

Dubinski ekološki pokret »Ekozofija T« Arne Naessa

Ivan Cifrić

Filozofski fakultet, Zagreb

Sažetak

Industrijsko društvo prirodu shvaća kao čovjekov resurs a sve negativne posljedice njezinog korištenja mogu se uspješno kontrolirati i rješavati. Priroda je objekt koji služi čovjekovoj samorealizaciji. Takvo stajalište je problematično i za civilizacijski razvoj. Suprotno tom utilitarnom pristupu nastaju koncepcije dubljeg razumijevanja odnosa čovjeka prema prirodi i različita etička shvaćanja.

U sklopu postmodernističkih ekoloških i religijskih strujanja nastaje i ekozofija — obnova zaboravljene mudrosti Zemlje. Respektabilnu ekozofsku poziciju oblikovao je Arne Naess kao osobno razumijevanje odnosa čovjeka i prirode — »ekozofiju T«, filozofiju ekološke ravnoteže. Tvorac je platforme dubinskog ekološkog pokreta, a **ekozofija T** je njegov osobni prilog dubinskom ekološkom pokretu ali i diskursu o ekološkoj etici i novom ekofilozofskom pogledu na odnos kulture i prirode. Naess zastupa stajalište dubinske ekologije koja simbolizira radikalnu promjenu svijesti i teži promjeni osobnog ponašanja i društvenog djelovanja, a prigovara joj se direktni holizam i konzervativizam.

U članku se prikazuju neka konceptijska obilježja Naessove »ekozofije T« u kontekstu dubinske ekologije i dubinskog ekološkog pokreta, te ukazuje na njezin prinos novom razumijevanju odnosa čovjeka i prirode. Prikazana su osnovna načela i pojmovi njegove dubinske ekologije (biosferical egalitarism i self-realisation) i kritike takvog stajališta.

Ključne riječi: biosferični egalitarizam, dubinski ekološki pokret, ekološko jastvo, »ekozofija T«, kulturni suverenitet, Naess, plitka ekologija, dubinska ekologija, samoostvarenje, stil življenja

»Još nemamo adekvatnu etiku za ovu Zemlju i njene zajednice života...Nekoliko etičkih istraživanja idu tako duboko ili tako brzo od teorije prema praksi; nekoliko njih čine tako evidentnu razliku na svjetskoj sceni. Ekološka etika je oboje radikalna i revolucionarna«.

(Holmes Rolston, III. *Environmental Ethics*, 1988)

1. UVODNA NAPOMENA

Vjerojatno nema toga koji se neće složiti s Rolstonovom tezom iz koje proizlazi potreba za oblikovanjem etike primjerene suvremenom stanju čovječanstva. Za jednu takvu etiku — svjetski etos kao zajednički etos, bez obzira na različite kulture i religije — naročito se zalaže Hans Küng (Küng, 1992), ali ne primarno iz ekoloških motiva. Među inima, koji su u tradiciji ekološkog mišljenja ostavili značajno nasljeđe i u ekološkoj etici, svakako je Arne Naess.¹ Ali, nije riječ samo o etici, nego o jednom radikalno

¹ Arne Naess (1912), profesor emeritus, više od trideset godina bio je sveučilišni profesor filozofije u Oslu. Predavao je semantiku, filozofiju znanosti, filozofiju Spinoze i Gandhija. Dobitnik je Nagrade Mahatma–Gandhi. Vjerovao je da filozofija može ponuditi izlaz iz krize i prijetećeg kaosa dok se nije pomalo razočarao. Godine 1969. se povukao od profesure na sveučilištu u Oslu i posvetio ekozofskom mišljenju.

drugačijem osobnom svjetonazoru – »dubinskoj ekologiji« koji je izazovno i poticajno djelovao na nastavak diskursa o ekološkom mišljenju. Iako pomalo potisnut na marginu matice, Naess nesporno zaslužuje daleko veću pozornost. Osim termina »dubinska ekologija«, u istom značenju koriste se termini »fundamentalna ekologija«, »ekofilozofija«, »nova filozofija prirode« (Devall, 1997:17). Naess je svoju ekofilozofiju nazvao ekozofija T.

Naessova ekofilozofija je nastala na temelju dugog osobnog iskustva u susretu s prirodom i nekoliko desetljeća sveučilišnog istraživanja i predavanja filozofije, a najcjelovitije je izložena u knjizi *Ecology, Community and Lifestyle* (1989). Na osobnom planu ona je traganje za nekim unutarnjim »da« za osobno samoostvarenje i djelovanje na dobrobit cjeline. Nije inspirirana unaprijed prihvaćenim filozofskim ili etičkim sustavom nego osobno izgrađenim razumijevanjem relacija u prirodnom poretku i potrebnom promjene odnosa društva prema njemu. Ona je težnja za radikalnom promjenom postojećeg odnosa prema prirodi i svijetu kao cjelini, a ne samo reformiranje odnosa u svijetu. Pretpostavlja prirodni poredak kao osnovu, pa onda socijalni i normativni etički sustav koji se koncentrira na promjenu moralne svijesti. Promjena svijesti pojedinca trebala bi omogućiti promjenu društvenog sustava vrijednosti. Naess pretpostavlja individualno iskustvo kao naročito vrijedan sadržaj u promjenama. Osobni pristup sebi i svijetu omogućava i osobnu ekozofiju svakog pojedinca. U osobnom stavu ekozofa sadržano je nešto mistično. Mistik ne dijeli stvoritelja i stvoreno. On »ide drugim putem, ne traži pojmove i ideje nego vjeruje snazi intuicije, snovima, vizijama.« (Thiele, 1989:76)², što nadilazi znanstvenu ekologiju i filozofiju. U svojoj ekozofiji ponudio je »osnovu za novu ontologiju koja pozicionira ljudski rod kao neodvojivi od prirode« (Rothenberg, 1995:2). Bit njegove filozofije je teza da ništa ne egzistira odvojeno od cjeline, tj. da je sve međusobno relacijski povezano – ljudi, biljne i životinjske vrste i priroda (okoliš) i da je moguć drugačiji svijet od današnjega, ali treba najprije postaviti prava pitanja. Primjerice. »U kakvoj situaciji doživljam najviše zadovoljstvo svog cjelokupnog bića? i tada otkriti da od svega toga ništa ne trebamo što tobože potrebujemo za bogati i ispunjeni život« (Naess, 1995a:45). U tom shvaćanju za njega, kao i za duboki ekološki pokret, najbitnije su dvije osnovne (posljednje) norme: **samoostvarenje** (*self-realisation*) i **biosferična jednakost** (*biospherical egalitarianism*). Ideju o povezanosti svega u prirodi, među inima zastupa i Barry Commoner u jednom od četiri ekološka zakona, a jedan od njih kaže da je u prirodi sve međusobno povezano (Commoner, 1971:29–44).³

Naess polazi od stanja globalne krize koja može pomoći u izboru »novog puta« i kriterija napretka, učinkovitosti i racionalnog djelovanja, a koju sažima u rečenici: »Eksponencijalni rast i djelomično ili potpuno nepovratno pogoršanje ili trajna devastacija putem čvrsto uspostavljenog načina proizvodnje i potrošnje i nepostojanja adekvatne politike glede porasta ljudske populacije« (Naess, 1989:23). Sve se to događa unatoč tome što je »čovječanstvo prva vrsta na Zemlji s intelektualnim kapacitetom za svjesno ograničavanje svoje brojnosti i život u trajnoj, dinamičnoj ravnoteži s drugim oblicima života«. Međutim, suvremeno društvo je u borbi protiv zagađivanja okoliša

2 Johannes Thiele je o tome objavio i knjigu: »Die mystische Liebe zur Erde. Fühlen und Denken mit der Natur. Stuttgart, 1989.

3 Barry Commoner četiri ekološka zakona ovako formulira: 1. sve je međusobno povezano; 2. sve se preoblikuje (sve nekuda ide); 3. priroda znade najbolje; 4. nema besplatnog ručka (Commoner, 1971:29–44).

i manjka resursa, kako Naess ističe (1976:130), kao središnju temu postavilo zdravlje i blagostanje stanovništva uglavnom industrijski razvijenih zemalja. U tom smislu njegova ekozofija stavlja »znanje o etici, normama, vrednotama i ponašanju u novi odnos prema ekologiji kao znanstvenoj disciplini. U toj povezanosti iskovao je izvorno pojam 'deep ecology' da bi označio prijelaz od ekološke znanosti prema ekološkoj životnoj mudrosti i cjelovitijoj, dakle svestranoj životnouslymerenoj ekološkoj praksi« (Gottwald, 1995:17).

Iz različitih područja znanosti upozorava se da je suvremeni svijet na katastrofičnom kursu i ako nastavi živjeti u današnjem stilu snosit će nesagledive negativne posljedice. Jer, industrijska civilizacija sliči »Babilonskoj kuli« (1 Moj, 11) koja bi se mogla sama urušiti, pa je pametno postupno je razgraditi sloj po sloj, kat po kat, kako to kaže Herbert Gruhl (1985). Naess u ekološkoj i socijalnoj krizi sedamdesetih godina prošloga stoljeća vidi i pozitivne poticaje za oslobađanje od krize. »Kriza uvjeta života na Zemlji može nam pomoći u odabiru novog puta s novim kriterijima napretka, učinkovitosti i racionalne akcije«... »Ekološka kriza može inspirirati novu renesansu; nove socijalne oblike za koegzistenciju zajedno s visokom razinom kulturno integrirane tehnologije, ekonomskog progresa (s manje međutjecaja) i manje restriktivnog životnog iskustva« (Naess, 1989:26). Svojom ekozofskom misli – filozofijom ekološke harmonije ili ravnoteže – ukazuje na potrebu promjene sadašnjeg stanja i civilizacijskog smjera. U metodičkom smislu Naess se ne fokusira na propitivanje osnova modernog mišljenja, poretka i svijeta, nego izlaže svoje stajalište.

2. PLITKA I DUBINSKA EKOLOGIJA

Dvije su osnovne struje unutar ekološkog pokreta u drugoj polovici dvadesetoga stoljeća: **reformistička** i **revolucionarna**. Prva nastoji zaustaviti zagađenje i zaštititi preostali dio netaknute prirode, Druga, koja u mnogim aktivnostima podržava reformiste, »traži novu metafiziku, spoznajnu teoriju, kozmologiju i ekološku etiku za sustav čovjek–priroda« (Devall, 1997:17).

Naess pripada ovoj drugoj, radikalnoj struji. On formulira dvije ekološke pozicije odnosno dva tipa ekologije i ekološkog mišljenja: **plitke** (*shallow*) i **dubinske** (*deep*) ekologije. Preko njih se izražavaju dvije misaone i djelatne paradigme: jedna koja percipira suvremene fenomene, pokušavajući ih rješavati na sebi racionalan način, ali ne postavlja dubinska pitanja kao što to čini druga (dubinska) koja postavlja pitanje čovjekova odnosa prema cjelini, povezanosti s njom i pitanje smisla naše aktivnosti. »Quintesencija dubinske ekologije postoji u tome da se postave dubokoponiruća pitanja. Adjektiv 'dubinski' naglašava da pitamo Zašto i Kako, što drugi ne čine... Ono što danas trebamo je ogromno proširenje ekološkog mišljenja prema onom što ja nazivam ekozofija« (Naess, 1995a:43–44). Slično ističe Capra (1995:134–135) citirajući Naessa. Ovaj metodički »naputak« o dovođenju svega u pitanje iznimno je značajan za dubinski ekološki pokret, jer mu se predbacuje da nastupa kao da ima gotove recepte, koje naravno nema kao apriorna rješenja, nego također nastupa s izvjesnom neizvjesnošću, sumnjom i rizicima dobrog ishoda. »Naputak« je značajan jer sugerira da se sustavu – cijeloj civilizacijskoj struji – pristupa izvanjski kao prema objektu spoznaje i vrednovanja, pitajući se o njegovoj vrijednosti kao cjeline, dovodeći ga dakle u pitanje, nasuprot unutarnjem propitivanju njegove racionalnosti kao što to čini reformistička struja u pokretu.

Ideju »dubinske« ekologije Naess iznosi prvi puta 1972. godine. Pod tom egidom poznati su kasniji radovi nekih autora na konsolidaciji ideja pokreta. Primjerice, Paul Shepard, George Session, Bill Devall, Theodore Roszak, Dolores La Chapelle i drugi, koji pozivaju na novu socijalnu paradigmu, odnosno novu ekološku etiku. U objavljenom referatu⁴ Naess izlaže svoj holistički pristup dubinske ekologije u razumijevanju odnosa čovjeka prema okolišu u kojemu kaže: »Plitki, danas bolje rečeno moćan pokret, i dubinski ali manje utjecajan pokret, takmiče se za našu pozornost« (Naess, 1996: 130). Plitki ekološki pokret je dominantna struja modernog svijeta, reprezentirana je u mišljenju, vrednovanju i djelovanju modernog čovjeka u očuvanju prirode i okoliša koja pokušava popravljati. Ali, »postoje dublja pitanja, pitanja koja se tiču načela raznolikosti, kompleksnosti, autonomije, decentralizacije, simbioze, egalitarizma i besklasnosti« (Naess, 1996:130). Dubinska ekologija »postala je šifra za sva nastojanja, koja se odnose na sociokulturne i spiritualne korijenje nastojanja da se održi životonovrijedan svijet« (Mayer–Tasch /Hrsg/, 1999:147). Ona je »filozofski pogled usmjeren na istraživanje radikalnog odvajanja između ljudskih bića i i prirode, i druga temeljna pitanja u odnosu na čovjeka i njegov svijet« (GE, 1992:80). Ne samo da je usmjerena na istraživanje nego u sebi nosi filozofsku misao, svjetonazorsko stajalište angažiranog pojedinca.

