

**Ozana Iveković**

Filozofski fakultet u Zagrebu  
Komparativna književnost i filozofija

## **Ekološka kriza**

### **Teorijski uvid i praktička odgovornost**

Ekološka kriza naša je današnja (i to vrlo nepoželjna) stvarnost. Da bismo je uspjeli prevladati potreban je angažman na širokom teorijskom, praktičkom i stvaralačkom planu. Prevladati ekološku krizu ne može se tek posebnim »ekološkim« zakonodavstvom ili pak novom za okoliš »prijateljskijom« tehnologijom. Današnji oblik razmišljanja i djelovanja čak i onda kad uključuje pravne i tehnološke inovacije nije od velike pomoći jer ljudi misle i djeluju na isti način kako su to činili i prije. Njihov odnos spram prirode, drugih individua i svog vlastitog rada nije bitno promijenjen. Politička, a može se reći i misaona, »paradigma« još je uvijek u znaku kvantitativnog rasta, kvantitativnog odnosa spram prirode i drugih ljudi. Prethodno navedeno mora biti poticajem filozofijskog promišljanja izvora, mogućih rješenja ekološke krize kao i nastojanja prema reformulaciji ciljeva i metoda znanosti tj. kartezijanske prirodne i pozitivne društvene znanosti sa njihovim parcijalnim i kvantitativnim metodama i pogledima. U novije vrijeme primjećuje se drukčiji opći stav prema svijetu, no nažalost još uvijek samo u uskim krugovima ljudi. U okviru šire populacije može se naći tek u obliku »površnog environmentalizma«, kako je rekao Fritjof Capra, jedan od prvaka *new-agea*.

#### **NAZIV I POJAM EKOLOGIJA – SUŽAVANJE ILI ŠIRENJE ZNAČENJA?**

Pod nazivom *ekologija* danas se nejasno podrazumijeva bavljenje problemima čovjekovog okoliša, uz napomenu da je i sam pojam *okoliš* sasvim nejasan. Takvu definiciju kojoj očito nedostaje definiendum (jer ne možemo tvrditi da je bavljenje valjan definiendum) izvodimo iz kolokvijalnih izraza, a to su *ekološki problemi*, *ekološka kriza* itd. Druga je, još nepreciznija upotreba pojma, prisutna u izrazima tipa *ekološko krzno*, tj. ono koje ne pripada mrtvoj životinji, *ekološki deterdžent*, tj. onaj koji nema fosfata i nitrata pa ne zagađuje stajaće vode i mora itd.

Ekologija se u drugoj polovici 19. stoljeća javlja kao jedna od disciplina znanstvene biologije.<sup>1</sup> Predmet takve biologijske ekologije, prema suvremenoj literaturi, jesu međudnosi organizama kao cjelina i njihove okoline (Števčić, 1996). Ona proučava organizme kao cijelosti u odnosu prema faktorima okoline, ali i obratno okolinu ukoliko organizam na nju utječe.

Kako je i čovjek živo biće, tako se proučava i njegov odnos prema okolini. Budući da je čovjek izrazito promijenio okolinu i odnose živih bića, takva promijenjena okolina isto je predmet proučavanja ekologije. Ipak, kaže Števčić, treba paziti gdje su granice znanstvene ekologije i u to ne ubrajati ništa što izlazi iz toga okvira. Zato izričaji tipa *ekološka kriza*, a pogotovo *ekološko krzno* nisu dopustivi i unose pomutnju. Autor kao da zaboravlja da *ekološki problemi* nisu isključivo ekologijski. Premda je žalosno izmijenjena prirodna okolina svakako jest i mora ostati predmetom ekologije kao znanstvene discipline, ove promjene uvelike mijenjaju i društvene odnose, a može se uvjetno reći da su iz društvenih odnosa i proizašle, pa se danas oni proučavaju u okviru socijalne ekologije. Na višoj razini, za stjecanje uvida u totalitet društvenih odnosa i prirodne okoline fenomen ekološke krize valja filozofijski promisliti.

Kad bismo rekli *filozofija ekološke krize* poput npr. *filozofija politike* zahvatili bismo tek mali dio onoga o čemu se zapravo radi. U promišljanju ekološke krize, gotovo da i nema neke od suvremenih filozofskih disciplina koja ne bi imala što reći o tome. Tu nam je bitna i ontologija i gnoseologija i filozofija politike ili šire, socijalna filozofija, filozofska antropologija, etika pa možda čak i estetika. U filozofiranju o ekološkoj krizi, nalazimo mogućnost ponovnog sjedinjavanja filozofskih disciplina u mišljenje cjeline bitka (Hösle, 1996: 11-12). No to implicira spoj sva tri momenta bitka čovjeka. Velika zasluga Hansa Jonasa, prema Hösleu (1996:10), leži u tome što je istaknuo važnost praktičke odgovornosti u filozofiji ekološke krize. Ako to spojimo sa

---

<sup>1</sup> Pojam potječe od Ernsta Haeckela, njemačkog biologa i filozofa te Darwinova sljedbenika, koji je naziva »ekologija ili učenje o domaćinstvu prirode« (Števčić, 1996:19), što se neće činiti tako čudno kad objasnimo samu riječ. Riječ je sastavljena od dvije starogrčke riječi, a to su *oikos* i *logos*. Riječ *oikos* prema Grčko-hrvatskom rječniku Stjepana Senca ima tri osnovna i u okviru njih nekoliko podznačenja: 1) stan tj. šire postavljeno nastamba bilo čovjeka, bilo životinje, a može značiti i pojedine dijelove tog stana npr. *sobe*; 2) kućanstvo, potom gospodarstvo, a potom i cjelokupni imetak, a može značiti i porodicu, ukućane te družinu tj. *poslugu*; 3) *zavičaj, otadžbina*. Druga sastavnica riječi *ekologija* – *logos* je predmet filozofijskog promišljanja već dva tisućljeća u zapadneuropskoj tradiciji, a taj se pojam simplificirano koristi u znanstvanom diskursu i svakodnevnoj praksi u značenju *znanost ili riječ*.

shvaćanjem filozofije kao jedinstva teorije, prakse i stvaranja tada uviđamo da pravi filozof i ne može biti onaj tko ne djeluje u pravcu u kojem ga upućuje ono božansko (u grčkoj riječi *theoria*, krije se riječ *theos*, što znači Bog), nego teoriju svodi na niz postulata i aksioma. Zato taj praktički moment govoreći o ekološkoj krizi ne smijemo nikako ispustiti iz vida, ali isto tako, djelovanje neutemeljeno na teoriji u njezinom pravom značenju može proizvesti još veće zlo. Na najvišoj razini filozofiju i filozofiranje spoznajemo kao jedan mogući način postojanja koji je nužan istinskom dobru i slobodi. Ekološka kriza, dakle, nije tek uništavanje okoline. Uništavanje okoline i Zemlja na ivici opstanka dolazi tek kao rezultat jednog načina postojanja gdje zbog udaljavanja od onog istinskog u nama djelujemo protiv sebe samih te svega živog i neživog oko nas.

#### *EKOLOŠKA KRIZA I POČECI MODERNE MISLI*

Modernom mišlju se podrazumijeva filozofska misao od renesanse pa sve do suvremenosti. Kada upotrijebimo riječ *razvoj* onda obično pojmu pridajemo pozitivnu konotaciju tj. nešto ide na bolje. Ta riječ, međutim, u hrvatskom jeziku može značiti i postepenu promjenu na gore. U sintagmi »razvoj moderne misli« riječ *razvoj* upotrebljavamo tek uvjetno, jer ćemo iz nje izdvojiti neke segmente koji nam se čine relevantnima za razvoj liberalne doktrine Moderne. Ovdje želimo istaknuti kako liberalna doktrina nije odjednom nastala, primivši od svakog filozofa po malo, nego se postepeno oblikovala sve više odvajajući čovjeka od prirode. Razvoj moderne misli »o sebi« ovdje ne možemo zahvatiti jer bi se trebalo upuštati u rasprave o povijesti filozofije. Tj. trebalo bi se poduhvatiti filozofijskoga promišljanja filozofije u vremenu. Trebalo bi promišljati zakonitosti samoga mišljenja, a onda i kako ono progovara kroz razne ljude u različitim povijesnim vremenima. Uz to se vezuje i drugo važno pitanje. Međuodnos filozofskih učenja i njihova vremena. Uvijek se čini samorazumljivim da je nečije filozofiranje barem u nekoj mjeri uvjetovano povijesnim razdobljem. Vrijedi li, međutim, i obrat? Može li filozofsko učenje (pa tako i znanstvena teorija) »učići« u opći društveni stav? To je važno pitanje i nipošto ga ne valja zanemariti. Mnoštvo autora to prešutno pretpostavlja i ponaša se kao da se to samo po sebi razumije.

Kad govorimo o ekološkoj krizi i razvoju moderne misli taj međutjecaj moramo pretpostaviti, iako njegovu upitnost nismo prešutjeli. Moramo pretpostaviti da se u razvoju mišljenja samoga dogodilo ono što Höhle naziva uništenjem filozofije – ograničavanje spekulativne misli i negacija učenja o

spoznatljivim bitima na užtrb načela »verum-factum« (Hösle, 1996:10). Ovdje se, dakle, moramo ograničiti na teorijskofilozofijske komponente određenih učenja, sa tek naznačenim etičkim implikacijama. Smatramo da je najbolje poći od razlikovanja pet pojmova prirode koji se odlikuju sve snažnijim izdvajanjem subjektiviteta iz prirode (Hösle, 1996: 40).

