

ОДРЖИВИ РАЗВОЈ КАО ПАРАДИГМА **Како ћемо даље?**

Сажетак: У раду се најширем смислу проблематизује дефинисање појма одрживи развој, са посебним освртом на преглед теоријских схватања који се баве овом парадигмом. У зависности од потреба, људи различито перципирају шта треба да буде одрживо и шта треба да се развија. Такође, поставља се питање како можемо да знамо какве ће бити потребе будућих људских генерација? Како на основу наших предикција да формирамо њихову моралну одговорност? Ко одлучује? На основу чега се доносе одлуке? Човек утиче на односе у биотичкој заједници, који се потом преносе на наредне генерације, па из тог разлога, приказана је и перспектива оних који се залажу за права не-људи и њихово укључивање у морални систем. Разматра се и један од новијих погледа на одрживост – постхуманизам, супростаљен антропоцентричној идеји човека као мере свих ствари.

Кључне речи: одрживи развој, социологија окружења, глобализација, екомодернизам, „природно”, не-људи

Социологија околиша(ња)

На почетку, требало би дефинисати сам појам – *одрживи развој*, како би имали основну јединицу ове анализе. Међутим, оно што делује најлакше, уме да се покаже као сасвим супротно. Употреба овог појма је честа, што је делом последица и комерцијализације, али и злоупотребе његовог правог значења. Најчешће се дефинише као процес којим се однос између социјалних и економских фактора доводи у равнотежу са природом; скретање пажње на опасности по животну средину, које настају и као последица економских и политичких одлука; тежња да се будућим генерацијама остави бољи свет, као што је то била обавеза и генерација које су живеле пре нас. Чини се да не би пронашли особу која се не би сложила са неком од ових уопштених дефиниција и која би негирала да је одрживи развој заједнички проблем свих друштава и култура. Ипак, бројна су етичка и вредносна неслагања, како унутар истог,

* Predrag.rava@gmail.com

тако и између различитих друштава. На пример, понуђене дефиниције, иако добронамерне, нису до краја ослобођене телеолошких принципа по којим доживљавамо свет, јер морално би било да чувамо своју околину и због ње саме, а не само зарад будућих генерација и продужавања људске врсте. Када би знали да ова планета неће још дуго постојати, да ли би то било оправдање да чинимо шта год нам је воља и да се понашамо не марећи за наше окружење?

Слично овој моралној дилеми, постоје и бројна размимоилажења у поимању вредности и потреба између неких људских заједница. Разлике су понекад толико велике, да су и несамерљиве. У зависности од потреба, људи различито перципирају и шта треба да буде одрживо и шта треба да се развија. Не односе се сви на исти начин према материјалним добрима, која иначе и нису једнако распоређена. Неједнаки су економски стандарди, а и оно што је "на цени" у једном друштву, у другом није итд. Зато је управо и социологија позвана на решавање овог проблема – да испита однос друштва са његовим природним *окружењем*. Она је у почетку одбијала да се бави окружењем, јер је сматрала да је оно предмет истраживања искључиво природних наука, а које се, са друге стране, не требају бавити друштвом, јер је оно предмет социологије. Тражећи своју аутономност међу старијим наукама, дуго се социологија чувала биолошког детерминизма и држала се традиционалних тема. Као да се плашила епистемолошког редукционизма, иако се све науке ослањају једна на другу, повезане сазнањима и једнаким истраживачким стандардима. Мада, они који боље познају почетке ове науке, знају да њени оснивачи нису били толико ограничени, као што су то били неки каснији аутори, који су преузели примат и својим ауторитетом утицали на следбенике да о овом питању буду веома искључиви. Такође, социолози су се дуго плашили интердисциплинарности, „уситњавања” своје науке. Та дистанца је само успоравала и ограничавала поље научног сазнања. До промене је долазило полако, тек када се схватило да само друштво на многобројне начине утиче на окружење, да је та сукцесија двосмерна и да то нису ентитети који паралелно егзистирају један поред другог не долазећи у контакт. Такође, очигледно је и да су сви поменути појмови *социјално конструисани* и доведени у *контекст* који је створило друштво, односно човек. До конфузије у дискурсу долази и кад се покуша разјаснити разлика између „природног” и „вештачког”, јер се стиче утисак да је природа нешто екстерно и да постоји нека јасна граница између нас и „природног окружења”. Социологија може да деконструира такав дискурс (јер је и сама допринела његовом конструисању) и да анализира претходне догађаје, али оно у чему не успева често, је прецизно прогнозирање будућих дешавања. Друштво је створило проблем, сада оно тражи и решење. Данас, када се догоди нека дисторзија у друштву и његовом окружењу, када је проблем глобалних размера и када је потребно свеобухватније објашњење, управо се социолози питају за мишљење, што их ставља у помало незавидан положај. Често се ствара утисак, да социологија, док тражи одговор и решење за одређени проблем у друштву, помало околише. Наиме, „предвиђати” будуће људске поступке није лако из више разлога, а један од њих је и чињеница да људи не поступају само као рационална бића. Међутим њена макросоциолошка перспектива нам пружа могућност посматрања људских активности кроз друштвену структуру. Тај

холистички¹ приступ сагледава социјално, техничко и физичко окружење у међузависном односу. Њене теорије, иако нису увек довољно прецизне, јесу свеобухватне, уопштене, дугорочне. То је оно што је Карл Попер називао „далекосежност предвиђања” (Popper 1957/2009). Она познаје методологију која може да се употреби за анализу комплексне интеракције, дијалектичког односа друштва и његовог окружења. Социологија окружења је наследила теоријско, али и емпиријско искуство стечено још кроз рад чикашке урбане социологије, преко еволуционо – еколошки усмерених аутора, до данашње урбане социологије.

Урлих Бек је рекао: „[б]еда је хијерархиска, смог је демократски” (Бек 1986/2001: 54), мислећи при томе да ризична друштва нису класна друштва. Глобалне претње су такве да изискују заједничку акцију. Иако смо рекли да културе имају различите вредности и потребе, па да понекад настане комуникацијски проблем, постоје вредности као што је солидарност која се могу имплементирати на наднационални ниво, како би постигли заједнички циљ. То подразумева промене на плану глобалне економије која је сада усмерена искључиво према профиту, а не према потребама друштва, што одлаже интернационализовање решења. Сматра се да је потребна нова парадигма, потпуно нов начин размишљања, а не ситне хеуристичке промене.

Парадигме креирају научне заједнице, које нису индиферентне на спољне утицаје одређених друштвених група које поседују економску или политичку (или обе) врсте моћи чији је интерес да контролишу неке делове научних активности (видети Latur према Škorić и Kišjuhas 2013). Осим тога, парадигме које доминирају, није лако заменити, јер се не ради ту увек о кумулативности и допуни старог знања, већ о томе да је потребан консензус у науци, после којег наступа један преломни *револуционарни тренутак*, о чему је говорио Томас Кун у својој *Структури научних револуција* (Kun 1970/1974). Једна од већих парадигми је она која потиче из Новог века, када се зачала идеја просветитељства, идеја о надмоћи човековог разума над старим догмама, али и над природом. Идеја о прогресу, нова вера – вера у науку, охрабрена научним ауторитетом, значила је пуно за напредак човечанства у сваком смислу, али чињеница је да су људи почели мање да брину да ли ће, и колику цену, платити природа, на путу њиховог напретка.

