

Илија АЦЕСКИ

УДК: 502/504:17

МАТЕРИЈАЛИЗМОТ НА СОВРЕМЕНАТА ЦИВИЛИЗАЦИЈА И ЕКОЛОШКАТА ЕТИКА

Кратка содржина

Во трудот се расправа за теми што се непосредно поврзани со еколошката етика. Авторот се задржува на еколошките прашања во модерната цивилизација со посебен акцент на антропоцентричниот и биоцентричниот поглед на свет, за животната средина и полето на етичкото дејствување на човекот. Во анализата се изложени неколку теоретски гледишта што го анализираат односот на човекот кон природата и другите живи суштества и можностите за формирање една еколошка етика или биоетика. На крај, во заклучокот авторот ја поставува основната дилема за можноста за формирање еколошка етика, за релативизмот, за напуштањето на тесниот поглед на свет кој е својствен за класичната економија и антропоцентризмот и за плурализмот во етичките расправи за односот на човекот и надворешниот свет.

Клучни зборови: МОРАЛ, ЕТИКА, ЕКОЛОШКА ЕТИКА, БИОЕТИКА, АНТРОПОЦЕНТРИЗАМ, БИОЦЕНТРИЗАМ

Вовед

Терминот *морал* води потекло од латинскиот збор *mos* – обичај, *mores* – владеење, *moralis* – морален; на грчки *ethos* значи обичај, а *ethicos* морал. Во првобитните општества на старите народи постоело првобитно единство на целокупната нормативна регулатива, религија, обичај, право, морал. Светите книги во исто време се обичајни, правни и морални кодекси. Моралот се определува со помош на *доброто* како највисока вредност и најширока конкретизација и социјална норма. Определувањето на *доброто* е почетна, но и главна задача на етиката, со што се пропишува и се определува што претставуваат моралот и моралната норма.

Моралот во суштина и се дефинира како еден вид „социјална норма која се однесува на човековата активност“. Кога говориме за *човековото однесување*, тогаш претежно мислиме на фактичката страна на моралот, а кога ја нагласуваме *нормативната страна*, тогаш говориме за систем на норми. За морално однесување говориме во оние случаи што се во согласност со дадените, важечките морални норми, кои важат во една заедница. Но, се говори за морални норми кои имаат универзално значење.

Накратко да укажеме на два аспекта на моралноста кои се значајни за нашата тема, а се поврзани со утилитаризмот и релативизмот во етичкото расудување. Утилитаризмот е пристап во етиката кој резонира во рамките на последиците на нашите постапки и не учи како да постапуваме за да постигнеме максимална вкупна социјална корист.

Деонтолошката етика расудува во термините на права и принципи и ни говори дека имаме некои фундаментални должности што „бараат од нас да постапуваме на некој начин, а на некој друг начин да се воздржиме од дејство“ (De Žarden, 2006:50). За утилитаристите постојат два типа добра: добро кое е вредно само по себе и добра кои се вредни поради нивниот однос кон тоа добро. За првите добра се говори за добра кои имаат интринзична (внатрешна) вредност и добра кои имаат инструментална вредност. Пожелно е да се прави разлика меѓу поимите *морална свест* и *морално дејствување*, односно разлика на субјективна и објективна страна на моралноста. *Објективната* страна на моралноста е резултат на заедничкиот живот на луѓето и неа ја формираат моралните норми со чија помош се определува начинот на однесување во одделни ситуации, при што некои постапки се пожелни, а други непожелни. Во основата на моралот е прашањето за слободата, и како слободна волја и како проширување на границите на слободата во општеството.

Во суштина, *слободата* е онаа претпоставка која ја овозможува одговорноста како вредност за она што го правиме: ако не сме одлучиле нешто да правиме, нема да постои ниту дејство, а со тоа ни негови последици. Затоа сме одговорни за последиците. Таму каде што нема слободна волја, нема ни последици, ни одговорност, ни вина, ни заслуга. Она што се случува во природата, природни катастрофи, на пример, немаат по себе никаква морална одговорност, тие немаат одговорност, не се произведени од слободна одлука.

Моралниот релативизам го застапуваат ставот дека проучувањето на моралот е губење време, затоа што моралните вредности и моралните судови, во суштина, се нешто што постојано се менува или е тоа работа на лични чувства, и поради тоа тие не може да имаат објективни и рационални анализи. Суштината на ова гледиште се сведува на следново: сè е работа за лично мислење и не постои некој што ќе каже што е правилно, а што не е.

Деонтолошката теорија е најмногу развиена од страна на Кант, кој развива една етичка теорија заснована врз принципите на универзална почит или *етика на должност* (Lukić, 1982, Pavičević, 1974). Основната должност на секој човек е да се почитува моралниот закон, кој Кант го нарекува *категорички императив*, а гласи: Постапувај така што максимата на твојата волја може да стане општ закон. Категоричкиот императив бара човекот да се третира како цел, а не како средство; како субјект, а не како објект. Според оваа етичка теорија, основната вредност упатува на должност другите луѓе да се третираат со уважување и со право на еднаквост и слобода. Овие вредности произлегуваат од основата на човековата природа како битија способни за слободно и рационално дејствување.

*Еколошкото прашање во модерната цивилизација.
Антропоцентрична и биоцентрична етика.*

Зошто е важно проучувањето на етиката за еколошките прашања што ги наметнува модерната цивилизација? Пред сè, етичките теории обезбедуваат еден заеднички јазик за расправа за моралните прашања. Еколошката етика обработува сложени прашања кои се тешко разбирливи надвор од етичките расправи. Но, и степенот на разбирливост на моралните прашања кои се третираат во анализите во рамките на етичките теории. Етичките прашања се долго време во центарот на филозофските анализи, тие се составен дел од религиозните учења, за нив расправаат луѓето на вообичаен начин и постојано.