1) U **arhaičnim kulturama** čovjek je dio velikog organizma prirode koju shvaća živom i božanskom te obredima slavi zajedništvo s njome.

2) U **prvim civilizacijama** mijenja se odnos spram prirode jer se javlja tehnika obrtnika kao polazište znanosti. Znanost je ipak još uvijek vezana uz mit.

3) U **antici** se priroda istražuje, ali bez primjene matematike i eksperimenta jer je antici posve strana konstruktivistička ideja. Istražuje se preegzistentno biće, ali se u njega ni najmanje ne zahvaća.

4) **Srednjovjekovna znanost** polako priprema teren modernim znanostima, pogotovo kroz nominalističku teologiju koja razara esencijalizam visoke skolastike. Može se, tvrdi Hösle, diskutirati o tome koliko je samo kršćanstvo moglo proizvesti modernu znanost. Priroda se u kršćanstvu tretira kao principat čiji bitak ovisi o Bogu-Stvoritelju.<sup>2</sup> Slično ističe i Kirn (1992: 274) – Bog je čovjeka postavio gospodarom prirode jer je napravljen po slici Božjoj, a moralnih zapovijedi ili zabrana u odnosu spram biljaka i životinja ne možemo naći. Nijedna od deset zapovijedi o tome ne govori. Ipak ne može se reći da se Biblijom može opravdati gospodstveni stav prema prirodi jer je Bog na kraju krajeva isto tako stvorio sva živa bića koja su dakle Božja stvorenja poput čovjeka.<sup>3</sup>

5) **Descartesov nauk** znači stvaranje novovjekog subjektiviteta. U razmišljanjima o ekološkoj krizi ističe se Descartesova »krivnja« zbog stranputica kojima je otišao njegov racionalizam, a toj optužbi pridonio je i uspon »ekologizma« (Kalanj, 1995:319).

---

*2 Tome ide u prilog i kristologija jer niti jedna druga monoteistička religija ne stavlja u središte dogmatike Boga koji je postao čovjek. Sa motrišta povijesti moguć je i obratan zaključak – da čovjek može i mora postati Bog. Možemo dodati da i »ideja napretka« potječe od sekulariziranog linearnog shvaćanja povijesti.*

*3 Božja briga prema životu vidi se i u tome što je Noi naredio da uzme po dva primjerka od svakog bića u svoju arku. U Bibliji se spominje da se Bog brine i za ljljane na travnjaku i ptice na nebu, iako ne žanju i ne siju. Bog je svim stvorovima dao hranu i time je vjerojatno dao izvjesnu samostalnost tim bićima u odnosu na čovjeka. Ne treba zaboraviti ni jednog sasvim osebujnog kršćanskog sveca – Sv. Franju Asiškoga koji je razgovarao s pticama i divljim zvijerima.*

Čovjek postaje središtem svijeta u kojem djeluje autonomno, oslanjajući se na vlastitu racionalnost, zauzima mjesto Boga i postaje svjetovni demijurg, to moćniji što su mu ideje jasnije. Taj racionalistički redukcionizam imat će za posljedicu i siromašenje mišljenja, pogotovo mišljenja o prirodi. Kartezijanski *cogito* bit će sukladan posesivno juridičkim konceptima modernog doba gdje se spekulacija o biti prirode i čovjeka posve zanemaruje, zagonetnost biti stvari se smatra matematičkim ostatkom koji se ne može spoznati (Descartes), a poslije ga se više gotovo i ne uzima u obzir. Priroda je stvar i vlasništvo čovjeka. Konceptija znanja je promijenjena – od holističke postaje partikularna. Partikularnosti ljudskih ciljeva odgovara partikularnost znanja. Na takvoj konceptiji znanja kao spoznaje činjenica o pojedinačnom razvija se moderna znanost.

Dominacija znanosti možda je ključ ulaženja filozofskih konceptija u naše stavove i to upravo onih koje su proizvele liberalnu doktrinu. Radi se naravno o kartezijanstvu kao o utemeljenju modernih prirodnih i pozitivizmu društvenih znanosti. Kako je znanost, a u vezi s njome i tehnika, najbolje zadovoljavala (i poticala!) ljudske potrebe, njezine su pretpostavke ljudi prihvaćali i tako se polako, ali pogubno, razvijala ideologija. Na početku vlasništvo male grupe mislilaca liberalna je doktrina postala zajedničkom svojinom raznih društvenih grupa i prenosila se na potomstvo. Klasičnim liberalnim misliocima Unger (1989) naziva Hobbesa, Humea i Lockeja, dok sa puta »skreću« Spinoza, Rousseau i Kant.<sup>4</sup> No, podrazumijeva li doista zahtjev za jasnoćom i čistoćom mišljenja bezosjećajnost i manipulaciju? I najzad, postavimo ponovo pitanje s početka ovoga poglavlja: je li doista moguće da je nečija misao postane dijelom općega stava prema svijetu?

Novovjekovno razdvajanje subjekta i objekta je nadvladano u Hegelovoj filozofiji prava (Bl. Despot, 1995:61). Čovjek nije određen za ropstvo, što se shvaća u spoznaji da ideja slobode postoji tek u državi. Da bi sloboda bila zbiljska mora doći u odnos s prirodom. Priroda nema nikakvih svojstava sve dok ne dođe u dodir s voljom čovjeka. Slobodna se volja ozbiljuje tek postvarenjem prirode, a filozofija apsolutne volje se objektivizira tek u državi – iskazuje se kao volja za moć. Osoba je utoliko slobodna ukoliko svoju slobodu stavlja u stvar. Takva agresivnost prema prirodi i njeno iskorištavanje javlja se kao posredovanje pojedinca na putu prema porodici i građanskom društvu. Autorica prelazi na Marxovu kritiku Hegela i konstatira

---

*4 Glede ovakvih kritika Descartesa treba istaknuti da iz njegova učenja zaista slijedi instrumentalan odnos prema prirodi. To ističe i Cassirer u svojoj knjizi o Descartesu. Ipak, govoreći o kartezijanskoj prirodnoj znanosti često se zanemaruje ovaj prvi pridjev. Naši sudovi o Descartesu uvelike su posredovani prethodnim shvaćanjima njegova učenja. Ne smije se zanemariti razlike između Descartesa i kartezijanstva.*

kako ona ne ukida volju za moć nego prenosi njeno težište od pojedinca na kolektiv. Ona ipak inzistira na tome da je Hegelova filozofija prava nužno kulminacija agresivne europske filozofije slobode.

### *LIBERALNA DOKTRINA MODERNE*

Liberalna je doktrina zapravo neka vrsta općeg stava o životu i svijetu kojeg Unger (1989) izvodi iz njegovih duhovnopovijesnih temelja. Dakako da se ne može pretpostaviti da ovaj Ungerov reprezentativni model uistinu odgovara svim mogućim varijacijama, ali u bitnim odrednicama on je zahvaćen. Kao što je rečeno, liberalna doktrina odbija nauk o spoznatljivim bitima i smatra da postoje mnogi načini klasificiranja predmeta i događaja. Je li izvjesna klasifikacija opravdana ne može se odlučiti u apstraktnom smislu. Jedini je standard služi li ta klasifikacija nekoj svrsi koju smo imali na umu kad smo je radili. Ovakva negacija spoznatljivih biti prevrnuća je svaku metafiziku i ima dalekosežne posljedice za naša moralna i politička gledanja. Ostaje, međutim, zagonetkom kako se teorija odnosi prema »činjenicama«. Svijet činjenica je konstruirao um prema svojim potrebama, a te se činjenice ipak smatraju stvarnošću koja je nezavisna od uma i koja se u nekom trenutku može sagledati tako kako jest. Činjenice se očito ponašaju kao i ranije spoznatljive biti, jedino što se do njih dolazi parcijalno, bez promišljanja cjeline, i što se etičke implikacije ne uzimaju u obzir. Antinomija teorija i činjenica očigledno je nepremostiva. Princip razuma i želje proizlazi iz nerefleksivnog shvaćanja uma. Želja je pokretač uma, a koristeći se njime želja vidi činjenice, pa joj to znanje omogućuje da povoljne pojave okrene sebi u korist. Iz tog se principa nadovezuje princip arbitrarne želje. Mi razumom ne možemo odrediti niti opravdati sadržaj želje. Priroda znanja je analitička. Teorija znanja polazi od pretpostavke da je svijet sastavljen od jednostavnih stvari. Sve se može analizirati do elementarnih dijelova. Moralnost razuma i moralnost želje dvije su neodržive doktrine. Zadovoljenje želje smatra se dobrim, a zadovoljstvo je stanje u kojem su nam želje ispunjene. Razum prema principu moralnosti razuma uspostavlja standarde ponašanja. Očito postoje neka pravila koja moramo prihvatiti da bismo ostvarili svoju želju. To je sasvim u proturječju s principom arbitrarne želje jer, po njemu, razum ne može opravdati sadržaj želje. Iz svega ovoga nije moguće izvesti adekvatnu formulaciju ličnosti. Iz toga proizlazi nesklad »razuma« i »strasti« kod modernog čovjeka.<sup>5</sup>

---

*5 Hannah Arendt također govori o problematičnosti odvajanja razuma i strasti tj. emocija u eseju »O nasilju«. »Odsutnost emocija niti uzrokuje niti podupire*

Društvena svijest u liberalnoj državi ima tri aspekta:

- 1) **instrumentalizam** – obuhvaća odnos čovjeka kao mislioca i djelatnika te svijeta kao cjeline;
- 2) **individualizam** – odnosi se na vezu pojedinaca i grupa;
- 3) **mjesto u svijetu** – koncepcija uloge čovjekova rada i njegovog društvenog položaja.