Парадигма као *метанаратив*, да ли је могућа данас? То питање је разматрао и Жан-Франсоа Лиотар (Liotar према Škorić и Kišjuhas 2013). Ипак, анализирање ризика и предвиђање еколошких, са њима и друштвених катастрофа, те како их спречити, јесте „велика прича” нашег времена. Међутим, ми смо помало заборавили како се „праве” парадигме, услед пропадања различитих метатеорија током постмодерне. Ми смо се већ одвикли да постављамо тако „битна” питања.

¹ Холизам је термин који је сковао генерал и филозоф Џен Смитс 1926. (заговарао формирање УН-а чију је уводну преамбулу Повеље и написао) у књизи *Холизам и еволуција* (видети Škorić и Kišjuhas 2013). Укратко, ова идеја подразумева да системи функционишу као целине и да се њихово понашање не може разумети преко понашања делова, јер их управо та целина донекле детерминише, условљава.

Наука није савршена, али да ли ми осим ње имамо неко друго оружје у овој борби? На жалост, наше доба је препуно квази алтернатива, псеудо-научних идеја и духовних инстант еликсира, који се нуде под слоганом „можда и не помогне, али неће шкодити”. Можда и неће шкодити, али ће пацијент изгубити драгоцену време. На тај начин се и од нове парадигме очекује да буде као нека *квинтесенција*, као етар, елемент који је увек био присутан, само га нисмо видели, а који ће напосред решити проблем.

Дејвид Купер у „Идеји околине” (Соорег 1992) каже да можемо искористити неке старе моралне принципе, којима би требало само придодати понешто ново. Заиста, одговорност према наслеђеном свету, брига за потомство, солидарност, кооперативност, не звуче као нешто ново, нити нам је за њихово разумевање потребна нека посебна когнитивна способност. Наравно, када говоримо о моралу, није потребно у овом случају, улазити у расправу да ли је и он конструисан само као адаптација у еволутивном смислу, за потребе очувања заједнице. И прве, примитивне заједнице су знале да је корисно водити рачуна о околини, само су проблеми били мањи до појаве индустријализације и убрзаног технолошког развоја, а самим тим и већег утицаја на природу. Све то говори да ми конструишемо и придајемо значење стварима око нас и да када спомињемо окружење, свакако да не мислимо на његову географску димензију. Разлика је само у томе, што је у прошлости окружење имало, како је Купер рекао, „мањи пречник”, а „глобална околина”, није имала значења какво данас има, када смо повезанији и међузависни. Зато се и инсистира на холистичком приступу, а 1968. године су се управо на овај начин разматрала питања одрживости² у оквиру „Римског клуба”³. Љубинко Пушић објашњава: „Брунтландова комисија залаже се за „јаче изражен економски раст, подједнако у индустријским земљама и земљама у развоју”. Идеја да се на овај начин могу превазићи негативни реликти руралног развоја као допринос укупном благостању народа, те ефикасније коришћење енергије и усмереније стварање еколошке базе за развој – дубоко је погрешна” (Пушић 2001: 22).

А како можемо да знамо какве ће бити потребе будућих људских генерација? Шта ће их чинити срећним? Како на основу тих предикција да формирамо моралну одговорност? Редклифт и Вудгејт истичу: „[о]држиви развој је свима неопходан, али се он може различито дефинисати, у зависности од сваке поједине културе”, и постављају питања: „Ко одлучује? На основу чега се доносе одлуке?”, па закључују да: „Конфузија влада и око питања шта треба да буде одрживо” (Редклифт и Вудгејт 1997/2014: 385). И не само да не долази до заједничке дефиниције одрживог развоја, већ се различите стране конфронтирају и пребацују кривицу једна на другу.

² “Израз *одрживост*, који се користи у научном и све чешће у свакодневном речнику, “стар” је тек око тридесет година и сеже до “Извештаја Римског клуба” са почетка седамдесетих” (Pavlović 2006).

³ “Појам одрживог развоја дефинисала је Комисија Брунтланд као “развој који задовољава садашње потребе, а да при томе не угрожава могућност будућих генерација да задовоље сопствене потребе” (Bruntland 1987)” (Redclift и Vudgeit 1997/2014).

Зато, на основу свега поменутог, понекад се чини да социологија превише околише тражећи теоријски оквир овог проблема и да тако није примењива у проналаску решења. Међутим, нужно је да разумемо контекст односа друштво – природа, јер, како би Иван Цифрић рекао, није проблем у томе колику количини природних ресурса човек користи, већ је проблематичан начин на који он то чини (Cifrić 1989).

Екомодернизам – за и против

Постоје различити правци размишљања и многобројна супростављања по питању одрживог развоја. Поменућемо један стари дуалитет, који је битан с обзиром да се одржао, уз одређене измене, и до данас. Томас Малтус је написао књигу *Есеј о принципима становништва*, првобитно објављену 1798. године, поводом које је Мајкл Мајерфелд Бел рекао: „Основна тврдња у тој књизи јесте, да уколико се на неки начин не заустави, популациони раст има тенденцију да се настави све док се не судари са ограничењима које намеће окружење, што узрокује сиромаштво, глад, беду и недостатак природних ресурса. Коначан резултат биће популациони крах” (Bel 2014: 158). Из тако наочиглед логичног излагања може се извести погрешан експленанс. Укратко, критике које су уследиле, се углавном односе на пренебрегавање чињенице да су друштвене неједнакости продубљене капиталистичким привређивањем, које производи и репродукује сиромаштво. Ту су још и немогућност контроле рађања у сиромачним друштвима, често проузрокована и религијским утицајем. Није тешко претпоставити да су овакве критике упућивали и Маркс и Енгелс, који су уз то сматрали и да ће наука изнедрити решење, односно да ће раст њених сазнања напредовати, те да ће се њиховом применом неутралисати проблем наглог демографског раста.

Данас су *екомодернисти* ти који сматрају да је наука решити проблеме. Конкретно, да одрживи развој може бити постигнут применом ефикасне и поуздане технологије – тј. *екомодернизацијом друштва*. Захваљујући науци, нпр. данас мање користимо дрво као средство за огрев, чиме се чувају зелене површине. Тешко и набројати све предности електричне енергије, или нпр. коришћења моторизације у пољопривреди итд. Уз чување природних ресурса, наука је пружила многе добробити самом човеку, а најбољи пример је медицина која нам је продужила животни век. Сматра се да је „модерним” начином живота човек природу ослободио од себе, јер је сада мање завистан од ње. Постоји и „Екомодернистички манифест” (Екомодернисти 2015). Они верују у успешност технологије која напредује у континуитету, а оне делове који су лоши, замењује напреднијим. Можемо такав став илустровати и на примеру соларне енергије. Иначе, за њену производњу наш регион има много већи потенцијал од делова Европе који се налазе северније од нас. Акционим планом за обновљиву енергију, Србија се обавезала да до 2020. обезбеди десет мегавата струје из енергије сунца. Уколико се повећају државне субвенције, веома брзо би се обезбедила енергија и за домаће потребе, али и за извоз.

Технологија доприноси привредном расту, што се преко економског развоја одражава и на социјалну сферу из које се успешно развија и еколошка свест. Зато, екомодернисти не верују у малтузијанску теорију о границама раста, тврдећи да ће људи уз помоћ технологије увек пронаћи неки начин да се тај проблем превазиђе.

