

## ANTROPO(BIO)CENTRIZAM I ODNOS SA OKOLINOM<sup>1</sup>

*Apstrakt: U tekstu se razmatraju neki problemi sa kojima se suočava istraživanje životne sredine. Osim pojmovne problematike, svesjstvene srpskom jeziku, rešavanje realnih problema okruženja generalno treba da reši dihotomiju antropocentrizam – biocentrizam koja izvire iz suprotstavljajuće ljudske prirode a upravo se u ekologiji pokazuje neodrživom. Između ostalih tema preispituje se značenje teze o ekologiji kao novoj velikoj priči, koja omogućava da nauka i demokratija nastave da napreduju i međusobno se legitimizuju, sa stanovišta univerzalnog važenja. Takođe se preispituje delotvornost teorija iz kojih se izvodi beznačajnost ljudske vrste za njeno oslobađanje od antropocentrizma koji sužava perspektivu opstanka.*

*Ključne reči: okruženje, životna sredina, okolina, antropocentrizam, biocentrizam, ekologija.*

Kada je Karl Sagan (Carl Sagan), 1990. godine komentarisao fotografiju naše planete sa granice Sunčevog sistema, udaljene oko šest milijardi kilometara, opisao je Zemlju kao „svetloplavu tačku, okačenu o sunčev zrak...“<sup>2</sup>. To što je tada rekao trebalo je da postane orijentir za bolje razumevanje našeg mesta u univerzumu. Moderno društvo je tako suočeno sa slikom svog sveta u poređenju sa ogromnošću kosmičkog prostranstva. To je trebalo je da postane otrežnjujući uvid da ne treba očekivati nikakvu pomoć sa strane da nas izbavi od nas samih. Mi sami treba da budemo motivisani za spasonosni preobražaj, jer ako iz svemirske udaljenosti Zemlja izgleda kao čestica prašine na zraku Sunca, ona je ipak naš jedini dom.

---

<sup>1</sup> Ovaj rad je realizovan u okviru projekta „Istraživanje klimatskih promena i njihovih uticaja na životnu sredinu: uticaji, adaptacija i ublažavanje“ br. 43007 koji finansira Ministarstvo za prosvetu i nauku Republike Srbije u okviru programa Integrisanih i interdisciplinarnih istraživanja za period 2011- 2014. godine.

<sup>2</sup> Na fotografiji, nazvanoj po Sejganovoj knjizi, *Pale Blue Dot*, Zemlja je veličine od jednog piksela.

Postavlja se, međutim, pitanje koliko je ova poruka doprinela boljem odnosu ljudi prema životnoj sredini, ako i dalje slušamo o zabrinjavajućem stanju okruženja i sada nakon 22 godine? Stanje okruženja ovde u Srbiji ima u pogledu toga svoje specifičnosti o kojima bi bilo dovoljno reći i samo to da bi bilo zaista neuobičajeno kad ovo tekuće istraživanje etike životne sredine čiji je deo i ovaj tekst ne bi ostalo samo akademski projekat, bez bitnog efekta na život društva. Tako je i samo istraživanje uglavnom prilagođeno tom uobičajenom iskustvu zanemarivanja teorijskih nalaza i okrenuto više ka tome da osavremeni znanje o ekološkoj problematici, a koje nam, sticajem okolnosti, najviše dolazi iz sfere engleskog jezika.

U tom pogledu prvo smo suočeni sa prevodnjem i tumačenjem osnovnih pojmova. Tako se pojam „environment“ obično prevodi na srpski jezik izrazom „životna sredina“. To je sinonim za pojmove „okolina“ i „okruženje“, ali ovi pojmovi se ređe upotrebljavaju. S obzirom na to da se uobičajena upotreba vremenom usvaja kao pravilo, to ovi drugi termini, koji bi možda nekada više odgovarali, bivaju napušteni zbog jednoobraznosti. Međutim, usled potreba jednostavnosti ipak se pribegava tome da se pridev „environmental“ prevodi sa „ekološki“ – samo jedna reč umesto dugačke fraze: „ono što se odnosi na životnu sredinu“. Mada ovaj primer ne ide u prilog zagovaranja izraza kao što je, na primer, „okruženje“, ni iznošenje primera koji bi tome išli u prilog ne bi nešto promenilo jer, kao što se vidi iz naslova našeg projekta, odabran je izraz „životna sredina“<sup>3</sup>.

Zašto je tako? Ukoliko razlike u izražavanju odgovaraju razlikama u mišljenju, onda su razlike mišljenja (donekle individualne) bar delimično izraz svojih različitih „sredina“, jezičkih (ako ne više) i kulturnih. Tako izgleda da smisao izraza „životna sredina“ počiva na pridevu „životna“. Bez ovog prideva pojam „sredina“ označava medijum – posredni plan koji sadrži nešto (pa i sam život), kao što su vazduh i voda sredine – podloge za život različitih bića. Ali interesanto je i to da u drugom smislu „sredina“ znači „središte“ – centar jedne celine koja je po pretpostavci ograničena. To znači da ima kraj(eve), a ukoliko ima i krajnosti, onda su one u vezi sa idejom umerenosti, dakle, „zlatne sredine“, kao merila unutrašnje ravnoteže subjekta. Pojam subjekta je u tekućoj upotrebi umesto reči „podmet“, sa istim značenjem: „ono metnuto ispod“. Subjekt je

<sup>3</sup> Videti fusnotu broj 1.

dakle podmet(ač), podloga neke radnje, stanja ili zbivanja, ali i podloga samog života. To što u prevodu na srpski „subject“ nekada postaje „objekat“ (dakle, „pod-met“ postaje „pred-met“), dok u engleskom nije tako, takođe nešto znači. Pitanje je samo koliko smo u stanju da dopremo do tog značenja s obzirom na preorijentisanost na mišljenje koje potiče iz jedne prilično različite sredine? Reč je o jezičkoj/kulturnoj sredini (engleskog jezika) koja je, poput životne sredine, postala uslov društvenog opstanka i zato je tako važno usvojiti je.

