подлежућа твар“, „почело“ свега бивања, „јестанье“ свих ствари. О правој садржини речи φύσις и њеној скривенј су-

штине, М. Heidegger каже: „Φύσις је сáмо бивствовање чијом снагом бивствујуће тек постаје и остаје опажљиво (1966, 11). Он веома добро примећује да изворно одређење речи „природа“ треба да садржи онтолошку димензију, из које произлази онтичка као њена појавна форма.

Неодвојиво од проучавања φύσις (physis) први „физиолози“ истраживали су и ψυχή (psyche) која своје теоретске почетке има у хилозоистичком учењу јоњана. Они су природу видели као пулсирајући организам у коме живот (πνεύμα, ζωή), дах, животна снага, не постоји само у људским и животињским бићима, већ је нешто својствено свему (Аристотел 1988b, 23). Сличне ставове налазимо и у космолошким учењима стоичара чија филозофија природе почива на томе да се свет састоји из јединствене супстанције испуњене универзалним дахом (πνεύμα), божанском ватром која прожима свеколику материју.

Аристотел појмом душе изражава целокупну животност у природи у којој све живо постоји на начин своје душе (Аристотел 1987c). Оно што живо разликује од неживог јесте живот који се манифестује кроз три степена душе који изражавају њене различите способности.

„Ми кажемо да је живо оно које има само једно од тога као што је ум, опажање, кретање и мировање на месту и још кретање, пропадање и рашћење. Стога се држи да и све биљке живе јер се чини да у себи имају снагу и такав принцип по коме добијају рашћење и пропадање. У њима нема ниједне друге способности душе. Живети због тог принципа припада живима, а оно што, пре свега, чини живо биће јесте опажање“ (Аристотел, 1987 с, 413 а, 33).

Из става се види да Аристотел разликује *живот*, као такав, коме припада животна снага, рашћење и пропадање и *живо биће*, коме припадају друге способности, као што је осетилност, чулност, опажајност (животиње) и умност, мишљење (човек). Дакле, постоји душа биљака, душа животиња и душа људи. Свака душа јесте ентелехија, тј. задата могућност која се кроз активност остварује као сврха, одакле произлази да је целокупна природа утемељена на телеолошком принципу који је чини савршеном у функционисању. Сврховиту условљеност Аристотел овако описује:

„Биљке постоје због животиња и све друге животиње због човека, оне питоме за употребу и за храну, а дивље за исхрану и друге користи, да би се од њих израђивала одећа и оруђа... Како природа ништа не чини несавршено ни узалуд, онда је нужно природа све то начинила зарад људи“ (Аристотел, 1988 d, 16).

Аристотелово телеолошко становиште, из којег је развијен антропоцентрични систем вредновања, било је предмет Спинозине критике. Он сматра потпуно субјективним изразом схватање „потенцијалног и актуелног“ кроз однос сврхе и вредности. Објективно сагледавање ствари не познаје одређење природних појава и догађања

категоријама корисног и штетног. То су категорије које долазе из људски центрираног аксиолошког вокабулара, а не из саме природе. Спиноза, једноставно, сматра да је природи непримерен било који облик и начин вредновања, те да она треба да остане изван тога.

Међутим, ако ипак узмемо у разматрање Аристотелово стајалиште и анализирамо га на трагу његове мисли, видећемо да оно нема ону врсту ограничености коју уже и једнострано одређена антропогена стајалишта имају. Разлог лежи у потпуно редукованој садржини и смислу „генерички центриране етике“. Наиме, теоретски оквир Аристотеловог поимања антропо-сврховитости је неодвојив од „етике врлина“, а она дубоко поштује и уважава принцип мере, у природи делотворан и препознатљив кроз њену *целисходност и хармоничност*, а у људском деловању кроз *умереност и разборитост*. Човек који је руковођен тим принципом схвата дубоко значење и важност његовог одржања и у природном и у људском свету. Стога сумњу у исправност и одрживост такве позиције не треба тражити у њеној аутентичној етичкој постављености која имплицира добро као духовну и моралну категорију, већ у оној постављености која је тежњу ка истини и одговорности, заменила економским фетишима и материјалним интересима.