Са друге стране, покрет *degrowth movement* залаже се за успоравање и смањење потрошње, како би се смањила загађења и ублажиле последице у будућности. Постоји и критика поменутог манифеста (Degrowth movement 2015). Они износе податке по којима ће производња нафте, гаса и мазута достићи врхунац до 2010. године, а упркос томе, истрошени ресурси још увек чине 80% основног светског извора енергије. Често се говорило да ће развијена економија допринети већем издвајању за заштиту околине, што се није обистинило. Осим тога, економски раст није могао проћи без негативног утицаја на ту исту природну околину, критичари чак износе доказе да су једини периоди када је смањено загађивање и уништавање, били они током којих је економија стагнирала или назадовала. Настале су многобројне последице, како злоупотребом тако и неадекватним коришћењем појединих научних проналазака. Познато је да употреба пестицида може да допринесе повећању приноса у пољопривреди, али и да наруши здравље људи, поготово када безбедносна контрола производње хране није довољно ефикасна. Данас, Европска заједница притискањем мањих произвођача да више производе (углавном за извоз), директно поспешује употребу пестицида. Даље, критичари екомодернизма наводе да нуклеарна енергија не може да покрије више од 6% светских енергетских потреба, а да је ризик од потенцијалне катастрофе заиста велик. Критика се односи и на то што екомодернисти, на друштва пре индустријализације, гледају само као на заостала, и да тако запостављају културне вредности. Поменуте критике, иако донекле оправдане, често су врло ограничене и искључиве. С тим у вези, Стивен Јирли примећује амбивалентан однос критичара према науци који, како он каже: „[о]дбацују тврдње званичне науке о безбедности коришћења нуклеарне енергије указујући на то да нема потпуне безбедности и да вероватно постоји заједнички интерес. С друге стране, у случају глобалног отопљавања, они се углавном ослањају на већинска научна мишљења и не прихватају тврдње да научници имају сопствене интересе у настојањима да политичари озбиљно схвате климатске промене” (Jarli 2000/2014: 295). Он сматра да се без науке не може, али да се она лако исполитизује: „Тренутно, еколошка модернизација углавном је ограничена на технологије „на крају цеви” (за контролу отпада)...” (ибид.: 401).

Редклифт и Вудгејт истичу: „[о]сновни проблем при остваривању стандарда одрживости није то што они нису довољно дефинисани, већ што треба донети веома тешке политичке одлуке (а још теже постићи консензус око њих) без којих се ти стандарди не могу усвојити” (Redklift и Vudgejt 1997/2014: 397). Одрживи развој и тренутни однос снага у економији, не одговара свима. Ту треба напоменути да *развој* и *раст* не значе исто. Сиромашна друштва желе развитак економије, бољи животни стандард, а за то им се нуди материјална производња која користи необновљиве ресурсе као што су нафта или плодно

земљиште. Економски системи тих држава нису независни, споља им долази институционализована директива шта и како ће производити, а затим и извозоти. У међувремену, већина тих земаља је увећале свој дуг према Светској банци и ММФ-у, која им је дала углавном краткорочне позајмице. Сад, враћање дуга подразумева мере штедње које ће још више да осиромаше њихове грађане. Такви услови се не намећу економски стабилним државама, иако су оне још више задужене. Бел помиње термин *структурно прилагођавање* које чине низ мера пројектованих од стране ММФ-а, а које доводе до сиромашења већ сиромашних, те помиње Волерстина и његову теорију о неуједначеном развоју и мапи моћи коју илуструје кроз познату идеју о региону *центра, периферије и полупериферије* (Bel 1998/2014: 169-174). Очит је утицај политике на економију, али и обрнуто, утицај крупног капитала на политику, који за последицу има увећавање разлике између богатих и сиромашних. Зато је неравнотежа перманентна. Мада, постоји у економији и негативан *еквибријум*, који је близак идеји *statys quo*, а који одговара само богатим друштвима, или тачније богатим групацијама и појединцима. Све ово иде у прилог критици Малтуса и његових каснијих следбеника. Наиме, дефинитивно је доказиво да узрок сиромаштва није само нагли демографски раст, како је Малтус тврдио, јер се на тај начин не узимају у обзир класне разлике и политика и економија као битне детерминанте. (ибид.: 174).

Парадоксално, међу државама које су данас најгласније када се говори о одрживом развоју, су и оне државе које су највећи загађивачи, а при том траже од сиромашнијих држава да поштују прописе којих се саме не придржавају. Уз то, оне користе управо сиромашна друштва да код њих извезу своју „прљаву индустрију”, а у исто време да се окористе њиховом јефтином сировином. Највеће светске економије су успеле и да креирају стереотип о економски неразвијеним земљама, као местима где се, због одсуства закона, могућности корупције, али и слабо развијене еколошке свести, природа уништва. Међутим, постоји низ примера који говоре о истим проблемима присутним и код развијених друштава. Временом су се јавили различите активистичке групације које су се залагале за друштвене интересе и социјалну заштиту друштава из „Трећег света”, наспрам *laissez faire* логике тржишта и егосентричног максимизирања профита. Леви зелени, социјалистичке феминисткиње, антиглобалисти и многи други, заједнички су ревитализовали идеју о економској, социјалној и културној револуцији, која би укинула капитализам и самим тим успоставила један нов *одрживији* однос људи према заједници и природи. Неомарксистички активисти су усвојили и идеју о „метаболичкој пукотини”, последици нарушене везе људи и природе, а коју изазива држава својим деструктивним понашањем (Пушић 2009: 33).

Данијел Шивињски је активиста и уметник из Хрватске, из Рјеке. Живи у Новом Саду, а од недавно и у Будимпешти. Као фотограф је 2012. године боравио у Немачкој, у близини Келна, где се придружио групи активиста који су покушавали да сачувају од уништења шуму Хамбах, некада највећу у том региону, која је хабитат за велики број угрожених биљних и животињских врста. Хамбах испод своје површине садржи и 2,5 милијарде тона лигнита на дубини

од 450 метара. Власник рудника је компанија РВЕ (видети Šivinjski 2012) која је, бавећи се ископавањем руде за производњу електричне енергије, постала један од највећих еколошких штеточина у Европи. Осим што иза себе оставља највеће рупе на овом континенту, како Шивињски наводи, РВЕ због проширења рудника константно исељава становништво околних села, па чак и њихова гробља. Огромне количине радиоактивне прашине излази из рудника, CO₂ се емитује у близини 100,000 тона годишње, а багери раде нон-стоп, па својом буком и укљученом расветом (и током ноћи) угрожавају локално животно окружење.

Активисти који се боре против овог „правног“ уништавања⁴ су окупирали шуму, али су у новембру 2012. године били суочени са акцијом исељавања у којој је учествовало 500 полицајаца. Данијел Шивињски је ухапшен, иако је имао новинарску легитимацију (независни фоторепортер). После тога, он је направио фото причу (ибид.) како би упознао ширу јавност о овом дешавању. Ето примера да се и у богатој Немачкој, са развијеним правним системом овакве ствари могу догађати. Међутим, они који се баве анализом економског раста, сигурно би активност компаније РВЕ оцењенили као успешну, што је последица не сагледавања ширег друштвеног контекста.