Анализата е фокусирана на расправата за односот на антропоцентричната и биоцентричната етика која е клучна за новото засновање на односот на правото и моралот и проширување на полето на моралноста во односите на нечовечките видови и ентитети. Правото позајмува од моралот критериуми за определување на правата и на обврските, а моралот во тој случај се потпира на правото и придонесува за негова почит.

Во индустриското општество се губи вредноста на целината на природниот систем. Постои уверување дека предметите и битијата во природата „немаат сопствена вредност, туку вредност само за нас (луѓето) или за некои од нас“. Ако се почитува нивната сопствена вредност, следуваат практични последици особено за разбирање на сопственоста, затоа што индустриско-општествениот процес на присвојување на природниот свет предизвикува разорување на животните основи или негово загрозување (Klaus M. Meyer Abich, ,1992, 340).

Поимот *сопственост* е значаен да се разбере еколошката суштина на индустриско-капиталистичкиот систем барем од две причини. *Прво*, сопственоста е (1) уставно заштитена и (2) претставува реална основа за личната егзистенција и основа за развој и слобода на поединецот. Но, да се биде слободен и независен граѓанин преку приватната сопственост му успева само на мал дел од населението. Според Карл Маркс, таа (приватната сопственост) ги направила луѓето глупави и неделотворни. Еден предмет станува наш само тогаш кога го имаме, кога за нас постои како присвоен капитал, изеден, носен на нашето тело; на местото на сите телесни и духовни етапи дошло едноставно до отуѓување на сите овие сетила, односно сетилото на поседување станува доминантно, констатира Маркс. За да се ослободи човекот од сите овие осиромашувања и отуѓувања, потребно е неговото присвојување на надворешните предмети да биде човечко, а тоа значи присвојување во име на заедницата, а не против неа, присвојување со другиот човек и, конечно, да одговара на определен степен на култивираност, односно примарните потреби да бидат усогласени со повисоките секундарни потреби (Marks, K., 1961; Supek, R., 1989: 266).

Според Мејер Абиx (Klaus M. Meyer Abich, 1990), антропоцентричната слика за светот и човекот е погрешна. Затоа што луѓето не се мерка за сè: заедно со животните и растенијата, земјата, водата и воздухот и огнот, човештвото произлегло

од историјата на природата како еден род меѓу милиони плодови на дрвото на животот. Сите тие плодови не постојат заради нас, туку со нас, нè се само свет кој не опкружува, туку наш заеднички свет. Со нашиот природен заеднички свет, со животните, растенијата и елементите ние сме во природнометриско сродство. Во целата природа тие се тоа што и ние, а ние што се и тие. Затоа во мир со природата тој природен заеднички свет мора да го респектираме не само заради нас, туку и заради нив. Природниот заеднички свет не е никаков ресурс. „Сите тие родови не постојат заради нас, не се само свет на околината, туку наш заеднички свет“ (Klaus M. Meyer Abich, 1990. Vo: Lubbe, H., Stroker, E., 1990:136)

Индустриското општество ја искривува сликата на човекот и ја преувеличува неговата моќ за неговата централна положба, не само на Земјата туку и во космосот, како негов животен простор. Доминацијата само на еден облик на свеста во „дофатот на умот се одразува во надворешниот свет во модерната агрикултура со одгледување монокултура“ (Đurić, J., 2012).

Западната култура од моментот на појавата на индустриската револуција ја промовира униформноста на екосистемите, а не нивната разновидност. За да се постигне тоа, потребно е постојана интервенција од страна на човекот во екосистемите во насока на нивна експлоатација и искористување, што доведува до нарушување кое ја зголемува опасноста од катастрофи. Масовното присвојување на природните ресурси скоро до неодамна и не било забележано од страна на социјалните теории. Речиси сите социјални теории од марксизмот до симболичкиот интеракционизам се базирале на иста антропоцентрична претпоставка „парадигма на исклучивоста на човекот“ (Đurić, J., 2012).

Денес се говори за „новата еколошка парадигма“, која ја менува позицијата на човекот во светот на природата, а со тоа во голема мера се менува и позицијата на социјалната теорија во разбирањето на односот човек – природа. Имено, се говори за „нова социјална екологија“, во духот на сфаќањето на Букчин, според која еколошката криза е резултат на организацијата на моќта и авторитарноста која е составен дел од социјалната структура и еколошката криза ја поврзува со „позеленувањето“, кое го сместува во средиштето на социјалните промени. Имено, се доаѓа до сознание кое упатува на состојба во која се наоѓаат „природно-културните хибриди“, формирани од луѓе, организми и нешта, кои се многу покомплексни од едноставната дистинкција на човечкото од нечовечкото. Тоа води кон една состојба во која природата може да нè обезбеди со етички принципи, меѓу кои напуштањето на доминацијата на човекот која опстојува долго низ историјата најпосле да биде заменето со ново верување во кое ќе доминира грижата за околината (Ацески, И., 2006).

***Животната средина и етиката:
полето на моралното дејствување на човекот***

Зошто етика во екологијата и врз што се базира моралниот став во однос на природата? Во социјалните истражувања преовладува убедувањето дека денес е

многу тешко да се истражува светот околу нас без соодветен вредносен пристап, без основни етички категории, како што се категориите правда, правичност, еднаквост. Која е содржината на етичките принципи, дали влијанието што го има човекот врз средината (врз живиот свет пред сè) има некое етичко значење и дали ние воопшто размислуваме кога убиваме животни за да се прехраниме, ловиме риба заради забава, која е нашата одговорност ако ја има и како да ја разбереме? Потоа, како некого ќе го принудите да ги почитува правилата што се однесуваат на нечовечките битија? И најпосле, дали обврските и одговорноста кон нечовечкиот свет ќе бара да се дејствува против човечките цели?