U stvari, pitanje koje ovde hoćemo da postavimo ne odnosi se na odgonetanje lokalnih nedoumica. Naprotiv, ono se usmerava na opšti smisao, tj. na to da li je nužno da subjekat (pod-met) predstavlja ljudsko biće (s obzirom na to da je samo ono svesno sebe kao subjekta), ili je subjekat (podmet koji je ovde predmet) opšta podloga za život? U okviru ekološke tematike ovo pitanje ima različite, obično suprotstavljene odgovore, koji nastaju na osnovu suprotnih argumenata, koji su jezgra suprotstavljenih stanovišta – „antropocentrizma“ i „biocentrizma“. Njihove suprotstavljene ideje su središnja tema ekoloških problema kojoj ćemo se vratiti pošto prethodno iscrpemo ispitivanje značenja izražavanja problema životne sredine.

„Životna sredina“ je dakle izraz koji upućuje na ono spoljašnje, prirodno životno okruženje, ali asocira i na ono okruženo, unutrašnje središte subjekta kao podloge, medijuma života. Utoliko izraz „životna sredina“ sadrži više nego što sadrži pojam „environment“ koji se njime prevodi. Zbog toga može izgledati da bi ovaj pojam bilo primerenije prevesti pojmom „okruženje“ i tako izbeći dvoznačnost „sredine“/“središta“. No, reč „okruženje“ je takođe sinonim za reč „okolina“ uz koju, pak, ne ide pridev „životna“. Nije uobičajeno reći „životna okolina“ a, takođe, reč „okolina“ se koristi više za društveno okruženje, kao na primer u frazi: Šta će misliti okolina? Sa druge strane, opet, pošto je „okolina“ sinonim za „okruženje“, onda bi trebalo da se i ona odnosi na prirodno, životno okruženje, što i označava pojam „environment“.

Imajući u vidu da je prevođenje ovog pojma izrazom „životna sredina“ posebno nezahvalno, kod izvedenih oblika pojma „environment“, poput „environmetal“ i „environmentalists“, što u prevodu ispada „ono što se odnosi na životnu sredinu“, tj. „oni koji brinu o životnoj sredini“, čoveku dođe da stvori neki neologizam (recimo,

„ekolina“ bi mogao da bude pojam dobijen „ekologizacijom“ pojma „okolina“ tj. uvođenjem otuđene prirodne strane tog pojma, inače očuvane u varijanti reči „okoliš“. Tako bi posao prevođenja bio olakšan – „environmental“ bi se prevodio sa „ekolinski“, „environmentalists“ sa „ekolisti“ na opšte zadovoljstvo prevodilaca. Ali šalu na stranu, a zbilja govori kroz mnogo činilaca, koje u ovom vremenu intenzivnih globalnih procesa nije uputno zanemarivati, da poenta nikako nije u razdvajanju prirodne (životne, ekološke) strane okruženja od njegove društvene (i ljudske) strane, naprotiv.

Problem i jeste u tome što je smisao „životnog“ tj. prirodnog (okruženja) izgubio vezu sa smislom društvenog (okruženja). U srpskom jeziku to se vidi po tome što se ne govori „društveno životno okruženje“, ili „društvena životna sredina“. Ali, s obzirom da smisao toga postoji, postavlja se pitanje: kako se može misliti nešto što se ne može reći, ili što se ne kazuje? Postoji dakle mogućnost da se misli o „životnoj sredini društva“, što nije lako, jer nekako ne znači isto što i „društveno okruženje“, pre svega zato što je podela između prirode i društva odavno i temeljno izvršena, što se u jeziku pokazuje. No, ukoliko misliti ekološki znači misliti u skladu sa celinom, onda treba povezati ove odavno i temeljno razdvojene činioce – prirodu i društvo, što izraz „okruženje“ omogućava.

Oni koji idu dalje, možda do kraja, u razmišljanju o povezivanju celine, svakako su prethodno morali da izaberu da li podržavaju humanost u koju se već odavno sumnja, a naročito u (društvenom) okruženju (u kojem se odvija borba za dominaciju) posthumanizma. Ovo je tema koja zaslužuje posebnu pažnju ali ovde će biti dotaknuta samo u meri u kojoj se odnosi na ekologiju, a može se reći da se na ekologiju odnosi u tom smislu što je posthumanizam izdanak postmodernizma koji je doveden u pitanje upravo važnošću ekoloških problema (Myerson 2001).

Kao što je poznato, ključna ideja postmodernizma, liotarovska teza o „kraju velikih priča“, bila je usmerena na dekonstruisanje prosvetiteljskih ideja modernizma, poput neograničenog važenja nauke i demokratskih vrednosti (na čijoj univerzalnosti se i temelji globalizacija). Kraj modernizma bi onda značio da pošto nijedna „velika priča“ nema univerzalan značaj, to ni nauka ni demokratija nisu drugo do samo jedan mogući pogled na svet, bez univerzalnog važenja. Upravo u zaključku koji sledi iz uverenja da nema univer-

zalnog važenja, tj. u stavu *o ne nametanju drugima* nalazi se pravi revolucionarni potencijal postmodernizma, a ne u odricanju od univerzalnosti. Naime, objava kraja velikih priča nosi u sebi logičku grešku, jer ukoliko ona pretenduje na univerzalno važenje onda je i ona sama samo još jedna „velika priča o kraju velikih priča“. Zbog toga Majersonovo uverenje – da je „ekologija obezbedila novu veliku priču“ omogućujući da nauka i demokratija nastave da napreduju i legitimizuju jedna drugu (Myerson 2001: 44) – ne treba uzeti bezrezervno. U stvari, najvažnije je da univerzalno važenje (naučnih i demokratskih) ideja ne znači da ih treba ikome nametati.

Okruženje je važno za svakog, te dakle ima univerzalni značaj, ali donošenje odluka o tome kako ga treba tretirati nije nimalo jednostavno. Svi ljudi i sve kulture suočavaju se sa problemima okruženja. Važno razumevanje ovih problema omogućuje nova antropološka oblast, nazvana „kulturalna ekologija“. Ona ekološku teoriju povezuje sa shvatanjima različitih ljudskih kultura. Za razliku od drugih naučnih oblasti, globalno definisan predmet proučavanja antropologije, znači da ona proučava *sve ljude, svuda i u svim vremenima*. To joj daje saznajnu prednost tako da je omogućila opovrgavanje mnogih generalizacija koje su prethodno bile izvedene samo na osnovu tačke gledišta zapadnih društava, ali je takođe izvela neke generalizacije koje su prethodno bile neprimećene, kao na primer univerzalnost sistema porodičnih odnosa ili pravila ishrane.