Међутим, у неким случајевима није потребно да велика зелена површина буде угрожена, а са њом и вредна растиња, угрожене врсте, да би се показала неодговорност. Понекад је довољно и само једно дрво. Наиме, у Србији се већ дуго ради на изградњи коридора 11, важног за друмски саобраћај, јер је на траси тог ауто-пута који треба да повеже Београд са Јадраном, а чији је транзит веома фреквентан. На његовом путу се нашло једно дрво – храст, стар више од шест векова у чију одбрану су стали околни мештани, а који је затим привукао пажњу и шире јавности. Мештани не крију да су сујеверни и сматрају да ће уклањање храста донети несрећу. Знамо, да је храст као симбол веома укорењен у традицији народа из овог региона, преко и даље снажног култа природе и култа предака, а и новијег дела религијске традиције, па је и то један од разлога да се храст сачува. Они питају зашто се саобраћајни правац мало не преусмери? Надлежни за радове одговарају да би сада преусмеравање угрозило безбедност учесника у саобраћају, као и да је дрво мање важно од путног саобраћајног коридора који би доносио велики профит држави, односно њеним грађанима. Са једне стране, ко зна колико је сличних стабала посечено и колико је зелене површине покривено бетоном, али се није реаговало јер у близини није било људске заједнице и те биљке нису имале употребну вредност и карактеристике које би им приписао човек. Да ли би исто реаговали да се ради о другој врсти дрвета, која није тако „свето“? Са друге стране, наравно да је на месту и питање зашто се још у фази пројектовања, пажљивије не планира заштита важних места, предмета и живих бића? Овај, наизглед безазлен пример,

⁴ Нико не може да стане у правну одбрану дрвећа, јер она немају своја законска права, која имају животиње на пример (видети De Žarden 2006: 181-185). Могли би ову тему да доведемо и у везу са оним о чему је Рене Декарт говорио. Наиме, он је сматрао да животиње немају „интерес“ који би могао да се брани, јер немају свест и морално расуђивање. Слично антропоцентрично схватање важи и за биљке, односно дрвеће у овом случају.

илуструје парадоксалност и конфузност нашег друштва и свакако да одражава нашу несклоност ка смисленом, одрживом развоју, уопште.

Можемо дати још један пример наше неспремности за наредне изазове одрживости и нашег нескладног односа са природом. Ми нисмо „ослобођени“, зависности од природе, а ни она од нашег утицаја, иако екомодернисти истичу да је то једно од постигнућа савременог доба. Наиме, број људи на овој планети расте, па су и потребе за водом веће, а њена количина која може да се користи за пиће (око 3% укупне количине воде) се не увећава. Уз то, она се и загађује. Наш регион је веома богат изворима слатке и минералне воде, али степен њене здравствене исправности није задовољавајући (видети Water Fest 2015⁵). Постоји сценарио по којем у будућности може доћи до ескалације отворених сукоба око овог ресурса, што није немогуће. Иако су експерти упознати са овим проблемом и познају начине заштите водених ресурса, ми и даље немамо стратегију на нивоу извршне власти, па је већина наших водених површина: реке, језера, бањски извори, препуштена или приватним иницијативама, или природном току ствари.

Из датих примера могли би да извучемо закључак, односно да се сложимо са оним што је Пушић рекао: „Правац ка коме се најчешће усмерава „прича“ о одрживом развоју рачва се у два смера: у оном који говори о расту и глобалним карактеристикама цивилизације и у оном који говори о интегрисаном концепту конзервације и заштите животне средине” (Pušić 2001).

Мајка Земља

У процесу тражења решења за одрживи развој, прагматичност и ефикасност су за многе најважнији. Међутим, таквом размишљању се супростављају они који сматрају да је питање моралности односа према животној средини приоритет.

Жан Жак Русо је својом идејом о „племенитом дивљаку” којег је, наводно, отуђење од природе и долазак цивилизације искварило, допринео нереалној илустрацији примордијалног доба. Логично, све што би према томе требало да урадимо је да се вратимо начину живота који је практиковао наш далеки предак. Међутим, ређе се помиње да је још Платон настојао да се природа прикаже као идеал којем се морамо вратити. Карл Попер, у својој Критици Платона (Popper 1945/1993) каже да се наш сан о рају не може остварити на земљи, као и да не можемо да идемо назад, већ само напред, ослањајући се на разум. Дејвид Купер сматра да је појам дивљења најодомашенији у религијском контексту. Предмет дивљена *par excellence* је бог (Cooper 1992). Такође,

⁵ Water fest се одржава средином августа у Новом Саду, са циљем да се шиροј јавости, кроз стручне трибине и радионице, приближи питање угрожености воде као природног ресурса, са фокусом на потенцијале Србије и региона којем она припада.

на овај начин се шаље порука, да нама није потребна нека нова етика, већ да је само потребно да се вратимо старим вредностима, што се наравно може довести и у везу са мишљењем да смо се као друштво, у посмодерном периоду одвикли од било ког облика религиозности.

Руди Супек помиње идеју појединих аутора о *децентрализицији друштвеног система* по којој би мале заједнице мање угрожавале околину (Supek 1973). На тај начин би организовање било једноставније, а њихови чланови одговорнији, али у том предлогу нема описа како из теорији прећи на праксу и све то реализовати.

Насупрот „обожавању” свега што је „природно” и залагању за повратак у мале заједнице, Маркс је заговарао космополитску заједницу (Fejer 1989). У прилог еманципације и прогреса, насупрот идеализовању „старих добрих времена” коментарише уништење индијске кућне текстилне индустрије од стране британског капитализма (и империјализма):

Колико год се човек морао да гнуша кад види како се мноштво радених, патеријархалних, и безазлених друштвених организација распада и раставља на своје јединице, бачено у море јада, док истовремено њихови поједини чланови губе свој древни културни лик и своја наследна средства опстајања не смемо при томе заборавити да су идиличне сеоске заједнице, ма колико, можда изгледају безазлено, одувек биле чврста основа орјенталног деспотизма, да су спутавале људски дух у најуже могуће границе, чинећи га прилагодљивим инструментом сујеверја, робом традиционалних норми... Не смемо заборавити да су ове мале заједнице биле укаљене кастинским разликама и ропством, да су оне појармиле човјека спољним околностима уместо да га претворе у господара околности... [ибид.: 93-94].

Маркс и Енгелс су, свакако, знали за опасност по опстанак природе, уколико се процес индустријализације неконтролисано буде убрзавао. Међутим, нису сматрали да треба успорити модернизацију (као што су то чинили *лудисти* почетком 19. века, окривљујући увођење машина у производњу, за све већу незапосленост), него је наставити, али претходно променити карактер производње, која би била организована према потреби становништва, а не према профиту. Залагали су се за политички концепт заједничког добра који би се супроставио егоцентричном капитализму, акумалицији моћи у рукама „најспособнијих” појединаца. Људи морају увидети и значење јавног простора који нам је отуђен, а у којем живимо. Имамо право да се боримо против те алијенације и да сами креирамо своју будућност.

70-тих година 20. века, од времена првог Дана планете Земље, многи су опет видели решење у „повратку природи”, позивали су људе да напусте градове за које су сматрали да су епицентри загађености. Заиста, потреси у урбаном друштву су се интезивирали. Неки од предлога су били: органска исхрана, соларна енергија, биогориво, промена досадашњих животних навика, враћање природним токовима итд. На овакво опредељење су утицале и кризе економског система чија неравнотежа уме да се прелије у социјалну сферу. Њима се придружују они који нису ни живели у урбаним срединама и који углавном и

не желе да мењају традиционалне навике, јер у нове немају поверења, а нису склони наглим променама, поготово ако су до тада водили живот какав им је одговарао. Постоји и стрепња од девалвирања културних и духовних вредности које су наследили.