За човекот како свесно, рационално и морално суштество се значајни четири односи: *односот кон самиот себе, односот кон другите, односот кон заедницата и односот кон природата*. Во оваа пригода нè интересира *човековиот однос кон природата*. За смислата и вредноста на односот кон природата човекот не се интересирал и не ги истакнувал сè до новата ера на индустријализацијата. Од тоа време, кога првпат во својата дејност навистина се одделил и натаму сè порадикално се одделува од непосредното зафаќање на природата, односно кога последиците од неговиот начин на производство почнала да ги чувствува самата природа. Користењето на природните ресурси, нивното неповратно уништување кај човекот денес предизвикува морално чувство кое станува дел и значајна компонента на неговото однесување (Темков, 2000, 40).

Според Вилкинсон (Wilkinson, 2002), *еколошките етики* се препознатливи на основа на етиката: тоа се поими за корисноста, доброто, должноста, правата и доблеста. Врз тие основи, присвојувајќи ја нивната таксономија, може да се направи разлика меѓу етичките теории што се однесуваат на: а) соодветно третирање на околината врз човековите основи (антропоцентрични етики); б) соодветно третирање на животните и растенијата (биоцентрични етики); и в) соодветно третирање на видовите и екосистемите (екоцентрични етики).

Моралното достоинство единствено е својствено за луѓето поради тоа што поседуваат ум (или душа) и се обдарени со моќ да расудуваат и да мислат.

Кант категорично тврдел дека човекот нема никаква должност кон кое било друго суштество, а ако веќе мора да има некакви обврски, тогаш тие се само во однос на самиот себе. Должноста на човекот кон природата е индиректен. Неговиот интерес за моралното се ограничува на „субјектите“ и „целите“, нешто што е различно од „објектите“ и „средствата“ или, со други зборови, луѓето се тие што имаат морално достоинство. Според Кант, морално може да дејствува само оној што поседува автономност, а тоа го немаат животните.

Накратко, во западната филозофска традиција, единствено човечките суштества имаат морално достоинство, човекот е тој што е способен да мисли, да расудува, нешто што не го поседува ниедно друго битие, со што се напушта „директно моралната одговорност кон светот на природата“ (De Žarden, 2006). Искористувањето на природата, доминацијата на човекот над природата е нормална дејност која не се судира со сферата на моралноста, кој е исклучиво дел од човековата стварност. Некои мислителите сметаат дека вината за тој однос на човекот кон светот што го

опкружува ја бараат и во западната религиска традиција, во ставот во Библијата во кој се препушта власта на човекот над другиот жив свет: Породувајте се, множете се и наполнете ја Земјата, и владејте со неа и имајте власт над рибите морски и птиците небески и над сите животни кои се движат по Земјата.

Антропоцентризмот е уверување дека е наполно јасно, нормално и морално неизбежно разграничувањето меѓу човекот (хуманиот дел од светот) и остатокот од природата, дека хуманото е единствено или принципиелно извориште на вредностите и значења на светот и дека нечовечката природа нема друга цел освен да му служи на човекот. Човекот е над другиот свет затоа што е најразвиено суштество на Земјата.

За разлика од антропоцентризмот, *екоцентризмот* е сфаќање според кое човекот е само дел од природата и само делумно може да ги издвои од природата или да ги насочи кон нејзино користење своите способности и своето однесување (Ацески, И., 2006; Markus, T., 2004, 2007).

Во основата на утилитаристичките антропоцентрични етики е еколошката економија според која општеството треба да ги оценува одлуките за заштита или деструкција на околината со нагласка на потенцирање на користа и богатството на човекот. Секоја активност која го максимизира човековото богатство е разбрана за ефикасна. Ставот на Бакстер (Baxter, 1974, во: Wilkinson, 2002) дека „критериумите се ориентирани кон луѓето, а не кон пингвините, дека пингвините се важни бидејќи луѓето уживаат во нив кога ги гледаат како одат по карпите и дека човекот нема никакви интереси да ги зачува пингвините само за нивно добро“ на најадекватен и наједноставен начин го изразува гледиштето на антропоцентричната еколошка ориентација. „Утилитаризмот и неговата ‘ќерка‘ економијата на богатството/паричната економија не се единствените позиции што се вброени во антропоцентричните етики“.

Дали животните имаат морално достоинство?

Прашањето длабоко навлегува во сферата на еколошките проблеми. За Питер Сингер исклучувањето на животните од нашите морални расудувања е во исто ниво со поранешните исклучувања на црците и жените од сферата на човековите права. Исто, како што е морално неисправно врз основа на расата или полот да се одрекува еднаквото морално достоинство, исто така е неисправно да се одрекува еднаквото морално достоинство врз основа на припадноста на видот (De Žarden, 2006:186).

За разлика од Сингер, кој го зема *страдањето (болката)* за важен момент во определување на моралното достоинство, Том Реган смета дека концептот на интринзична (внатрешна) вредност треба да се прошири и врз нечувствителните нечовечки битија. Според него, суштината на злото е во системот кој нам ни дозволува животните да ги поимаме како наши „помошни сретства, кои постојат заради нас, кои треба да бидат изедени, или со нив хируршки да се манипулира, или да се стават во нашите торби заради разонода или пари“ (Regan, T., 1985).