Tek u novije vreme počele da se objavljuju značajnije knjige iz oblasti antropološke ekologije. Među njima, knjiga Danijela Bejtsa (Daniel G. Bates) o ekologiji, kulturi i politici kao integrativnim oblicima ljudskih strategija adaptiranja (Bates 2005), zatim, *Istorijska čitanka o antropologiji okruženja* (Dove, Carpenter 2008), kao i zbornik novijih radova o okruženju u antropologiji (Haenn, Wilk 2006). Ove knjige su prethodile *Uvodu u kulturnu ekologiju* (Sutton 2010) gde je kulturna ekologija klasifikovana kao deo „humane ekologije“. Za razliku od ekologije uopšte (koja proučava interakciju živih bića sa prirodnim okruženjem), ova „ljudska ekologija“ proučava odnose između ljudi, njihovu biologiju, kulturu i interakcije sa okruženjem. Ljudska ekologija, dakle, uključuje dve oblasti: 1. *ekološku antropologiju*, koja se bavi biološkom antropologijom i 2. „environmentalnu“ antropologiju, tj. *antropološku ekologiju*, koja je okrenuta proučavanju ljudskih kultura.

Antropološka ili kulturna ekologija, kao što je rečeno, povezuje antropološku i ekološku problematiku obuhvatajući sve, od odnosa prema kućnim ljubimcima do shvatanja ekoloških katastrofa koje prouzrokuje ljudska zloupotreba resursa. Tu spada i odnos između nekadašnjih i sadašnjih oblika zemljoradnje, rituali sa životinjama, kao i različiti odnosi prema ishrani. Antropološka ekologija je u stvari pokazala da je pitanje ishrane mnogo ozbiljnije nego što izgleda na prvi pogled. Tako je, na primer, obešumljavanje (deforestacija) posledica krčenja tla da bi se stvorili pašnjaci za gajenje stoke. Uzrok tome je ljudska zavisnost od ishrane mesom sisara koje je zaista skup izvor proteina. Zbog proizvodnje mesa raskršeni su milioni hektara zemlje koja je nekada bila prekrivena šumom ili su pak na njoj rasle raznovrsne biljne kulture.

Uništavanje divljine i raznovrsnosti bioloških kultura (biodiverzitet) neki smatraju manje ozbiljnim problemom od osiromašenje čitavih naroda, čak izgladnjivanja lokalnog stanovništva, što je posledica (ne)ljudskog odnosa spram okruženja. Dakle, pogled kulture na ishranu dramatično utiče na stanje životne sredine u svetu. Zato proučavanje odnosa kulture i okruženja nije samo akademska nego životna potreba da se nađu rešenja za važne probleme savremenog sveta. O uništavanju šuma, nestanku vrsta, oskudici hrane i gubitku obradivog zemljišta sada razmišljaju mnogi, a one koji se ozbiljno bave ovim problemima možemo smatrati „ljudskim“, odnosno, „antropološkim“, ili „kulturnim ekolozima“ (Sutton 2010). Veliki problem je u tome što se svi oni koji hoće da spreče prekomernu eksploataciju resursa, koja iziskuje korektivne mere, suočavaju sa napadima jer ove mere ugrožavaju određene kratkoročne ekonomske interese tako da njihovi nosioci izazivaju sukobe i to ne samo verbalne, nego i fizičke.

Izgleda da se izvor takvog odnosa nalazi u modernizacijskom pogledu na svet koji je zapadnog čoveka odvojio od prirode i stavio ga iznad nje. Postoje tvrdnje da je izvor toga u Bibliji gde se kaže da je nakon stvaranja sveta (tj. prirodnog okruženja), kao vrhunac Stvaranja stvoren čovek. Iako se u Bibliji takođe govori o „pastirskoj brizi“ čoveka, moderna zapadna filosofija se uhvatila za „gospodarenje“ koje je protumačila kao potčinjavanje i iskorišćavanje prirode (kao uostalom i *drugih* ljudi – siromašnih, žena ili čitavih naroda), a to se previđa kada se tvrdi da je uzrok antropocentrizma u Bibliji.

Nasuprot antropocentrizmu moderne civilizacije tj. dominatorskom odnosu prema prirodi, stoje „biocentrična“ shvatanja. Ona su odlika mnogih tradicionalnih društava koja žive u harmoniji sa prirodom i ljude vide kao njen deo (Hames 2007). Međutim, to što se neka premoderna društva više „ekološki“ odnose prema okruženju od modernih i što neka od njih manje uništavaju prirodno okruženje, neki tumače njihovom nerazvijenošću i malom veličinom tvrdeći da bi se, da su razvijena i veća, i ona odnosila isto prema životnoj sredini. Kao primere toga oni navode uništavanje šuma velikih površina Evrope tokom neolita, ili uništavanje okruženja tokom modernizacije (Diamond 2005). Postoje, međutim, i drugačija stanovišta prema kojima tradicionalni ljudi obično veoma paze na svoje resurse, možda ne iz ljubavi prema Majci Zemlji, ali svakako iz zdravorazumskih principa koji su u skladu sa načelima tradicionalnog morala i religije (Lentz 2000).