Odnos modernog mišljenja prema stanju ekološke krize Naess naziva »površinska«, »plitka« ekologija, tj. u osnovi konzervacijski i zaštitarski pristup prirodi u kojemu su prepoznatljivi suvremeni konflikti u svijetu oko iscrpljivanja prirodnih resursa (Flitner/Görg/Heins, /Hrsg/, 1998), te zagađivanja. Način razmišljanja i aktivnosti modernog čovjeka i društva pripadaju »plitkom ekološkom pokretu« kojega obilježava borba protiv zagađivanja i iscrpljivanja prirodnih resursa. U središtu njegove pozornosti su zdravlje i materijalni standard pučanstva ponajprije u razvijenim zemljama (Naess, 1989:28). Suprotno od ovakve ekologije i ekološkog pokreta, Naess zagovara »dubinsku ekologiju« i »dubinski ekološki pokret«. Za razliku od plitke ekologije, dubinska ekologija prepoznaje neposredne dužnosti prema prirodi, biosferi i podržava »biosferični egalitarizam – u načelu«. Pokret dubinske ekologije pretpostavlja deklariranje vrijednosnih prioriteta među kojima prioritet ima dobrobit cijele zajednice.

Još sedamdesetih godina Naess upotrebljava pojam »depth«. Na različitim primjerima (zagađivanje, resursi, populacija, kulturna raznolikost itd.) on to i pokazuje, uspoređujući neke primjere i razlike pristupa dviju ekologija (Naess, 1993:414–416). Međutim, ističe da nije uvijek jednostavno prepoznati razliku između tih dvaju pristupa, odnosno dvaju pokreta, pa zato govori o **argumentacijskom obrascu** (Naess, 1995:285). Naess je vjerojatno tu oprezan glede praktičnih posljedica primjene načela jedne i druge ekologije, a nije ni toliko isključiv koliko se čini iz njihova načelnog suprotstavljanja.⁵

4 Radi se o referatu na »3rd World Future Research Conference« u Bukureštu 1972. godine koji je izvorno objavljen pod naslovom »The shallow and the deep, long-range ecology movements« (Plitki i dubinski, dalekosežni ekološki pokret), Inquiry, 16:95–100, 1973. Na njemački jezik prvi je put preveden 1996. godine pod naslovom: »The Shallow and the Deep. Begründung der Tiefenökologie, Jahrbuch Ökologie 1997, str. 130–137.

5 »Pritom govorim o 'argumentacijskom obrascu' jer se razlike između 'dubinskih' i 'plitkih' pokreta ne mogu uvijek prepoznati ako se koncentriramo samo na pojedinačne argumente. Primjerice, članovi dubinskog ekološkog pokreta podupiru mnoge argumente koji su iznosili plitki ekološki pokret u pogledu izvjesnih promjena. Primjerice, usmjeravanje prema tehnološki »zelenim« proizvodima« (Naess, 1995:285).

3. PLATFORMA I NAČELA DUBINSKOG EKOLOŠKOG POKRETA

3.1 Platforma dubinskog ekološkog pokreta

Ideje dubinske ekologije – radikalnog promišljanja čovjekovog odnosa prema prirodi, a time i prema samom sebi – našle su mjesto kao osnova jednog cijelog usmjerenja ekološkog pokreta. Riječ je o novoj struji u ekološkom mišljenju, a ne organizaciji koji se u intelektualnom pogledu oblikuje kao smostalano profilirana ekofilozofska ideja. Njezina su ishodišta različita. Bill Devall navodi pet utjecajnih izvora na dubinsku ekologiju i dubinski ekološki pokret: utjecaj duhovne tradicije Istoka nakon drugog svjetskog rata; prevrednovanje predpovijesnih naroda, naročito indijanaca u SAD; utjecaj tradicije manjina unutar zapadne religijske i filozofske tradicije; ekologija kao znanstvena disciplina, naročito s učenjem o »domaćinstvu prirode; utjecaj pojedinih umjetnika (muzika, fotografiranje) na obranu smislenosti nekog prostora (Devall, 1997:23–30).

Osnove pokreta dubinske ekologije sežu ranije od oblikovanja same platforme dubinskog ekološkog pokreta ili praktičnih oblika djelovanja, a često se spominje sredina prošlog stoljeća.⁶ Ali, i u ranijim velikim agrarnim civilizacijama mogu se pronaći elementi dubinske ekologije u načinu razmišljanja i svakodnevnim postupcima što znači da je takva ideja poznata prije moderne ekologije. Filozofija života agrarnih civilizacija satkana je od holističkih elemenata razumijevanja okoliša. Misao o povezanosti pojedinca i cjeline svakako potvrđuju predcivilizacijska društva i život današnjih plemenskih društava, o čemu je davno pisao E. Durkheim (1982) kao i suvremeni teolozi (Bujo, 1996). Elementi holističkog odnosa postojali su u našem tradicionalnom seljačkom društvu, načinu proizvodnje i ritualiziranju svakodnevnog života. No, Naess smatra da se početak pokreta dubinske ekologije, o kojemu on govori, može povezati s Rachel Carson (*Silent Spring*, 1962) koja je postavila tezu da nije sve politika, ali da se sve mora mijenjati (Naess, 1995:283). Danas se nalazimo u fazi kada se empirijsko razumijevanje svijeta mora dovesti u pitanje.

Naess, dakle, pripada »pokretu dubinske ekologije«. Pokret je usmjeren protiv svake manipulacije prirode i okoliša i teži prevladati »ekscese napretka« i ekonomskog razvoja. Ponekad ga se povezuje s bioregionalizmom, spiritualizmom, misticizmom i ekofeminizmom (GE, 1992:40 i 80) te nekim novim religijskim strujanjima. Zajedno sa Georgom Sessionom formulirao je glavna načela pokreta dubinske ekologije u osam točaka, što su nazvali *deep ecology platform* (Naess, 1989:29; Naess, 1993:412; Rothenberg, 1987; Desjardins, 1993:217; Gottwald, 1995:18–19).

1. Dobrobit ljudskog i ne-ljudskog života na Zemlji ima intrinzičnu vrijednost. Vrijednost ne-ljudskog života neovisna je o njezinoj korisnosti za uske čovjekove ciljeve.

2. Bogatstvo i raznolikost životnih oblika ima vrijednost u sebi i pridonosi procvatu ljudskog i ne-ljudskog života na Zemlji.

⁶ Za povijest okoliša a time i za moderni ekološki pokret značajnu prijelomnicu čine prema švicarskom povjesničaru okoliša Christianu Pfisteru (C. P. /Hg/. *Das 1950er Syndrom: Der Weg in die Konsumgesellschaft*, Bern 1995) »Sindrom 50-ih« godina (Radkau, 2000:286) kada započinje »doba ekologije«; Worster ističe njegov početak (16. VII 1945) s bljeskom atomske bombe u pustinji kod New Mexica (Worster, 1994:24; Radkau, 2000:299).

3. Ljudi nemaju pravo smanjivati ovo bogatstvo i raznolikost osim za zadovoljavanje svojih vitalnih potreba.

4. Današnji ljudski utjecaj na ne-ljudski svijet je prekomjeran i ta situacija se ubrzano pogoršava.

5. Dobrobit čovjeka i njegovih kultura kompatibilno je sa smanjenjem ljudske populacije. Dobrobit ne-ljudskog života zahtijeva smanjenje ljudske populacije.

6. Značajno poboljšanje životnih uvjeta nužno zahtijeva promjenu u politikama. Prvenstveno to se odnosi na osnovne ekonomske, tehnološke i ideološke strukture.

7. Duhovna promjena odnosi se uglavnom na ocjenjivanje kvalitete života (visokog u situaciji intrinzičnih vrijednosti), a ne na slijeđenje visokog standarda života. Tako će se dobiti stvarna osjetljivost razlikovanja između »ogromnog« i »velikog«.⁷

8. Oni koji prihvate naprijed navedene točke imaju obvezu da izravno ili neizravno sudjeluju u pokušaju implementacije nužnih promjena.

Za dubinski ekološki pokret »samoostvarenje« znači ostvarenje mogućnosti biti živ, ali zajedno s drugima. Ono počiva na potencijalnoj identifikaciji čovjeka s drugim pojedincima, društvima i vrstama. Što je veća raznolikost s kojom se ljudska svijest može identificirati, to je veće samoostvarenje u najcjelovitijem ekološkom smislu«. Glede toga Franz-Theo Gottwald ističe deset vrednota vrijednosnog kanona dubinskog ekološkog pokreta: »1. obzirnost prema životnim procesima; 2 bazična demokracija; 3. osobna i socijalna odgovornost; 4. nenasilje; 5 decentralizacija; 6. lokalna, zajednički organizirana ekonomija; 7. transpatrijarhalni odnosi; 8. respekt raznolikosti; 9. globalna odgovornost; 10. generacijska svijest« (Gottwald, 1995:22). On ih naziva i **zeleno vrijednosno područje**, koje – ako se ozbiljno prihvati – vodi kritici postojećih konzumentskih vrijednosti i na njima utemeljenih životnih odnosa.

Za dubinsku ekologiju pojam »susvijet« mnogo dublje i istinskije označava čovjekovo mjesto u svijetu, nego pojam »okoliš« jer je usmjeren na život koji okružuje čovjeka i u kojemu čovjek živi zajedno s drugim bićima u kompleksnim odnosima. Identifikacijom s jedinkama i cijelim susvijetom pojedinac uvjerljivo argumentira svoje stajalište novog stila življenja i djelatni odnos prema okružujućem životu. Naess smatra da čovjek mora shvatiti da je dio prirode, tj. da sebe (kao pojedinca i vrstu) i prirodu shvati kao nerazdvojivu cjelinu. Sve dok to ne shvatimo, ne možemo znati tko smo niti odrediti svoje mjesto u cjelokupnoj prirodnoj stvarnosti koja je čovjekov referentni okvir življenja. U tom pogledu treba istaknuti nekoliko aspekata Naessove (ekofilozofije/ekozofije) dubinske ekologije i dubinske ekološke perspektive⁸ navedenih u članku 1973. godine kao načela dubinskog ekološkog pokreta za koje drži da važe za sve ekozofske sustave (Naess, 1996).

3.2 Načela dubinskog ekološkog pokreta

1. Naess odbacuje **antipodski koncept** čovjek – okoliš (*man-in-environment image*), a zagovara **relacijski odnos**, sliku cijelog polja (*relational, total-field image*), koji uspostavlja međuovisnost članova ekosfere (biosfere). »Pojedinačni organizam je kao čvor u biosferičnoj mreži ili polju intrinzičnih relacija« (Marietta, 1995:34.). Suština

⁷ Naess ističe razliku između pojmova »big« (količinsko) i »great« (kvalitativno).

⁸ Vidi komentar u: Don E. Marietta, 1995:31–36.

Naessovog »relacijskog mišljenja« je upravo u tome da ništa ne postoji samo za sebe: osoba, vrsta, ekološki problem, itd. nego samo u relacijskom odnosu (Rothenberg, 1989:6). Taj relacijski odnos je mnogostruk. Sam čovjek sebe formira samo u relacijskim odnosima s drugim bićima u okruženju, što znači da ga oni na neki način ograničavaju. Naess se ne ograničava samo na oblike života u neposrednom ili globalnom okruženju, tj. na »biosferi«, pa umjesto riječi »biosfera« radije koristi termin »ekosfera«. On polazi od zajednice (*community*) kao jednog modela ekosustava.⁹ Zajednicu kao sistem tvori poredak individualnih organizama, među kojima i čovjek, i njihovi kompleksni međudnosi, pa iz toga proizlazi potreba za moralnim djelovanjem u kojemu je (moralni) objekt našeg moralnog razmatranja (naša ljubav, respekt i divljenje) sama zajednica a ne njezini konstitutivni elementi – pojedinci.¹⁰

2. Drugi značajan pojam je biosferni egalitarizam – u načelu (*biospherical egalitarianism – in principle*), odnosno biosferična jednakost. Dodatak »u načelu« značajno je objašnjenje razumijevanju egalitarizma. Naime, taj termin izaziva različite komentare i nesporazume koji prvenstveno ukazuju na činjenicu da se čovjek ne može svesti na »organizam« kao neki drugi živi oblik i s njim izjednačiti. Ovim načelom Naess ipak izjednačuje sva bića u biosfernoj zajednici. Njihova jednakost proizlazi iz relacija međuovisnosti koje im kao sudionicima takvog odnosa jamče intrinzičnu vrijednost. To znači da zajednica (po kojoj postoji dobrobit svih) i njezin opstanak ima moralnu vrijednost, jer pridonosi blagostanju svakog njezinog člana, slično kao kod A. Leopolda. Čovjek ima moralne dužnosti prema njoj, pa zato i prema svakoj jedinki. To ne isključuje, nego implicira povremeno »ubijanje« ne-ljudskih bića. Naess je svjestan da čovjek mora koristiti druga bića (u procesu rada, za potrebe prehrane) da bi uopće preživio, ali to korištenje kao zadovoljavanje sekundarnih potreba ne ugrožava njihovu egzistenciju. Zato je riječ o načelu – jednakosti »u načelu« koje Naessa donekle odvaja od radikalnog environmentalizma – redukcionističkog i ekstremnog holizma. To načelo argumentira tezu o relacijskim a ne egalitarnim odnosima u prirodi, jer je i u prirodi život hijerarhijski ustrojen. Čovjekova je sudbina da je na vrhu evolucijske piramide, ali i na vrhu odgovornosti za nju. Prema R. Parku njezina je osnovica ekološki poredak kojega slijede ekonomski, politički i na vrhu moralni poredak (Glaeser/Teherani–Krönner /Hrsg/, 1992:27). Tako se potvrđuje intrinzična vrijednost svakog oblika života (načelo 1) a čovjeku uvjetuje njihovo korištenje u usporedbi s čovjekovim vitalnim potrebama (načelo 3). »Dimenzija perifernih ljudskih potreba mora se usporediti s vitalnim potrebama drugih vrsta, ako su u konfliktu« (Naess, 1989:171), što znači da čovjek treba katkada ustuknuti sa svojim potrebama i prohtjevima pred potrebama drugih vrsta.¹¹

9 Ostala dva tipa ekosustava su: »organički« (organic) i »energetski prostor« (energy circuit).

10 U tom pogledu njegova se etička pozicija razlikuje od drugih biocentričnih etika koje se usmjeravaju samo na život kao takav (A. Schweitzer), život nekih vrsta životinja (P. Singer) time što ističe holističku vrijednost biotičke zajednice i relacijski odnos unutar nje.