Prvi aspekt je bitan za ekološku krizu, a obilježava ga manipulativni stav prema svijetu kao tip ponašanja i instrumentalna racionalnost kao oblik misli. Fenomeni prirode i uređenja društva tek su objekti ljudske volje. Ovakav stav prema prirodi sasvim odgovara kartezijskoj instrumentalnoj racionalnosti. Sva tri aspekta liberalne društvene svijesti mogu se obuhvatiti pod idealom transcendencije. Tu se radi dakako o sekulariziranoj transcendenciji. Kao što postoji opreka Boga i čovjeka, u sekulariziranom obliku javlja se kao opreka kulture i prirode, i duše i tijela. Kultura je područje svijesti i slobode i konstruira se kontrolom prirode koja je manje vrijedna od čovjeka.

#### ETIČKE KONZEKVENCije EKOLOŠKE KRIZE I PITANJA PRAVA

U današnje vrijeme, kada prijete ekološka katastrofa, sve je više ljudi svjesno toga da se prirodu ne smije više tako bespoštedno iskorištavati. Ipak, nije sasvim evidentno implicira li to drukčije etičko odnošenje spram prirode i implicira li ga uopće. Novovjekovni svjetonazor vrednuje samo ljudski život i to zbog toga što čovjek posjeduje svemoćan um koji se upliće u prirodu i mijenja je te stvara sveobuhvatni »smisao« koji kao da negira njegovu vlastitu smrtnost. Ipak, još od antičkih vremena javljaju se i drugačija poimanja odnosa živih bića.<sup>6</sup> U prirodni poredak čovjek se očigledno smije

---

*racionalnost. 'Objektivnost i ravnodušnost' pred licem 'nepodnošljive tragedije' mogu zaista biti 'užasavajuće', to jest kad nisu rezultat zadržane kontrole, nego očita manifestacija neshvaćanja. Da bi reagirao razumno, čovjek prije svega mora biti 'ganut', pa suprotnost emocionalnome nije 'racionalno' (što god to značilo), nego ili nesposobnost da se bude ganut, što je obično patološka pojava, ili sentimentalnost, koja je nastranost osjećanja.« (H.Arendt, 1996:194)*

*6 Već su Epikur i Lukrecije Kar unijeli smetnju u osnovni tok antropocentrične etike. Epikur odbacuje Aristotelovu svrhovitost, pa kaže da se sve događa po prirodnoj nužnosti. Plodovi ne rastu zbog čovjeka, niti kiša pada zbog živih bića. Celsus, žestoki kritičar kršćanstva, dokazivao je da je sve napravljeno isto toliko i za nerazumne životinje koliko i za ljude. Na začetku znanstveno-tehnološkog gospodstva nad prirodom, Montaigne je ponudio*

miješati do jedne određene granice, što nam pokazuje i ekološka kriza. Govoreći da treba poštovati prirodu ne mislimo prvenstveno na sva živa bića, nego općenito na sustav odnosa koji među njima postoji i koji se očito *ne može*, a ne samo ne smije, povrijediti bez posljedica. Poštovanje živih stvorova proistječe baš iz poštovanja ovog reda stvari koji je nešto dato.

U tome redu čovjeku nije nemoguće ili zabranjeno djelovati, ali evidentno je da izvjesna granica postoji i da je ona iznad čovjeka. Ta granica nam se tek danas prijeteći nadvija nad glavom, što nije bio slučaj sa modernim umom koji je promijenio svoju referentnu točku, tj. pomaknuo je iz univerzuma prirode u univerzum svoga uma, a zanemario činjenicu da još uvijek živi na Zemlji. Hannah Arendt (1991) sugerira da ljudski um ima volju za izlaženjem iz okvira prirodne nužnosti, ali odviše dubokim promatranjem sebe sama on se otuđuje od prirodnoga poretka i umjesto da taj red umu bude orijentir i oslonac u širokom spektru djelovanja za koje mu je darovana sposobnost, postaje mu ograničenje i najmrži neprijatelj. Jedina pozitivna strana svih zabrinjavajućih svjetskih »manifestacija« bila bi da moramo ponovo osvijestiti postojanje tog reda koji je nadređen redu koji se nama sviđa, ali ne tako da ga smatramo ograničenjem, nego da njegovu prisutnost shvaćamo kao oslonac i pomoć. Nazovemo li taj red božanskim, a stvaralaštvo Prirode Bogom, tada je manipulativan odnos prema prirodi najveće zamislivo bezboštvo. Da bismo mogli uopće govoriti o tome hoćemo li taj poredak

---

*novo razumijevanje odnosa čovjeka i prirode. Pretpostavio je da surov odnos spram životinje vodi i do surovog odnosa prema ljudima. Montaigne je zahtijevao da se čovjekovo ponašanje spram prirode podredi moralnim obzirima, ali ne zato jer bi bilje i životinje vrijedili sami po sebi, nego zbog ljudskosti koja nam nalaže zahvalnost i štovanje spram svih bića (Kirn, 1992: 275).*

*Jeremy Bentham u svojoj etičkoj teoriji naglašava kako se dobro i zlo mogu definirati terminima ugone i bola. Takvo razlikovanje je svojstveno svim živim bićima koja osjećaju. Značajnije je, kaže Bentham, što životinja može patiti, negoli to što ne može govoriti ili razmišljati. Mi se, dakako, ne moramo složiti sa tim da ugoda i bol jesu kriteriji dobra i zla. U ljudskom »svijetu« ono što je ugodno, ne mora nužno biti i dobro – štoviše, može biti moralno upitno i zato je shvatljivo da ratio čovjeku očito daje posebno mjesto u svijetu. Ratio je čovjekov »instrument« opstanka kao lavu njegova ogromna tjelesna snaga, kandže i zubi.*

*U odnosu prema životinjama Kant je zastupao stav sličan Montaigneovu i smatrao je da se životinje ne smiju mučiti jer je to za čovjeka opasno, a ne zato jer one osjećaju i pate. Schopenhauer je isticao da tobožnja obespravljenost životinja predstavlja tek izgovor za ljudsku surovost i barbarstvo Zapada.*



smatrati ograničenjem ili svetošću, pretpostavlja se da smo shvatili da problem postoji.

Vratimo se etičkim koncepcijama koje nameću »Svetost« ili »Ograničenja«. Pođe li se od biocentrizma i intrinzičnosti s jedne, te od antropocentrizma i heteronomnosti s druge strane, može se govoriti o postojanju *radikalnog antropocentrizma, radikalnog biocentrizma, umjerenog antropocentrizma te umjerenog biocentrizma* (Koprek, 1996). Radikalni antropocentrizam zastupa tezu da čovjek nije samo jedini subjekt čudorednosti već i njezin jedini objekt. I stoga, ne postoji nikakva dužnost po sebi. Zagovaratelji toga »stava«, kao npr. John Passmore (Koprek, 1996:14), ustaju protiv biocentrizma u kojem prepoznaju rušenje zapadne tradicije koja daje prednost osobi i znanstveno-tehničkoj racionalnosti. Radikalni biocentrizam »smatra« da su sva živa bića jednako vrijedna te da imaju istu inherentnu vrijednost. Čovjekov zahtjev da je iznad drugih vrsta zapravo je predrasuda. Autor kritizira radikalni biocentrizam jer kaže da ne može riješiti konflikt između čovjekovih interesa i neljudske prirode (Koprek, 1996:14). Drugi je prigovor da takva etika vodi metafizici kao što je to u Spinoze. Smatra da je etiku dužnosti spram prirode moguće utemeljiti s manje metafizike. Ne želeći kritizirati Spinozinu poziciju autor kaže da »je istina da etika može dovoditi do metafizike. No, da bi osigurala što veću konzistentnost, mora ostati škrta u metafizičkim izrazima.« (Koprek, 1996:15). Iz iskaza da čovjek nije iznad drugih vrsta slijedi da filozofija morala ne može postaviti normativne iskaze jer »čovjek može respektirati ili nerespektirati potrebe neljudske prirode. (...) Neljudska bića (...) od čovjeka razlikuje to da oni između tih dviju mogućnosti ne biraju, i stoga ne mogu biti adresati odgovarajućih normi.« Umjereni biocentrizam drži da su neljudska bića također subjekti ciljeva jer imaju u svojoj djelatnosti neki vlastiti cilj i zato su tu radi sebe. Stoga, ne mogu nikako biti isključiva sredstva ljudske samovolje. Moramo biti svjesni toga da u velikoj mjeri ovisimo o drugim živim bićima i u njima vidjeti partnere, a ne tek puka sredstva. Umjereni antropocentrizam se zapravo poklapa sa umjerenim biocentrizmom. Čovjek mora biti odgovoran u prirodi, a ne samo pred prirodom što znači da čovjek prirodu mora uzeti za cilj koji treba biti primjeren njezinim ciljevima. Čovjek je dakle su-stvorenje koje su-živi s ostalim stvorenjima. Druga formulacija Kantovog kategoričkog imperativa bila bi slijedeća: radi tako da *svako biće* uvijek promatraš kao cilj, a ne samo kao sredstvo (Koprek, 1996:17).