Tako ispada da antropocentrizam, koji se nalazi u osnovi pogleda na svet moderne zapadne civilizacije, u stvari nije posledica biblijske ideologije, nego njenog tumačenja od strane filozofa utemeljitelja moderne nauke, kao što je, na primer, Frensis Bejkon (Francis Bacon). To objašnjava neuspeh nastojanja bitnih naučnih teorija, kao što su Kopernikova, Darwinova i Frojdova, da otklone narcističke ideje ljudske vrste i pokolebaju vladajuće predstave o povlašćenom položaju čoveka. U tom pogledu svakako bi trebalo preispitati spregu modernih struktura vlasti i institucija religije. Ova sprega je doprinela da teološki pogled na svet bude zamenjen naučnim uporedo sa prelaskom društvene moći odlučivanja (o tome šta jeste i šta treba činiti) sa autoriteta religije na nauku. Naučni pogled na svet je izvršio svoju prosvetiteljsku misiju obrazovanjem ljudi na osnovu racionalnog, materijalistički orijentisanog shvatanja, dok je religiozno interesovanje za duhovnu stranu života bivalo potisnuto i/ili politički zloupotrebjeno. Tako je naučna slika sveta utilitarno i materijalistički zavladała modernom civilizacijom. Zato poricanje odgovornosti nauke za održavanje antropocentrizma uopšte ne odgovara stvarnosti.

Međutim, da bi kulturna ekologija mogla da doprinese oslobađanju mentalne sfere od zagađenja antropocentrizmom treba ipak pronaći razumevanje za njega. To je važno zbog toga što se potisnuta suprotnost obično vraća u još gorem obliku. Na izvestan način to

je uslovljeno dvostrukošću ljudske prirode. Antropološka posmatranja procesa uspostavljanja identiteta, koji se manifestuju u procesima odlučivanja sa odgovarajućim posledicama, ukazala su na te dve suprotne strane ljudske prirode: jedna teži usklađivanju i ravnoteži, a druga je evolutivno i kulturno predisponirana za isključivanje drugih, različitih stanovišta i vodi do sukoba mišljenja, reči i/ili dela (Flores & Clark 2001). Prva bi se mogla nazvati usklađujućom, a druga suprotstavljajućom stranom ljudske prirode.

Suprotstavljajuća i usklađujuća strana ljudske prirode manifestuju se između ostalog i u shvatanjima životne sredine. Postoji sukob različitih stanovišta, ali postoji i potreba za njihovim usklađenjem, otvaranjem i povezivanjem. Ovo je zaista bazičan problem, tako da kada postoji potreba za zastupanjem nekog stanovišta, treba imati u vidu da njegovo čvrsto zastupanje vodi u suprotstavlanja drugim stanovištima, u razdvajanja i sukobe. Kada je reč o ekološkoj klasifikaciji stanovišta, to se naravno odnosi na dihotomiju *antropocentrizam – biocentrizam*. Ukoliko se ova stanovišta shvate kao međusobno isključiva, onda nije moguće dolaženje do zajedničkog tla, koje je neophodno za nalaženje prihvatljivih ekoloških rešenja. To je vremenom sve više počelo da se uviđa i da se traga za zajedničkim tlom koje povezuje suprotne strane.

Raspravljajući o ovom problemu Flores i Klark su naglasili da se on temelji u starom fenomenu parohijalnog „mi-oni“ suprotstavlanja, u kojem se na temelju otuđenosti ljudi od ostalog sveta krajnje pojednostavljuje odnos „ja-drugi“. Nasuprot tome, ovi autori veruju u mogućnost otvorenijih, fleksibilnijih i kooperativnih rešenja. Po njima su procesi interakcija između ljudi, u bilo kom domenu, pretpostavka političkog angažovanja do kojeg dolazi kroz pokušaje da ljudi rasvetle i obezbede zajedničke interese. Isto je i sa donošenjem odluka o ekološkim pitanjima, poput zaštite i očuvanja prirode. Među razlozima od kojih zavisi uspeh ili neuspeh toga ključnu ulogu imaju razlike među stanovištima. Ovi autori istražuju načine međusobnog uključivanja različitih perspektiva koje se izražavaju u odnosima između ljudi. Kada je reč o održivosti okruženja takvo istraživanje treba da omogući da se prevaziđu razilaženja stavova, kao što je slučaj sa kontroverzom antropocentrizam – biocentrizam.

Naravno, antropocentička klima ne pogoduje svakoj vrsti mišljenja, kao što je odgovarala humanizmu, posebno levičarskom,



koji je u takvoj klimi dizao revolucije u potrazi za ljudskim uslovima za život. Međutim, neuspesi tih revolucija izložili su ljudsku vrstu drugim oblicima mišljenja koje je ona sve više počela da prihvatati. To je, na primer, slučaj sa duhom postmodernizma koji je više od svega doprineo urušavanju predstave o izuzetnosti čoveka. Dekonstrukcijom ideja supstancijalnosti, identiteta i sopstva, postmoderno doba je dovelo ljude na prag prelaska u doba posthumanizma koji nastoji da prožme sve strukture sistema i da postane dominantna podloga mišljenja. Sve više oblika društvenog i individualnog ponašanja i mišljenja počelo je da izražava osnovni *credo* posthumanizma – prazninu.

To čini neophodnim da se prihvati odgovornost za teorijsku delotvornost. Iako je i pre nastanka poststrukturalizma humanizam bio izložen „samopovređivanju“ na osnovu upućivanja na beznačajnost čoveka od strane autoriteta bitnih naučnih teorija, one nisu imale nekog uspeha. Tek je poststrukturalističko podrivanje identiteta sopstva počelo da deluje iznutra. U stvari, razumevanje samopovređivanja odgovara različitim pristupima. Ono je razumljivo sa aspekta potrebe da se izađe iz patologije narcizma ljudske vrste, ali je zabrinjavajuće sa aspekta problematičnih posledica koje nastaju iz poništavanja identiteta sopstva i humanosti tako da čovek iznutra biva poništen. Takođe, smatrati ljude beznačajnim može da bude opasno, ukoliko oni koji to čine, veruju da (osim materijalnih stvari) nemaju šta da izgube, da pogotovo ne mogu da izgube Sebe koje ni ne prepoznaju dok njihov zabludeli ego skreće u negativnost. Sa druge strane, oni koji u samopovređivanju vide način za odbacivanje antropocentričkih predrasuda, treba da razmisle da li je to u stvari put isključivanja koji produžava obrazac obesmišljavanja nametnut od strane mehanističkih rezonovanja. Ako je tako, onda to ne može da bude način za isceljivanje ljudske vrste a, posledično, ni okruženja.