Међу каснијим учењима о природи значајно место имају натуралистичко-мистичне идеје Ђордана Бруна о свету као „живом организму“, и о целокупном бићу као природи која ствара „*natura naturans*“ и природи која је створена „*natura naturata*“. Ове термине класичног пантеизма Спиноза (*Baruch de Spinoza*) увео је у свој систем, подразумевајући под природом која ствара супстанцију са бескрајним „атрибутима“, а под створеном природом све „модусе“, како бесконачне, тако и коначне. Између једне и друге природе постоји потпуно јединство, јер у крајњем чине Једно. Међутим, под природом Спиноза не подразумева само материју и њена стања, већ и сталан и непроменљив поредак који у њој влада, њене универзалне законе и узрочну повезаност њених збивања (Спиноза 1983, 78). Целокупна природа има ступњевит, еволуционистички и детерминистички развој, што значи да се он одвија од савршеног ка мање савршеном према принципу унутрашње узрочности. Природи која ствара иманентан је самостваралачки моменат којим она производи коначне ствари. Будући да је свака ствар одређена и ограничена другом, све појаве у природи су у јединственом каузалном ланцу и узајамно условљеном односу. Не постоји ништа из чега не би произашла нека последица, нити последица која не би била узрок нечем другом. Али, иако је природа као тоталитет свега постојећег слободна, њено деловање није произвољно, нити хаотично, већ детерминирано законитишћу њеног унутрашњег устројства, као што су коначне ствари одређене да постоје и делују на начин утврђен нужношћу. „У природи

ствари нема ничег случајног, него је све одређено из нужности божје природе, да на извештан начин постоји и дела (Поставка XXIX)“. Као ограничено биће и део природе човек је подвргнут њеним законима и стога су његово самосазнање и слобода условљени проучавањем природе и подвргавањем њеним законима.

Насупрот Спинозином пантеистичком концепту природе која се као *casa sui* влада према принципима иманентне нужности, Лајбниц (G.W. Leibniz) природу схвата као супстанцу са бесконачним низом бића од којих свако носи у себи основ или „довољан разлог“ свог постојања, тј. силу као принцип животности и основни закон природе. У том контексту природа је не само основа збивања, већ и само збивање, које је могуће посредством монада као животних, самоделатних принципа, за чије постојање није неопходан дух као рефлексивна, већ енергија, сила, као активност. Оно по чему се делови супстанце разликују јесте степен перципирања, тако да су у основи пирамидалног система ствари потпуно несвесни делови, материја, док њен врх чини апсолутно свесна супстанција.

Лајбницово учење о природи карактерише тада владајуће механицистичко стајалиште чија је ограничења покушао да превлада кроз уклапање целокупног система у телеолошки постављену конструкцију света. Међутим, оно што носи посебну сазнајну вредност јесте његово учење о сили као „самоделатном принципу живота“ и „довољном разлогу постојања“ које има своје импликације и на савремене теорије о животу као таквом.

АНТРОПОЛОШКО – ЕКОЛОШКА ЕТИКА

Радикалне промене у схватању односа човека и природе настају са великом обновом наука (*instauratio magna*) којом је најављена практична улога науке у преображају природе (Васон 1986). То је епоха у којој је наука почела да губи филозофску димензију, да парцијализује своја знања и да их подвргава техничко-технолошкој употреби. Убрзан научни развој довео је не само до бројних открића, већ и до неслућених могућности мењања природне средине. Човекове моћи над природом толико су нарасле да су у етици нужно подстакле промишљање о новом карактеру одговорности која иде изван „мерила људског живота“ и успоставља се према „мерилима универзума живота“. Разградња и загађења природног амбијента биосфере појачали су потребу изналажења могућности за очување екосистема и то не само са уског родно центрираног аспекта, већ и са најширег биоцентричног. Развијено је ново стајалиште које се не темељи на хомоутилитарном ставу да треба заштитити свет природе да би се заштитио човек, већ на дубоком уверењу да природу треба заштитити због ње саме. Тиме је отворено питање живог света као „добра по себи“, а не само као помоћног добра које је у функцији опстанка човека.