Во „*Зошто да ги зачуваме природните разлики*“, Брајан Нортон прави разлика меѓу силна и слаба верзија на антропоцентризам и ја брани втората (Norton, 1987: во Кинг, 1997). *Силната верзија* на антропоцентризмот ја ограничува вредноста на „вредност од потреба“ за луѓето. Така, другите видови, биодиверзитети, заштита на живеалишта, чист воздух или дивината имаат вредност единствено до оној степен до кој човекот ги вреднува или, како што вели Нортон, „има чувство на преференција“ кон тие битија. *Слабот антропоцентризам* се гради на мислата дека некои преференции се нерационални или контрадикторни и дека дивата природа треба да се зачува врз основа на „трансформативна вредност“ на дивите битија. Примерот со луѓето од градовите, особено децата, кои не знаат од каде потекнува нивната храна, водата и материјалните добра; на *фармите* може да се гледа како на нешто што поседува трансформативна вредност, односно како локации за стекнување знаење за производството на храна. „Аналогно на тоа, градините на урбаната заедница имаат *трансформативна вредност* како места за вклучување и вреднување на природните процеси во урбаната средина, и во исто време подобрување на општествените вредности како самодоволност и чувството за заедница исто така“.

Етиката на животната средина. Биоцентрична етика

Етиката на животната средина, според Кинг (1997), се раѓа од растечкиот страв предизвикан од деструктивните последици врз животната средина од човековите економски, технолошки и културни навики. Сè поголем е бројот на оние што не се убедени дека потпирањето на традиционалните морални теории соодветно може да одговорат на филозофските и практичните проблеми на кои треба да се обрне внимание.

Кинг говори за две тенденции во рамките на етиката на животната средина. Едната тенденција е поврзана со антропоцентристичко сфаќање кое ја подвлекува издвоеноста на човекот од природата што потекнува уште од Аристотел, а втората, *биоцентристичка тенденција* се среќава во современата етика на животната средина, ја осудува плитката или реформистичка екологија.

„Биоцентричката перспектива ја става на тест антропоцентристичката претпоставка дека членувањето во морална заедница е ограничено единствено за човечкиот род или за други (најчесто измислени) рационални битија. Со други зборови, човекот не е единственото битие кое поседува оригинална вредност и заслужува почит од моралните субјекти. Ваквото децентрализирање на моралната заедница бара од човечкиот род да научиме да ги интегрираме нечовечките потреби и интереси во човечката морална промисленост“ (Кинг, Р., 1997 : Зборник, 2008).

Основниот проблем на *еколошката етика* е човековиот правилен однос кон природата. Полето на дејствување на еколошката етика има смисла затоа што човековата интервенција во природата (интервенција која е дело на неговиот ум) е толку многу различна од она што се случува во природата што крајниот резултат може да биде катастрофален за човекот. Станува збор како тој да го култивира

неговиот однос до граници преку кои е недоволна каква било постапка која ќе значи натамошно штетно влијание. Во таа смисла и се поставува задачата на еколошката етика: да го насочи техничко-технолошкиот развој, сопствените можности на совладување на природата да не ги остварува произволно, туку само така да не се уништува средината која го овозможува животот, што значи таков научнотехнички прогрес кој ќе биде во согласност со природните закони. Тоа подразбира непосредно поврзување на човековите потреби, потенцијалите во совладување на природата и средината погодна за живот, со цел максимално да се задоволат потребите на човекот и средина погодна за живот (Cifrić, I. 1989, 2000, 2006).

Инхерентна вредност на животот.

Биоцентрична етика: теоретски гледишта.

Биоцентричкото гледање на природата се темели на уверувањето дека луѓето се членови на „Земјината заедница“, како и другите живи суштества, и дека човековиот вид е интегрален елемент во општиот систем на уредување на Земјата, а не супериорна структура и дека на човекот не му е својствена супериорност над другите суштества и животот на Земјата може да опстане и без него.

Холистичката верзија на биоцентризмот се разликува од оние на индивидуалистичките теоретичари од типот на Тејлор и Каликот (Callicott, Baird J. 1989). „Етиката на Земјата“ на Леополд ја интерпретира во одбрана на холистичката биоцентристичка етика. Алдо Леополд изградил еден холистичко етички принцип кој се покажал многу влијателен. Имено, принципот на *етика на Земјата* наведува дека „едно нешто е правилно кога се стреми кон одржување на интегритетот, стабилноста и убавината на биотичната заедница, погрешно е спротивното“. Т. Каликот го интерпретира овој принцип како холистички став дека моралната вредност се наоѓа во здравјето на заедницата, не во нејзините поединечни членови. Вредноста на индивидуата, во таа смисла, е дериват на нејзината улога во придонесувањето кон здрава биотичка заедница“. Каликот пишува: „Етиката на Земјата бара намалување, ако е воопшто возможно тоа, на домашната сфера; ја слави дивината како ренесанса на племенското културно искуство“ (Callicott, 1989:15-38). Критиката упатена кон фабриките-фарми и злоупотребата на животните може да се базира на мислењето дека луѓето ја злоупотребиле довербата кај овие животни и го прекршиле „тивкиот договор меѓу човекот и сврот“. Фактот дека човековите активности и дејства ја уништуваат дивината и недопрениот карактер на заедницата, според оваа варијанта на биоцентризмот човекот е обврзан повеќе да гледа на луѓето како на „деструктивни натрапници“ отколку како битија со легитимно место во природата.

Еколошката етика, во суштина, не се занимава само со тоа како да живееме, туку и како да живееме во заедница со другите битија и со природата воопшто. Во тој однос во анализата се искристализира сфаќањето за дистинкцијата меѓу *интризинската* и *инструменталната* вредност; според *првата*, како вредност по себе, некои нешта ги вреднуваме затоа што во нив препознаваме некоја морална,

духовна или естетска вредност, ги вреднуваме заради нив самите, а не врз основа на сопствените потреби, и *втората*, инструменталната вредност како функција на корисноста, односно објектот со инструментална вредност ја поседува вредноста поради тоа што таа може да се употреби за да се оствари некоја друга вредност. Кога ќе кажеме дека човековата активност ја деградира природата, укажуваме на фактот дека се случува губење или непочитување на интризичната (внатрешната) вредност.