Ako se setimo zbog čega moderna nauka nije uspeła da navede ljude da se odreknu stavljanja sebe u centar sveta, videćemo da je davanje prvenstva antropocentričnim vrednostima (nad biocentričnim vrednostima koje nastaju iz davanja prednosti prirodi) izrazito jaka psihološka sklonost (egocentrizam). Nju nisu uspele da savladaju ni tri čuvene naučne prekretnice koje su, prema Frojdu, odgovarale misiji nauke: Kopernikovo otkriće da Zemlja nije središte sveta, Darwinova teorija da čovek nije centar života na Zemlji i Froj-

dova psihoanaliza, po kojoj čovek obično nije u stanju ni na samoga sebe da se usredsredi.<sup>4</sup> U tome je Frojd svakako bio u pravu, ali psihoanaliza ipak nije uspela da nađe put isceljenja. Ljudi su nastavili da se ponašaju egocentrično, kao da navedene naučne teorije ni ne postoje, ne zato što su one bile teške za razumevanje, niti zbog toga što su bile nedostupne (govor o njima je bio prožeo sve bitne priče, pa i samo obrazovanje), nego je problem bio u motivaciji – u snazi potrebe da se sačuva dominatorski status.

Frojd je tačno opisao raslojavanje ljudske ličnosti koji se desio tokom progressa modernizma, ali psihoanaliza nije otkrila puteve njene reintegracije. Frojdoski rečeno, to može da bude zato što odbačene i potisnute sile nesvesnog (ida i super ega) ne dozvoljavaju da se to desi: svodenjem „Sopstva“ na „ego“, čovek se svodi na svoje animalne potrebe. Pojam psihe je u psihoanalizi postao samo tehnički pojam. Smisao toga je bio ravan gubitku duše, čime su prepreke za dominaciju antropocentrizma upravo bile uklonjene, dok je narcistička samovažnost postala Tanatosovo ruho za svet. Teorije koje su ukazivale na beznačajnost čoveka – u tom smislu da on treba da bude skroman što je uslov da prihvati značaj ostalog sveta – uglavnom nije imao ko da čuje. Zato moderne teorije nisu mogle da pruže razloge koji bi ljude motivisale na promenu antropocentričkog stava. Ne čudi dakle što između uobičajene stvarnosti i navodno „revolucionarnog potencijala“ navedenih teorija zjapi ogroman jaz. Njega svakako nisu mogle zatrpiti „srušene“ religiozne dogme, koje su samo uspele da zatrpaju nešto što je za ljude zaista važno a to je prepoznavanje da postoje i njihove duhovne potrebe.

Tumačenje moderne nauke kao izvora koji otkriva besmislenost teze o božanskoj prirodi stvaranja i poništava metaforu čoveka kao sazdanog po liku božijem, pokušava da na religiju prebaci odgovornost za ukorenjivanje antropocentrizma. Međutim, kada se

---

<sup>4</sup> Frojd pretpostavlja da „otpornost“ većine ljudi na psihoanalizu potiče iz činjenice da ono o čemu je reč u teoriji povređuje moćna ljudska osećanja. „Ljudski narcizam, samozaljubljenost, dobija kosmološki šok od Kopernika; biološki šok od Darvinove teorije o poreklu; i kako neskromno kaže Frojd – „možda je najviše ranjavajući bio psihološki šok od psihoanalize“. U publikacijama i pismima Frojd referiše na Darvina 20 puta uglavnom s uvažavanjem mada ne podržava ideju prirodne selekcije. Međutim, druge biološke ideje, od kojih se mnoge više ne smatraju istinitim, bile u krucijalne za Frojdovo mišljenje. (Ritvo 1995: 267). <http://www.newscientist.com/article/mg12917556.600-review-freuds-debt-to-darwin.html>

bolje pogleda, vidi se da tu postoji izvesna zamena teza. Uspesi moderne nauke vremenom su skrenuli pogled na svet (koji je prethodno pod plaštom „vere“ cenzurisala institucija crkve) na instituciju naučne istine. Tako je nauka preuzela ulogu glavnog formatora ljudske (individulne i društvene) svesti. Smisao religioznosti, kao mogućnosti ljudskog (individulnog i društvenog) povezivanja sa svetom kao celinom, na svim nivoima, zajedno sa smislom mističnog, preuzet je najpre od strane crkve u polje dogmatskog (tumačenja duhovnosti) pogleda na svet, a onda od strane nauke u polje racionalnog (ali i dalje dogmatskog tumačenja sveta u pravcu materijalističke orijentacije). Racionalizacija je tako postala glavni način povezivanja društva i okruženja, a uverenje u pravo čoveka da „gospodari“ ostatkom sveta, koje je prestalo da bude tumačeno uverenjem o sličnosti čoveka sa Tvorcem, nauka je protumačila tako što je preuzela na sebe ulogu stvoritelja. Najveći problem jeste što u modernizacionjskoj paradigmi nije ostalo mesta za duhovnu ravan čoveka, kao ni za razumevanje „gospodarenja“ kao „staranja“ (bića sazdanog „po liku božijem“). Zamena teza se odigrala u pridavanju drugačijeg smisla pojmu gospodarenja, što je postalo klica kasnijeg otimanja volje za moć racionalnoj kontroli. Tako je na Zemlji došlo do toga da nerazvijena društva, koja se smatraju „primitivnim“ i/ili religiozno zatucanim, neuporedivo manje uništavaju okolinu, od razvijenih, tehnološki naprednih društva izgrađenih na temelju materijalističke nauke koja površno shvata čoveka kao gospodara prirode i ne preuzima odgovornost za teške posledice svog antropocentrizma.

Naučnotehnološki progres koji se odvijao paralelno sa prenošenjem ideje o beznačajnosti čoveka je antropocentričan *par excellence* u svojoj podršci rastu materijalnog standarda. Sa razvojem tehnologije, moć one manjine koja je poseduje i njome upravlja porasla je neverovatno, dok se njena arogantnost pripisuje, ako ne baš „ljudskoj vrsti“, onda svakako „belom čoveku“, zbog štetnih posledica koje nanosi stanju životne sredine. Takav odnos je svakako povezan sa istiskivanjem duhovnog sveta, ne samo iz laičke sfere postojanja nego, što je još gore, iz religijskih institucija. S druge strane, sekularizacija modernog društva ne poništava ideološki uticaj crkvi koje kontrolišu veliku količinu siromašnog i neobrazovanog stanovništva. Sekularno odbacivanje svetog samo je dovelo do polarizovanih slika ljudi o sebi i o svom okruženju.