Тај осећај *духовног незадовољства* је произвео, не само делимичан повратак теизму, већ и популаризацију многих култова и *New age* контаркултура, као и низ убрзаних, инстант курсева различитих религиозних пракси углавном блиских неопаганизму и неоплатонизму – гностицизму (нпр. Pavlović 2006: 24). С тим у вези, Иван Цифрић каже: „Разарањем мистичности природе и креирањем околиша разаран је људски дух. Зато еколошка криза као извањска криза изражава кризу унутарњег човјековог јединства и духовног идентитета, па је модерни човјек у сталној потрази за својим идентитетом” (Cifrić 2000: 65). Ендру Хејвуд каже да је ревитализација прехришћанских духовних идеја утицала на креирање новог односа људи и околине од стране модерних еко покрета. Они желе повратак природи и блискији однос према „Мајци земљи”, што је карактеристично за екофеминизам ⁶ (Heјvud 2005).

Данас, *еколошки натурализам* има своје присталице, који су са правом забринуте за природу и који зато скрећу пажњу на људску себичност. Међутим, они у свом русоовском романтичном заносу заборављају да природа није увек само гостољубива и да опстанак у њој може да буде и веома суров. Повратак на традиционални начин живљења је компликован, услед навика и нових потреба које смо временом створили, али и неспремности да се одрекнемо неких од њих, јер нам доносе одређену добробит. Оно што им не успева је и да природни поредак и природна морална правила, помире са тренутним, већинским, људским етичким законима, јер, између осталог, наступају као контракултура са различитим моралним полазиштима, а често и са различитим дискурсом од оног који користи друга страна у том дијалогу. Можда у том контексту овде можемо поменути и дистинкцију Хјумовог *јесте* од *треба*. Даље, у тражењу савезника, нуде им се неке од псеудонаучних група, које умеју да искористе искрену потребу за променом. Често се злоупотребљавају и појмови *еколошко* и *природно*: приликом рекламирања и продаје одређених производа, промоције разних пројеката и аплицирања за финансијска средства, током политичких кампања итд.

Како год, незадовољство постојећим стањем, може да окупи *критичну масу* што би утицало да овакав еколошки етос буде озбиљније схваћен од стране оних који доносе крупне одлуке, а који за преговараче узимају само оне који су или утицајни или бројни.

У процесу тражења етоса прихватљивог за све, наилазимо на препреке које потичу од другачијег поимања морала. При том, јавља се и конфликт између оних који заступају религију као судионика по том питању и оних који са својих позиција бране секуларност. Постмодерна и процес глобализације по-

⁶ Екофеминизам сматра да еколошка деструкција води порекло од патријархата, и да природу не угрожава људска врста, већ институције мушке моћи...Оне су васкрснуле претхришћанску идеју о Мајци Земљи и њеној изворно “женској природи” (видети Heјvud 2005: 281-285).

тенцирају толеранцију према различитости – мултикултуралност, што је кроз плурализам мишљења релативизовало старе вредности, истине, ауторитете итд. Сада, када треба наћи заједничког имениоца, стожера, у процесу тражења решења за проблем глобалних размера, консензус није лако постићи, јер се сви чувају доминације и ауторитативности супарничке стране.

(Еко)Екуменизам - Не загађуј околину ближњег свог

Последњих година се помиње *екуменизам* као могућност стварања *светског етоса*. Иако би се могле пронаћи заједничке вредности између водећих светских религија, разлике су углавном непомирљиве. Ово није први пут да су се њихове верске вође нашле пред изазовима промена и уступака које оне доносе.

Са тим у вези, Цифрић каже: „У садашњим околностима вјеројатно највише изгледа за статус нормативног релативизма има западноевропска цивилизација са кршћанским основама због тога што су нека њезина начела већ прихваћена у другим културама и што у односу на њих располаже екстерним средствима – знанственим, техничким, економским, финансијским итд.” (Cifrić 2000: 76). Папа Фрања је 21.07.2015. позвао светске лидере да се удруже у борби против глобалног загревања, што је свакако апел који је добродошао, али Папа као *spiritus movens* ове акције, не одговара верским поглаварима осталих конфесија и деноминација.

С обзиром да циљ је пронаћи оно што је заједничко, а не оно што је различито, Цифрић наводи веру, наду и љубав - постулате које садрже сви религијским канони, као заједничке садржаоци око којим могу да се сложе сви они који су религиозни. Али, шта та три појма имају заједничко са науком и њеним постулатима, у чијем истраживању није од помоћи нешто што је ирационално, недоказиво и неоповргљиво.

Проблематизујући питање антропоцентричности, Џосеф Р. Де Жарден је пратећи њен траг у европској цивилизацији, дошао и до Аристотела који је рекао: „[б]иљке постоје ради животиња, а животиње ради људи...” (De Žarden 2006: 165). Време се мењало, али такво схватање је опстајало посебно у теолошком контексту као код Томе Аквинског који, позивајући се на Књигу постања, каже:

Оповргавамо грешку оних који тврде да је за човека грех да убија звери. Јер, према Божијем провиђењу, животиње су, природним током ствари, предодређене да служе човеку...И зато Бог рече Нои: „Све што се миче и живи служиће вам за храну; све ја то вама дајем, као и зелену траву [ибид.: 165].

Према овом учењу, предиспозиције које је поделио Бог, а не природа, човека чине супериорним у тој конкуренцији. Ипак, треба рећи да је било изузетака попут Фрање Асишког, који је пример правог заљубљеника у природу, наравно, опет из религијских разлога и љубави преба њеном Творцу.

Јудео-хришћанство се мењало, али је увек оправдавало човеково владање природом. Долазило је до раздора и из ортодоксног језгра су се одвајале и стварале нове верске заједнице и хетеродоксије. У оквиру протестантизма се развило на десетине хиљада деноминација, али опет, већина њих није унела промене по овом питању. Док су се на северноамеричком континенту конституисале колоније, формирали су се и пожељни обрасци понашања, а чије се оквир налазио у Библији. Различите интерпетације су доводиле и до расистичких ставова од стране виђенијих чланова друштва, а и економски замајац у САД-у био је на почетку мотивисан и оправдаван одломцима из Библије, које су често цитирали пуританци, пристигли из Европе. Многе такве примере наводи Каролин Мерчант у свом раду Етика окружења и политички конфликт, а један од њих је цитирање одломка из Књиге постања, од стране Џона Винтропа: „Рађајте се и множите се, и напуните земљу, и владајте њом” (Merčant 2005/2014: 237). Мада, Мерчант наводи и оне ауторе као што су Дибо, Пасмор и Етфилд, који цитирају друге делове из „светог писма”, са другачијим моралним упутима, па тако наводи: „У Другој књизи, Изласку, за коју се сматра да потиче из другачије историјске традиције но што је Књига постања, животиње су човечји помагачи”. Бог је, каже Дибоа, „поставио човека у Рајски врт, не као господара, већ у смислу управљања” (ибид.: 243) Пасмор каже да можемо применити општеприхваћен принцип да: „нико не треба да трује ближњег свог” (De Žarden 2006: 170). Знамо да међу Мојсијевих Десет (божијих) заповести нема ничег сличног, али без обзира ком се богу молили, или били агностици, атеисти, сложили би се бар око тога да треба штитити ресурсе као што су ваздух, вода и земља.