Sad treba propitati prigovore upućene tzv. radikalnom biocentrizmu. Kaže se da neljudsko biće ne može biti adresat norme jer nema mogućnost biranja, a u vezi s time ni vrednovanja svojih ciljeva, pa ipak svako živo biće mora biti uzeto kao cilj za sebe što proistječe iz umjerenog biocentrizma. Ipak, čini se da niti ta pozicija nije odveć čvrsta. Ona je tek norma unutar postojećeg svjetonazora koja nikoga ne može obvezati na etički odnos. Antropocentrik

može vrlo lako i opravdano prigovoriti da to nije ni na čemu utemeljeno, dok je dakako antropocentrična norma čvrsto utemeljena na liberalnom svjetonazoru. Tu dolazimo do drugog prigovora, a to je »utemeljenje« etike na metafizici. Baš etika koja nije utemeljena na metafizici ne bi mogla biti konzistentna. Upravo stav koji počiva na ljubavi prema životu i njegovom poštivanju rezultira etičkim odnošenjem prema svemu što jest živo i što će biti živo. To je jedan sasvim moguć svjetonazor, ma koliko se god mogao činiti besmislen i patetičan utilitarno odgojenom umu. Etika koja je tek puko postavljanje normativnih iskaza nije ništa drugo nego moraliziranje. Ako smatrati životinju sebi ravnopravnom znači ne moći postaviti ikakve norme to isto vrijedi i za djecu, umobolne i senilne ostarjele ljude. Kako niti oni nemaju svijest o ispravnosti svojih postupaka, to bi nas isto tako trebalo onemogućiti da postavimo ikakve norme. Ipak se nitko neće usuditi ići toliko daleko, kao što je to učinio Fichte, pa reći da se dijete smije ubiti (prema Höhle, 1996:67). Ni umobolnog čovjeka, ni dijete ne smijemo mučiti i ubijati premda nema svijesti. Zašto bi onda smjeli životinju?

»Nije uvjerljivo odricati prava prirodnim entitetima jedino zato što ne mogu biti istovremeno i odgovorni. Moralno i pravno postaje sve više nedopustivo nanositi životinjama nepotrebnu patnju (...) Ako nam se čini pravno besmislenim pripisivati prava prirodnim entitetima, time se pokazuje i obremenjenost pravne teorije antropocentričkom filozofskom tradicijom. Za buduće generacije bit će možda samo po sebi razumljivo da su prirodni entiteti i nositelji prava jer im se priznaje status autonomnih, intrinzičnih vrijednosti.« (Kirn, 1992: 283)

Nakon što smo ovo naznačili, možemo se složiti s konstatacijom kako nije riječ o alternativni: antropocentrično ili biocentrično (Koprek, 1996:17). Jedino čovjek (grč. *anthropos*) može proniknuti u svoju iskonsku vezu sa ostalim oblicima života te sam život (grč. *bios*) čuvati kao najveću vrijednost. Sada je prikladno naznačiti problem tzv. autonomije i heteronomije. Da li je naša dužnost prema prirodi postoji kao neposredna i primarna, ili pak izvedena i sekundarna? To opet ovisi o tome je li priroda sa svojim stvaralačkim silama za nas nešto sveto i *ne do kraja* dodirljivo ili je pak puko sredstvo za naše, čak ne ni istinske već izvedene potrebe? Njemački filozof Robert Spaermann govori o održavanju »integriteta one prirode, u čijoj ekološkoj niši prebivaju sam život i sloboda«. Spaermann dodaje da »antropocentrični funkcionalizam na kraju razara samog čovjeka« i samo ako suvremeni čovjek nauči »respektirati bogatstvo živoga kao vrijednost o sebi, samo u jednom kako-tako utemeljenom religioznom odnosu prema prirodi, on će biti u stanju na dugu stazu osigurati bazu za ljudski dostojnu egzistenciju čovjeka.« (Prema Pažanin, 1996: 8-9)

Ovdje dolazimo do značajnog pitanja, tj. do one najozbiljnije poteškoće koja slijedi iz radikalnog antropocentrizma – kako riješiti konflikt potreba neljudske prirode i ljudskog interesa? Kao što kaže Höhle, nitko se ne želi vratiti u spilju ili na drvo.

### VITA ACTIVA I MODERNO DOBA

Razvitak modernih prirodnih znanosti doveo je do specifičnog obrata onog što se naziva *vita activa* i *vita contemplativa* što je dovelo do uspona *homo fabera*, čovjeka koji ruši i razara prirodu. U Moderni se od triju komponenata *vita activa* naročito ističe proizvođenje, koje se mijenja padom *vita contemplativa* (lišen je sebi inherentnog smisla i karakterizira ga beskonačna linearnost, što podsjeća i na sekularizirano shvaćanje povijesti koje se nastavlja na Augustinovu tradiciju). Od održavanja nužnosti života koje je u antici bilo smatrano tek preduvjetom istinskog djelovanja u javnosti, ono postaje jedinom javnom brigom i poprištem različitih interesa modernih ljudi i društvenih grupa. Te su interese mnogi socijalni teoretičari, ekonomisti i filozofi, npr. Hirschman, smatrali dobrom varijantom borbe protiv razarajućih strasti. Želja za novcem dugo je smatrana mirnom strašću koja čini one koji su joj podložni štedljivima, kooperativnima, urednima i pouzdanima. Stoga, kako kaže sam autor, novija povijest je pokazala da interes tj. strast za novcem može biti vrlo razorna, bezobzirna i okrutna prema drugim ljudima, a dakako i prema prirodi. Ipak, uvjerava nas autor u zadnjem poglavlju svoje knjige, kapitalizam treba biti ponovo propitan da bi se ustanovilo govori li što još uvijek njemu u prilog. Argumenti u prilog kapitalizmu moraju biti još jači s obzirom na stravičnu situaciju u kojoj se našao ljudski rod i sve živo i neživo na Zemlji.

I Höhle ističe kako kapitalizam, podrazumijevajući izvjesne vlasničke odnose, nije krivac takvoj situaciji, jer je ekološka situacija u bivšim socijalističkim zemljama puno gora negoli u zapadnim – kapitalističkim. Glavni je krivac mentalitet koji je usmjeren prema stalnom rastu (Höhle, 1996: 93). U zapadnim je društvima tome uzrok bio stalna težnja za zgrtanjem novaca, koja se pretvorila u sreću najvećeg broja. Gomilanje mnoštva bespotrebnih predmeta, dakako u uvjerenju da su korisni, biva nadomjestak za osjećaj gubitka oslonca koji je moderni um izgubio utapajući se u promatranje sebe samoga. »Socijalistička« društva u težnji da dostignu zapadna i postignu neslućeni prosperitet nisu slijedila argument zgrtanja, ali su vrlo brzo postala jednako, ako ne i instrumentaliziranija. Premda se planska proizvodnja brzo

pokazala neefikasnom, sam se proces nastavio, bez obzira na prazne hodove.

Ono što ističu i Hösle i Hirschman i Hannah Arendt jest to da oduzimanje vlasništva i onemogućavanje ljudi da slijede svoj interes može biti još kobnije, jer se bez efikasnog gospodarskog djelovanja velike zadaće spašavanja okoliša ne mogu provesti (Hösle, 1996: 91). Hannah Arendt drži kako je upravo razvlaštenje tj. eksproprijacija seljaka, koja je omogućila prvobitnu akumulaciju kapitala, u drugom stupnju nužno dovela do subjektivizacije društva. Oslonac obitelji i osobno vlasništvo koji su omogućavali mjesto u svijetu sada su u nepovrat izgubljeni pa se nužnost mora osigurati u odnošenju prema drugim ljudima. Taj uspon društvenog i apstraktnog »društvenog interesa« morali su pridonijeti tom općem mentalitetu gomilanja bogatstva jer se provodilo razvlaštenje sve većeg broja društvenih klasa. Volja za bogatstvom bila je posljedica povoljnih prilika za razvlastitelje te težnje za povratkom vlasništva za razvlaštene. Tako bi zapravo, bilo potrebno da se onemogući bogaćenje, a ne posjedovanje vlasništva samo po sebi. Mogli bi se zapitati: čemu sve »etike« i izmjene »stavova« kad se na kraju stvar svodi na to kako nekoga interesno motivirati da ne djeluje protiv prirode? Odgovor možda nije zadovoljavajući, ali je vjerojatno realan. Svjetonazor nije nešto što se mijenja preko noći. Krajnji cilj naravno jest da se to dogodi. Kako se njegovi elementi budu sve više usvajali, manje će biti potrebno vanjskih »impulsa« da se djeluje u prirodi kao su-biće. Dotada je potrebno mnogo vanjskih poticaja i odgovornih ljudi koji će te poticaje davati.<sup>7</sup>

---

*7 Odgovoran i obrazovan političar, po Hösleovom mišljenju, bit će uvjet toga. Manipulativna politika iz koje su etička načela izbačena ne može biti model politike »novog doba«. Vrijeme u kojem izbijaju nove vrijednosti postavlja osobite zahtjeve pred politiku: » (...) ako je očuvanje ovoga planeta za sljedeće generacije dužnost koju je dotadašnja filozofija države smatrala samorazumljivom i stoga je nikad nije eksplicirala, a ostvarenje te dužnosti ozbiljno je dovedeno u pitanje modernom tehnikom, onda je današnjoj filozofiji države zadaća da povuče i institucionalne konzekvencije iz te dužnosti, konzekvencije kojih smo se mogli odricati dok ostvarenje te dužnosti nije bilo dvojbeno.« (Hösle, 1996: 112). Hösle naglašava da »(...) moralno promišljanje naših novih dužnosti neće imati mnogo utjecaja ako se ne uspiju promijeniti okvirni uvjeti nacionalnog gospodarstva, i to tako da se moralno potrebno djelovanje isplati iz egoističkih motrišta.« I dodaje da »država (...) u prijelomnim vremenima i sama mora pripremiti novi moral; veliki državnik stoga mora, makar i u obliku naslijeđenoga ćudoređa, preuzimati funkcije koje Hegel pripisuje isključivo moralnosti.« (Hösle, 1996:113). Hösle zato i tvrdi da su pred politikom veliki zadaci, pogotovo u vrijeme smjene paradigmi, kada su opasnosti od nepredviđenih*

Druga stvar koju bi trebalo napomenuti jest da djelatni mentalitet zapadnog čovjeka, ne može i ne smije pokušati biti gušen. Možemo raspravljati o tome je li istočnjački »sistem« bolji i je li je zapadnjačka misao krenula krivim putem. Najave »novog doba« koje već jesu dijelom naše svakidašnje realnosti bude nadu u pozitivnu promjenu toga mentaliteta. No, *new-age* neće doći sutra. Za njega treba dugo i polako pripremati teren. Te će pripreme zahtijevati mnogo truda i odricanja od svojih apostola. No te pripreme podrazumijevaju i djelatnog, praktički odgovornog čovjeka koji svojim djelovanjem ozbiljuje svoj svjetonazor. Zato bi uništenje djelatnog bića nužno bilo onemogućavanje rješavanja ekološke krize.