11 Pitanje »vitalnih« potreba otvara rasprave od Maslowljeve teorije, kritike potrošačkih vrijednosti, do suvremenog ekološkog i etičkog propitivanja u kontekstu socijalnoekološke krize. Jer, čovjekove vitalne potrebe mogu biti definirane kao potrebe za njegovo preživljavanje, a mogu se shvatiti i kao potrebe koje uključuju mnogo više od toga – nepotrebnii luksuz koji ugrožava druge skupine ljudi, društva i ne-ljudske vrste, ekosustave, prirodu u cjelini. Stvarne čovjekove sekundarne potrebe (manifestiraju se kao primarne i) ugrožavaju primarne potrebe ostalog svijeta. Neolitski i moderni čovjek (povijesno različita društva, klase i društveni slojevi) različito shvaćaju svoje vitalne potrebe. Međutim, one se oblikuju prema materijalnim mogućnostima društva (sloja, skupine) i svijesti o njihovu značenju, pa će se potreba za hranom različito sadržajno interpretirati.

3. Podrška načelu **raznolikosti i simbioze**. »Raznolikost povećava potencijal preživljavanja, omogućava novi način življenja, podupire bogatstvo oblika«. Za Naessa nije sporna interpretacija pojma »borba za život«. Ali, postoji i druga strana interpretacije. Naess tumači »so called struggle of life...« ne kao načelo i sposobnost za pritisak, eksploataciju i ubijanje nego kao načelo sposobnosti vrsta za koegzistenciju i kooperaciju u kompleksnim odnosima živih bića u prirodi, što se odnosi i na čovjeka. »Živjeti i pustiti da žive' je učinkovitije ekološko načelo nego 'ili ti ili ja' <...«. »Ekološki inspirirano je stajalište koje akceptira i zauzima se za raznolikost ljudskih živih bića, kultura, rada i gospodarstva. Takva predodžba podržava borbu protiv ekonomske i kulturne kao i protiv militarističke invazije i dominacije...« (Naess, 1996:132). Raznolikost života i raznolikost habitata, pretpostavke su bogatstva intrinzičnih vrijednosti a time i bogatstva čovjekovog života.¹² Pojam »život« se ne odnosi samo na oblike života (živa bića), nego u prenesenom značenju pojma »život« na »ne-živo«: rijeke, krajolike, kulture, ekosustave, »živu Zemlju« (the living earth). Tako katkada čujemo ovakav slogan: »Pustite rijeku da živi«.

4. **Antiklasno stajalište** (*anticlass posture*) u čovjekovim socijalnim i ekološkim odnosima odražava protivljenje pritisku svake vrste između socijalnih skupina, klasa, nacija ili vrsta. Ono proizlazi iz načela o biosfernoj jednakosti, odnosno egalitarizmu. Naess kao i neki drugi, primjerice, P. W. Taylor (1986) podržava tezu o načelnoj jednakosti ljudskih i ne-ljudskih živih bića. Ovo načelo se može primijeniti na današnju situaciju u kojoj se Naessovim terminom rečeno u plitkom ekološkom pokretu prepoznaju izraženi regionalni i globalni, socijalni i ekološki interesi, pritisci i konflikti. Dubinski ekološki pokret odbacuje takvo stanje konflikata i klasnih podjela.

Biosferni egalitarizam i antiklasno stajalište svakom jamče jednaka prava na život i prosperitet svih oblika života. Jednako pravo ne proizlazi iz njihove »osobnosti«, »individualnosti«, nego iz toga što ne postoje sami za sebe već u nekom suodnosu, relaciji s drugima i svi zajedno u jednoj prirodi. Sva tri načela: jednakosti, simbioze i antiklasno stajalište »istodobno se brinu za najveći oprez prema velikim, sveobuhvatnim planovima za budućnost koji se ne mogu dovesti u sklad sa besklasnom raznolikošću«.

Kao što Aldo Leopold (1949)¹³ sa svojom etikom zemlje (*land ethic*) polazi od funkcionalne zajednice – *land community*, u kojoj je čovjek njezin građanin (*biotic citizen*), slično i Naess u svojoj *deep ecology* polazi od pojedinca kao dijela prirode i na izvjestan način pretpostavlja »organički model« i u prirodi vidi **dinamičnu homeostazu**, tj. različitosti i međuovisnosti oblika života (Marietta, 1995:44). Marietta zastupa holistički environmentalizam – »kritički holizam« (*critical holism*) kao humanistički holizam koji naziva **osobno planetarna perspektiva** (*person-planetary perspective*); (Marietta, 1995:31) a njegov holizam se razlikuje od Naessova. Čovjek jest dio prirode, ali način na koji je njezin dio Marietta drugačije shvaća – ne prihvaća ekstremnu verziju holizma koja minimizira ulogu ljudske kulture i tradicije. Ne smije se tradicionalnu svijest o humanističkoj etici, kao što je pravda ili ljudsko zdravlje, žrtvovati

12 S tezom o raznolikosti Naessova pozicija postala je aktualna u kontekstu današnjih rasprava o biološkoj raznolikosti (*biodiversity*).

13 Dobar prikaz o Aldu Leopoldu je članak Edite i Ivana Štefanić i Darije Kuharić u časopisu Sociologija sela, 37 (2–3):219–231, 1999.

svijesti prirodnog environmentalizma. Zato se Marieta poziva na kritički holizam kao humanistički holizam.

Termin »dinamična« ravnoteža treba shvatiti kao stabilnost u prostoru i vremenu. Naime, ponekad se zaboravlja na taj bitan dodatak »dinamičnost«. Fritjof Capra (1985) isticanjem dvaju načela: *yin* (konzervativno, prihvatljivo, žensko) i *yang* (ekspanzivni, agresivni, muško) ukazuje na potrebu nove paradigme, na jedno shvaćanje dinamičke ravnoteže kao poželjnog stanja. U povijesnom pogledu, glede ekološke krize, teško bi bilo obraniti tezu o ponovnoj uspostavi ravnoteže, jer se ne može više vratiti na prijašnje stanje, ali se može uspostaviti nova ravnoteža između čovjeka i prirode, novi **društveni prirodni odnos** (Görg, 1999). U evolucijskom pogledu to znači proces uspostave ravnoteže na višoj razini, odnosno formiranje struktura višega reda, kao što je i sam čovjek – **noosfera**. Možda ravnoteža u prirodi uopće ne postoji i nije postojala kako misli Charles Elton.¹⁴ U tom pogledu termin »dinamično« neodvojiv je od pojma ravnoteže, i to sa stajališta prirodne evolucije i sa stajališta čovjekovog povijesnog djelovanja. Čovjek kao vrsta utječe na »dinamičnost ravnoteže« (pa je stvorio neravnotežu) i ne bi smio samo prosperitet svoje vrste uzimati kao kriterij ravnoteže nego prosperitet cijele biotičke zajednice kao kriterij osobnih postupaka u održanju »ravnoteže«.

5. **Borba protiv zagađivanja i nedostatka resursa** ne smije se ograničiti samo na zagađivanje i pitanje dostatnosti resursa, a izgubiti iz vidnog polja neke druge točke, pogotovo one koje se odnose na socijalna pitanja. Primjerice, iskorištavanje resursa u nerazvijenim zemljama i primjena novih tehnologija radikalno je utjecala na način života i kulturu domicilnog stanovništva. Korist što su imali razvijeni, vjerojatno ne mogu naplatiti štete što su im pričinjene: neke tradicije i kulture bespovratno su nestale, a stanovništvo se našlo u »praznom prostoru« bez svog istinskog oikosa. U konkretnim razvojnim projektima ograničenje naše pozornosti samo na takvu redukciju može dovesti zanemarivanje drugih posljedica. Primjerice, ako cijene dobara nužnih za život rastu zbog troškova proizvođača u smanjivanju emisija, u društvu se mogu ponovno povećati socijalne (klasne) razlike, jer će skupi proizvodi mnogima biti nedostupni. Primjerice, to se može očekivati pri kupovini proizvoda ekološke (organske) poljoprivrede, koji će (zbog načina na koji se proizvode i količine) biti znatno skuplji i širokoj masi potrošača nedostupni. U globalnim razmjerima se to najbolje vidi kao odnos razvijenih i nerazvijenih zemalja pri kojemu se »škare« stalno otvaraju. Tako je omjer između razvijenih i nerazvijenih bio: 1950. – 10:1, 1960. – 30:1, – 1989. – 59:1 (Reheis, 1996:16). Slično je i s omjerima unutar društva. Sve je veći broj siromašnih, a sve manji broj bogatih. Bogatstvo je tako obrnuto razmjerno s brojem njegovih vlasnika.

6. **Kompleksnost a ne kompliciranost** dva su različita načela koja se katkad zamjenjuju kao istoznačna. Priroda oko nas kao i svijet (urbani industrijski itd.) jesu kompleksni ali ne i komplicirani, kako se to može na prvi pogled učiniti zbog nepoznavanja njihova unutarnjeg ustroja i načela funkcioniranja. Zbog ove kompleksnosti ekološki menadžment može biti rizičan, jer ne poznaje dovoljno moguće posljedice naše intervencije, pogotovo ako je riječ o većim ekosustavima ili Zemlji kao cjelini. Primjerice, prašuma nam se čini komplicirana kao i sustav rodbinskih odnosa urođenika. Naess kaže da načelo kompleksnosti znači podržavanje podjele rada, ali ne frag-

14 Animal Ecology and Evolution. Oxford University Press, 1930:17).

mentiranje rada; znači integriranu akciju »cijelog čovjeka« a ne samo njegovu reakciju na izvanjski svijet; znači tehničku invenciju, a ne samo tehničku inovaciju (Naess, 1996:133).

7. **Lokalna autonomija i decentralizacija.** Naess smatra da je povredivost životnih oblika proporcionalna s izvanjskim pritiscima, pa ih zato treba smanjiti, a povećati lokalnu autonomiju i decentralizaciju. Na taj se način može bolje kontrolirati za- gađivanje i uštede resursa. Lokalna autonomija se može povećati tako što bi se smanjio broj razina, tj. članaka u hijerarhijskom odlučivanju (Naess, 1996:134).¹⁵ Za argumen- taciju ove Naessove teze postoje znana povijesna iskustva u društvima različitih civilizacija koja su bila ustrojena s velikom autonomijom lokalnih zajednica. S druge strane, postoje teoretski pristupi (primjerice, A. Gorz) koji i u modernom društvu vide mogućnost i potrebu lokalne autonomije.

4. POJMOVNA STRUKTURA

Za razumijevanje Naessovog sustava »ekozofije T«¹⁶ navest će se nekoliko značajnih pojmova koji ju tvore i omogućavaju njeno razumijevanje.

4.1 Self-realisation

Središnja norma njegova sustava je *self-realisation* – samoostvarenje. Naess koristi taj pojam u dva smisla: kao *Self-realisation* (s velikim S) i kao *self-realisation* (s malim s). Samoostvarenje ne znači ograničavanje na naš osobni ego, samo na osobnu realizaciju, nego se *Self* misli u najširem smislu (s velikim S) što uključuje i sve ostale *selfove* (jastva). To je pokušaj spajanja općenite izjave »sav život je u osnovi jedno« (*all life is fundamentally one*) s našim individualnim potrebama i željama. U tom pogledu *Self* se odnosi na holistični pogled. U fokusu Naessove ekofilozofije je **ekološki Self**. Samoostvarenje o kakvom Naess govori razlikuje se od drugih shvaćanja tog procesa u društvu po tome što je obuhvaćena biotička zajednica u svojem jedinstvu raznolikosti. Ono je kao cjelina s jedne strane stvarna mreža empirijskih struktura prema kojima se pojedinac i društvo odnosi u aktivnom procesu (rad, politika itd.), a s druge strane ekološki *Self* je ono latentno, tj. pojavljuje se u našoj svijesti kao opća načela prema kojima treba postupati da bi se osobni *self* obogatio ekološkim *Selfom*.

Self-realization znači **individualni** pogled, a koji je dvojako konstituiran: a) od osobnog vjerovanja, svijesti, interesa, intencija, očekivanja ega svakog pojedinca; i b) od osobne prave prirode kao duboke pozadine vlastitog ega (»Upoznaj samoga sebe!«). **Self-realisation** pojedinca nije *self-centred* (sebi-usmjerena), ali to ne znači ni da je individualni *self* ili ego rastopljen u veliki *Self*, tj. da se on u njemu potpuno gubi. Čovjek se svjesno odriče svojega pretjeranog ega (*self-interested*), ali ne i individual-

15 U današnje doba globalizacije, primjerice kod nas mogu se navesti brojni utjecaji na odluke: organi mjesne, općinske, županijske i državne razine, regionalni dogovori, različite udruge, bilateralni i međunarodni čimbenici, globalna razina. Možda se to može reducirati na lokalnu, nacionalnu i globalnu razinu?

16 Naziv **ekozofija T** potiče iz Naessova života, ranih susreta s prirodom, a posebice odnosa prema brdu Hallingskarvet u središnjoj Norveškoj, gdje je Naess 1937. godine na mjestu Tvergastein (crossed stones) imao kolibu u kojoj često boravio i razmišljao. Drugi izvor naziva je u njegovoj osobnoj ekozofiji (»ekozofiji T«), tj. individualnom pristupu, koji omogućava svakom pojedincu njegovu ekozofiju – »ekozofiju x«, »ekozofiju y« itd.

nosti unutar cjeline od koje je relacijski neodvojiva (Rothenberg, 1989:9). Zato samostvarenje (s malim s) završava u Samorealizaciji (s velikim S). Primjerice, *self-interest* postaje *Self-interest*, osobni interes izrasta u opći interes (zajednice).

Ako se *self* širi i uključuje druge ljude i vrste te konačno prirodu, altruizam postaje gotovo suvišan, jer veliki svijet i njegov interes postaje dio našeg osobnog svijeta i osobnog interesa. Tako se u svijetu brojnih »potencijala« uvećava naša *Self-realisation* kao da smo dio ukupnog porasta drugih, ali ne samo ljudi. Cjelina ulazi u pojedinca, kao što pojedinac postaje njezin sastavni dio. Opći interes (*Self-interest*) postaje dio osobnog interesa.

