

# Biocentrizam u etici

---

**Usumović, Ognjen**

**Master's thesis / Diplomski rad**

**2019**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:237927>

*Rights / Prava:* [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-07-26**



Sveučilište u Zagrebu  
Filozofski fakultet  
University of Zagreb  
Faculty of Humanities  
and Social Sciences

*Repository / Repozitorij:*

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb  
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Ognjen Usumović

**BIOCENTRIZAM U ETICI**

**Diplomski rad**

Mentor: izv. prof. dr. sc. Hrvoje Jurić

Zagreb, rujan 2019.

## Sadržaj

Uvod .....	1
1. Bioetika .....	3
2. Život .....	5
2.1. Gaia hipoteza.....	6
3. Teorija biocentrizma.....	8
3.1. Teleologija u biocentrizmu.....	11
3.2. Primjenjivost biocentrizma.....	12
4. Povijest biocentrizma i njegov odnos spram religija.....	14
5. Etika okoliša.....	17
6. Biocentrizam na svjetskoj sceni.....	21
7. Etika odgovornosti Hansa Jonasa.....	23
8. Etika strahopoštovanja prema životu Alberta Schweitzera.....	27
9. Bio-etika Fritza Jahra.....	31
10. Dubinska ekologija Arnea Næsssa.....	33
Zaključak.....	35
Popis literature.....	36

## **Biocentrizam u etici**

**Sažetak:** Biocentrizam je u filozofsku etiku ušao razmjerno kasno, u dvadesetom stoljeću, prvenstveno preko djela Fritza Jahra koji je skovao termin 'bio-etika' i po uzoru na Kantov kategorički imperativ formulirao bio-etički imperativ. Ta filozofska pozicija ubrzo je zaboravljena. Pedesetak godina kasnije ponovno su ju formulirali europski filozofi poput Hansa Jonasa i Arnea Næss, ali i mnogi drugi filozofi, bilo kontinentalnog ili analitičkog kova, svaki na svoj specifični način, a biocentričkom se može smatrati i pozicija Alberta Schweitzera koji je djelovao u isto vrijeme kad i Jahr. Ono svima njima zajedničko jest proširivanje područja etičke refleksije, koja je prethodno uključivala isključivo ljudski rod, na životinje, biljke, ali i Planet u cjelini. Kritika kapitalističkog konzumerizma koji mahnitro troši ljudskom rodu zajedničke resurse također čini važan dio biocentričke misli, kao i proširivanje područja odgovornosti s neposredne sadašnjosti na buduće generacije i opće prilike koje će njih zateći zahvaljujući našem sadašnjem odnosu prema životu i Zemlji.

**Ključne riječi:** biocentrizam, odgovornost, moral, život, okoliš, konzumerizam

## **Biocentrism in Ethics**

**Abstract:** Biocentrism was introduced into philosophical ethics relatively late, in the 20th century, primarily through the works of Fritz Jahr, who coined the term 'bio-ethics' and, following Kant's categorical imperative, formulated his bio-ethical imperative. That philosophical position was soon forgotten. About fifty years later, it was renewed by European philosophers such as Hans Jonas and Arne Næss, together with many other philosophers of continental and analytical orientation. Albert Schweitzer's position can also be considered as biocentric position. What is shared between all of them is the widening of the field of ethical reflection, which previously included the human kind exclusively, to animals, plants and the Planet as a whole. The critique of capitalistic consumerism that widely spends resources, which are common for all the mankind, also makes up an important part of biocentric thought, together with the expansion of accountability from the immediate present to future generations and general circumstances they will find thanks to our current attitude towards life and Planet.