Prvo ćemo se osvrnuti na *vita activa* i moderan svijet kako to vidi Hannah Arendt. Potom ćemo iznijeti ekonomske i političke konzekvencije ekološke krize kako ih shvaća Hösle. Pogledat ćemo da li postoji neka analogija između pionira Moderne koji su ekonomski interes upregnuli u kola stvaranja društveno prihvatljivog poretka, a da bi se on poslije sasvim emancipirao, i Höslea koji ga želi ponovo primijeniti u tu svrhu. Neke glavne fenomene modernog doba Hannah Arendt analizira kroz događaje koji su za nju od presudne važnosti kad se govori o mijenjanju svijeta. Ona ne odriče da su se u okviru tzv. novovjekovne filozofije formirali misaoni obrasci koji se poklapaju sa današnjima, ali ne smatra ih presudno važnima.

»Bilo bi svakako ludo previdjeti gotovo isuviše točno podudaranje svjetskoga otuđenja modernoga čovjeka sa subjektivizmom moderne filozofije od Descartesa i Hobbesa do engleskog senzualizma, empirizma i pragmatizma sve do nedavnoga fenomenološkog egzistencijalizma i logičkog ili spoznajnog pozitivizma. No, bilo bi jednako ludo povjerovati da je ono što je filozofovo mišljenje okrenulo od starih metafizičkih pitanja prema čitavome nizu introspekcija bila sila koja je iznikla iz autonomnog razvitka ideja, odnosno, varirajući isti pristup, vjerovati da bi naš svijet ostao isti da se filozofija držala tradicije. (...) Nisu ideje već događaji ono što mijenja svijet, (...) a autor odlučnoga događaja modernog doba je Galilej prije no Descartes.« (Arendt, 1991: 219-220). Ona ovdje ne ulazi u raspravu kako je razvoj moderne misli mogao utjecati na naše obrasce mišljenja, jer se prije svega bavi sa *vita activa*. Na jednom mjestu sugerira da spekulacije tipa »što bi bilo kad bi bilo« nemaju smisla jer se pred čovjekom kao izazov nalazi ova koja je sada, koja je »realna«. Dio odgovora je vjerojatno i u njezinom

---

*konzekvencija djelovanja veće nego u »normalnim« okolnostima. Govoreći o političkim konzekvencijama ekološke krize svoj uvod završava ovako: »...entuzijazam kojim se odlikuje svako egzistencijalno ozbiljno moralno propitivanje morat će se povezivati s točnim poznavanjem mehanizama moći realnoga ćudoređa, želi li biti nešto više od upravitelja statusa quo odnosno moralnog entuzijasta koji se gubi u zbilji.« (Hösle, 1996: 114).*

pokušaju da pokaže kako je zapadni um zarobljen u promišljanjima razvoja. U tome postoji i prilično velika opasnost. Govoreći o eksproprijaciji seljaštva, zaključuje ovako: »Dakako, besmisleno je nagađati kako bi se naša privreda razvijala bez tog događaja, čiji je utjecaj gurnuo zapadno ljudstvo u razvitak u kojemu je sve vlasništvo uništeno u procesu njegova prisvajanja, sve stvari progutane u procesu njihove proizvodnje, a postojanost svijeta uzdrmana u stalnom procesu promjene. Pa ipak, takva su nagađanja smislena dok nas podsjećaju da je povijest pripovijest o događajima, a ne o silama i idejama predvidljiva toka. Ona su jalova, pa i opasna, kad se koriste protiv zbilje i kada žele ukazati na pozitivne mogućnosti i alternative, i to ne samo zato što je njihov broj po definiciji neograničen, pa to nadoknađuju pukom vjerojatnošću. Tako ostaju čiste opsjene ma kako jednostavno bile prikazane.« (Arendt, 1991: 203). Misli o historiji »ideja« i historiji filozofije koje su ovdje implicitno kritizirane, zaista, na prvi pogled nemaju puno veze sa praktičkom sferom. Međutim, prema riječima Hannah Arendt (1991: 240) naše »procesno« shvaćanje prirode iz kojeg slijedi rođenje »ideje« povijesti, koja je u svom današnjem obliku zacrtana upravo u novom vijeku tj. u 17. stoljeću, imali su utjecaj na naše djelovanje i način razmišljanja. Zato se mislilac »novog doba«, a koji je sveobuhvatan u svojim refleksijama, pa stoga i praktički odgovoran, mora s time ozbiljno baviti. Porijeklo i uzrok našeg načina razmišljanja, a time i djelovanja, ako ih želimo poboljšati, moramo temeljito promisliti. Ipak, treba se osvrnuti na opasku Hannah Arendt da nas takva razmišljanja vrlo lako mogu odvući od zbilje i ukazivati nam na alternative koje u određenom kontekstu mogu biti nerealne.

Govoreći o *svjetskom otuđenju*, Hannah Arendt razlikuje izvansvjetsko i unutarstvjetsko otuđenje. ***Izvansvjetsko otuđenje*** je direktna posljedica nastanka prirodne znanosti. Galilejev izum teleskopa ima tako odsudnu važnost za formiranje našeg današnjeg svijeta. Prva važna posljedica toga izuma proizlazi iz činjenice da se instrumenti, kao što je teleskop, koriste za premjeravanje nečega. Zbog toga, zahtijevaju distancu od predmeta koji se mjeri. Taj »predmet«, prirodna pojava ili organizam kojeg je Grk promatrao ne uplićući se u njegovo unutrašnje ustrojstvo, sada postaje »objekt« u pravom smislu te riječi, nešto što je lišeno svakog inherentnog smisla.<sup>8</sup> Smisao mu »pridaje« isključivo čovjek.

Kartezijanska sumnja da se svijet oko nas može otvoriti našim osjetilima i umu i da smo mi uopće sposobni te »poruke« primiti kao konzekvenciju ima načela **eksperimenta** i **introspekcije**. Jedina naša nada da spoznamo *res extensa* jest da se s njenim pojavama sukobimo i razotkrijemo njihovu bit. Referentna točka, tj. ona s koje promatramo pojave, sada se premješta u

---

<sup>8</sup> Riječ »objekt« dolazi od latinskog glagola *obicio*, 3. obiecti, *obiectum* što znači baciti ili postaviti pred sebe.

naš um ili, bolje rečeno, naš je um premješta sa Zemlje u Univerzum, a koji se dakako nalazi u ljudskom umu. Poteškoća je u tome što mi još uvijek živimo na Zemlji: »s prirodom postupamo s jedne točke u univerzumu izvan Zemlje. (...) Budući da smo još vezani za Zemlju kroz 'condicio humana', našli smo načina da na Zemlji i unutar zemaljske prirode djelujemo kao da njome raspolažemo izvana, s arhimedovske točke. Čak i uz rizik ugrožavanja prirodnoga životnog procesa, mi izlažemo zemlju univerzalnim, kozmičkim silama, stranima prirodnoj sredini.« (Arendt, 1991: 211). Prirodu tako »stavljamo« u uvjete vlastita uma koji smišlja eksperiment te njegove rezultate pretvara u matematičke simbole. Bez obzira na primjenjivost tih rezultata oni čovjeku pružaju sigurnost u trajnost njegova duha u odnosu na prirodne sile (Arendt, 1991: 224). Vjera u trajnost svijeta u kojem čovjek prirodu reificira (pretvara u stvar) daje čovjeku osjećaj sigurnosti u okviru prirodnoga poretka, ali je ujedno i zabluda jer već i na svakodnevnoj razini zamjećujemo kako se stvari koje upotrebljavamo polako troše i napokon raspadaju. (Hannah Arendt daje primjer cipela; 1991:112.) Osim eksperimenta, koji je uzor spoznaje neljudske prirode, introspekcijom se istražuje samoizvjesnost ljudskoga uma. Naša zbilja je u nama samima i stoga se okrećemo k sebi, gubeći »osjećaj« za svoju povezanost s prirodom, koja ako već ni iz čega proistječe iz osobina života i podložnosti prirodnim zakonitostima. Proces unutrašnjeg života, introspektivno otkriveni u strastima, postaju mjerilom stvaranja umjetnog živog bića i to putem države (Arendt, 1991: 241). Dio svog vlastitog suvereniteta, koji se očituje u nesmetanom ispoljavanju »prirodnih« strasti uz sposobnost ugrožavanja integriteta tuđega života, predajemo zajednici da bi mogli, očuvavši svoj goli život, slobodno djelovati.<sup>9</sup>