Self-realisation je **aktivni uvjet**, ali nije kvantitativno neograničen. Ne može nečija *self-realisation* stalno »rasti« i biti sve bogatija sa *Selfom*, jer bi drugi siromašili, bili bi siromašniji za taj dio egoizmom prisvojenog *Selfa*. Ne može nitko egoistično monopolizirati holistički pogled jer bi svi drugi izgubili šansu za svoje ideje, poglede i alternative; nema monopola ideologija, monopola interesa, monopola nad zajednicom ili prirodom itd. Zato je za cjelokupnu *Self-realisation* potrebna realizacija svih *self-realisation*, što svakako pričinjava poteškoću u takvoj filozofiji, pa i dubinskom ekološkom pokretu, jer se u tom očekivanju polazi od teze da su svi pojedinci (*self-ovi*) spremni tako postupiti, dakle, na jednak način. *Self-realisation* je sličan proces kao što je u budističkoj tradiciji postizanje nirvane, način življenja svakog života ponaosob. Umjesto definicije što je *self*, Capra kaže: »Ekološko *self* nekoga čovjeka je ono s čime se taj čovjek identificira« (Capra, 1995:139).

Self-realisation pretpostavlja **svijest o samorespektu**: »imati dom«, »pripadati«, »živjeti«, itd. grade naš osobni identitet (Osjećaj: ja sam »netko«). Ali nije dovoljno biti »netko« ako je taj »netko« »nigdje«. Biti »netko« znači biti »negdje« – u zavičajju, domovini, na Zemlji – u svojem oikosu. Osobni identitet i relacijski odnosi u prirodi daju osnove za »pravo na život i prosperitet«. Za male skupine urođenika »sjedilaca« to je mali svijet na ograničenom prostoru; za modernog čovjeka to je nacionalna država; za suvremenog čovjeka u doba globalizacije koji živi planetarno, to je Zemlja. Cijeli planet Zemlja je postala čovjekov oikos, zavičaj, domovina. Domovina nije nešto što nekome pripada, nego nešto čemu netko može pripadati, pripada i ispunjava svoj život zajedno s drugima na nekom prostoru i vremenu (Meyer–Abich, 2001:146). Biti »netko« danas znači potrebu za uvažavanjem novog planetarnog zavičaja sjedilačke kulture homo sapiensa, a njegova samo–realizacija znači respekt prava svakog bića u tom oikosu – prostoru i vremenu.

Širenje potencijala života, dakle *Self-realisation* je temeljno i **univerzalno pravo**. Pravo i nepravo (kako ga se može razumjeti) jedino su nazočni u ljudskom društvu i svojstveni ljudima. Definicija »prava na život« može biti arbitrarna, ovisno o tome što se smatra životom, kontekstualno vrijednim životom i otkud potječe. Tu u diskursu dolaze do izražaja pitanja čovjekovih **potreba, interesa i očekivanja**. Ekozofija u filozofskom smislu proširuje pravo na život na sva živa bića kao i na **pravo prirode** (Meyer–Abich, 1984). Priroda je živi organizam i »sva živa stvorenja su temeljno jedno« (Naess, 1989:165). Ova izreka pokazuje mitsku funkciju definicije koja može biti precizirana u sustavu hipoteza i normi. Osnova prava prirode je **pravo na život** (*right to live*). Zato čovječanstvo nema pravo razarati prirodu niti tek tako »prekidati tijek života« (R. Carson). Ekofilozofija zahtijeva ekološku etiku, ali na takav način da smo spremni žrtvovati svoje interese i pokazati ljubav prema prirodi. Iz te ljubavi proizlazi

i naša osobna identifikacija s prirodom (zajednicom), odnosno nekim bićem iz prirode.¹⁷

Ekozofija T podržava život i njegov prosperitet u najširem smislu riječi (život pojedinca, vrste, ekosustava). Može se to nazvati i **kult života**, ali za razliku od onih u ljudskoj povijesti poznatih ideologija »kulta života« u kojima se slavio život samo »nekim« preko smrti drugih (primjerice, rasizam, religiozni kultovi). U veoma kritičnom stajalištu prema modernoj civilizaciji mogli bismo reći da ona — čiji se duh katkad naziva »kultura smrti« (EV, 12, 50, 87) — razvija svoj »kult ljudskog života« koji može završiti smrću brojnih ostalih živih vrsta, a na koncu možda i same ljudske vrste.

U ekozofiji *self-realisation* označava postizanje neku vrste **stupnja savršenstva**. U semantičkom smislu Naess razlikuje od početnog tri različita smjera *self-realisation*. T⁰ — *self-realisation*; T1 — *ego-realisation*; T2 — *self-realisation* (s malim »s«) i T3 — *Self-realisation* (s velikim »S«). Za smjer T1 — *ego-realisation* često se koriste termini kao: *self-interest*, *self-expression* i *self-realisation*. Smjer T3 se susreće u povijesti filozofije pod različitim nazivima: *the universal self*, *the absolute*, *the atman*. 'Self-realisation' je kondenzirani izraz jedinstva pouzdane socijalne, psihološke i ontološke hipoteze: najopsežnija i dubinska zrelost ljudske osobnosti jamči prekrasnu aktivnost« (Naess, 1989:86). Naess pod jastvom (*self*) ne misli na ego, nego jastvo u širem smislu. »Za maksimiranje samoostvarenja... trebamo maksimum raznolikosti i simbiozu što znači stil življenja u kojemu nije nužno niti produktivno međusobno ubijanje, osim da se — kao kod divljih životinja — u granicama održi gustoća stanovništva« (Naess, 1995a:47). Capra (1995:137) ističe da se »zrelost jastva« tradicionalno razvija u tri faze: od ega prema socijalnom jastvu do metafizičkog jastva. Koncept **ekološkog jastva** znači da od rođenja potječemo »iz prirode«, možemo biti »u prirodi« i »za prirodu«. Gottwald kaže da su tri bitna obilježja, odnosno pretpostavke, shvaćanja **proširenog koncepta ekološkog jastva**: svijest o prevladavanju opasnosti u našem dobu o masovnom uništavanju živih bića i slomu ekosustava nužnih za proživljavanje; spoznaja o umreženosti procesa koji se sami organiziraju (tj. priroda kao autopoetični sustav); spoznaja o ponovnom probuđivanju spiritualnosti koja ne počiva na dualizmu. Svi oni vode jedinstvu tijela i duha (Gottwald, 1995:21–22). Čovjekovo jastvo i samoostvarenje su tim bogatiji ako se ne ograničava samo na društvo i društvene odnose nego se proširuje na veliku zajednicu svih živih bića i ako sebe vidi očima drugih s kojima se identificira putem stajališta: »živjeti i pustiti da žive«. Desjardins kaže da je *self-realization* trajni proces čovjekovog spoznavanja putem kojega čovjek razvija sebe tako da razumijeva sebe kao postojanje u međupovezanosti s ostatkom prirode (Desjardins, 1993:227).

4.2 Intrinzične vrijednosti

Ne samo u ekozofiji, nego u drugim područjima kao i ekološkoj etici općenito se susreće pojam vrijednosti — materijalnih ili estetskih. Tako se koristi pojam **intrinzična vrijednost**. To je »vlastita vrijednost« (*own value*, *Eigenwert*) nekog entiteta —

¹⁷ Primjer takve identifikacije veoma je jednostavan. Spasiti leptiricu koja je zalutala u vašu sobu u kojoj će uginuti ako ju ne pustite van. Taj čin puštanja leptirice na slobodu moguć je jer smo se identificirali s njom. Slično je, primjerice, udomiti odlutalog ili napuštenog psića, koji je njegovu egocentričnom vlasniku (često i njegovoj djeci) služio jedno vrijeme za zabavu, a pred godišnji odmor nije bio spreman pokazati i vratiti mu ljubav nego ga je ostavio na ulici.

bića, vrste, krajolika, itd. što znači da u sebi sadrži neku dobrobit (dobro), ima vrijednost u samom sebi (*in itself*), da je ta vrijednost »po sebi« neovisna o čovjeku. U ostvarivanju te dobrobiti leži vrijednost što znači da zaslužuje da se kao takva štiti. Razlikuje se od našeg vrednovanja, odnosno naše procjene vrijednosti nekog drugog bića, krajolika, itd. – **inherentne vrijednosti** po tome što inherentna vrijednost ovisi o procjenitelju, a intrinzična je neovisna o našoj procjeni.¹⁸ Posjedovanje inherentne vrijednosti znači da ostvarivanje dobrobiti nekog entiteta kao vrijednost zaslužuje pozornost svih moralnih aktera (Taylor, 1997:84).

Naess ukazuje na poteškoće ako se upotrijebi riječ **jednako** (*equalrights, equality* – »jednako pravo na život i prosperitet« (svih živih vrsta) jer to zahtijeva kvantifikacije i mjerenja »jednakosti« prava. Postoje, naime, univerzalna prava kao što je pravo na život (*right to live*) svih oblika života i »načelo jednakih prava« (*a principle of equal rights*) (Naess, 1989:166/7). Univerzalno pravo se ne može kvantificirati, nego priznati ili ne. »Jedna od osnovnih normi dubinske ekologije ukazuje da svaki oblik života ima u principu pravo živjeti i uspješno se razvijati. Tako kako je svijet stvoren, naravno, moramo »ubijati« da bismo mogli jesti. Ali u dubinskoj ekologiji postoji osnovna intuicija prema kojoj nemamo pravo ubijati druga živa bića bez dovoljnog osnova« (Naess, 1995a:46). U kontekstu toga smatra se da se živa bića mogu rangirati prema **relativnoj intrinzičnoj vrijednosti** i prema takvoj hijerarhiji moralno odnositi. Primjerice, patocentrična etika (P. Singer) se temelji na takvoj selekciji u određivanju moralnog objekta na one životinje koje osjećaju (bol, radost...) ili za koje znamo (pretpostavljamo) da imaju takve osjećaje. Glede toga Naess navodi nekoliko kriterija za procjenu relativne intrinzične vrijednosti bića: »1. Ako biće ima vječnu dušu (eternal soul), ono ima veću intrinzičnu vrijednost od bića koje je vremenski ograničeno ili uopće nema dušu; 2. Ako biće može zaključivati (can reason) ima veću vrijednost od onoga koje ne može zaključivati ili je nerazumno; 3. Ako je biće svjesno sebe i otuda mogućnost izbora, ono ima veću vrijednost od onoga koje nema takvu svijest; 4. Ako je biće viša životinja u evolucijskom smislu, od veće je vrijednosti od onih koja su znatno niže na evolucijskoj ljestvici« (Naess, 1989:167).

Naessova je primjedba da na prvi pogled ovakva stajališta mogu izgledati prihvatljiva, ali niti jedno od njih nema supstancijalno opravdanje u usporedbi s osnovnom intuicijom o jedinstvu života i prava na život i prosperitet. Na sličnoj osnovi, uzimajući u obzir hijerarhiju bića, mogu se »hijerarhizirati« čovjekove etičke obligacije. One su veće što je biće više u prirodnoj hijerarhiji – čovjek, ili pak što je širi krug moralnih objekata – ostala bića (Altner, 1991:201). Prema Naessu svaki čovjek ima intrinzičnu vrijednost, kao i svako živo biće. Iz te intrinzične vrijednosti proizlazi i njegova moralna vrijednost i dužnosti, koje se definiraju u međusobnom relacijskom odnosu i (holističnoj) intrinzičnoj vrijednosti biotičke zajednice. Tu se dubinska ekologija bitno razlikuje od shvaćanja moralne vrijednosti čovjeka u (modernom) društvu. U društvu njegova moralna vrijednost i obligacija katkad proizlazi iz činjenice da je član određene zajednice (društva) a ne zato što ima intrinzičnu vrijednost (robovlasništvo, aparthejd, rasizam ne priznaju svima status člana društva).

18 Pored inherentne i intrinzične vrijednosti postoji i instrumentalna vrijednost, tj. vrijednost koju dobiva neki predmet, krajolik, itd. s obzirom na mogućnost uporabe kao instrumenta u dobivanju koristi – neposredne ili posredne. Moderno društvo je tendencijski razvijalo instrumentalne vrijednosti, pa su i neke intrinzične i inherentne vrijednosti postale instrumentalne.

4.3 Identifikacija

U ekozofskom mišljenju nije moguće postojanje nekog njezinog entiteta – bića, vrste, ekosustava – odvojenog od prirode. Ako to i pokušamo, naše Samoostvarenje bit će blokirano. Zato su vitalne potrebe ekosustava i vrsta ujedno i naše vlastite potrebe, dio naših vitalnih uvjeta, pa su vrijedni zaštite i moralnog postupanja. U takvom shvaćanju ne postoje veliki interesni konflikti između čovjeka i prirodnog susvijeta, a niti unutar same ljudske vrste. Vrijednost prirode čovjek treba internalizirati kao što to čini s drugim vrijednostima u procesu **socijalizacije**. Time dolazimo do problema sadržaja i karaktera procesa odgoja i socijalizacije u modernom društvu, koji se bitno razlikuje od ekozofskog pristupa i ne inklinira takvim shvaćanjima. I ne samo njima, nego niti urgentnoj potrebi (izrasloj na posvemašnjoj socijalnoekološkoj krizi) za promjenom sustava vrijednosti, individualnog ponašanja i socijalnog djelovanja što se zagovara u »zelenom mišljenju«. Moderna edukacija bi trebala čovjeka više senzibilizirati prema prirodi, ali za to je potrebna senzibilnost društva prema edukacijskim ciljevima. »Razvoj senzibilnosti prema dobrim stvarima, kojih imamo već u dovoljnoj mjeri, istinski je cilj odgoja. Ali ne u smislu da bi trebali ograničiti svoje želje«. (Naess, 1995a:59). Čovjekova senzibilnost prema prirodi i intuicija kao osobno spoznavanje, pretpostavke su procesa njegove identifikacije s drugim bićima i stvarima. U tom procesu čovjek ostvaruje svoje ekološko jastvo. Problem je u tome što »nam je u našoj civilizaciji na raspolaganju silan potencijal razaranja, ali su naši osjećaji ekstremno nezreli« (Naess, 1995a:46).