Најголемиот предизвик за секоја биоцентрична етика се појавува кога ќе се судрат интересите на луѓето со интересите на нелуѓето. Што да се прави кога ќе дојде до таков судир? Според начелата на биоцентричката етика, во тој случај не би требало да се земе страна која е во корист на луѓето, или која им дава предност во принцип. Кон каков заклучок води анализата на биоцентричкото гледиште? Пред сè, биоцентризмот ги помести границите на моралното достоинство кон нечовечките суштества, на нивната вредност која произлегува од самите нив, поради тоа што се живи битија. Но, можеби не би требало секој објект со неинструментална, интризична вредност да биде вклучен во категоријата на морално достоинство. Некои прашања остануваат и понатаму нејасни, имено, не е јасно дали видовите или екосистемите може да бидат инкорпорирани во биоцентричката теорија „затоа што ни видовите ни екосистемите не се живи во која било смисла“ (De Zarden, 2006).

Во есејот „*Дали дрвјата треба да имаат статус?*“, Кристофер Стоун (1972) се залага за признавање на легалните права на дрвјата, долините и реките. Стоун мисли дека е возможно да се идентификуваат прекршоците на правата на една долина или дрвја (на пр. масовниот развој на една недопрена долина, или сечење стебло) и дека овие ентитети преку човечки застапници може да се обратат до судот за судски преглед на такви прекршоци. Критиките за оваа позиција вклучуваат сомнежи за тоа што може да се каже што е во интерес на едно стебло или долина. Има многу забелешки на ова сфаќање. Прво, како може да „насочат законски дејства“ природните ентитети во своја корист. Стоун е убеден дека тоа може, како што вели, слично како што некој кој е во кома кој има свој правен застапник (адвокат), или некоја корпорација, така може и шумите, планините да бидат правно застапувани од луѓе кои се одговорни за тоа. Тој е убеден во можноста да се 'знаат' интересите и да се признаат неправдите направени врз природните објекти, со сигурност која е слична на корпоративните случаи. Има многу забелешки на сфаќањето на Стоун за „правната положба“ на природните ентитети. *Правната положба* мора да биде 'призната' од некое специјално формирано социјално тело. Но, тука настануваат проблемите, можноста за консензус за карактерот на вредноста на природните ентитети тешко се постигнува. Дали да се гради брани на некоја река? Има многу заинтересирани да се гради, но и противници.

Холмс Ростон (Rolston III, 1977) е меѓу првите екоетичари кои се најзаслужни за формирање *нова еколошка етика*, со задача да ги уреди односите меѓу природата и човекот, меѓу општествената заедница и природата. Според него, културата е нешто што е карактеристика само на човекот, со чија помош тој ги пренесува информациите на новите генерации, независно од генетските промени. Културата му овозможува на човекот лесно да се приспособува на промените што се случуваат

во општеството и што се ненадејни, но и да се „чувствува“ релативно независен од природата. Благодарение на културата, луѓето се одвојуваат и стануваат тоа што се – луѓе.

Ролстон припаѓа на онаа група филозофи-етичари кои сметаат дека секој еколошки ентитет има интринзична вредност, која постои независно од луѓето и која треба да ја почитуваат луѓето. Човекот не треба да биде извор на секое вреднување, со што се напушта антропоцентричното гледиште.

Процесите на индустријализација и урбанизација, последните две столетија, доведоа до целосно освојување на природата, културата целосно ја заменува природата, сè се хуманизира и човекот се претвора во урбано битие и *homo faber*. Ролстон ја критикува оваа состојба во која човекот почнал да живее со чувството дека е творец на природата. Причините за оваа состојба на еколошка криза се наоѓаат во демографската експлозија, особено во неразвиените земји, потоа во претераната потрошувачка, карактеристична за развиените земји, и во нееднаквата дистрибуција на добра на светско ниво. Ролстон се приклучува на оние сфаќања на 20 век според кои уништувањето на природата, особено во неразвиените земји, нема да реши ниеден од наведените проблеми.

Берд Каликот (Kallikott, 1989) се смета во еколошките кругови за еден од оние што го бранат и застапуваат сфаќањето на Леополд, за *етиката на Земјата*, за која вели дека претставува значајно свртување кон холизмот, нагласката се става на заедницата, а не на поединецот, и на екоцентризмот, и на човекот како член на биотичката заедница, а не на човекот како средиште на светот.

Во духот на неантропоцентричката еколошка ориентација, Каликот поддржува концепт во чија основа е признавањето на *интринзична вредност* на нечовечките ентитети. Каликот ја брани *етиката на Земјата* од обвинувањата дека има тоталитарни амбиции, односно етиката на Земјата не бара да се жртвуваат луѓето затоа што тие се членови на човековото општество и дека немаат обврски само кон Земјата, туку и кон другите луѓе. Според Каликот, еволуцијата го опремила човекот со афективна морална реакција на чувствителните врски на сродството, на членовите на заедницата и идентитетот. Тоа што човекот денеска се здобил со таква моќ која се заканува да ја уништи Земјата ја потенцира неговата значајност во биотичката заедница и ја прави разбирлива етиката на Земјата. Светот е едно „распространето тело“, каде што поединечните организми, од еколошка гледна точка, во помала мера претставуваат изолирани објекти и каде што се брише границата меѓу поединецот и средината. Тој верува дека денеска во тек е настанување на „нова еколошка парадигма“, за која холизмот е главна карактеристика, во која влегуваат концепции за природата што се препознаваат во теоријата на релативитетот, квантната физика, екологијата и теоријата на еволуцијата. Имено, Каликот поаѓа од сознанието според кое *интринзичната вредност* на човекот во филозофската и етиката теорија се зема како дадена и непроблематична. Но, што се случува кога таа им се признава на другите нечовечки битија? Холизмот го премолчува проблемот со интринзичната вредност на другите битија надвор од човековата заедница; претпоставката според која луѓето несомнено ја поседуваат интринзичната вредност и бидејќи не може да направи

јасно разграничување меѓу единката (јас-то) и природата, и на природата оправдано ѝ припишуваме интринзична вредност. Но, оваа 'синтеза' има метафизичко, а не и психолошко значење, што го проблематизира односот на човечките и нечовечките битија, пред сè.