Када се тако поставе ствари, онда је потпуно оправдано доводити у питање право човека да нарушава право природе на постојање. Човек је у крајњем одговоран не само за заштиту услова властитог опстанка, већ и очувања света природе. Његова брига која нараста све више још увек је посредована страхом да ће, ако настави да делује у започетом правцу и на досадашњи начин, уништавајући свет око себе, урушити и самог себе. Опет је посреди уско гледиште којим се спасава свет да би се спасао човек. Поставља се питање када човеку не би претила опасност опстанка да ли би се забринуо због пропадања свега осталог због начина његовог деловања? Да ли је његов опстанак мера његове бриге о свему осталом? Да ли поред генеричког интереса као бриге за очување људског живота постоји истинска одговорност за очување живота као таквог? Нови дискурс етике живота могао би прогласити довршеност једне техничке цивилизације, антиципирати виши ниво еколошке свести и фундирати нове биоетичке парадигме.

Корени једностраног развијања стратегије овладавања природом и њеног подвргавања човеку сежу до нововековне науке и њеног поимања садржаја и функције знања. Историјски гледано, најцеловитији концепт знања развијен је у хеленској гносеологији. Он је обухватао три димензије, почев од теоретског умовања заснованог на чистој потреби духа да умом истражује метафизичке ствари, преко поетичких знања која су своју истинитост потврђивала кроз непосредно техничко-уметничко обликовање ствари, до знања која су изражавала највиши степен практичне мудрости и водила остварењу највишег добра (Аристотел 2003b).

У контексту таквог поимања знања, испитивање природе имало је за циљ сазнање закона који уређују њено постојање, да би се деловало у складу са њима, а у циљу остварења хармоније са светом и са собом. Таква знања била су интегративна јер су садржала филозофску, научну, моралну и религијску димензију. Насупрот томе, нововековна наука природе истакла је захтев за стицањем оног знања које је своју вредност требало да валоризује кроз предметно мењање непосредне стварности у циљу задовољења нарастајућих материјалних потреба и остварења економског интереса. Модерна наука је, постајући све доминантнији облик знања, постепено занемаривала моралну димензију на рачун афирмације техничко-прагматичне. Разградњом унутрашње целовитости, такво знање је престало да посматра природу као творевину божанског порекла са целисходним и смисленим карактером и да се ослобађа „обзира према добру“. Као резултат тога данас имамо човека који са страхом стоји наднесен над властитом судбином и судбином планете. Од њега се не очекује да са космичког плана просуђује шта је универзално добро, јер га људска природа приморава да ствари сагледава „с ове стране добра и

зла“, али, оно што може као логосно биће, јесте да свему у свету врати одузету димензију смислености и светости, и да развије свест о дужности дубоког поштовања закона на коме почива онтолошка структура света.

„Захваљујући божанској вештини, још од почетка свака од ових супстанција уобличена је на један начин тако савршен и усклађен са толиком тачношћу да се она, пошто услед тога следи само своје властите законе, које је добила заједно са својим бићем, ипак слаже са другом“ (Лајбниц 1980, 123).

Задатак савременог човека требало би да буде враћање истини о којој говори Лајбниц. Међутим, остварење тог задатка не би било могуће презиром науке којој дугујемо многе материјалне погодности, нити заговарањем повратка на стару науку, већ развијањем широке основе за заснивање нове парадигме која би покренула истанчанију „биоетичку сензибилност“. Она би могла оживети истинску религиозну доживљајност без које нема осећања исконског јединства човека и природе. Управо због кидања те везе не само свесне, већ и доживљајне, човек данашњице је могао дозволити себи бахато скрнављење дарова природе. Прогласивши је туђом, скинувши грубо са ње вео тајне, нестрпљиво, пре докучења њене загонетке, престао је да слави њену узвишеност и лепоту и почео да је посматра као поље експеримента чија је сврха максимално искоришћавање свих њених расположивих потенцијала. Са новим поробљавањем природе расли су материјални апетити, себичне амбиције, егоистички прохтеви потискујући све више истинске људске потребе и одлике. Тако се некадашње поимање корисног као вредности која носи универзално-етички карактер преобразило у значење које носи инструментално-прагматички карактер. Данас се све више јавља потреба да се категорија корисног не редукује само на материјално добро у форми имања, добити, зараде, благостања, већ да се прошири на добро које подлеже етици врлине и етици живота, тј. које узима у обзир људско-биолошке вредности. Само са те позиције можемо нашем разумевању ствари и деловању на спољни свет дати пуни смисао.