Zapadna civilizacija se »otuđila« od prirode koju čovjeku sve više tehnički posreduje.¹⁹ To je smanjilo našu identifikaciju sa stvarnom prirodom – bićima, vrstama, krajolicima itd. Identifikacija je proces u kojemu se ostvaruje naša *self-realisation* na način da vrednujemo druge bića (kreature) i prirodu kao takvu, priznajući im intrinzične vrijednosti, vrednujući tako i samog sebe. »Živi i pusti druge da žive!«. U tom procesu »identitet« (intrinzična vrijednost) kao vrijednost drugih internaliziramo i na taj način se identificiramo s drugima (s tim vrijednostima). Naess ističe da se neinstrumentalna aktivnost razvila u instrumentalnu aktivnost. Ukazujući na Kantovu maksimu, da drugu osobu nikad ne treba upotrijebiti kao stvar nego kao čovjeka, Naess smatra da u »ekozofiji T« ona postaje maksima koja kaže: »nikad ne treba upotrijebiti nijedno živo biće osim kao čovjeka« (Naess, 1989:174). Identifikacija pretpostavlja zajednički interes različitih identiteta koji se izražava u »solidarnosti« i »kooperaciji«. To se poglavito odnosi na čovjeka, koji kao da je odustao od kooperacije s prirodom i nastupa samostalno kao subjekt evolucije.

Proces identifikacije je ključan za proces Samoostvarenja. Identifikaciju u ekozofiji možemo različito sadržajno tumačiti ali uvijek s istim konačnim ciljem: »jedinstvo i raznolikost«, univerzalnu povezanost identiteta preko procesa identifikacije. Tako Raimon Pannikar u svijesti otkriva trojako pojavljivanje stvarnosti (Panikkar, 1995)²⁰, a urođenici prihvaćaju nazočnost božanskog u prirodi s kojom tvore neraskidivu vezu (Bujo, 1996) itd.

¹⁹ Ne misli se na fizičko udaljavanje dvaju entiteta – civilizacije i prirode. Industrijska civilizacija nepovratno je povezana s prirodom – ako ni po čemu onda putem tehnike – samo su oblici pojedinačkog i društvenog života s prirodom više konstruirani i tehnički posredovani oblici odnosa.

²⁰ Izvorni naslov: *The Cosmotheandric Experience*. New York: Orbis Books, 1993.

U filozofiji »jedinstva i raznolikosti« koju prezentira ekozofija T zahtijeva se neovisan tretman četiri različita polja fenomena (Naess, 1989:181): »1. Identifikacija sa živim bićima individualno (distributivno) u njima ograničenim životnim situacijama; 2. Identifikacija sa živim bićima kolektivno ili u njihovoj biti ('život po sebi', ekosustavi, vrste); 3. Etička prosudba (s diferenciranom ljestvicom) individualnih bića u specifičnim situacijama; 4. Etička prosudba života kolektivno ili u njegovoj biti«.

4.4 Intuicija

Smisao dubinskog ekološkog pokreta nije angažman u ekološkim zahtjevima za promjenom sadašnjosti kakva se može zbivati, tj. u plitkoj reformi suvremenog društva, nego je mnogo dublji. Taj duboki smisao Naess naziva **supstancijalna preorijentacija naše cijele civilizacije** (Naess, 1989:45).

Radikalna preorijentacija znači kombiniranje ekologije s normativnim generalističkim aspektom mišljenja. U tom pravcu se razvila konzervacijska biologija kao znanstvena osnova environmentalizma. Naess vidi opasnost od »ekologizma« u shvaćanju ekologije kao temeljne i vrhovne znanosti.²¹ Inzistiranje na ulozi znanja jedne znanosti u određivanju temeljnih vrijednosti, koje trebaju određivati naše ponašanje, može dovesti do krajnje nepovoljnih socijalnih koncepcija. Umjesto socijalnih mogu se apsolutizirati neke ekološke vrijednosti. Otuda upozorenja na moguću »ekofašizam« što bi slijedio kao krajnja posljedica za društvo koje bi se ravnalo isključivo prema temeljnim ekološkim načelima egalitarnosti.

Međutim, znanstvene informacije i racionalno zaključivanje nisu jedina aparatura čovjekova spoznavanja. Čovjek koristi i intuiciju. Svako živo biće raspolaže s nekim osjetilnim organima u spoznaji okoline koja im služi za vlastito pozicioniranje u kompleksnoj okolini. Bez takvih informacija biljke, kukci i životinje ne bi preživjeli kao vrste. Čovjek kao najrazvijenije biće prirode raspolaže različitim načinima spoznaje svijeta u kojemu živi, pa i samoga sebe. On se služi također različitim organima – vida, sluha, dodira, itd., a pretežito mišljenjem – *logosom*, razumom kojim spoznaje svijet i upravlja svoje postupke. Ali, *logos* nije jedini na kojeg se čovjek oslanja, iako je moderno društvo primarno usmjerilo svoju spoznaju na temeljima razuma. Osim njega, tu je i *pathos* – osjećajnost (simpatija, empatija, intuicija).²² Intuicija je neposredno spoznavanje kojoj ne prethodi proces racionalnog, logičnog mišljenja, pa se intuitivna spoznaja ne može uvijek jednostavno racionalno objasniti. S njom možemo otkriti što se zbiva u našem okruženju i prema njemu uspostaviti prihvatljivu relaciju. »Jedna druga norma govori da će sa povećanjem zrelosti ljudi otkriti radost onda, ako drugi oblici života otkriju radost. Nećemo biti samo žalosni, ako su žalosni naš brat, pas ili mačka, nego žalovati ako druga živa bića, uključujući i krajolike, budu razoreni« (Naess, 1995a:46).

21 Naravno, nije novost da se neka znanost ili područje unutar nje, uzima kao »vrhovna« u određivanju ciljeva i vrijednosti. U povijesti susrećemo da se neke vrste znanja postavljaju kao ultimativna stajališta za objašnjenje svega. Primjerice, geometrija kod Platona, brojevi kod Pitagorejaca, mehanika kod Descartesa itd.

22 Suprotno Descartesovu »Cogito, ergo sum«, danas se ističe »Sentio, ergo sum«, čime se želi pokazati da je čovjek prirodno (biološko) biće koje ima svoja uzbuđenja, strasti, žudnje, itd. (Boff, 2000:93) što su također relevantni čimbenici njegova ponašanja i konačno opstanka.

U povijesti zapadnoeuropske filozofije i socijalne misli – naročito u epohi moderne i globalnom dobu – racionalnost je potiskivala svako drugo spoznavanje – emotivno i religijsko: logos je potisnuo patos, znanost potiskivala religiju itd. Međutim, s postmodernim strujanjima, a naročito s ekološkom krizom – koja je pokazala iracionalnost racionalnog mišljenja – ponovno se aktualiziraju potisnuti načini spoznavanja okolnog svijeta, oživljava religioznost, spiritualnost i prirodne osnove odnošenja prema tom svijetu, pa tako i religijska spoznaja i njezino razlikovanje od znanstvene spoznaje istine (FR, 1999).

Naess, kao i neki drugi autori, ističe intuiciju kao izvor neposrednog i spontanog iskustva. Time ne negira čovjekovu potrebu oslanjanja na druge pokazatelje, posebice različite informacije koje mogu kvantificirati naše intuitivne spoznaje. Intuicija nam govori da smo dio zajednice svih živih bića, a ne samo ljudske zajednice. Ona je način spoznavanja, stjecanja iskustva, bez kojega nisu mogući procesi *self-realisation* i identifikacije. Naess na više mjesta u svojim radovima opisuje svoja neposredna iskustva s prirodom, stjecana još u doba dječastva i puberteta.²³ Možda je Naessovo misaono djelo više rezultat intuicije, a manje logičnog argumentiranja i filozofiranja.

5. OBLIKOVATI NOVI STIL ŽIVLJENJA

Način življenja modernog društva, u kojemu se mogu i empirijski utvrditi različiti stilovi življenja, jedan je od ključnih čimbenika koji podržavaju porast socijalnoekološke neravnoteže u svijetu. Zato je taj fenomen često predmet kritike brojnih autora i pokreta sa zahtjevima za njegovom promjenom. Bez promjene stila življenja nije moguće postići razumnu ravnotežu u globalnom socijalnom sustavu i ekosustavu. Stil življenja ovisi o čovjekovim ciljevima u životu koji mu tvore sliku **dobrog života**. Kao njegovi kvalifikativi to mogu biti, primjerice, zadovoljstvo, veselje, savršenstvo itd. U dubinskom ekološkom pokretu često se koriste termini *well-being*, *welfare*, *standard of living*, a središnje mjesto zauzima *quality of life*. Sam pojam je prilično »otvoren« što znači da ga se u odnosu prema »zadovoljstvu«, »veselju« i »savršenstvu« može i treba relacijski protumačiti. Kvaliteta življenja u nekoj zajednici (socijalnoj i biotičkoj) definira se prema obilježjima kvalitete življenja njezinih članova.

Način i stil življenja u modernom društvu povezan je s različitim fenomenima kao što su, primjerice, pitanje identiteta, kulturnog suvereniteta. Naime, u raspravama o globalizacijskim učincima otvorilo se pitanje **identiteta** mnogih kultura koje su na udaru zbog snage razvijenih ekonomija i tehnologija koje determinirajuće djeluju na uniformiranje predindustrijskih kultura. Čovječanstvu ozbiljno prijeti opasnost od kulturne entropije. U kontekstu problema identiteta relevantno je pitanje do koje

²³ Primjerice: »Kada sam bio pet ili šest godina imao sam priliku izvidati fjordove u Norveškoj i bio sam fasciniran fantastičnom raznolikošću oblika života, naročito sitnih riba, rakova i račića (Krabben). Živo sam cijelo ljeto s tim stvorovima i proveo vrlo malo vremena s ostalim dječacima. Kad sam bio devet ili deset godina upoznao sam visoku planinu gdje je moja majka imala kolibu. Budući da nisam imao oca, brdo je bilo moj neki otac kao prijateljsko moćno biće, potpuno i izvanredno tiho. Poslije sam bio sretan da se izvan svega toga pritiska škole, društva i od čovjeka stvorenog svijeta, mogu zadržavati tamo gdje me ništa ne prisiljava da se ponašam na određeni način i da vrednujem sasvim određene stvari. Primjerice, oblaci nam govore ali nas ne prisiljavaju da bilo što vjerujemo... (Naess, 1995a:42).

Vidi i: How my philosophy seemed to develop. Philosophers on their Own Work, Vol. 10. New York: Peter Lang, 1982. p. 270; Modesty and the conquest of mountains. U: Michael Tobias /ed/. The mountain Spirit. New York: Overlook Press, 1979. pp. 13-16.

mjere »smiju« nerazvijeni, »male« kulture u današnjim međunarodnim odnosima, otvoriti vrata suvremenim tehnologijama, da bi se mogle zaštititi, primjereno se razvijati i kulturno evaluirati taj razvoj, a da se posljedice tehnoloških implementacija podnošljivo odraze na njihovu ekonomsku, socijalnu i ekološku strukturu. Zatvaranje vrata modernizaciji vodilo bi ih u duboku izolaciju od svijeta, a nekritičko otvaranje može voditi u velike kulturne rizike.

Ekozofija se priklanja Schumacherovoj tezi o poželjnosti **proizvodnje masa** a protivi se **masovnoj proizvodnji** (Schumacher, 1973), odnosno rečeno terminologijom Johana Galtunga, podržava »beta« strukture (malo, decentralizirano, nehijerarhično), a ne »alfa« strukture (veliko, centralizirano, hijerarhično). Dubinski ekološki pokret ističe ograničavanje utjecaja »velike« (»tvrde«) tehnike na prirodu, zadovoljavanje vitalnih ljudskih potreba i put Gandhijeve socijalne filozofije »sarvodaya«. U tom smislu snažni su slogani, kao: »To tread lightly on Eart« i »soft technology«. Naess vidi izlaz u takvom stilu življenja koji će utjecati na jačanje lokalne autonomije – bez obzira da li je riječ o ekosustavu ili kulturi, koji će pridonijeti jačanju njihove autonomije.

Osim identiteta, za ekozofiju je važno pitanje **kulturnog suvereniteta** kojeg moderne tehnologije dovode u pitanje, naročito danas u procesu globalizacije. Problem kulturnog suvereniteta ili opstanka autohtonih kulturnih raznolikosti, u Naessovu mišljenju proizlazi iz teze o obzirnosti prema socijalnim i kulturnim posljedicama prilikom naših postupaka. Ali, na suverenitet nerazvijenih zemalja utječu i subjektivni čimbenici. Većina političke, ekonomske, vojne i kulturne elite nerazvijenih zemalja obrazovana je u zapadnim središtima, što svakako neposredno utječe na prihvaćanje zapadne tehnologije – od industrijske do vojnog arsenala²⁴ i kulture općenito. U Naessovom razmišljanju nedvojbeno je da je kulturni pluralizam vrijednost koju treba održati, a ne izložiti destrukciji. Iako ekološki pokreti pridonose kulturnom pluralizmu, oni ipak nisu bitno izmijenili sliku prirode kao objekta s kojim raspolazemo, niti smanjili razdvojenost kulture i prirode. Stajalište o pluralizmu i raznolikosti kultura implicitno je sadržano u stavu o prirodnoj raznolikosti i pluralizmu ekosustava.²⁵

Mnogi danas ukazuju da **životni stil** (stil življenja) modernog čovjeka uzrokuje veliku potrošnju, pravo rasipanje dobara i veliku štetu okolišu, pa upozoravaju da ga treba radikalno mijenjati. U empirijskom pogledu mogu se identificirati neki znaci promjena, danas više kao kritika dominantne potrošačke struje nego postojanje alternativnih sustava. Ključno je pitanje, ne samo za Naessa, kako promijeniti stil življenja (pojedince, skupina) i općenito način življenja modernog društva? Kako promijeniti etablirani ekološki destruktivan način proizvodnje i potrošnje ako su za takve promjene inertne i same ideje: rasta, progresa, životnog stila, itd. koncept održivog razvoja još uvijek polemičan? Za to je potrebno radikalno mijenjati najprije osobni životni stil, a potom i sam društveni sustav. Naess je ipak realan jer smatra da su promjene životnog stila moguće tek u dugom vremenskom razdoblju.