Џејмс Лавлок (James Lovelock, *The ages of Gaia*) ја објавил Геја-хипотезата пред четириесетина години, според која атмосферата, океаните и целиот биолошки материјал имаат меѓусебно влијание во еден *саморегулирачки систем*, односно целокупното опкружување сочинува комплекс на различни форми на живот кои се во постојана интеракција меѓу себе и со неживиот дел на Земјата. Во книгата *The ages of Gaia*, издадена 1988 година, планетата Земја е претставена како еден циновски суперорганизам, формиран од сите живи битија и нивното опкружување. Во него постои процес на саморегулација на климата и на хемиските супстанции, „кој сопственото влијание целосно го искажува со правилна комбинација на состојбите на воздухот и морињата во комбинација со определени живи битија. Земјината атмосфера за Лавлок е нестабилна, полна со аномалии и навистина е 'вистинска мајсторија да се одржи стабилен систем'“. Тој вели: „Ако го набљудуваме светот како суперорганизам, чиј дел сме и ние самите, но не како сопственици или состанари, ни дури случајни набљудувачи, имаме уште многу време пред нас, за нас и за сите наши видови и нивниот предвиден временски тек. Сè зависи од нас самите“. Хипотезата на Лавлок за Геја како „жив организам“ не се меша во теоријата на еволуцијата, ниту, пак, дава неков поглед врз поврзаноста на динамичките процеси на Земјата. Планетата Земја не треба буквално да се сфати како живо битие, таа нема моќ на саморепродукција. Вниманието на научната јавност и пошироко Лавлок повторно го свртува во 2006 година со книгата под наслов *The Revenge of Gaia* (Одмазда на Земјата) каде што укажува на последиците на глобалното затоплување и ефектот на стаклената градина. Светот, според Лавлок, може да се спаси единствено со користење на атомската енергија и со напуштање на користењето на фосилните горива. Неговите предвидувања се дека температурата на Земјата за наредните 100.000 години ќе порасне за 5-8 степени, што ќе има катастрофални поседици. Но, не е само природата загрозна, туку целиот свет и наместо последиците да се ограничат на еден ограничен географски простор, „гледаме дека целата биосфера трпи од индустрискиот ум на човекот“ (Delort, R., Walter, F., 2002). Денес сме сведоци не само на видливи траги од загрозувањето на околината (сообраќај, чад, загадена вода, исчезнување на шумите, забрзана урбанизација) кои нè повикуваат да преземе нешто, туку со помош на медиумите создаваме и ги гледаме невидливите штети што ги направил човекот, како што е озонската дупка, на пример.

Според мислењето на Лавлок, Земјата е жив суперорганизам кој сам ги регулира климатските и другите услови за да бидат подносливи за живот. Геја е голем кибернетички систем – термостат, кој има цел да ја зачува внатрешната климатска рамнотежа. Луѓето имаат голема важност за Геја, не само поради тоа што со нивната деструкција можат да ја загрозат, туку и поради тоа што тие се дел од нејзиниот нервен систем, нешто што го создала Геја за да може подобро да функционира. Поради човековата деструкција Земјата станува болна и поради тоа ѝ

е потребна геофизиологија, еден вид планетарна медицина, за нејзино оздравување. Луѓето сериозно може да ги променат климатските можности кои може да бидат неповолни за одржување на животот. Според оваа хипотеза, луѓето се само еден вид од безбројните живи видови, кој е целосно неважен за долгорочниот опстанок на Геја. Таа е жива и автоматски ги регулира еколошките услови нужни за живот. Човекот се однесува слично на туморот, дејствува на деконструктивен начин. Тој мора да научи да живее во симболичка хармонија со Геја, во спротивно таа ќе ги уништи планетарните паразити. Дали човекот може да направи нешто добро за Геја? Лавлок е песимист, човекот со својот антропоцентризам и со многу малку знаење за Геја објективно малку може да направи. Но, луѓето никако не може да ја загрозат Геја, но може да ги загрозат еколошките услови од кои зависат и да ја натераат да премине во нова состојба, која за луѓето ќе биде многу неповолна и во која не ќе може да преживеат. Таа се грижи за сите свои членови, а луѓето се само еден дел/ елемент во нејзиниот состав.

Поделба на екологијата: „плитка“ и „длабока“. Несомнено, екологијата е најпогодна за докажување на важноста за меѓусебната поврзаност во природата на човекот со другиот биотички и абиотички свет, односно со еколошките системи во кои влегуваат мноштво животински видови, процеси и елементи. „Екологијата вели дека е потребно да се признае фактот дека секогаш сме биле и дека секогаш ќе биде дел од природата и дека од тоа треба да се извлечат соодветни консеквенции“ (Markus, 2004: 250). Денес, на почетокот на 21 век скоро и не постои сериозен мислител и истражувач на модерната цивилизација што не ги бара корените на еколошката криза во експанзијата на техниката врз сите сфери на човековиот живот. Екологијата ја изразува апсурдноста на убедувањето дека проблемите, пред сè оние што го доведуваат во прашање опстанокот на човекот, ќе бидат надминати со понатамошно развивање на техниката и нејзина непречена примена во подобрување на животот. Таа укажува на поврзаноста на елементите што ја формираат природата, но и на поврзаноста на дисциплините што ја истражуваат социјалната стварност, од една страна, и природата, од друга страна, таа е „негација на тесната специјализација и фрагментација на знаењето“. Расправата за смислата на поделбата на екологијата на „плитка“ и „длабока“ директно не води во средиштето на суштинските проблеми на модерната цивилизација. „Плиткото“ наспроти „длабинското“ ја потенцира позицијата во разбирањето на односот човек наспрема природа во временска, идеолошка, вредносна и теоретска ориентација, иако се чини дека е невозможно да се повлекуваат остри линии внатре во модерните теоретски гледишта, исто како и меѓу, на прв поглед, различните ориентации. „Плиткото“ или „површинското“ упатува на антропоцентризмот, човекот е разбран како единствена вредносна категорија.