Такав став подразумева адекватно вредновање и уважавање свега постојећег и свега живог као вредности по себи, а не само у односу на потребе човека. Човек је позван на такву одговорност, на тога обавезује његова морална свест. Утолико, брига за очување природе не сме бити условљена само људским благостањем или опстајањем, већ и свешћу на право сваког живог организма на живот. Међутим, данас имамо на снази управо ту условљеност. Супротстављамо се нуклеарној сили јер њена злоупотреба може изазвати свеопше људско уништење, против смо загађења, јер угрожава здравље људи, против смо уништавања шума, ефекта стаклене баште, оштећења озонског омотача, промене климе, јер то у крајњем, штети човеку.

Међутим, интерес за очување људског живота и света који не имплицира и одговорност за целокупан биосвет и очување његове природне равнотеже, није довољан да човековој еко борби да пуни смисао.

„Ми смо променом атмосферског времена учинили да свака тачка на земљи буде обрађена човеком и вештачка. Природи смо одузели независност, а то је оно што је фатално за њен смисао. Независност природе има свој смисао, без њега ништа не постоји осим нас“ (McKibben 1989, 58).

Треба стално имати у виду онтолошку чињеницу да природа са својим законима није производ човека. Њено порекло има метафизичке корене, независне од човека, што укључује и дубљи смисао њеног постојања. Отуда о питању односа према природном свету можемо расправљати узимајући у обзир различите аспекте: краткорочне интересе сопствене врсте, дугорочне интересе или природу као ентитет и вредност по себи. Краткорочни интереси с обзиром на погубне последице чије је остварење већ донело, изгубили су кредибилитет оправданог разлога деловања, јер оно што користи једној генерацији, а угрожава све које долазе, не може бити ваљан аргумент за адекватан однос према природној средини. Дугорочни интереси људске врсте у односу на природу могу имати значаја у оквиру доминације филозофске етике засноване на антрополошко-аксиолошким принципима важних за човеков духовно-морални статус. Али једнаку битност има и етичка свест о космолошкој устројености природе и важности њеног ненарушавања од стране човека. Да би могао исправно поступати, неопходно је етичко стајалиште проширити изван граница разумско-осетљивих бића и пренети га на сва друга бића и природу као такву. Веома разложне разлоге за овако проширено етичко сагледавање света природе дао је Алберт Швајцер (Albert Schweitzer).¹

Његово стајалиште почива на чињеници свести:

„Ја сам живот који жели да живи, и ја постојим усред живота који жели да живи... управо као што у мојој властитој жељи за животом постоји тежња за још више живота, као и за ону тајанствену егзалтацију воље која се назива задовољством, као и ужаса спрам поништења и оне повреде жеље за животом која се назива болом; тако се исто то налази у свему ономе што око мене жели да живи, без обзира да ли је у стању себе да изрази тако да могу да га разумем или ипак остаје немушт“ (Schweitzer 1987, 280).

¹ Убедљиво филозофско стајалиште о поштовању живота може се наћи у делу Алберта Швајцера (Albert Schweitzer), *Филозофија цивилизације (The Philosophy of Civilization)* London, 1923, у поглављу 26, под називом *Етика поштовања живота (The Ethics of Reverence for Life)*, касније публикувано 1987, Buffalo, Prometheus.

Овако схваћена етика заснива се на „дубоком поштовању живота“ и на помагању одржавања живота, без упитности и сумње да ли је неки конкретан живот вредан по себи и да ли заслужује да се тако вреднује, јер свако живо биће следи своје властито добро на свој јединствен начин (Taylor 1986, 45, 127).