Paradoksalno je što se globalno društvo sada nalazi u poziciji ograničenosti zdravim razumom koji je u osnovi moderne mehanističke nauke i koji je usmeren na zadovoljavanje fizičkih i čulnih potreba, ali druge, duhovne potrebe ne primećuje. Moderna civilizacija ih omalovažava, potiskuje i zavarava stalnim proizvođenjem potreba za uživanjima koje vezuje sa potrošnjom. Međutim, duhovne potrebe ipak ostaju deo ljudske prirode i to prepoznaju čak i oni koje ne interesuje duhovnost ali koji mogu da shvate srodne ideje – saosećanja, ispravnosti, uzvišenosti, svetosti, blaženstva... Iz istog razloga nastaju brojne društvene grupe koje usvajaju ezoterične prakse drevnih učenja ili novodopske ideje oslobođenja i ekološkog odnosa prema svetu. Čak i konzumersko društvo oseća ove potrebe i sve više pokušava da ih iskoristi nuđenjem raznih tehnika relaksacije i samopomoći. Sve se to uklapa u već decenijama najavljivanu, ali i dalje potisnutu, promenu naučne paradigme koja utire put neminovnoj sistematizaciji nove, mnogo suptilnije vrste nauke.

U vezi s tim je i nastanak mogućnosti da ideja božanskog prestatane da se tumači dogmatski, tj. onako kako je predstavlja bilo koja posebna religija, već da se shvati više simbolički, kao nekakav opšti uslov za izražavanje duhovnih potreba, uslov koji je u stanju da obuhvati različita posebna ispoljenja. Na taj način postaje moguće usklađivanje zdravorazumskog i naučnog razumevanja sa potpuno apstraktnim hipotezama „nove nauke“ koje bi se inače tumačile kao fantastika. Takozvana „nova nauka“ („postmoderna“, „transpersonalna“ i td.) teorijski obuhvata inače suprotstavljene ideje materijalnog i duhovnog shvatajući ih kao komplementarne. Na taj način se labavi mehanistička dogma a nauka se otvara za mogućnost da prepozna da nekakav „smisao smisla“ predstavlja izraz inteligencije koja traži i nalazi sintezu umesto da ostane zaglavljena između suprotstavljajućih stanovišta ili se preda kobnom delovanju „ništavila“.

Antropološka proučavanja premodernih kultura pokazala su da su njihove vizije sveta kao celine usklađivale svoju ulogu u okruženju. U tom pogledu one mogu da služe kao uzor, jer izuzetno je važno da se sve shvati kao kontinuum jedinstvene celine. Tek na osnovu tako ucelovljenog shvatanja sveta čovek može da preuzme odgovornost za sebe i svoje postupke u okruženju. Kada je priroda poštovana, uzajamnost sa okruženjem postaje prirodna. To je suština drevnih mudrosti čiji je kosmološki pristup odavno zamenjen

antropološkim. Ali sama antropologija je u početku bila proizvod zadatka da klasifikuje ljudske kulture i tako upotpuni sistem znanja. Ona se tada više mehanički bavila ljudima jer je to bio odraz tadašnjeg razumevanja ljudske prirode, kroz unapred oblikovane kategorije, prema evolucionističkom modelu, preuzetom iz sociološke teorije modernizacije. Tako su ljudska društva koja su živela u skladu sa prirodom procenjivana na osnovu koncepta tehnološkog napretka kao merila „evolucije“ i sva su „za svoje dobro“ postala obavezna da napreduju. Vrednost te vrste progressa uticala je na stvaranje društvenih normi ponašanja, koje su tada proizvedene u „racionalne“ i nisu se dovodile u pitanje sve dok implikacije tako shvaćenog progressa nisu dovele do katastrofalnih ekoloških problema.

Kada se sve to ima u vidu postaje jasno da Darwinova teorija evolucije nije vodila promeni antropocentrične perspektive. Njegova ideja evolucije je zapravo iskorišćena za potvrđivanje hijerarhije bića sa modernim belim muškarcima na njenom vrhu. To je bilo bliže određenje humanističke laicizacije sveta koja je potvrđivala superiornost ljudske vrste. Međutim, teza da su humanističke ideje krivotvorile Darvina, počiva na neutemeljenom uverenju da je on naučno opovrgao hijerarhijsko razlikovanje čoveka od drugih vrsta.<sup>5</sup> Iako je Darwinova teorija relativno uspešno iskorišćena protiv teologije, bilo je to samo relativno, jer uprkos dominaciji modernog shvaćanja sveta, većina ljudi i dalje veruje da Bog postoji.

Kada savremeni mislioci, poput Rortija (Richard Rorty) ili Dokinsa (Richard Dawkins) ovo istrajavanje ljudske religioznosti pripisuju motivisanosti ljudi da veruju u Boga da bi opravdali svoje centralno i dominirajuće mesto u univerzumu, oni snagom motiva objašnjavaju ono što nazivaju iracionalnošću ljudske prirode. Motivima tako pripisuju kontinuum diskriminacije drugih, bilo zbog boje kože, roda, etničkog porekla ili vrste. Međutim, kada se bolje pogleda videće se da je suviše da se „iracionalnost“ motiva koristi kao objašnjenje za pretvaranje ljudi u arogantni izvor antropocentrizma, jer u materijalističkoj vizuri svako ponašanje koje donosi

---

<sup>5</sup> Naime u svojoj čuvenoj knjizi *Postanak vrsta*, u poglavlju „O stepenu do kojega organizacija teži da napreduje“, gde raspravlja o klasifikacijama prirodnjaka i pravcu usavršavanja organizacije, Darwin kaže: „Kod kičmenjaka, jasno je da se misli na približavanje čoveku u pogledu intelekta i građe tela...“ (Darvin 1985:122) iz čega se vidi da on ne dovodi u pitanje čovekov vrhovni položaj na lestvici bića.

korist jeste „racionalno“. Dakle, motivi diskriminacije nisu iracionalni upravo zato što donose korist. Tek ako postavimo pitanje kakve je prirode ta korist, onda se približavamo tumačenju simbolike „pada u materiju“ koja objašnjava iracionalnost diskriminacije na jednom suptilnijem planu, gde se pokazuje da je „korist“ koju ona donosi „privremena“.