„Плитка“ и „длабока“ екологија

Наспроти „плитката“ се наоѓа „длабоката екологија“ за која постоењето и развојот на човекот и другиот жив свет се вредности сами по себе и тие не зависат од користа која нечовечкиот свет ја има за човекот. Имено, богатството и разновидноста

на формите на живот се во прилог на разбирањето на овие вредности, како вредности сами по себе и луѓето немаат право да ја загрозат разновидноста, освен кога е во прашање задоволувањето на виталните потреби. Поради тоа, потребна е промена на политиката, односно на практичното однесување на човекот во сферата на економијата, технологијата и идеологијата, која се состои, главно, од прифаќање на квалитетот на животот наместо желбата за повисок животен стандард. Станува збор за принципи што ги ставаат под прашање некои од главните претпоставки за производството и потрошувачката, материјализмот и индивидуализмот од кои денес се раководи нашата цивилизација.

За Наес (Naes, Arne, 1973) е важно да почнеме да се придвижуваме од егоцентричноста кон екоцентричноста. Тој состави една табела на споредби меѓу плитката и длабоката екологија, во која јасно ни ја покажа разликата меѓу едното и другото гледиште. Колку е прифатливо ова гледиште, особено во неговата екстремна форма, не може со прецизност да се одговори. Секако дека неговата екстремна форма е непрacticна и е тешко остварлива. Но, она што е важно да се потенцира е созревањето на свеста дека човекот во екоцентричен поглед не е на врвот на етичката хиерархија.

Идејата за биоцентричката еднаквост лежи во ставот дека сите суштества имаат право на живот и се еднакви ако ги набљудуваме од аспект на нивната внатрешна вредност. Наес сугерира, и покрај тоа што биоцентричката замисла, во принцип, е точна, сепак, дека во процесот на преживување сите видови се користат меѓусебно како храна (Devall and Session, 1985).

Заклучок: од антропоцентрична кон екоцентрична етика.

Од анализата се наметнува сознанието за тоа дека „целото поле на еколошката етика не дава ништо друго од несогласувања и спорни прашања“. Дали овој релативизам ја лишува еколошката етика од објективност, што значи дека „сè во исто време е правилно и неправилно или недоволно правилно“. Но, како што констатира Де Жарден, сепак, треба да се признае дека во тие теории има нешто што е заедничко за сите, односно нешто со кое тие се согласуваат.

Прво, кај скоро сите мислители преовладува ставот според кој треба да се напушти тесниот поглед на светот кој е својствен за класичната економија и утилитаризмот, или поконкретно за еколошката политика да одлучуваат „потрошувачките апетити“, и дека треба да се престане и понатаму да се манипулира со ресурсите за да се задоволат краткорочните, расипничките потреби и барања со што се доведува во прашање нормалниот опстанок на наредните генерации. *Второ*, скоро кај сите гледишта провејува ставот за ограниченоста на природата, за конечност на ресурсите, но и загриженоста за последиците од загадувањето на водата, почвата и воздухот. Потребата од чиста природа е сè поизразена, и дека ако треба да се направи нешто во насока на подобрување на условите и квалитетот на живот, меѓу другото, треба да го направиме заради нас самите. Тоа не е став само

на биоцентристички наосочените еколози, туку и на антропоцентристите, за кои природата е само инструмент, нешто што треба да биде во функција на задоволување на човековите потреби. Потребата од чист воздух и чиста вода и храна е нормална потреба за човекот, но, се чини, и за секое друго живо битие.

Дискусијата за еколошката етика навлегува во потребата за формирање на една „обединета и конзистентна етика“, без која значи да се живее живот без „целосност, принципи и посветеност“. За Де Жарден овие прашања го сочинуваат делот од дебатата меѓу *монизмот и моралниот плурализам*, меѓу оние што тврдат дека постои само една варијанта или исправна морална теорија и постоењето на повеќе легитимни пристапи. „Плурализмот е алтернатива на монизмот и релативизмот“. За Де Жарден „пејзажот на еколошката етика е населен со вредносни разновидности што се натпреваруваат со биолошките разновидности на природните пејзажи“, што поконкретно може да се разбере дека секоја сфера одделно заслужува (претпоставува) и различен однос. Така, на пример, некои прашања што се поврзани со загадувањето и се директна закана за човекот претпоставуваат етички проблеми, кои се различни од оние ситуации што се поврзани со нуклеарниот отпад и глобалното затопување, кои ги допираат проблемите поврзани со идните генерации, или заштитата на природата од потреби за убавина, естетика, симболика и слично. Плурализмот нè наведува да размислуваме и да пристапуваме во решавање на проблемите на различен начин, што не мора да значи релативизам, односно дека ниедна екофилозофија нема докрај исправен одговор, но секоја на свој начин е вредна за почит, има нешто значајно да придонесе кон еколошката етика, секоја има различна перспектива од која може да се прочита вредноста на луѓето и нивниот однос и место во природата. Од филозофијата може многу да се научи, зашто плурализмот нуди една незаменлива етичка позиција, дека неколку различни „постапки може да бидат еднакво рационални и еднакво оправдани“. Секојдневниот живот нè учи на мудроста на плурализмот, да се биде етичен во границите на перспективата која нуди најсоодветно решение.