У очувању природе „дубоки еколози“ (Schweitzer 1987; Devall 1988; Devall and Sessions 1985) развили су својеврсну еколошку филозофију која превазилази оквир традиционалне моралне одговорности. У контексту таквог дискурса они су развили стајалиште о потреби очувања и заштите интегритета биосфере у целини због ње саме, независно од могуће користи људи од таквог поступања. Насупрот антропоцентризму они су понудили биоцентризам са основном тезом „биолошког егалитаризма“, којим су све ствари у биосфери изједначили по праву на живот и развој. (Naess and Sessions 1984). У основи тог стајалишта стоји универзализам који све делове у екосфери посматра кроз међусобну условљеност и нужну повезаност, што им даје и појединачну вредност.² Искључење права на њено уништавање, нема свој најјачи аргумент у благодати коју човеку пружа за његово постојање, већ у томе да она у нетакнутом облику није његова, већ творевина једног вишег ентитета.

ЗАКЉУЧАК

Данас са великом забринутошћу можемо сведочити о озбиљној угрожености биосфере као целине, која је последњих деценија човечанство навела на успостављање нове етике животне средине. Она је израсла на најбољем наслеђу филозофске етике и на потреби да се нуспроизводи које је створила технолошка цивилизација превазиђу развојем једног вишег нивоа биоетичке свести. „Таква етика би требало да сматра да је свако понашање које је штетно по околину етички спорно, а они поступци који су неоправдано штетни извесно су рђави... једна етика околине могла би да установи вредности у спасавању и рециклирању сировина, као и пороке у екстраваганцији и прекомерној потрошњи (Singer 1997, 287).

О битности етичке и еколошке свести и о благотворном дејству њиховог прожимања, недвосмислено упућује и следеће промишљање:

„Оног тренутка када неадекватно деловање друштва према животној средини не буде само правно санкционисано, већ и морално, моћи ће да се говори о развијеној еколошкој свести и еколошкој етици, као одлучујућим факторима репродукције системског јединства 'друштво-природа'“ (Милтојевић 2005, 131).

² Вредан покушај да се етичким оквиром захвате и бића која немају способност осећајности, представља књига Christophera Stone 1987, *Earth and Other Ethics*, New York.

За савеснији однос појединца и друштва према природи неопходно је развити систем образовања који би поред актуелних научно-техничких знања реафирмисао сва она знања која су део богатог религијског, филозофског и културног еко наслеђа чиме би се омогућило обнављање истинског порива за откривањем природе, обновио доживљај јединства са њом и појачао степен одговорности за њен опстанак. Нова етика животне средине требало би да одбаци фетише оновремене цивилизације и да афирмише она добра која су у основи етике врлине, а самим тим и етике живота. Промовисање здравих навика, једноставног начина живота и задовољстава која настају из стваралачког рада, искрених људских односа, спорта, уживања у лепоти природе, могло би бити противтежа садашњој неумерености, бахатости, немарности. Њиме би се могло довести у питање оно на чему почивају савремена друштва: непотребна потрошња и незајажљива потреба за стицањем материјалних добара. Окренутост духовним потенцијалима, развој моралних одлика и подстицање најдубљих порива у човеку способних да у њему изазиву потиснути осећај повезаности са целином свега постојећег, може покренути значајне промене на формирању здраве еко филозофије.

ЛИТЕРАТУРА

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

- Taylor, W. Paul. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: University Press.
- Heidegger, Martin. 1966. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Čović, Ante. 2004. *Etika i bioetika*. Zagreb: Pergamena.

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

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

Abstract

This paper discusses the issue of the development of the relationship between nature and ethics in a world that exhibits the features of a post-natural epoch. The discussion includes the character of: pragmatic ethics, shaped by economic and material reasons, philosophical ethics, based on anthropological and axiological principles, and environmental ethics as the field of the value abstractions of the biosphere. The author traces the development of the relationship between man and nature, from the mythical and religious thought, via philosophy and science, to bioethics. Through the philosophical discourse of the ancient, modern-age and contemporary thought, the author reflects on the causes of the contemporary vulnerability of nature and suggests some possible solutions.

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