Не-људи и ко све има право на живот

Свакако, религијске смернице и данас утичу у мањој или већој мери, на понашање у друштву које је и даље изразито антропоцентрично. Они који ствари сагледавају из егоцентричног угла, кратковиди су и поглед им не сеже далеко. Не виде да се у међузависном односу себичност не исплати, јер се штета враћа, што је, како је Бек назвао, „ефекат бумеранга” (Бек 2001: 55) и да богати и моћни нису поштеђени тих последица.

Из перспективе оних који се залажу за права не-људи и њихово укључивање у морални систем, нису допустиве ни многе научне методе. Опште је познато да је Рене Декарт животиње посматрао као машине и немислећа бића, што је последица његовог дуализма – тело и дух и мишљења да животиње не поседују свест ни моћ расуђивања, те да се зато не можемо морално огрешити о њих. Вивисекција је узела маха управо мотивисана картезијанском филозофијом, а данас је незамисливо да се у промет пусти фармацеутски производ који претходно није тестиран на животињама. Можда најбољи одговор Декарту је дао Цереми Бентам рекавши: ”Питање не гласи „могу ли они да расуђују?”, нити „могу ли да говоре?”, него „могу ли да пате?” (De Žarden 2006:167). Религијске табу теме и обичаји су део ове антропоцентричне тради-

ције, још увек утицајне на људско понашање, што се односи и на исхрану. Животиње се посматрају само као храна и притом је једино битно ко сме да се једе и на који начин се храна сме припремати.

Људи који не конзумирају месо сматрају да биљна исхрана, између осталог, може решити и проблем глади у свету. Када знамо колика се количина биљака користи да се нахрани стока, чије се месом потом користи у људској исхрани, простом математиком се долази до закључка да је употреба само биљних производа рационалнија (више о томе, Вучковић 2015). А ту су и проблеми са крчењем шума да би се на њиховом месту организовао простор за испашу стоке, а са којом се на неадекватан начин опходе велике фарме. Такође, начин на који се месо производи, од услова у којима се животиње држе и начина на који се хране, њиховог транспорта до кланице, начина на који се убијају, за оне који бране права животиња, ни не може бити адекватан. За њих је перспектива из које се све то посматра, потпуно погрешна (ибид.). Међу животињама у природи постоје односи као што су коменсализам и мутуализам, па и паразитизам, али не у обиму и на начин на који то чини најинтелигентнија животиња – човек. О патњама не-људи се ретко говори у медијима, а једине информације које стигну до јавности су оне које се односе на угрожавање здравља људи конзумирањем меса животиња које су се разболеле због услова у којима се држе. Критика антропоцентричности се односи и на врстички однос човек – животиња, односно на дискриминацију животиња на основу њихове врсте, нпр. пас – свиња, те благонаклоности једној од те две врсте⁷. Иако се данас морални критеријуми мењају, припадници покрета за ослобађање животиња, сматрају да не чинимо ни близу довољног за заштиту права животиња⁸.

Неспорна је чињеница да човек утиче на односе у биотичкој заједници и да такав однос репродукује кроз наредне генерације. И док се тражи решење за добробит целокупне биосфере у којој смо ми само један део, право гласа немају: земља, вода, ваздух, биљке и животиње (осим човека).

Постхуманизам

Које критеријуме користити у доношењу моралног суда? Прави изазови тек предстоје, јер су у понуди иновативна решења са којима немамо искуства

⁷ На ту тему је писао и Марвин Харис: “Старојеврејски Бог посебно се потрудио (једном у Постању, а други пут у Књизи левитској) да свињу прокаже као нечисту животињу, која прља ако се окуси или дотакне. Неких 1500 година касније, Алах је, свом пророку Мухамеду наложио да свиња има статус као код следбеника ислама (Haris 1975/1995: 29-30).

“Упркос изразу “знојити се као свиња”, недавно је доказано да се свиње уопште не зноје. Љуска бића, најзнојавија међу сисарима...” (ибид.: 35).

“[з]ашто су она друга бића која Библија забрањује – лешинари, соколи, змије, пужеви, шкољке, рибе без крљушти и томе слично – потпала под исти божански табу...” (ибид.: 37).

⁸ Док Питер Сингер и Том Реган критикују и преиспитују досадашње етичке импликације благостања животиња, правећи нове границе, Кенет Гудпастер иде много даље: “Мимо услова “бити жив”, ништа ми не изгледа као плаузибилан и непроизвољан критеријум” (De Žarden 2006: 200).

од раније и чије последице не можемо са сигурношћу да предвидимо. Брз раст популације је довео до пренасељености неких земаља као што су нпр. Кина и Индија, па се строга контрола биолошке репродукције нуди као решење. Употреба контрацепције је све чешћа, али легализација побачаја – абортус, оштро се осуђује од стране *pro life* групација. С тим у вези је и дилема око примене еутаназије. Затим, предности и последице нанотехнологије - технике микро компонената, нису потпуно истражене, па су моралисти још увек опрезни при доношења суда. Слично је и са вештачком интелигенцијом. Али, велика се полемика води око примене мапирања ДНК, ГМО – који део научне заједнице брани, јер наводно може да смањи број гладних у свету, али је клонирање стоке још увек у експерименталној фази, или је бар тако представљено у јавности. Одијум против производње хране на тај начин, се увећава и уз помоћ медијске таблоидизације. За модификацију људског генома знамо да је могућа, али се њене примене у медицине плашимо. Знамо за предности чисте, нуклеарне енергије, али знамо и за катастрофе, настале при малим грешкама у постројењима у којима се она производи, као и за њену злоупотребу у војне сврхе. Заправо, злоупотреба неких иновација и последице које настану, доведе до тога да саму иновацију и њену примену оценимо као неетичку. Уопштено, могли би да закључимо да постоје две групе људи; у једној су они који би се одлучили за адаптивна решења, а у другој, они који су за етички „добра” решења. У ретким случајевима се испуне критеријуми свих.

У *хиперстварности* у којој живимо и у *симулакрумима* (видети Водријар према Škorić и Kišjuhas 2013) које смо сами створили, тешко одвајамо стварност од фикције, што утиче на нашу перцепцију и доношење адекватних одлука. Страх од могућности да се синтетичка биологија окрене против човека, одговара само ауторима научнофантастичних романа и филмова који зарађују на масовном бежању од стварности. Креира се утисак да ће ускоро бити лакше напустити планету, него јој помоћи. Зашто бринути за шуме и мора ако ускоро буде постојала могућност интергалактичког туризма! Страх, проузрокује ескапизам. С тим у вези, Бек каже: „Покретачка снага у класном друштву може се сажети у једну реченицу: *Ја сам гладан!* Са друге стране, покрет који иницира ризично друштво изражен је исказом: *Ја се плашим!* На место *заједништва услед беде*, долази *заједништво из страха* (Век 1986/2001: 73, курзив у оригиналу). И заиста, са правом је Бек постављао питање: „Да ли ће страх људе натерати у ирационалност, екстремност, фанатизам?... Није ли страх – за разлику од материјалне беде – веома несигурна основа за политичке покрете?...” (ибид.: 73).