Литература

- Апески, И. (2002). Социјална екологија .Скопје: Филозофски факултет.
- Апески, И. (2008). Социолошки огледи. Скопје: Филозофски факултет.
- Апески, И. (2006). Екологијата, средината и социјалните промени, Годишен зборник на Филозофскиот факултет – Скопје, Книга 59.
- Апески, И. (2011). Глобализација, идентитет, евроинтеграција – Скопје: Филозофски факултет.
- Bookchin, M. (1990). *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*. Montreal: Black Rose Books.
- Bookchin, M. (1987). *Social Ecology Versus Deep Ecology. Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*. Numbers 4, 5.
- Bookchin, Murray “Social Ecology Versus Deep Ecology”, *Socialist Review* 88 (1988): 11-29.
- Devall, B. and Sessions, G. (1985). *Deep Ecology*. Sault Lake Peregrine Smith.
- Delort R. i Walter. F. (2002), *Povijest europskog okoliša*, Zagreb: Naprijed.
- Кинг,К. (2008). Дали е таа алтернатива на антропоцентризмот? *Во :Социјална екологија. 2008, Зборник,(подготвил) Димовски, Б. Скопје : Филозофски факултет.*
- Lubbe, H., Stroker, E.(1990). *Ekoloski problem u kulturnoj mjeni*, Sarajevo:Biblioteka Polis.
- Lavelock, J.(1979). *Gaia: a new look at life on earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Lavelock, J. (1999). *Taj zivi planet Geja*. Zagreb: Izvori.
- Лукиќ, Р. (1982). *Социологија морала*. Београд.
- Klaus M. Meyer Abich, (1993). *Samovrijednost prirodnog susvijeta i zajednice prava prirode, Socijалан екологија*, Zagreb, vol. 1, br. 3
- Klaus M. Meyer Abich.(1990). *Trideset teza o praktičnoj filozofiji prirode*. Vo.
- Callicott, Baird J. (1989). *Animal Liberation: A Triangular Affair*. Pp. 15-38 in *My Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany, NY: State University of New York.
- Markus, Tomislav. (2007). *Historija vs bio-ekologija: Od ljudskog egzempcionalizma do dubokog evolucijskog vremena. Povijesni prilozi* 33: 331.-360.
- Markus, Tomislav.(2004). *Ekologija i antiekologija*. Zagreb: Razvoj i okolis.
- Marks, K., (1961). *Ekonomsko-filozofski rakopisi. Kritika Hegelove dijalektike I filozofije prava*.Vo. K.Marks, F. Engels, Rani radovi, Zagreb:Naprijed.
- Norton, Bryan. (1991). *Toward Unity Among Environmentalists*. New York: Oxford University Press.
- Naes, Arne. (1973). *The Shallow and the deep: long range ecology movements*. *Inquiry* 16: 95-100.
- Džozef R. de Žarden. (2006). *Ekoloska etika. Uvod u ekolosku filozofiju*. Beograd: Sluzbeni glasnik .
- Pavićević, V. (1974). *Osnovi etike*. Beograd.
- Cifrić, I. (2000). *Bioetika i ekologija*. Zagreb: Matica Hrvatska Zapresić.

- Cifrić, I. (1989). *Socijalna ekologija*. Zagreb: Globus.
- Cifrić, I. (2006). Bioetička ekumena: potreba za orijentaciskim znanjem. *Socijalna ekologija* Zagreb 14 (4): 283-210.
- Supek, R., (1973). *Ova jedina zemlja*. Zagreb: Naprijed.
- Rolston, H. (1977). Feeding Peoples Versus Saving Nature. In W.Aiken and H.LaFollet (ed.) *World Hunger and Morality* 2nd ed.
- Roger J.H. King. (1991). *Caring About Nature: Feminist Ethics and the Environment*. *Нуратиа* 6 (1): 75-89.
- Темков, К. (2000). *Етика*. Скопје
- Wilkinson, David.(2002). *Environmental and Law*, Routledge: New York and London.
- Regan, T. (1985). The Case of animale Rights. In: P. Singer (ed.), *Defens of Animals* (ed.). Oxford, England: Basil Blaskwell.
- Harris, J. (2009). *Економија животне средине и природних ресурса: savremeni pristup*. Beograd: Data.
- Ћорић, Д. (2012). Еколошка етика - појам, историјат и правци развоја. *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*. 46 (1): 459-473.

Ilija ACESKI

MATERIALISM OF THE MODERN CIVILIZATION AND ECOLOGICAL ETHICS

Summary

In the paper it is discussed about subjects that are in immediate relation to the ecological ethics. More precisely, on the beginning the analysis is guided towards some definitional concepts related to ethics, traditions and morality. After that, the author is focused on the ecological questions in the modern civilization, with special accent on the anthropocentrically and bio - centrically view of the world, for the environment and in the field of the ethical influence of the human. In the analysis are exposed some theoretical views that analyze the relation of the human towards the nature and other living beings and the possibilities for forming one ecological ethics or bio - ethics. At the end, in the conclusion, the author sets the basic dilemma for the possibility of forming an ecological ethics, for relativism, for abandoning the narrow view on the world, that is typical for classical economy and anthropocentric and for the pluralism in the ethical discussions for the relation of the human and outside world.

Key words: MORALE, ETHICS, ECOLOGICAL ETHICS, BIOETHICS, ANTHROPOCENTRISM, BIOCENETRISM.