²⁴ U tom svjetlu mogao bi se interpretirati i militaristički slogan: »Obučiti i opremiti«.

²⁵ Poznato je da su u komunističkim zemljama uvjetovali odlazak članova obitelji u inozemstvo time što će drugi ostati kao jamstvo. Odlazak je ograničavan i iz razloga mogućeg povratnog kulturnog utjecaja i širenja drugačijih ideja i vrednota. Zanimljiv je primjer države Buthan u kojoj svi oni koji su se obrazovali u inozemstvu, po povratku u zemlju moraju proći proces »re edukacije«. On se sastoji u šestomjesečnom obilasku vlastite zemlje i ponovnog susreta s domaćim ljudima i vrijednostima.

Središnji slogan ekozofskog životnog stila (*lifestyle*): »Simple in means, rich in ends« (Naess, 1989:88) U njemu se inzistira na »kvaliteti življenja« (*quality of life*), a ne standardu života (*standard of living*). Standard života se određuje u odnosu prema nekoj apriornoj kvantifikabilnoj vrijednosti »što je najbolje«, a kvaliteta življenja prema kvaliteti življenja zajednice u kojoj pojedinac živi, dakle u relativnom odnosu. Procjena kvalitete življenja je induktivna irelativna. Svaki pojedinac u ekozofskom smislu shvaća kvalitetu života, odnosno što je za njega »bolje«, u odnosu prema ukupnom životu koji ga okružuje. Za Naessa je kvalitet življenja očito u unutarnjem duhovnom, a ne materijalnom zadovoljstvu i sreći koje proizlazi u uvažavanju cjeline života, jednostavnošću sredstava kojima se živi i većoj neposrednosti u odnosu s prirodom. Tako se ekološka svijest manifestira na razini osobnog životnog stila.

Dubinska ekologija polazi od bazičnog načela, što ga ističe, primjerice, pokret »Budućnost je u našim rukama«,²⁶ pa Naess citira osnivača tog pokreta u Norveškoj Erika Dammana: »...zaštita prirodnog i ukupnog biološkog okoliša s čovjekom kao integriranim dijelom, nužan je uvjet za razvoj životnog kvaliteta čovječanstva i njegov opstanak u budućnosti« (Naess, 1989:88-89). S tom tvrdnjom će se svi složiti, ali kada je riječ o promjeni koja danas treba ostvariti ovo osnovno načelo, nastaju brojni empirijski i konceptualni problemi, prvenstveno u razvijenim zemljama. Jer, to načelo otvara niz pitanja u području postignutih prava i nepostignutih jednakosti, odnosno nejednakosti.

Ekozofsko isticanje promjene individualnog životnog stila ne umanjuje potrebu za promjenom društvenog sistema u cjelini. Individualne i sistemske promjene moraju teći sukladno kao jedinstvena jednosmjerna mijena, koja ne postavlja pitanje prvenstva promjena jedne ili druge razine — da li mijenjati sistem ili pojedinca? Pitanje je u kojem smjeru trebaju ići promjene? Na to Naess odgovara tezom o samorealizaciji koja ima svoj smisao u cjelini i uzima u obzir dobrobit cjele biotičke zajednice. Takve promjene mogu se izraziti optimističnim sloganom »budućnost je u našim rukama«! Ekozofija više podržava smjer promjena prema egalitarnosti života.²⁷

6. NIJE SVE POLITIKA

Promjene svijesti pojedinca pretpostavka je njegovog angažmana u modernom društvu. Ekozofija T ne zamišlja društvo predmodernosti ili nerazvijenosti kao uzor za budućnost, nego društvo ekološki osviještenih pojedinaca spremnih na politički angažman. I sam dubinski ekološki pokret pretpostavlja angažiranost pojedinaca na dobrobiti zajednice, jer time istodobno čini dobrobit sebi. Kao sastavnica dubinskog ekološkog pokreta pripada postmodernističkim strujanjima. To nije izoliranje od stvarnosti nego drugačije razumijevanje života i stvarnosti, a time i uloge politike. **Zeleni pokret** sa svom širinom različitih interesa koji se mogu razvrstati u dvije struje: sistemska struja institucionaliziranih promjena u okvirima modernizacije društva i antisistemska kritička struja skupina (NGO) koja nastaje unutar sustava, ali s bitno različitim pogledom na ciljeve i sredstva politike. Objema strujama političko polje je neizbježno, ali s tom razlikom što dubinski ekološki pokret svoj angažman ne reducira na politiku bez obzira koliko ona bila demokratska, niti ima namjeru posegnuti za

26 Pokret je inicirao Erik Dammann 1973. godine. Napisao je knjigu s istim naslovom: »The Future in Our Hands«. Oxford: Pergamon Press, 1979. U Norveškoj pokret uključuje niz decentraliziranih skupina.

27 Na pitanje da li je budućnost stvarno u našim rukama, treba odgovoriti i na još neka pitanja. Primjerice, što znači da je u našim rukama, o kakvoj budućnosti je riječ, tko su to »mi« itd?

oružjem u rušenju sustava bez obzira koliko pokret bio »revolucionaran«. Tu je naime i čovjek kao pojedinac sa svojom sviješću i neposrednom aktivnošću u lokalnoj zajednici s holističkim vrijednostima.

U politici prema okolišu, ekocentrizam – kao ideologija, različita je od ideologija tehnocentrizma. Ali, i unutar ekocentrizma dubinska ekologija kao »ekološki pogled na svijet« razlikuje se od eko–tehnološkog pristupa »small is beautiful« – koji inzistira na malim tehničkim strukturama i proizvodnji, integraciji rada i slobodnog vremena (*human development, community development*) i participaciji *self-reliance* – po tome što inzistira na intrinzičnim vrijednostima, utemeljenju etike na ekološkim zakonima, pravima prirode i na biosferičnom egalitarizmu. Oba pristupa imaju nepovjerenje u modernu veliku tehnologiju, znanstvenu ekspertizu, državni autoritet, hijerarhijsku organizaciju itd. (Bruckmeier, 1994:72).

Ekozofija T je jedno moguće stajalište političkog angažmana na sasvim određenoj ekopolitičkoj koncepciji koju za Naessa simboliziraju tri boje: zeleno, crveno i plavo, tj. tri politička pola u europskom ekološkopolićkom diskursu. Temeljna ideja je da svaka politička odluka ima ekološku relevantnost jer se njezine posljedice na različít način odnose na okoliš. To je moguće postići, ako je »zelená« stranka dovoljno snažna i utječe tako da pojedinac bude dobro upoznat sa svakim pitanjem, a ne da pojedini političar »znade« dovoljno za sve. Političari ne moraju imati vrhunska znanja ali moraju imati sposobnost organizacije primjene takvih znanja u praksi. Mnogi političari danas žive u potpuno krivom uvjerenju: upozoravaju svoje biračko tijelo i društvo u cjelini da postoje problemi, umjesto da ih rješavaju; nabrajaju probleme, dileme i teškoće umjesto da nabrajaju što se postiglo u njihovom mandatu itd. Nažalost, ponekad birači ne prepoznaju razliku između »ukazivanja na probleme« i »rješavanja problema«, pa o njima prosuđuju po nekim sasvim drugim kriterijima. Političari na taj način izbjegavaju neposrednu odgovornost za povjereni im mandat ali i gube vjerodostojnost politike jer postaju narodni »apostoli«, propovjednici. Mnogi upozoravaju na dugoročne socijalne i ekološke posljedice odluka kratkoročnih političkih mandata kolikogod te odluke bile i ispravne. Među njima je, primjerice, Meadows, koji je pokazao kako posljedice nekih političkih odluka – a naročito pogrešnih – nositelja kratkoroćnog političkog mandata, djeluju mnogo duže od njihove vlasti, čak desetljećima (Meadows, 1992).

Iz prethodnog slijedi teza – kako je Naess oblikuje – da je »sve politički relevantno ali nije sve politika« (Naess, 1989:130). Dubinski ekološki pokret zalaže se za dugoroćnu politiku i za život lokalnih zajednica. Usmjerenje na lokalnu razinu života prihvaćaju i mnogi drugi autori. Primjerice, E. F. Schumacher, A. Gorz itd. U politici je za Naessa prihvatljivo što češće susretanje s oponentima vlastitog mišljenja i drugaćije orijentacije, a svakako primjena metoda nenasilja u postizanju ciljeva. Zato se može reći da je ekozofija T i u politici dijaloški usmjerena. Gandhijevsko nenasilje obilježje je političke dimenzije Naessove ekozofije. U tom kontekstu nije suvišno istaći Gandhijevo upozorenje na sedam socijalnih grijeha čovječanstva: »bogatstvo bez rada, užitak bez savjesti, znanje bez karaktera, posao bez morala, znanost bez čovječnosti, religija bez žrtve i politika bez načela« (Picco, 2001:228).

7. ZAKLJUČNI KOMENTAR

Dubinski ekološki pokret sa svojim načelima odgovor je na izazove industrijskog društva i na potrebu oblikovanja nove filozofije prirode i ekološke etike. On je na neki način simbolićna misaona prekretnica u odnosu čovjeka i prirode, ali ipak još daleko

od toga da postane ključna misaona struja u suvremenom društvu i ideja vodilja u promjeni ponašanja pojedinca i promjeni civilizacijskog tempa i smjera. Razlog je s jedne strane zbog njegovih ograničenja i otvorenosti koje su izložene različitim kritikama, a s druge strane zbog tegoba koje pokret ima u praktičnoj realizaciji svojih načela. U tom kontekstu treba razumjeti i Naessovo razmišljanje koje se kreće s jedne strane kao osobni problem čovjeka kao filozofa, a s druge kao opći društveni problem odnosa čovjeka i prirode u suvremenoj epohi. Slično Naessovu stajalištu o potrebi radikalne mijene svijesti može se uočiti i kod nekih drugih autora koji govore o potrebi promjeni civilizacije i njezina smjera (primjerice, F. Capra) u pojedinim aspektima kritike moderne tehnike (I. Illich) ili općenito orijentacije na lokalnu razinu (A. Gorz) prihvaćanjem vrijednosti »malog« (E. F. Schumacher).

Dubinski ekološki pokret i dubinska ekologija polaze od nevjericice u učinkovitost plitke ekologije i njezinih institucija (koje su više usmjerene na upravljanje prirodnim resursima i kurativno djelovanje) nego drži da se u ekološkoj krizi može bolje otkriti dublji smisao života prihvaćanjem holističkih vrijednosti (koje određuje dobrobit zajednice) i praktičnim aktivnostima, različitim od suvremenog komformizma i individualizma. Početak tog pokreta obilježavaju tri ideje: uvjerenje da svaki oblik života ima samovrijednost; da svaki oblik života ima u jednakoj mjeri pravo na samoostvarenje; da se svako načelo može situacijski konkretizirati i na taj način je prihvatljiv različitim kulturama (Unsel, 1996:123-124).

Dubinski ekološki pokret nema dublje prethodno sistematsko filozofsko utemeljenje u nekoj filozofskoj (misaonoj) tradiciji, nego više slični eklektičkom mišljenju koje se oblikuje s istočnjačkim utjecajem, primjerice budizma, Gandhijevske filozofije nenasilja i općenito ekocentrizma na podlogama spoznaje ekologije kao znanstvene discipline o »domaćinstvu prirode«. U tom pogledu pokret prihvaća neke zajedničke kulturne stečevine pa i revalorizirano značenje urođenika i predpovijesnih naroda. U povijesti postoje i pojedinačni respektabilni primjeri kao Isus, Sokrat, Mahatma Gandhi, Martin Luther King itd. Zato nije ništa manje vrijedan u postmodernim traganjima i ideološkim strujanjima jer modernom komformizmu nudi svoju ekocentričnu alternativu, koja nadilazi pojedinačne kulture. Time podupire i tezu o mogućnosti i potrebi zajedničke osnove svjetskog etosa, ali se ne ograničava na religijsku i kulturnu tradiciju, nego misaono uporište traži u snazi održivosti prirode. Aldo Leopold je to izrazio riječima: »misliti kao planina«. Jer, »harmonija sa zemljom slična je harmoniji s prijateljima« ... »zemlja je jedan organizam« (Worster, 1994:288).

Dubinska ekologija legitimira jednu formu društvenog aktivizma (Desjardins, 1993:215), aktivizma i nenasilja. U političkoj aktivnosti dubinski ekološki pokret je jedan oblik **civilnog neposluha** koji vjeruje da radikalna promjena filozofije i stila življenja pojedinca može mijenjati stil življenja, ideološke, tehnološke i ekonomske strukture društva. S takvim oblikom civilnog neposluha suvremeno društvo mora računati. U perspektivnom pogledu dubinska ekologija može djelovati subverzivno, jer se ne zaustavlja na pitanju što i kako »jest« nego nastoji odgovoriti na pitanje što i kako »treba« biti. To znači da dubinska ekologija inicira dovođenje u pitanje i dominirajuće paradigme znanstvenog mišljenja (Thomas Kuhn) po kojoj postoji suglasnost u definiranje problema i njegove prioritete, suglasnost o pravilima igre, suglasnost da unutar te paradigme postoje rješenja, propitivanje pojedinih problema i rješenja, ali ne i cjeline.

Glede organizacije društva dubinska ekologija (načelima dubinskog ekološkog pokreta) preferira **decentralizaciju** čovjekove teritorijalne organizacije i podršku lokalnoj autonomiji nasuprot centralizaciji modernog društva (Marietta, 1995:36). Primjerice, Naess preferira biotičku zajednicu a Aldo Leopold farmu kao takvu jedinicu u kojoj se može shvatiti smisao života, postići ravnoteža i opće blagostanje. Dubinska ekologija preferira, organizirana u (samodovoljne) regionalne zajednice poput ekosustava, kojima bi više bila uzor »bioregija« i *self-realization* sa susvijetom – ekotopija, nego tradicionalna politička organizacija. Naess svoju filozofiju ne gradi na **jednostavnom životu** kao cilju. On preferira jednostavan život, ali u sasvim određenom značenju. »Nisam za jednostavan život, osim u smislu da bi život trebao biti da je jednostavan u sredstvima a bogat u ciljevima i vrednotama. Ja imam enormnu ambiciju. Volim bogatstvo i osjećam se bogatiji od najbogatijeg čovjeka, kada boravim u svojoj kolibi na zemlji (Land) i pijem vodu koju sam uzeo iz poznatog izvora i kada imam drva koje sam sakupio u šumi« (Naess, 1995a:59).