**Unutarsvjetsko otuđenje** uzrokovano je već spomenutom eksproprijacijom tj. razvlaštenjem. Oduzimanje vlasništva, koje svome posjedniku omogućuje osiguravanje nužnosti života, oduzima mu ujedno mjesto u svijetu. Osim mogućnosti akumulacije kapitala, moguć je uspon društva. Društvo, s glavnim »interesom« posjedovanja bogatstva, postaje poprište strasti raznovrsnih pojedinaca i grupa čija se samovolja, vjeruje se u 17. stoljeću, može obuzdati jedino promoviranjem ekonomskog, čime se strasti usmjeravaju na posjedovanje dobara i novca, što je sasvim »mirna« strast gdje su zainteresirane stranke spremne na dijalog i napokon kompromis. Ono što je Grk smatrao dostojnim javnog područja, a to su *praksis* i *leksis*, bivaju potisnuti u ono privatno, a ako se upleću u javno, smatrani su pokazateljem oholosti i častohleplja. Takvim društvom vlada čitav »aparatus« bezimernih ljudi, u njemu žive bezimerni ljudi čija se jedina »javna« djelatnost

---

<sup>9</sup> U detaljniju analizu »razornih« i »mirnih strasti« upušta se Hirschman u svojoj knjizi *Strasti i interesi*.

sastoji u tome da osiguravaju sebi zaštitu svoje dobiti. Javni čovjek, koji je prepoznat po svome djelovanju i govorenju, može se smatrati nestalim.<sup>10</sup>

Najvećom duhovnom konzekvencijom modernog doba nakon otkrića arhimedovske točke i kartezijanske sumnje, Hannah Arendt drži obrat *vita activa* i *vita contemplativa*. Nisu se prestale tražiti spoznaja i istina, ali do njih je moderan čovjek dolazio djelovanjem, a ne kontemplacijom. To izlazi i iz same prirode eksperimenta. Da bi ispitali bit neke pojave mi je moramo sami izazvati. Ungerova kritika liberalne misli proistječe upravo otuda što sama ta doktrina demantira postojanje ikakvih spoznatljivih biti, a ujedno pretendira i na to da um, uz pomoć svoje »metode« može prisiliti varljivu pojavnost da razotkrije svoju »istinu«. Ovu poteškoću, tj. antinomiju teorije i činjenica, koje su zapravo konstrukti uma, primjećuje i Hannah Arendt. Djelatnosti koje su se uzdigle na mjesto kontemplacije – spravljanje i fabriciranje, ujedno su i prerogative *homo fabera*. Budući da, prema novovjekovnom »stavu«, možemo spoznati samo ono što smo sami napravili, više nas ne zanima što i zašto je to nešto nastalo, već kako se to dogodilo. Važno nam je kako priroda »proizvodi«, da bi mi jednako moćni mogli to isto ponoviti prilikom fabrikacije.

Prema grčkom shvaćanju, bitak se sam ukazuje pri čemu proces nije bitan. Njega možemo izvesti iz izazivanja *fenomena*. Smatramo da svakako treba spomenuti da, osim problematičnosti ovakvih »činjenica« iz uma izvedenih, u samoj formulaciji, koja se u znanosti često koristi, a to je da je »otkriven novi fenomen«, leži paradoks. Naime, grčki glagol *faínomai* znači *otkrivam se, pokazujem se*. Evidentno je da nešto do čega smo došli provociranjem tog nečeg da se pojavi, nije fenomen. Fenomen se ukazuje sam. Ovaj problem, primjećuje Hannah Arendt (1991: 232), moderni su znanstvenici skloni potirati pod otirač govoreći da je moderna tehnika pravi dokaz da imamo posla s »autentičnim« poretkom u prirodi, ali se »upada u circulus vitiosus

---

10 »Kada je tom zajedničkom bogatstvu, posljedici djelatnosti koje su ranije bile prognane u privatnost kućanstva, bilo dopušteno da preuzme javno područje, privatne svojine – koje su u biti mnogo netrajnije i mnogo osjetljivije na smrtnost svojih vlasnika no zajednički svijet što uvijek izrasta iz prošlosti i namijenjen je trajanju za buduće generacije – počele su uništavati trajnost svijeta.« (Arendt, 1991: 58). »(...) Zajedničko bogatstvo ne može nikada postati zajedničko u smislu u kojem govorimo o zajedničkom svijetu; ono je ostalo, ili bolje, bilo je predviđeno da ostane, strogo privatno. Samo je vlast, postavljena da štiti privatne vlasnike jednog od drugog u natjecateljskoj borbi za što više bogatstva bila zajednička. (...) Zbog toga možemo daleko bolje uvidjeti koje su posljedice uništenja javnog i privatnog područja za ljudsko postojanje; javnog jer je postalo funkcija privatnog, a privatnog jer je postalo jedina preostala zajednička briga.« (Arendt, 1991: 59)



koji se ovako može opisati: znanstvenici formuliraju svoje hipoteze kako bi 'sredili' svoje eksperimente, a potom te eksperimente koriste da bi verificirali svoje hipoteze; očividno, tijekom čitavog postupka imaju posla s jednom hipotetskom prirodom.«<sup>11</sup>

Krajnja konzekvencija takvog hipotetičkog »odnosa« jest i ekološka kriza. Možda tehnika i omogućuje funkcioniranje na svakodnevnoj razini uz uvijek otvoreno pitanje cijene te avanture, a ono što modernog čovjeka direktnije potresa jest da gubi sposobnost života u prirodi neposredno s njome komunicirajući, otuđuje se od drugih ljudi, a gubitak vjere ga nagoni da traži priznanje od drugih, inače pati od osjećaja besmisla.

Stalan »račun« konzekvencija nužno rezultira zanemarivanjem i izostavljanjem neočekivanoga. Stoga je moderni racionalizam irealan, te pokazuje očito razilaženje uma i zbilje (Arendt, 1991: 242). Iz svega prije navedenog može se zaključiti da pomak od što na kako, tj. od same stvari do njene fabrikacije nije donio nepomućenu sreću. Lišio je čovjeka čvrstih standarda koji su mu sve do modernog doba služili kao vodilje. Vrijednosti su relativizirane i devalvirane. Čovjek se smatra dijelom bezgraničnog procesa prirode i vlastite povijesti, čime su oba osuđena na beskonačan progres lišeni svakog inherentnog smisla.

Odstranjenjem kontemplacije, niti jedna djelatnost u okviru *vita activa* ne gubi tako puno kao proizvođenje. Kako je proces sada postao elementom od središnje važnosti za proizvođenje, princip korisnosti, kao prvobitna moderna formulacija svrhe proizvođenja biva istisnut. Korisnost još uvijek pretpostavlja svijet upotrebni predmeta, ali kako se »sreća« najvećeg broja postiže baš u proizvodnom procesu, njihova vrijednost postaje sekundarnom. Kao reakcija na neuspjeh *homo fabera*, javljaju se pokušaji »hedonističke« revizije tradicionalnih uvjerenja gdje se sreća, do koje se ne može doći, zamjenjuje promocijom života ljudske vrste (Arendt, 1991: 251).

---

11 »Drugim riječima, čini se da svijet eksperimenta može uvijek postati zbiljom koju čovjek stvorio, no premda to može čovjekovu djelatnost spravljanja i djelovanja, čak kreiranja svijeta, povećati daleko iznad onoga što se bilo koje prethodno doba usudilo zamisliti u snu i mašti, ono čovjeka nažalost još jedanput – sada čak snažnije – baca natrag u tamnicu njegova vlastitog duha, u granice sistema koje je sam stvorio. U trenu kad poželi ono što su sva doba prije njega mogla postići, to jest, da iskusi zbilju onoga što on sam nije, otkrit će da mu priroda i univerzum 'izmiču', te da univerzum stvoren u skladu s ponašanjem prirode u eksperimentu i prema onim načelima koja čovjek može tehnički prevesti u funkcionirajuću zbilju više uopće nije predočiv.« (Arendt, 1991: 232).

Već je ranije spomenuto da su novovjekovni mislioci interes, tj. pohlepu za novcem, smatrali lijekom protiv svijeta u »kojem je čovjek čovjeku vuk« (Hobbes). Oni nisu mogli znati čime će to u dalekoj budućnosti rezultirati, tj. opasnošću od ekološke katastrofe. Neki autori, vidjeli smo, smatraju da ukinuti svijet u kojem vladaju interesi znači izazvati apatiju i inertnost, čime se ekološku krizu sigurno riješiti ne može. Hösle ističe kako se ljudska lakomost može iskoristiti u pozitivne svrhe, a Hirschman kako je svijet u kojem »vladaju« interesi stabilan i predvidljiv. To bi bilo tako kad bi se interesi svih uzimali u obzir, a ne tek interesi velesila kojima su drugi potčinjeni i što je još važnije – kad se to ne bi negativno odražavalo na čovjekov okoliš i na budućnost čovjeka samoga. Hösleovo rješenje te dvije pretpostavke uzima u obzir, no pitanje je ne bi li plan koji bi sve uzeo u obzir imao jednu vrlo važnu slabost. Interes je ipak jedna specifična strast, za koju se ne može garantirati da neće, kao što je to bilo u našem slučaju, uroditi neželjenom (i nepredviđenom!) posljedicom.