Samo u okviru mehaničke i fragmentovane slike sveta racionalnost i motivacija mogu da budu međusobno suprotstavljene. Kada su obe saobražene smislu jedinstvene celine, tada racionalno može da bude samo ono što potvrđuje ovu celinu, a to što potvrđuje celinu istovremeno jeste i vrhunski izvor motivacije. Nasuprot tome na osnovu mehanističke slike sveta i sebe koja se, međutim, i dalje generiše, vide se samo pojedinačni elementi bez smislaone veze s celinom. Iz te perspektive čini se kao da racionalni argumenti ne mogu da pobede motivaciju jer (negativne) motivacije snažnije upravljaju ljudskom percepcijom od racionalnog uverenja. Čak i iz te perspektive videli smo da pomenute tri revolucije i nisu bile toliko revolucionarne i da nije pitanje vremena kada će one zaživeti. Nije reč samo o tome da treba promeniti (samo)razumevanje ljudske vrste. Ključno je na koji način se ono treba promeniti da bi se menjalo njeno ponašanje prema sebi i okruženju.

Jasno je da je antropocentrizam suzio perspektivu opstanka i same ljudske vrste jer uništenje drugih vrsta konačno vodi u samouništenje. To je konceptualno jasno iz takozvane „ne – vrsne“ perspektive prema kojoj je nužno da ovako koncipiran svet mora da stane (Đurić: 1998). To objašnjava zašto se Frojdova nada u moć nauke da teorijski zaustavi destruktivnost vrsnog narcizma i nedostatke antropocentrizma pokazala jalovom – ni Kopernikova astronomija, ni Darwinova biologija, ni Frojdova psihoanaliza nisu mogle da unište narcističku iluziju. To, s jedne strane, može da znači da samoranjavajuća metoda nauke nije lekovita i da ranjavanje samo produbljuje patnju čiji je narcizam zapravo simptom. Samoljublje koje se pokušava iskoreniti povređivanjem, u stvari raste, jer se javlja potreba za odbranom. Čak i duševne rane mogu da ubiju čoveka što posthumanizam i simboliše, ali ukoliko se izabere humani pogled na svet, onda će se doći do zaključka da ranama treba omogućiti zarastanje. U ovom slučaju to znači, isceljivanjei čoveka. Kao što je i psihologija pokazala, potrebno je (nesebično) voleti sebe da

bi se uopšte moglo voleti, da bi se, dakle, volela Zemlja sa svim njenim carstvima.

Negativno-antropološka odlika psihoanalize predstavlja simptom gubljenja iz vida uloge koju ima duša. Shvatanjem ljudske psihe kao tehničkog pojma psihoanaliza je postala dugotrajan proces ispitivanja tokom kojeg je dolazak do isceljenja potpuno neizvestan. Do isceljenja je jedino moguće doći na osnovu osveščivanja ili preuzimanja svesti o potisnutim iskustvima (ranjavanja). Naravno, ovo dolaženje do svesti nema samo racionalnu dimenziju već uključuje i osećajne i voljne aspekte ličnosti, dakle, celokupnu duševnost bića. Nekada su mitovi bili načini da se izraze putevi duše. Za razliku od psihoanalize oni se nisu usmeravali na to da definišu bolest, nego da pokažu puteve isceljenja. U slučaju narcizma patnja potiče od čežnje za sobom ali to „sopstvo“ se meša sa „slikom o sebi“, odnosno, „egom“. Mit o Narcisu ima isceljuću poentu čiji izostanak vodi u bolest. To je tajna koju naslućujemo u prevazilaženju ograničenja koja stvara *quid pro quo* zamena „sebe“ sa telesnošću. Da li nas taj simbol preobražaja, cvet, upućuje na skromnost i da li je skromnost putokaz za isceljenje narcizma vrste?

Ljudima nije lako da budu dovoljno skromni da prevaziđu antropocentrizam, posebno kada je neposredno preživljavanje posredi; tada životna sredina ide u zadnji plan, a ljudi, iako mogu da shvate opravdanost biocentrizma, izbegavaju da ga sprovede. Upravo se na ovoj osnovnoj ekološkoj suprotnosti „antropocentrizam – biocentrizam“ vidi koliko je bitna i neodložna potreba da se suprotnosti usklade. Koliko je teško poverovati u njihov nestanak s obzirom na dubinu njihove ukorenjenosti u „ljudskoj prirodi“. Ukazano je da one vode poreklo iz starog fenomena „parohijalnog“ suprotstavljanja – „mi-oni“, gde se odnos „ja-drugi“ krajnje pojednostavljuje i shvata na temelju otuđenosti ljudi od ostalog sveta (Flores & Clark 2001). Nasuprot tome, predložena je mogućnost otvorenijih, fleksibilnijih i kooperativnih rešenja. Kada je reč o donošenju odluka o okruženju, onda suprotnost antropocentrizam – biocentrizam nije održiva kao polazište. Vrednost „neograničavanja“ slobode, koja obeležava antropocentrizam, naspram vrednosti „ograničavanja“ – biocentrizma, zbog zaštite i očuvanja sredine, moraju zajedno da se uzmu u obzir. Zašto bi se trebalo identifikovati samo sa jednom stranom? Jedino ako postoji mogućnost da se pronađu

neke zajedničke karakteristike postoji šansa da će se smanjiti antagonizam koji ometa ozbiljno razmatranje sudbine društva, divljine i biodiverziteta sagledavanjem opštih interesa.