Dubinskom ekološkom pokeretu prigovara se da nije uspio **razdvojiti pokret od filozofije**. To primjećuje Rothenberg kada kaže: »Naš zajedniči problem je taj što nije ostvarena distinkcija između pokreta i filozofije« (Rothenberg, 1989:15). Filozofija bi trebala biti izvor inspiracija i podrške aktivnostima članova pokreta, čija se ekofilozofska načela ne bi direktno primjenjivala u praksi. Glede primjene holizma, tj. »akcije« – »**direktni holizam**« (a ne sasvim određenog »tipa« akcije, »uloge«, itd. – »indirektni holizam«) kritizira se radikalna struja ekocentrizma, tj. dubinski ekološki pokret. Rolston kaže da je njihova etika radikalna i revolucionarna (Rolston, 1988:XII). Zbog direktne primjene holističkih načela Jon Molina primjerice prigovara Aldu Leopoldu da bi mogao biti potencijalno otvoren opterećenju fašizma (fascism charge); (Desjardins, 1993:203). Jer, za dobrobit biotičke zajednice u kojoj su svi članovi jednaki, može biti žrtvovan i čovjek. Međutim, u obranu Naessa (Unsel, 1996:127) treba reći da on govori o načelnoj biosferičnoj jednakosti (biospherical egalitarianism – in principle) i sam vidi opasnost od ekologije kao regulativne i normativne znanosti; ističe bazičnu demokraciju nasuprot hijerarhiji fašističke organizacije; samoostvarivanje nasprot dominaciji; stalni oprez i sumnju nasuprot potčinjavanju; nenasilje nasuprot slavi ratne pobjede. Rekli bismo da se Naessova misao kao i dubinski ekološki pokret prije ne žele razumjeti kao moguća alternativa ni prihvatiti, nego što bi bili komplicirani za razumijevanje. No, Naessova logika o potrebnoj skeptičnosti unutar pokreta glede rješavanja može se odnositi i na sam pokret.

Po nekim svojim intencijama – prvenstveno s ključnim načelima *self-realisation* i *biospherical egalitarianism* – Naessova »ekozofija T« **korespondira s općim diskursom o održivom razvoju**. Održivi razvoj preferira vrijednosti kao što su »održivost«, »raznolikost« (u biosferi, gospodarstvu i društvu), te promjenu stila življenja. **Ekozofija T** nije razvojno strukturiran koncept kao održivi razvoj, nego je više nova filozofija prirode, a u socijalnom pogledu koncept filozofije života, koja ukazuje na jedan od putova promjene društvene svijesti (koje putove inače susrećemo u ekozofiji drugih autora) s ciljem postizanja globalne ravnoteže zajednice – ponajprije osobne unutarne uravnoteženosti, a onda uravnoteženosti društva s prirodom (okolišem), i posredno izlaska iz globalne ekološke krize. Razlikuje se od održivog razvoja po tome što se prvenstveno odnosi na pojedinca i njegovu osobnu ekološku filozofiju, na njegovo razumijevanje »good living/life«, a time indirektno i na sustav kao cjelinu. Moglo bi se prigovoriti dubinskom ekološkom pokretu (i »ekozofiji T«) kao radikalnoj varijanti

ekocentrizma²⁸, da se teško može govoriti o razvoju, jer kreativnu čovjekovu aktivnost – izraženu kao kulturu – nadmašuje priroda – evolucija i njezini zakoni. Pa ipak, dubinski ekološki pokret i **ekozofija T** znače radikalni raskid s modernim pogledom na svijet i težnju za oslobađanjem takvog povijesnog nasljeđa.

Opasnost, kojoj se izlaže dubinska ekologija, je u tome što (a) na neki način preferira ekologiju kao »vrhovnu znanost« koja definira osnovna načela regulacije života u biotičkoj zajednici. Ekologija je za vrednote pokreta manje važna kao pozitivna znanost, a više kao **metafizička ekologija** koja daje opći pogled na svijet (*all-encompassing worldview*) i definira opća načela funkcioniranja ekološke cjeline. Naravno ekologija kao znanost ne može biti supstitut filozofskim i etičkim analizama cilja i smisla ljudskog života. Isto tako postoji i (b) opasnosti da »divljinu« prihvati kao idealni model ljudskom razvoju. Time se misli na prirodno reguliranje odnosa u biotičkoj zajednici. Jer, priroda ne pozna pojam razvoja kakav ga pozna čovjek. Teško bi bilo prihvatiti stajalište o nepromjenjivosti pojedinca, krajolika, itd. u kojemu je čovjek reduciran na »člana« biotičke zajednice, jer bi to značilo **radikalizam i konzervativizam** takve ekocentričke filozofije, koja smjera biološkoj determiniranosti. Prigovor o »radikalizmu« odnosi se na to da se dubinska ekologija lomi sa svom tradicijom i humanizmom. Zato se neki pripadnici dubinskog ekološkog pokreta distanciraju od termina »radikalna ekologija« ili »revolucionarna ekologija«, jer oni izazivaju neprimjerene emocionalne asocijacije koje odvrćaju pozornost na ideja dubinske ekologije (Devall, 1997:17–18). Prigovor »konzervativizma« je u tome što se prema dubinskoj ekologiji promjene mogu događati samo po prirodnom ritmu, a nikako po čovjekovom, tj. čovjek bi bio diskvalificiran. Takva filozofija teško bi bila sposobna za bilo kakvu politiku, jer ne ostavlja mogućnost političkog djelovanja. Ali, sasvim je prihvatljivo načelno upozorenje da se u individualnim postupcima i društvenom djelovanju više treba uvažavati jedinke i druge vrste, krajolike, itd. – priroda, da se pri djelovanju više misli na cjelinu – holizam, njezinu dobrobit i prosperitet od kojega prosperira i čovjek kao pojedinac. Takav holizam je prihvatljiv. U takvim porukama dubinske ekologije i osobne »ekozofije T« jest njezina vrijednost. Njezina povijesna poruka je zahtjev za promjenom čovjekove svijesti i pobuđivanjem savjesti, a praktična poruka je težnja za formiranjem etičkog karaktera pojedinca. Njezina poruka o smislu životne zajednice nije »jesti i biti pojeden« nego »biti hranjen i hraniti druge«.

Naessova dubinska ekologija značajna je za »novu ekološku etiku« za koju se mnogi zalažu. Ona se **ne mora temeljiti na deduktivnom modelu**. Naess drži da »norme i tendencije dubinskog ekološkog pokreta nisu derivirane iz ekologije ni logički ni induktivno. Ekološko znanje i stil življenja ekoloških protagonista (field-worker) inspiriraju i unapređuju perspektivu dubokog ekološkog pokreta« (prema: Marietta, 1995:89). Danas su takvi protagonisti malobrojni. Znanja koja dobivamo iskustvom (empirijom) mogu poslužiti u oblikovanju morala. (Za održanje čistoće u naselju, premlaćivanje prolaznika, napuštanje kućnih ljubimaca, itd. ne treba apriorna norma). Takva znanja prenošena tradicijom oblikovala su u mnogih naroda (ekološke) etose. Moralno iskustvo nam ne mora govoriti što su naše moralne dužnosti, a da naši

²⁸ Environmentalizam se može shvatiti kao nekoliko pristupa na osi: tehnocentrizam – ekocentrizam. U svakoj su dvije varijante. U tehnocentrizmu: (1) izobilje (cornucopians) odnosno neograničeni rast i (2) ekološki menadžment odnosno tehnokracija, nasuprot ekocentrizmu: (3) *self-reliance*, odnosno ekotehnologije (*small is beautiful*) i (4) *deep ecology* (Bruckmeier, 1994:72; Rothenberg, 1989:16 prema T. O'Riordan: Environmentalism. London: Pion, 1981:376).

postupci ipak budu praktično učinkoviti. O našim dužnostima govore etičke (moralne) norme.

Moralna znanja proizlaze iz iskustva, a moralne dužnosti iz normi. Moralnim znanjima (kao sociokulturnim nasljeđem) raspolaže svako društvo (i pojedinac – urođenik, seljak, današnji građanin itd.). Seljačka društva nemaju etičke teorije, ali znaju što je moralno i etično prema prirodi i održivo postupaju. Moderno društvo ima etičke teorije, ali neetično postupuje. Zato je Rolston u pravu kada kaže da »nemamo adekvatnu etiku za ovu Zemlju«. Jer, ne možemo se vratiti na seljačko društvo i njegov ekološki etos, a ideja svjetskog etosa se teško probija. Naravno, u današnjem industrijskom društvu postoje vrlo različite etičke i moralne norme koje asimiliraju naše tradicionalno moralno ekološko nasljeđe ili ga potiskuju iz djelatne prakse i na taj način postaju nadređene svakom moralnom relativizmu i individualizmu. Tek s porastom kritične mase »moralnih pojedinaca« drugačije svjetonazorske orijentacije može se očekivati promjena svijesti u društvu i promjena vladajućih normi društvenog življenja. Ostaje pitanje kako povećati tu kritičku masu moralnih pojedinaca?

Dubinska ekologija znači približavanje **spiritualnom** odnosu i religioznoj svijesti po kojima se ljudski duh može razumjeti kao jedan oblik kozmičke svijesti, jedna dimenzija stvarnosti bitka, a čovjek kao dio prirode u kojoj živi i u koju je duboko i nepovratno uronjen. Promjena iskustva o odnosu prema izvanjskoj prirodi mijenja iskustvo prema unutarnjoj prirodi. Zato se ekozofija može dovesti u vezu sa **spiritualnom** tradicijom urođenika, kršćanskih mistika i budista kod kojih težnja ka nirvani na neki način podsjeća na težnju za postizanjem *Self-realisation*. No, **ekozofija T** ne ističe oslobođenje od patnji ovoga svijeta nego aktivno sudjelovanje u svijetu (kao pojedinac i kao pokret) i podjelu patnje s drugim bićima ovoga svijeta, vodeći računa o povećanju ovozemaljskog blagostanja zajednice. Ona nije religija iako s nekim religijama dijeli neka etička načela i zajedničke vrijednosti. Nasuprot dubinskoj, plitka ekologija je antropocentrična, odvojena od mistike i holizma. Po njoj je čovjek odvojen od prirode, **iznad** prirode ili **izvan** prirode kojoj pripisuje uglavnom one vrijednosti koje su samo za čovjeka korisne. Ne odustaje od podjele na subjekt (čovjek) i objekt (priroda) nego ju još više učvršćuje tehnološkim, pravnim, itd. regulacijama svakodnevnih i sistemske aktivnosti. Upravo zato se Naessovo shvaćanje samoostvarenja, dakle u dubinskoekološkom razumijevanju, temelji na identifikaciji s **ekološkim Self**, tj. u percepciji ekološke krize, u razumijevanju umreženih samoorganizacijskih procesa u prirodi i pobuđivanju nedualistične spiritualnosti (Gottwald, 1995:21–22), što znači u holističkom pristupu.

Za razliku od **urođeničkih društava**, kojima se ekozofija tek skromno približila kao spoznavanje nerazdvojive povezanosti čovjeka duha i prirode, u suvremenom društvu predstoji još mnogo napora da se ozbiljnije shvati takva holistična stvarnost, promijeni ponašanje pojedinca i društvena praksa. Možda se stanje promijeni nakon neke veće katastrofe koju, naravno, nitko ne priželjkuje – niti kao činjenicu, niti kao poticaj promjenama. Ta društva u svojoj kolektivnoj svijesti simboliziraju i sintetiziraju »oikonomiju« i »kozmonomiju«. ²⁹ Dubinska ekologija i **ekozofija T** više markiraju usamljene otoke »oikonomije«, drugačije osobne svijesti o prirodi i mjestu čovjeka u biotičkoj zajednici, ali u širokom moru vrijednosti komformizma i materijalizma suvremenog društva.

29 Ideja oikonomije potječe iz antičke Grčke, a možemo je razumjeti kao tradicionalnu europsku ekonomiju.

Naessova osobna **ekozofija T** temelji se na pretpostavci o mogućnosti **nove ekološke svijesti** (za razliku od »ekološke osviještenosti« – plitke ekologije) sposobne i voljne za stjecanje osobnog iskustva. Ona je usmjerena na pojedinca, a ne na organizaciju bilo koje vrste. Stjecanje iskustva je danas pod utjecajem masovnih medija, mogućnostima tehnologije, virtualizacijom obrazovanja, posredovano, reducirano, kontrolirano, pa stoga i slabo moralno učinkovito. Tendencije tehničkog i virtualnog posredovanja i McDonaldizacije društva (Ritzer, 1999) su u porastu, pa se teško probijaju novi obrasci stila življenja i spoznaje, manje vrednuju i sporo usvajaju drugačija iskustva. Iskustvo se ne reflektira slučajno nego putem voljnog akta i prenosi osobnim primjerom na okolinu. Kako je moguće oblikovati takav obrazac? Tegobe stjecanja osobnog iskustva o prirodi u modernom društvu odražavaju se na tegobe širenja nove ekološke svijesti. Međutim, ako se zbilja tranzicija, primjerice u američkom ekološkom pokretu, od »konzervacijskog« temeljenog na utilitarizmu u »prevencijski« temeljenog na novoj ekologiji (Worster, 1994:256), pitanje je zašto se ne bi zbilja tranzicija od reforlističkog u radikalni ekološki pokret. Ili, možda je duboki ekološki pokret samo još jedna točka – lakmus papir u ulozi ekološkog pokreta u stabilnosti sustava bez šanse da se prihvate njegove utopijske ideje.