Neki konkretni »potezi« koji bi izmijenili način ljudskog djelovanja na razini bi »događaja« (prema riječima Hannah Arendt) mogli promijeniti svijet. Prisiljeni da djeluju drugačije, ljudi bi s vremenom nov način djelovanja počeli smatrati jedinim dobrim, kao što smatraju i ovaj sada. To kao i uvijek ostavlja pitanje manipulacije ljudima i dobre procjene poteza koje treba »povući«. Dakako, prisutan je i problem uloge države (koja bi u vrijeme reformi morala biti nešto više od »noćobdije«), i pitanje je ne bi li se tu ukazala prilika za njezino isuviše veliko jačanje da bi bila tek tako spremna demisionirati. Posve svjestan te opasnosti, Hösle ističe kako veliki političar mora raspolagati vizijom koja u središte postavlja cilj vrijedan o sebi te da država treba imati središnju zadaću očuvanja života (Hösle, 1996:135). Političar, dakako, mora biti i svestrano obrazovan da bi i sam procijenio stanje okoliša i mora biti svjestan krivnje novovjekovnog subjektiviteta za ekološku krizu.

Trebalo bi stvoriti, misli Hösle (1996: 126), »ekološko-socijalno tržišno« gospodarstvo, i to na svjetskoj razini, što znači da država dio svog suverenog prava, bitnog za opstanak čovječanstva, prenese na »središnju instanciju«. Neophodno je i rješavanje problema tzv. zemalja u razvoju. Jednostavno prenošenje suvremenih tehničkih dostignuća u te kulture bez moderne pravne države imalo bi užasne posljedice. Zato treba poštovati specifičnosti pojedine kulture i naći moralne vrijednosti u njoj koje bi pridonijele postizanju »konsenzusa«. Pomoć nerazvijenima treba sadržavati etabliranje okvirnih uvjeta trajnoga razvoja. Važno je, također, istaknuti moralne i pravne dužnosti prema prirodi, djeci i nerođenima (Hösle, 1996: 131). Zakonodavstvo treba imati u vidu da ekološki sustavi posjeduju ontološki dignitet koji treba štiti, i to ne samo moralom nego i pravom. U skladu s time Hösle navodi i specifične zakonske mjere. Vlasnik životno važnog obnovljivog resursa može se samo koristiti njegovim plodovima, ali ne smije

dirati u prirodni kapital. Krivično pravo mora ograničiti ponašanje koje ugrožava okoliš i to tako što bi zaštita okoliša kao državni cilj bila uključena u ustav. Ekološkim pitanjima trebaju se baviti ne samo ustavni, već i ostali sudovi, dok ministar okoliša treba zauzimati jedno od najviših mjesta u vladi, uz pravo veta. Zbog akumulacije smeća ambalaža se zakonskom odredbom treba vraćati proizvođaču. Treba poduzeti i brojne odlučne korake na komunalnoj razini. Na adekvatan način treba oblikovati gradove i kuće pa bi urbanizam bio ključna znanost u spašavanju okoliša. Potrebna je, dakako, i reforma poljoprivrede. Da bi se ljudski egoizam »upregnuo« u službu zaštite okoliša, osim pravnih potrebne su i tržišne mjere zaštite okoliša. Onaj tko nanosi štetu okolišu morao bi za to i skupo platiti, i zato bi postojao motiv za štedljivim gospodarenjem nad resursima. Takvi »ekološki porezi« bi mogli izazvati socijalne nepravde jer bi si samo bogati mogli priuštiti određeni tip djelatnosti, no to nije dovoljno ozbiljan razlog, s pravom tvrdi Hösle, da se takav tip reforme ne provede. Drugi, i mnogo ozbiljniji, problem jest taj da se takvi porezi uvedu na globalnoj razini jer bi poduzeća jedne zemlje, koja bi ih uvela neovisno od drugih, bila nužno na gubitku.

Osim »eko-poreza« treba razvijati novu poduzetničku kulturu gdje bi se odluke protiv proizvodnje štetne za okoliš provodile samostalno. Prema Hösleu (1996: 109-110), moralno prihvatljiva poduzetnička odluka morala bi biti:

- a) ekonomična – da se poduzeće održi, mora poslovati ekonomično;
- b) socijalna – treba uvažiti interes *svih* onih kojih se njeno djelovanje tiče;
- c) demokratska – pretpostavlja suodlučivanje;
- d) ekološka – gospodarsko djelovanje treba smjestiti u širi kulturni kontekst i dugoročni razvoj.

Donošenje takvih odluka pretpostavlja i novi tip menadžera koji mora biti svestrano obrazovan (poznavanje prirodnih i društvenih znanosti) i stoga znati znanosti postavljati pitanja. Morat će »misliti« kvalitativno, a ne kvantitativno tj. odreći će se uništavanja ljudskih dimenzija, čak i onda kad mu obećava profit.

### UMJESTO ZAKLJUČKA – NEW-AGE I MODERNA

U knjizi Blaženke Despot, prema kojoj je nazvano ovo poglavlje, autorica, kritizirajući misao moderne, govori o obrisima novog pogleda na svijet uočljivog u nekim manifestacijama industrijskih i postindustrijskih društava. Novi se »senzibilitet« odražava u rastućem ekološkom »osvještavanju« (Cifrić, 1989), čemu su prethodili pokreti socijalne i političke emancipacije

60-tih godina. Neki autori pri tome naročito ističu tzv. feministički pokret, koji je značio odlučan korak prema zahtijevanju »prava« za životinje i prirodne entitete (Bl. Despot, 1995; Kirn, 1992). Oslobođenje od stare paradigme sastoji se u volji za oslobađanjem od slobode koja je kulminirala u Hegelovoj filozofiji prava. Nova religioznost i prirodoznanstveni »idealizam« obilježja su za-vjerenika u znaku Vodenjaka. Manifestacije »novoga doba« su zapravo ono što se naziva modernim praznovjermem – astrologija, numerologija, yoga i transcendentalna meditacija, zen-budizam i zen-meditacija, akupunktura i općenito »alternativna« medicina. Ovo su samo neke od tih pojava koje političke institucije negiraju ili im se podsmjehuju, dok im se mnoge druge društvene institucije snažno odupiru i napadaju ih. Tako institucionalno kršćanstvo napada npr. meditaciju i vjeru u reinkarnaciju, znanost napada astrologiju i numerologiju, »zapadnjačka« medicina (još uvijek) prilično napada alternativnu. Bl. Despot nam daje za naslutiti da se ta »tiha zavjera« zaustaviti ne može. Tumačenje *new-age* modernom sekularizacijom isto tako nije dostatno.<sup>12</sup>

»Objašnjenje 'mega-krize' suvremenog čovječanstva krizom sekularizirane kulture kao uzrokom spiritualnosti *new-agea* nikako nije odgovor na činjenicu da uz 'new-age' postoji i postmoderna, koja je u svojem individualizmu i narcizmu u svojem pluralističkom shvaćanju svijeta, vjerski indiferentna. Pogotovo ne odgovara na pitanje zbog čega se ljudi iz krize sekularne kulture ne obraćaju natrag vjeri i teologiji, već vjerovanju u Vodenjaka.« (Despot, 1995:72). Inertnost i »dekadentnost« postmoderne tako upada u drugi plan, a težište sukoba pomiče se sa sukoba vjernika i ne-vjernika na sukob »vjerničke« i »za-vjereničke« spiritualnosti (Despot, 1995:72). Ono što vjerojatno zabrinjava i teologiju i znanost jest što su nosioci novog stava upravo mladi i visokoobrazovani ljudi (Despot, 1995: 83), raštrkani u različitim kutcima svijeta. »Tiho zavjereništvo«, »*new-age*«, nikako se ne može svrstati u pokret – iako ga neki tako nazivaju – jer je on »mreža« svuda

---

12 »Iz istraživanja novih socijalnih pokreta, hippy pokreta, studentskih pokreta, homoseksualnih, antirasističkih, mirnodopskih, a posebno ekoloških i feminističkih, došlo se je do zaključka da su oni izraz krize Moderne, građanskoga društva u etabliranom shvaćanju slobode, slobode od prirode u njezinom iskorištavanju i njezine zbiljnosti u objektivnom duhu države (Hegel). Zaključak je bio da je njihov smisao u emancipaciji od volje za moć objektivirane u državi, znanstvenom odnosu spram prirode, odnosu spram rasa, spram spola. Njihovo razlikovanje od starih društvenih pokreta (radničkih) ne sastoji se samo u drugačijim oblicima organiziranja klasne i društvene pripadnosti, već i u tome što stari socijalni pokreti ne samo da nisu isključivali volju za moć, nego su je, štoviše, i pretpostavljali kao oblik razrješenja krize.« (Bl. Despot, 1995: 74).

prostrta u »čvorovima« individua i individualnih grupa, a ako bi se uvjetno i mogao nazvati »pokret« onda se bitno razlikuje od »starih« i »novih« socijalnih pokreta. To je smjeranje k *transformaciji* individue, *transformaciji* društva na potpuno spiritualnim pretpostavkama. Kako se u jednoj racionalno-znanstveno-tehnološkoj kulturi ne može doći do uzroka krize, tako nije moguć niti preokret prije završetka drame – »novo vrijeme« polazi od »nove paradigme« – u znanosti od holističkog pristupa. (Despot, 1995: 74).

Ekološka svijest, koja prema Caprinim riječima, nije tek »površni environmentalizam«, upućuje na pogubnost moderne odvojenosti filozofije, znanosti, teologije i religije i ukazuje na to da je za trajan spas prirode važna moralna i »misaona« preobrazba modernoga čovjeka. U tom je smislu potreban »dijalog« i sve veća bliskost znanosti, teologije i filozofije koju ćemo u odnosu prema *new-ageu* posebno ispitivati. U okviru stare paradigme rješenja ne mogu biti više nego parcijalna, prilagođena interesima, koji su u odnosu na istinsku potrebu spašavanja prirode uz što dolazi i oslobođenje od otuđenosti i moderne tjeskobe, sitni i posve beznačajni (Despot, 1995).