Sve veće interesovanje za odlučivanje o očuvanju životne sredine, predstavlja deo globalnog trenda da se individui da veća uloga u oblikovanju i širenju vrednosti svih vrsta (Lasswell 1994). Takođe postoji trend globalizacije da identiteti postanu univerzalniji. Oba ta trenda zahtevaju prepoznavanje mnoštva različitih perspektiva koje imaju različite mogućnosti usklađivanja. Jedino kroz prizmu konvencionalnih dihotomija njihovo usklađivanje se čini ne-realnim. Zato je, kako smatraju Flores i Klark, srećna okolnost što se smanjuje uticaj mehanicističke nauke i što se stvara prostor za inkluzivnije kontekstualno stanovište. To čini lakšom, slobodnijom i eksplicitnijom klasifikaciju stanovišta i konteksta između učesnika u procesu odlučivanja koje se odvija i preko izbora priča koje mogu bolje da osmisle i motivišu društveno delanje. Na taj način, dolazi do povezivanja teze da je društvena stvarnost bar delimično konstruisana, sa usredsređivanjem ljudi na „smisao“, pošto sve više ljudi želi život sa dostojanstvom. To je koncept globalnog pokreta za ljudska prava koji je trebalo da otvori prostor za istraživanje alternativa (Mc Dougal et al. 1988), a od alternativnih odgovora na *status quo* dihotomije „mi-oni“, se očekuje približavanje održivom očuvanju planete koje je u opštem interesu (Flores & Clark 2001).

Razmatrjući alternative, Flores i Klark pokazuju njihove perspektive. Dihotomije su korisne utoliko što zastupaju, rasvetljavaju i naglašavaju određene individualne i grupne identitete, ali njihova rigidna i nekritička upotreba vodi u podele umesto u povezivanja. Fleksibilniji pristup otkriva preklapanje suprotstavljenih stanovišta i stvara prostor za učesnike koji se delimično ili povremeno identifikuju sa jednim od stanovišta u zavisnosti od konteksta. Ova alternativa je inkluzivnija, kontekstualno relevantnija i manje konfrontirajuća, ali nedovoljna da ukloni „mi-oni“ zamku. Treća mogućnost ide ka potpuno integrativnoj klasifikaciji perspektiva u kojoj se napuštaju mnoge konvencionalne podele. Ona prihvata različitosti između ljudi i privlačna je za one koji se ne identifikuju striktno ni sa antropocentrizmom ni sa biocentrizmom, ili misle da su oštra razgraničavanja štetna za donošenje integrativne odluke o okruženju. To je u skladu sa vrednošću ljudskog dostojanstva koje je mnogima potreb-



no, a podrazumeva slobodu da se ostvari i promeni identifikacija i da se uspostavi najšira moguća grupna identifikacija koja uključuje lojalnost prema kolektivu čovečanstva i celom biološkom svetu. Kako tvrde Flores i Klark, nema razloga zašto „mi“ perspektiva ne bi mogla da postane univerzalna i da uključi sve ljude i sva živa bića

Jeste da to i dalje zvuči apstraktno, baš kao i poetičan zaključak Sagana da ona fotografija našeg sveta sa udaljenosti od šest milijardi kilometara, ukazuje na glupavost ljudske sujete i da nas poziva na odgovornost da čuvamo i negujemo tu svetloplavu tačku, jedini dom koji imamo, ali postoje i konkretniji predlozi i poduhvati o kojima bi moglo da bude reči drugi put.

Primljeno: 15. septembar 2011.

Prihvaćeno: 4. oktobar 2011.

### *Literatura*

- Bates, Daniel G. (2005) *Human Adaptive Strategies: Ecology, Culture, and Politics*. 2nd ed. Boston: Allyn& Bacon.
- Darvin, Čarls (1985) *Postanak vrsta pomoću prirodnog odabiranja ili održavanje povlašćenih rasa u borbi za život*, Nolit. Beograd.
- Diamond, Jared. (2005) *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York: Viking.
- Dove, Michael, Carol Carpenter (eds.) (2008) *Environmental Anthropology: A Historical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Đurić, Jelena (1998) „Ekološki aspekti globalizacije“, *Filozofija i društvo* 14: 45-60.
- Flores, Alejandro, Tim W. Clark (2001) „Finding Common Ground in Biological Conservation: Beyond the Anthropocentric vs. Biocentric Controversy“, *Yale School of Forestry and Environmental Studies, Bulletin Series* 105: 241-252.
- Haenn, Nora, Richard Wilk (eds.) (2006) *The Environment in Anthropology: A Reader in Ecology, Culture and Sustainable Living*, New York: New York University Press
- Hames, Raymond (2007) „The Ecologically Noble Savage Debate“. *Annual Review of Anthropology* 36: 177-190

- Lasswell, H.D. (1994) „Introduction: Universality versus parochialism“, u McDougal, M.S. & F.P. Feliciano, *The international law of war: Transnational coercion and world public order*. New Haven Press. New Haven. Connecticut, str. lxxxiii-lxxxix.
- Lentz, David, (ed.) (2000) *Imperfect Balance*, New York: Columbia University Press.
- McDougal, M.S. ; W.M. Reisman; A.R. Willard. 1988. „The world community: A planetary social process“, *University of California Law Review* 21: 807-972.
- Myerson, George, (2001) *Ecology and the Eend of Postmodernity*, Duxford, England: Icon Books.
- Ritvo, Lucille B. (1995) *Darwin's Influence on Freud: A Tale of Two Sciences*, Yale University Press. Pounds.
- Sutton, Mark Q. & E. N. Anderson (2010) *Introduction to Cultural Ecology*, AltaMira Press. United Kingdom.

Jelena Đurić

## ANTHROPO(BIO)CENTRISM AND RELATIONS WITH THE ENVIRONMENT

*Summary*

*Abstract:* The text deals with some problems that facing research of the environment. Beside conceptual issues adherent to Serbian language, solving of real environmental problems in general, should resolve the dichotomy anthropocentrism vs. biocentrism which stems from the conflicting human nature and appears just unsustainable in ecology. Among other topics, the meaning of the argument of “ecology as a new great narrative” which enables continued progress and mutual legitimization of science and democracy is being examined from the point of view of their universal relevance. It also deals with effectiveness of theories that implicate the irrelevance of human kind for its own liberation from anthropocentric worldview which narrows the prospects of survival.

*Key words:* environment, biosphere, surrounding, anthropocentrism, biocentrism, ecology.