Naessova ekozofija susreće se s tegobama i skromnošću **neposrednog iskustva pojedinca** koje je relevantno za zajednicu. Iskustvo je medijski posredovano i »servirano« kao deduktivna vrijednost, naročito u edukacijskom procesu, koji se pokušava približiti novim idejama. To otežava svaki drugačiji, osim racionalnog načina, stjecanje individualnog iskustva, pa time i osobnu ekozofiju. Intuicija je izvan tog kruga spoznaje. Međutim, treba se nadati. Jer, proces individualizacije u modernom društvu možda pozitivno djeluje i u ovom smjeru. Ako se pojedinac oslobađa nekih oblika društvenog komformizma, to može značiti da će možda mijenjati i svoje stajalište u odnosu prema prirodi ili da će barem biti otvoren prema ekološkim vrijednostima, poticajima spiritualnosti i holizmu.

Ekozofsko isticanje individualne promjene **životnog stila** bitno je dugačije shvaćeno i nema uzročnu vezu s tendencijama individualizacije u modernom društvu (Beck/Sopp, 1997). Individualiziranje u modernom društvu nije uzrok nastanka ekozofskog mišljenja – **ekozofije T**, iako ona polazi baš od promjene svijesti pojedinca, kao što ni globaliziranje nije uzrok ideje o svjetskom etosu. U širem postmodernom diskursu ekozofsko mišljenje se pojavljuje kao jedna od mogućih (osobnih) svjetonazorskih opcija. Individualizacija kao proces događa se neovisno o ekozofskoj praksi. Ekozofija ističe promjene na pojedinačnoj razini koje znače ponajprije promjenu odnosa prema prirodi, a proces individualiziranja u modernom društvu znači proces povećanja neobveznosti pojedinca prema postojećim socijalnim normama i kulturnim obrascima života, koji nužno ne uključuje promjenu odnosa prema prirodi.

Naessova **ekozofija T** uklapa se u postmodernistička (ekološka i religijska) strujanja koja se također sukobljavaju s reformistima i plitkom ekologijom. Neki noviji primjeri potvrđuju da je dubinsko ekološko mišljenje (pa i Naessovo) djelovalo poticajno na tematiziranje ekoloških sadržaja i poruka u novim religijskim pokretima, nekim novim sektama, pokretu New Age itd. Očito je da religijsko i ekološko mišljenje nalaze poticajne misaone točke u spiritualnosti i sakralnosti prirode, a time i međusobno zajedničke sadržaje praktičnog odnosa prema stvarnosti. Time se religijsko i ekološko međusobno povezuju i nose nove društvene izazove.

Naessova ekozofija više je otvorena različitim osobnim iskustvima s intuitivnim spoznajama i ne nudi »zatvorena«, gotova rješenja. S dubinskom ekologijom nije nastao pokret koji želi izgraditi svoju samostalnu stranku i zatvoreni svjetonazor,

nego strukturu otvorene mreže koje se međusobno isprepliću (Unseld, 1996:126). Međutim, propitivanjem, štoviše dovođenjem u pitanje osnovne strukture naše zapadne kulture, njezine apokaliptične entropije, pokret je izazvao različite kritike koje se na njega difamirajuće izražavaju: kao povratak u prirodu i prošlost, potiskivanje znanosti i razuma s osjećajima, otvorenost prema fašizmu i ekoterorizmu. Naess ne misli da nam je uzor »društvo divljaka« – nego potsjeća na prihvatljiva načela koja se uvažavaju i u tim društvima, niti je poželjna nasilna promjena sustava modernog društva – nego ističe promjene osobne svijesti, dijalog i civilni neposluh na koje se poziva moderno društvo. Prigovorima unatoč, Naessova ekozofija T u doba socijalne i ekološke krize, potrebe novog svjetskog poretka, postmodernog pluralizma mišljenja i vrednota, približava se potrebi stjecanja osobnog iskustva i postaje tako bliža našoj svijesti. Ona pobuđuje interes za zaboravljenu »mudrost zemlje«, mudrost prema životu – biozofiji³⁰ i ljubavi prema životu – biofiliji, a time i ljubavi prema biotičkoj zajednici – ekofiliji. Naessova ekozofija je nastojanje da se ekološka svijest oslobodi reformističke i sistemske zarobljenosti, radikalno kritizira moderno društvo i nudi jednu vrst utopijske alternative. Time se ekološka kritika društva uzima kao osnova ne samo svake kritike društva nego i kao osnova za smjer njegove promjene.

LITERATURA

- Altner, G. (1991). *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Beck, U., Sopp, P. (Hrsg.). (1997). *Individualisierung und Integration*. Opladen: Leske + Budrich.
- Boff, L. (2000). *Ethik für eine neue Welt*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Bruckmeier, K. (1994). *Strategien globaler Umweltpolitik*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Bujo, B. (1996). Die Bedeutung des Spirituellen im Leben des Afrikaners als Ansatzpunkt für eine gesunde Ökologie. In: Kessler, H. (Hrsg.). *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 88–101.
- Capra, F. (1995). Tiefenökologie – eine neue Renaissance. In: Gottwald, Klepsch (Hrsg.). *Tiefenökologie*. S. 123–136.
- Commoner, B. (1971). *The Closing Circle*. New York: Bantam.
- Desjardins, J. R. (1993). *Environmental Ethics. An Introduction to Environmental Philosophy*. Belmont: Waldsworth Publishing Company.
- Dewall, B. (1985). *Deep Ecology*. Layton (Utah).
- Devall, B. (1997). Die tiefenökologische Bewegung. U: Birnbacher, D. (Hrsg.). *Ökophilosophie*. Stuttgart: Reclam. S. 17–59.
- Dirkem, E. (1982). *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Elton, Ch. (1930). *Animal Ecology and Evolution*. Oxford Uni. Press.
- *** (1997) *EV – Evangelium vitae*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Flitner, M., Görg, C., Heins, V. (Hrsg.). (1998). *Konfliktfeld Natur. Biologische Ressourcen und globale Politik*. Opladen: Leske+Budrich.
- Glaeser, B., Teherani-Krönner, P. (Hrsg.). (1992). *Humanökologie und Kulturökologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Gottwald, F.-T., Klepsch, A. (Hg.). (1995). *Tiefenökologie. Wie wir in Zukunft leben wollen*. München: Eugen Diederichs Verlag.
- Gottwald, F.-T. (1995). Zur Geschichte der Tiefenökologie. In: Gottwald, F.-T., Klepsch, A. (Hg.). *Tiefenökologie. Wie wir in Zukunft leben wollen*. München: Eugen Diederichs Verlag. S. 17–23.

30 Termin potječe od Peter Wessel Zapffea, norveškog ekofilozofa.

- Görg, C. (1999). **Gesellschaftliche Naturverhältnisse**. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- *** (1992). **GE – Green Encyclopedia**. (Franck, Irena and Brownstone, David). New York: Prentice Hall.
- Grul, H. (1985). **Jedna planeta je opljačkana**. Beograd: Prosveta.
- Küng, H. (1992). **Projekt Weltethos**. München/Zürich: Piper.
- Leopold, A. (1949). **The Land Ethic. Sand County Almanac**. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Marietta, D. E. (1995). **For People and the Planet. Holism and Humanism in Environmental Ethics**. Philadelphia: Temple University Press.
- Mayer–Tasch, P. C. (Hrsg.) (1999). **Politische Ökologie**. Opladen. Leske+Budrich.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. (1992). **Die neuen Grenzen des Wachstums**. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Meyer–Abich, K. M. (1984). **Wege zum Frieden mit der Natur**. München; Wien: Carl Hansen Verlag.
- Meyer–Abich, K. M. (2001). Sesshaftigkeit – Ein Zukunftsprojekt. **Jahrbuch Ökologie 2002**. München: Beck. S. 137–147.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep. Long-range ecology movements. **Inquiry**, 16:96–100.
- Naess, A. (1996). Begründung der Tiefenökologie. In: **Jahrbuch Ökologie 1997**. München: Beck. S. 130–137.
- Naess, A. (1993). The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. U: Armstrong S., Botzler R. G. (1993). **Environmental Ethics. Divergence and Convergence**. New York at all: McGraw–Hill, Inc. S. 411–421.
- Naess, A. (1989). **Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy**. Cambridge University Press.
- Naess, A. (1995). Politik und ökologische Krise – Eine Einführung. In: Gottwald, F.–T., Klepsch, A. (Hg). **Tiefenökologie. Wie wir in Zukunft leben wollen**. München: Eugen Diederichs Verlag. S. 283–297.
- Naess, A. (1995a). Einfach an Mitteln, reich an Zielen. In: Gottwald, F.–T., Klepsch, A. (Hg). **Tiefenökologie. Wie wir in Zukunft leben wollen**. München: Eugen Diederichs Verlag. S. 41–74.
- Panikkar, R. (1995). **Der Dreiklang der Wirklichkeit**. Salzburg: Anton Pustet.
- Picco, G. (Hg). (2001). **Brücken in die Zukunft**. Frankfurt: Fischer.
- Radkau, J. (2000). **Natur und Macht**. München: Beck.
- Reheis, F. (1996). **Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ritzer, G. (1999). **McDonaldizacija društva**. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Rothenberg, D. (1987). A platform of deep ecology. **The Environmentalist**, 7(3):185–190.
- Rothenberg, D. (1989). Introduction: Ecosophy T – from intuition to system. U: Naess, A., **Ecology, Community and Lifestyle**. S. 1–34.
- Schumacher, E. F. (1973). **Small is Beautiful – Economics as if People Mattered**. New York: Harper.
- Soulé, M. E. (1985). What is conservation biology? **BioScience**, 35(11):727–734.
- Taylor, P. W. (1986). **Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics**. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, P. W. (1997). Die Ethik der Achtung für die Natur. In: Birnbacher, D. (Hrsg). **Ökophilosophie**. Stuttgart: Reclam. S. 77–116.
- Thiele, J. (1989). Die mystische Liebe zur Erde. In: Altner, G. (Hrsg). **Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung**. Stuttgart: Kreuz Verlag. S. 74–96.
- Unsel, G. (1996). Neue Perspektiven in der ökologischen Bewegung. Eine soziologische Einführung. **Jahrbuch Ökologie 1997**. München: Beck. S. 121–129.
- Worster, D. (1994). **Nature's Economy**. Cambridge University Press.

DEEP ECOLOGICAL MOVEMENT ARNE NAESS'S "ECOSOPHY T"

Ivan Cifrić
Faculty of Philosophy, Zagreb

Summary

The industrial society conceives nature as a human resource, while all negative consequences of its use can be successfully controlled and resolved. Nature is an object that serves to man's self-realization. Such an attitude is problematic for the development of civilization. In opposition to that utilitarian approach, new concepts of the deeper understanding of man's relationship to nature and various ethical conceptions come into existence.

Within the framework of postmodern ecological and religious movements came into existence also ecosophy – the reconstruction of the forgotten Earth's wisdom. A respectful ecosophical position has been formed by Arne Naess as a personal understanding of the relationship between man and nature – the so-called "ecosophy T", the philosophy of the ecological balance. Naess is the founder of the deep ecology movement, and the "ecosophy T" is his personal contribution both to the deep ecology movement and to the discourse of ecological ethics and the new ecophilosophical concept of the relationship between culture and nature. Naess represents the position of the deep ecology which stands for a radical change of consciousness and aims at changing personal behaviour and social action. It has been criticized for direct holism and conservatism.

The paper presents some conceptual features of Naess's "ecosophy T" within the framework of deep ecology and deep ecology movement. Its contribution to a new understanding of the relationship between man and nature is also presented, as well as the basic features of the deep ecology (biospherical egalitarianism and self-realization) and its criticism.

Key words: biospherical egalitarianism, deep ecology movement, ecological self, "ecosophy T", cultural sovereignty, Naess, deep ecology, self-realization, life style

TIEFENÖKOLOGISCHE BEWEGUNG ARNE NAESS' "ÖKOSOPHIE T"

Ivan Cifrić
Philosophische Fakultät

Zusammenfassung

Die Industriegesellschaft versteht die Natur als menschliche Ressource, während alle negativen Folgen ihrer Nutzung erfolgreich kontrolliert und gelöst werden können. Die Natur ist ein Objekt, das der menschlichen Selbstverwirklichung dient. Eine solche Einstellung ist problematisch auch für die zivilisatorische Entwicklung. Im Gegensatz zu diesem utilitären Ansatz entstehen Konzepte eines tieferen Verständnisses der Beziehung des Menschen zu der Natur.

Im Rahmen postmoderner ökologischer und religiöser Strömungen entsteht auch die Ökosophie – die Erneuerung der vergessenen Weisheit der Erde. Eine respektable ökosophische Position wurde von Arne Naess gestaltet, und zwar als eine persönliche Auffassung der Natur-Mensch-Beziehung – "Die Ökosophie T", die Philosophie des ökologischen Gleichgewichts. Naess ist Begründer einer tiefenökologischen Bewegung, und "Ökosophie T" ist sein persönlicher Beitrag zur tiefenökologischen Bewegung, aber auch zum Diskurs über die Umweltethik und zu einer neuen ökophilosophischen Sicht des Verhältnisses zwischen Kultur und Natur. Naess vertritt den Standpunkt einer Tiefenökologie, die eine radikale Bewusstseinsveränderung symbolisiert und nach einer Veränderung des persönlichen Verhaltens und des gesellschaftlichen Tuns strebt. Ihr werden ein direkter Holismus und Konservatismus vorgeworfen.

In dieser Arbeit werden einige konzeptuelle Merkmale Naessscher "Ökosophie T" im Kontext der Tiefenökologie und der Tiefen-Umweltbewegung dargestellt. Hingewiesen wird auch auf ihren Beitrag zu einem neuen Verständnis der Beziehung zwischen Mensch und Natur. Dargestellt werden auch Grundprinzipien und -begriffe der Tiefenökologie (biospherical egalitarianism und self-realisation) sowie die Kritik dieses Ansatzes.

Grundausdrücke: biospherischer Egalitarismus, tiefe Umweltbewegung, ökologisches Ich, "Ökosophie T", kulturelle Souveränität, Naess, oberflächliche Ökologie, Tiefenökologie, Selbstverwirklichung, Lebensstil