Socijalni pokreti 60-tih i 70-tih godina zapravo su začetnici *new-agea* i to zbog toga što vodstvo, niti ideologiju kao faktor »mobilizacije«, nisu vezali za neki društveni sloj, već zastupaju određen pogled na svijet i stil života. Studentski, antirasistički, feministički, antinuklearni i ostali pokreti slični njima zastupaju *svijest* o određenoj društvenoj »činjenici« koja je loša i iziskuje promjenu. Ekološki pokret je zapravo pokret koji objedinjuje sve ove i druge nespomenute pokrete jer teži ka poštivanju *svih* oblika života, što naravno uključuje i marginalizirane socijalne skupine, kao npr. Crnci, žene, homoseksualci, lezbijke, te podrazumijeva odnošenje prema svima njima u punom smislu riječi *moralno* i *pravno*. Pogrešno je taj pokret shvatiti kao puku borbu protiv zagađenja okoline ili pak za »prava« životinja. U smislu jedne »dubinske ekologije« to zapravo više i nije pokret, već postaje novi svjetonazor koji nema neki parcijalni cilj, nego je vjesnik »novoga doba«. Novi svjetonazor polazi od čovjeka i njegove spoznaje jedinstva s univerzumom. Sve = Jedno (Despot, 1995: 107).<sup>13</sup>

---

13 Treba reći nešto i o značenju feminizma za »new-age«. O tome Kirn kaže slijedeće: »Etički šovinizam spram drugih ljudi i spram drugog spola bio je vrijednosna prepreka da se etika raširi i na životinje i prirodu uopće. Ako se parcijalnost antropocentrične etike zagovarala čak i unutar ljudske zajednice, kako bi tek dopustila univerzalnost ekološke misli?« (Kirn, 1992:276). Ovih nekoliko rečenica vjerojatno pogađa bit feminizma čiji je cilj vratiti ženi dignitet živoga bića. Žena je bila tretirana kao »objekt«, kao stvar koja nekome pripada baš kao i prirodni entiteti. Premda prvobitni, marksistički feminizam Rose Luxemburg i Clare Zetkin nije sadržavao takve »ideje« u svome programu, nego je bio baziran na »volji za moć«. Dalekosežno gledano,

Sada je prilika vratiti se onom što sugerira Hösle, a to je da »nametanje« određenog oblika djelovanja mora odigrati presudnu ulogu u osvještavanju većine jer uvjeravanja i dirljive slike nemaju toliki utjecaj na ljude. Zašto je to tako? Hösle odgovara da je to zato što ljudi ne vezuju svoje djelovanje za negativne posljedice nekog apstraktnog djelovanja čiji je akter bezimen. Nemoral uništavanja okoliša je kolektivan – nitko nije izravno povezan sa posljedicom nekog djelovanja, a djeluje upravo kao i oni koji su za to izravno krivi. Rješenje je, predlaže Hösle, u spoznaji **intrinzične** vrijednosti našega djelovanja, a ne tek u pukom ukazivanju na posljedice (Hösle, 1996: 84). Što je jedan prosječan Hrvat »kriv« za uništavanje amazonske prašume, kad je on sam ne siječe? No, on bi vrlo rado posjekao šumu ako bi se iz toga mogao izvući kakav profit bez da mu moralna upitnost toga čina uopće padne na pamet. Mnogo se ljudi zgraža nad ekološkim katastrofama i svjesni su ekoloških problema, ali nitko to ne povezuje sa sobom osobno. Zato je skup fenomena koji se objedinjuju pod pojmom *svijesti o okolini* u samom sebi proturječan i nekonzistentan (Cifrić, 1989: 203).

Osjećaj neposredne odgovornosti uvelike podrivaju slijedeći činitelji:

a) Neposredne posljedice neke katastrofe nisu nam dane zorno. Čitajući u novinama, slušajući radio ili čak gledajući na televiziji mi osjećamo sažaljenje i negodovanje, ali to smatramo nečim dalekim što nas se ne tiče ili *ne može* ticati.

b) Sebično se nadamo da će posljedice doći tako kasno da se niti nas niti naših direktnih potomaka neće ticati.

c) Uvjereni smo da pojedinac sam i onako ne može ništa promijeniti.

d) Uz mnoge se ekološke katastrofe stvara dojam da je riječ o neizbježnim katastrofama za koje nitko ne može snositi odgovornost (Hösle, 1996: 81-82).

*Svijest o okolini* jest zapravo niži aspekt onog što se naziva *ekološka svijest* (Cifrić, 1989: 200). Ove faktore koje Hösle spominje, na sličan način navodi i Cifrić (1989: 203), a oni su prepreka formiranju jedne obične *svijesti o okolini*, a kamoli *ekološke svijesti* o kojoj se, u strogom smislu, smije govoriti samo ako imamo na umu *dubinsku ekologiju*. Ona pretpostavlja holizam. Dva najvažnija momenta holističkog pristupa su, prema riječima Blaženke Despot (1995: 75), **epistemologijsko-metodološki** koji nastaje zbog odustajanja od odnosa znanstvenika, promatrača i subjekta prema prirodi tretiranoj kao objekt, kao i odustajanjem od analitičko-matematičkog i osvajačkog odnosa

---

*doživljavajući transformaciju u neofeminizmu i eko-feminizmu, feminizam prelazi granice nečega što se općenito naziva socijalnim pokretom te svojim uviđom ulazi u »novo doba«. U svojoj prvobitnoj namjeni on je bio sveden na »žensko pitanje« koje je partikularno, kao uostalom i svako drugo »pitanje«.*

spram prirode, te s druge strane **mistički**. Mistički moment *new-agea* dovodi ga u vezu sa istočnjačkom mistikom, koja spoznaje čovjeka, prirodu i univerzum kao jedno i cjelovito. Natruhe jednog i drugog uočljive su u rastu zanimanja za istočnjačke religije i prakse tih religija (npr. transcendentalna meditacija) na svakodnevnoj razini, a kao tendencija manjih grupa filozofa, znanstvenika i teologa primjećuje se gotovo od početka dvadesetog stoljeća. U današnje je vrijeme, kaže Bl. Despot (1992: 364), nužan dijalog između navedenih oblasti. U dijalog se ne smije ulaziti sa superiornim gledištem. Sudionik dijaloga mora biti spreman iskusiti mišljenje drugoga. Kako je naš sklop svijeta izrazito znanstveno-tehnološki, tako se u tim nastojanjima primat ipak daje znanosti (Despot, 1992: 364) i stoga na znanstvenicima danas leži posebna odgovornost i moraju biti posebno kooperativni da uspostave **pravi** dijalog sa filozofijom i teologijom.

Ima autora koji naglašavaju promjene u svijesti čovjeka kao presudne za stvaranje nove paradigme. No, još uvijek ostaje pitanje, što učiniti dok još traje *old-age*? Unger je u pravu kad kaže da su svijest i poredak neodvojivi. Jedino onda kad se u društvu počinju javljati nosioci novoga svjetonazora i sama će dominantna svijest biti poljuljana, ali da bi se ona srušila treba reformirati društvene institucije. Te će reforme, silom prilika, promijeniti gledišta velikog broja ljudi koji bi za »ideje« ostao slijep. Možda baš na našem vlastitom primjeru možemo ustanoviti kako funkcionira mehanizam svijesti i poretka. Oni su u složenom međusobnom odnosu. Apostole »novoga doba« čeka teška, ali neophodna dužnost promovirati novo te djelovati u skladu s njime čime bi mogli postići i promjenu poretka. Ipak uvijek treba jako paziti na to da i sami ne počnemo posezati za onime protiv čega zborimo na sva usta (Hösle, 1996: 86).

Reference:

- Arendt, Hannah: *Politički eseji*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 1996.
- Arendt, Hannah: *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb 1991.
- Cassirer, Ernst: *Descartes*, Demetra, Zagreb 1997.
- Cifrić, Ivan: *Socijalna ekologija. Prilozi zasnivanju discipline*, Globus, Zagreb 1989.
- Despot, Blaženka: »New-age« i Moderna, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1995.
- Despot, Blaženka: Pladoyer za dijalog ekologije, znanosti, teologije i new-age-a, *Socijalna Ekologija*, Vol. 1 (1992), No. 3: 363-370.
- Hirschman, Albert O.: *Strasti i interesi*, Stvarnost, Zagreb.
- Hösle, Vittorio: *Filozofija ekološke krize*, Matica Hrvatska, Zagreb 1996.
- Kalanj, Rade: Descartesova krivnja, *Socijalna Ekologija*, Vol. 4 (1995), No. 4:319-330
- Kirn, Andrej: Od antropocentrične k ekocentričnoj etici, *Socijalna Ekologija*, Vol. 1 (1992), No. 3: 271-286.
- Koprek, Ivan: Ekoetika, *Filozofska istraživanja*, Vol. 16 (1996), No. 1: 13-18.
- Pažanin, Ante: Ekološka etika i metafizika uma, *Filozofska istraživanja*, Vol. 16 (1996), No. 1: 3-11.
- Štević, Zdravko: Logički problemi ekologije, *Filozofska istraživanja*, Vol. 16 (1996), No. 1: 19-23.
- Unger, Roberto Mangabeira: *Znanje i politika*, Globus, Zagreb 1989.