У новијој социолошкој теорији све чешће се користи термин постхуманизам, као нешто што би било супростављено хуманистичким настојањима још од Новог века и доба просветитељства, тачније не супростављању идеји о прогресу коришћењем науке и разума наспрам ирационалности религијских догма, већ супростављају антропоцентричној идеји *човека као мере свих ствари*. Постхуманизам иде и корак даље, па осим што изједначава људе и нељуде, доводи у питање супериорност човекове интелигенције и у односу на компјутере. О постхуманизму и киборзима је писала Дона Харавеј: „Харавеј

пише да култура високе технологије доводи у питање и руши класичне дуализме западног мишљења, као што су поделе ум/тело, сопство/други, мушко/женско, стварност/приказ, истина/илузија” (Наравеј према Škorić и Kišjuhas 2013: 379). Она каже да киборзи – тј. Ми, нисмо више подложни традиционалном моралу и да критичност морамо изградити према новим мерилима. „Од Декартове прокламације „Мислим, дакле, јесам” западни свет је имао „нездраву опсесију” сопством, односно самим собом” (ибид.: 381). Све техничке иновације које користимо, протеинске додатке које конзумирамо у исхрани, или лекови којима „поправљамо” своја тела, су неки од примера који креирају начин живљења бришући границу између природног и вештачког. Да је разлика између људи и осталих облика живота само у степену развијености је и оно што би потврдили еволуциони социолози, а што многи други избегавају. Дакле, Харавеј је против је технофобије, па каже: „[з]а разлику од од подтмодернизма који се темељи на страху од нове технологије (нпр. у Vodrijagovim делима), односно на својеврсном цинизму и на губитку вере зато што машине „уништавају” човека, она заговара политичку акцију” (ибид.: 389). Залаже се за борбу против привилегованих бинарних односа, али критикује и екофеминисткиње због одбацивања науке као патријархалног производа, јер се залажу за „повратак природи” због „спиритуалне везе са Мајком природом” (ибид.: 390) о чему смо већ говорили. Разлог томе је пре свега, њено схватање андрогености – бесполности у тим позицијама, одатле и назив *киберфеминизам*.

Постхуманизам јесте алтернатива када је у питању смер одрживог развоја. Ипак, и са њим се наставља помало анахрон дуалитет скептика и ентузијаста (који још увек може да симболизује стара легенда о *Касандри и Полијани*⁹), јер јасно је да је он на једној од те две стране.

Међутим, иако су расправе о моралности одређених решења битне, ми ипак можемо да урадимо много тога што не би представљало разлог неслагања различитих моралних позиција. Дobar пример би могао да буде предлог закона да се забрани бацање прехрамбених производа који се нису продали у неким маркетима, и њихово прослеђивање разним хуманитарним удружењима, планиран да буде ускоро на дневном реду Народне скупштине Републике Србије. Да до добрих исхода може да дође и без свесне намере, сведочи и пример да се у граду Новом Саду повећао број грађана који користе бицикл као превозно средство, али не само из разлога *еколошке просвећености*, или здравствених потреба, него углавном из економских разлога. Такође, ако су некад према оном ко вози бицикл били упућени подозриви малограђански погледи, данас су такви случајеви ређи, између осталог и због тога што су рекреативне активности и брига о здрављу постали нека врста тренда. И када градске власти буду више радиле на побољшавању услова за бициклички саобраћај (боље стазе, више паркинг места, већи ниво безбедности у саобраћају, смањење броја крађа, улагање у систем *рента бице-а*), то неће подразумевати да су свесни да је такав вид превоза, еколошки одрживији, економичнији, здравији, већ да то могу да чине и из жеље да увећају профит испуњавајући услове за туризам,

⁹ Према сећању са једног предавања код проф. Љубинка Пушића.

нудећи туристима додатну атракцију при обиласку града. Није тешко замислити да ће неко у будућности помислити, како су грађани таквог града били морални, напредни и *еколошки свесни*, што и ми понекад чинимо анализирајући стилове живота ранијих друштава, приписујући им различите карактеристике. Уз то, иако се у борби за заштиту биосфере или за права животиња често чују критике да недовољно емпатишемо, могло би се рећи да је понекад ефикаснија борба усмерена директно у оснаживање правног система и строжији закон према изгредницима који се криминогено односе према заједничком природном окружењу. Казне за такве прекршаје су неадекватне, а често се ни не спроводе услед присутне немарности и корупције. Данас постоје удружења које заступају животиње у судским поступцима (нпр. Правници за животиње 2015).

Уместо закључка

*De te fabula narratur!*¹⁰

Да ли из навике или из неког другог разлога, ми најчешће решавамо проблеме онда када они узму маха и када их је још теже решити. Увек се зближимо тек кад нас задеси заједничка невоља, као када се догоди нека природна катастрофа попут поплаве или пожара, који су недавно „брисали” и националне границе. Ризици се множе, гомилају, а наше стратегије за управљање њима, застаревају. Све што се чини је споро, пре свега чекајући на консензус оних који доносе одлуке. Изложили смо многе примере у којима се нарушава равнотежа у биосфери зарад профита и личне користи. Постоје прецизне калкулације и намере које доводе до акумалиције новца и моћи. Дакле, људи углавном свесно чине лоше ствари и производе негативне последице. Против тога се тешко борити, али је могуће, јер је непријатељ све видљивији и јер су средства за ту борбу доступнија него раније. Међутим, иако највише волимо да помињемо примере других, постоји низ примера чињења нечег што и не доноси материјалну корист, што веома штети и природи и друштву, а што, у мањој или већој мери, чини свако од нас. Такве персоналне штете су мањег ефекта, али у збиру уопште нису занемарљиве. Зашто радимо лоше ствари које не морамо да радимо? Зашто наносимо бол, или зашто не емпатишемо чешће? Зар и сами не нарушавамо равнотежу, оним што једемо, оним што бацамо и остављамо у околини? Или, зашто не радимо оне добре ствари, које можемо, за које имамо когнитивне, емотивне и конативне предиспозиције? Иако ти наши поступци понекад делују ирационално, социологија окружења може да рационализује наше поступке, и да их научном методом операционализује.

Ово је наша стварност, не можемо се пробудити у туђој, али је можемо учинити другачијом. Иако можда ни не знамо како да дођемо до жељене промене и не видимо циљ, знамо да су нам одређена средства ипак на располагању. Постоје ствари које можемо да урадимо, а самим тим и морамо. Свакако да

¹⁰ “О теби прича говори“ (Ногасије)

треба наставити са подизањем свести о одређеним проблемима у јавности, али и позивањем на директну акцију. Битни су агенси социјализације: породица, вршњачке групе, школа, а треба искористити и утицај медија, друштвених мрежа и свих расположивих пропагандних средстава. Данас је лакше пласирати важну информацију уз помоћ масовних медија и процеса глобализације. Маршал Маклуан (McLuhan 1962) је био у праву када је рекао да ће свет постати „глобално село”. Зато је данас могуће у краћем року мобилисати људску заједницу у потрази за решењем. Утицати на оне који могу да мењају или допуне постојеће законе, али и на оне који су у извршној власти, који спроводе законе у пракси. Битно су грађанске иницијативе и невладин сектор, јер мора постојати и политика „од доле” која ће заштитити јавни, заједнички животни простор. Уложити напор да се смањи или избаци употреба деструктивних технологија. Важно је напоменути да се мора одржавати континуитет у свему наведеном, јер су промене споре када се ради о мењању навика људи појединачно, али и друштва у целини. Преиспитати (наш) потрошачки, конзумеристички стил живљења. Такође, не треба попустити у самокритичности, јер се ове промене морају прво применити на сопственој кожи. Потребно је кренути од, како би рекла Петра Кели „позелењавања самог себе” (Keli према Castells 1997/2002: 117). Одрживи развој није немогућ, али га не треба схватити ни као утопистичку идеју, јер како каже Пушић:

[н]ије реч о заједницама које су оличење раја и у којима се не дешава ништа лоше... Одрживост не значи да бизнис у заједницама неће доживљавати своје падове... да чак неће бити оних који нису увек сасвим сити, или да никада неће бити загађења средине... Одрживост само значи да се, када се проблем појави, траже решења која узимају у обзир организацију и функционисање сва четири „дела” заједнице (економски, еколошки, друштвени и културни), а не да се „крпи” један проблем, који се затим манифестује у другом облику и на другом месту [Пушић 2001: 31]

Различити аутори, који се баве овом темом, потенцираће неке од ових „делова”, па ће тако за једне економија и политика бити детерминанте важније од осталих, а за друге култура као нешто што нас условљава и пред чим не можемо бити индиферентни. Свакако, да у савременом добу не можемо негирати утицај свих поменутих компоненти друштвеног система. Чињеница је да економски стабилно друштво има добру основу за одрживи развој, као и да култура производи оне вредности и поверења које могу да уједине заједницу у решавању заједничког проблема. Што се тиче услова који морају да се испуне, да би одрживост могла да буде реална, они се могу променити, зато треба осмислити дугорочну стратегију, уз спремност и за неочекиване појаве које се не могу предвидети.

Чак и да знамо да нећемо направити бољи свет, наша је дужност да урадимо све што можемо, јер не живимо ми у Лајбницовом *најбољем од свих светова*, већ у једином који имамо.

Литература:

1. Bek, U. (1986/2001). Rizično društvo. Beograd: Filip Višnjić.
2. Bel, M. M. (1998/2014). Populacija i razvoj, u: Ljubinko Pušić (prir.), Sociologija okruženja. Novi Sad: Mediterran Publishing.
3. Castells, M. (1997/2002). Pozelenjavanje samog sebe: Pokret za zaštitu okoliša, u: Manuel Castells, Moć identiteta. Zagreb: Golden marketing, str. 117-139.
4. Cifrić, I. (2000). Globalizacija i svjetski ekološki etos, u: Ivan Cifrić, Moderno društvo i svjetski etos. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, str.55-84.
5. Cooper, David E. (1992). The idea of Environment, u: David E. Cooper and Joy A. Palmer (prir.) The Environment in Question: Ethics and Global Issues. London and NewYork: Routledge.
6. Degrowth movement (2015). An Ecomodernist Manifesto. Preuzeto 10.08.2015. sa: <http://www.resilience.org/stories/2015-05-06/a-degrowth-response-to-an-ecomodernist-manifesto>
7. De Žarden, DŽozef R. (2006). Odgovornosti prema svetu prirode: od antropocentrične ka neantropocentričnoj etici, u: DŽozef R. de Žarden, Ekološka etika: Uvod u ekološku filozofiju, Beograd: Službeni glasnik, str. 161-202.
8. Ekomodernisti (2015). Preuzeto 10.08.2015. sa: <http://www.usatoday.com/story/opinion/2015/04/22/earth-day-climate-change-column/26073883/>
9. Fletcher, I. (1989). Optimizam rasta i ekološka svijest kod Marxa i Engelsa u: Iring Fletcher, Uvjeti preživljavanja čovječanstva: Je li još moguće spasiti napredak? Zagreb: Globus, str. 88-111.
10. Haris, M. (1975/1995). Krave, svinje, ratovi i veštice. Novi Sad: Svetovi.
11. Hejvud, E. (2005). Ekologizam, u: Endru Hejvud, Političke ideologije. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 279-305.
12. Jirli, S. (2000/2014). Nauka i okruženje, u: Ljubinko Pušić (prir.), Sociologija okruženja. Novi Sad: Mediterran Publishing.
13. Kun, T. (1970/1974). Struktura naučnih revolucija. Beograd: Nolit.
14. McLuhan, M. (1962). The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
15. Merčant, K. (2005/2014). Etika okruženja i politički konflikt, u: Ljubinko Pušić (prir.), Sociologija okruženja. Novi Sad: Mediterran Publishing.
16. Pavlović, V. (2006). Ekološki pokreti i zelene partije, u: Vukašin Pavlović, Društveni pokreti i promene. Beograd: Službeni glasnik, str. 227-256.
17. Pušić, Lj. (2001). Održivi grad. Beograd: Nezavisna izdanja.
18. Pušić, Lj. (2014). Sociologija okruženja. Novi Sad: Mediterran Publishing.
19. Pušić, Lj.(2009). Sociologija okruženja u traženju svog akademskog i istraživačkog profila, u: Sociologija i prostor. Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 27-40.
20. Poper, K. R. (1957/2009). Beda historicizma. Beograd: Dereta.
21. Poper, K. R. (1945/1993). Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji. Beograd: BIGZ.
22. Pravnici za zaštitu životinja. Preuzeto 10.08.2015. sa: <https://www.facebook.com/pravnici.za.zastitu.zivotinja>
23. <http://pravnazastitazivotinja.com/>
24. Redklift, M. and G. Vudgejt (1997/2014). Održivost i društvena konstrukcija, u: Ljubinko Pušić (prir.), *Sociologija okruženja*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
25. Supek, R (1973). Decentralizacija – put ka „stabilnom društvu”, u: Rudi Supek, *Ova jedina zemlja*. Zagreb: Globus, 239-247.

26. Šivinjski, D. (2012). Preuzeto 11.08.2015. sa: <http://studentskivodic.com/projekti/projekat-izlozba-eyes-on-killing-the-climate-danijel-sivinjski/>
27. Škorić, M. i A. Kišjuhas (2013). *Savremene sociološke teorije*. Novi Sad: Filozofski fakultet.
28. Vučković, M. (2014). Ahimsa – etičko načelo nenasilja kao vodilja na putu ličnog i kolektivnog napretka. Zbornik radova / IV multidisciplinarni kongres sa međunarodnim učešćem Ishrana budućnosti, SPENS, Novi Sad, 4-5. Titel: Društvo za populacionu politiku „Breg”.
29. Water Fest. Preuzeto 11.08.2015. sa: <http://waterfest.rs/>
30. Yearley, S. (1996). Environmental Issue and the Compression of Globe, u: Steven Yearley, *Sociology, Environmentalism, Globalisation: Reinventing the Globe*. London: SAGE Publication, 27-61.

SUSTAINABLE DEVELOPMENT AS PARADIGM

What next?

Summary: The work in the broadest sense questions the definition of the term sustainable development, with special emphasis on the review of theoretical concepts dealing with this paradigm. Depending on their needs, people perceive differently what should be sustainable and what should be developed. There is also a question of how we can cognize the needs of the future human generations? How can we, on the basis of our predictions, form their moral responsibility? Who decides? On what basis are decisions made? A man affects relations in the biotic community, which are then passed onto the next generations, and for this reason, the perspective of those who advocate the rights of non-humans and their inclusion in the moral system is shown. This work also considers one of the more recent views on sustainability - posthumanism, which is opposed to the anthropocentric idea of a man as a measure of all things.

Key words: sustainable development, environmental sociology, globalization, eco-modernism, „natural”, non-human