**Key words:** biocentrism, responsibility, morality, life, environment, consumerism

## Uvod

U povijesnoj točki u kojoj se čovječanstvo nalazi postoji svojevrsni jaz ili pak nesumjerljivost između standardne krivulje napretka duha i moralnog napretka, s jedne strane, te krivulje napretka tehnologije, s druge strane. Tehnologija je postala samosvrhovitom, tako da se, uz biosferu/ekosferu i kulturosferu/sociosferu, može govoriti i o zasebnoj tehnosferi, koja dominira nad cjelokupnim životom i svijetom života, za razliku od prošlih povijesnih etapa u kojima je tehnologija služila životu, odnosno njegovu održanju, te je u tome smislu bila uokvirena etički artikuliranim svrhama. Bilo bi pretjerano reći da se tehnologija (uključujući biotehnologije i informacijsko-komunikacijske tehnologije) „izopačila” ili „obezbožila”; stvar je naprosto u tome da znanstvenici prirodnoznanstvenog i tehničkog usmjerenja te inženjeri – dakle, oni stručnjaci koji održavaju i potiču razvoj tehnosfere – pod pritiskom društvenih i ekonomskih sustava koji prioritiziraju stjecanje profita, nerijetko nauštrb drugih ljudskih svrha i prirodnoga okoliša ljudskog života, ne djeluju, a možda ni nemaju priliku djelovati tako da svoja znanstveno-tehnološka postignuća i njihovu moguću upotrebu moralno vrednuju, već su prisiljeni da ta postignuća isporučuju globalnoj kapitalističkoj mašineriji u kojoj su moralna i etička pitanja, u najboljem slučaju, marginalna.

Navedene tendencije izazivaju i kontratendencije, u vidu raznih teorija i društvenih pokreta kritički orijentiranih spram opisanoga stanja, ali njihov je utjecaj još uvijek vrlo ograničen, tako da je potrebno kontinuirano promišljati probleme s kojima se suočavaju čovječanstvo i Planet te nuditi artikulirane odgovore na kompleksna pitanja povezana s time, koji će biti učinkoviti ne samo u pogledu izgradnje jednog drugačijeg svjetonazora nego i u društvenom, ekonomskom, političkom i pravnom smislu. U tome je naglašena uloga filozofije, shvaćene kao kritičko i utemeljeno misaono razmatranje cjelokupne stvarnosti, njezinih dijelova i odnosa tih dijelova spram cjeline, usmjereno na praksu, odnosno akciju. Filozofija bi danas trebala kritički pristupati analizi krize u kojoj se nalaze čovječanstvo i Planet, ali i sudjelovati u artikuliranju orijentacijskih, u bitnome etičkih odgovora na aktualne izazove, pri čemu su glavni ciljevi dimenzioniranje tehnosfere u odnosu na druge sfere života te postavljanje u prvi plan inherentne samosvrhovitosti i vrijednosti života. Takvi su se stavovi, kako je rečeno, već pojavili u suvremenim filozofskim, odnosno etičkim raspravama. Radi se, prije svega, o bioetici i srodnim gibanjima. Naime, među suvremenim tendencijama u etici, po konceptualnim pomacima i interesu koji izaziva, posebno se ističe bioetika, a jedna od najvećih novosti koje je bioetika donijela u etičku raspravu jest kritika antropocentrizma i

odgovarajući zahtjev za utemeljenjem i razvijanjem ne-antropocentričnih etičkih koncepcija kao što je biocentrizam, prema kojemu inherentnu moralnu vrijednost imaju, odnosno moralni obzir zaslužuju ne samo ljudska bića (antropocentrizam) ili samo bića sa sposobnošću osjećanja (patocentrizam) nego sva živa bića.

Cilj je ovog rada bio je prikaz i komparativna analiza biocentričnih pozicija u etici i temeljnih ideja koje su u njima sadržane kroz radove glavnih europskih predstavnika poput Fritza Jahra, Alberta Schweitzera, Hansa Jonasa i Arnea Næsssa, ali i drugih relevantnih autora.

## 1. Bioetika

Termin 'etika' potječe od starogrčke riječi *ēthikós* (ἠθικός), što znači „koji se odnosi na nečiju osobnost”, a koja dolazi od korijenske riječi *ēthos* (ἦθος) što znači „osobnost, moralna priroda, stajalište”. *Filozofijski rječnik* navodi da je etika filozofska disciplina koja ispituje ciljeve i smisao moralnih htijenja, temeljne kriterije za vrednovanje moralnih čina kao i uopće zasnovanost i izvor morala (Filipović, ur., 1984: 97).

Rushworth Kidder kaže da su „standardne definicije etike obično uključivale izraze kao što su 'znanost o idealnom ljudskom karakteru' ili 'nauk o moralnoj dužnosti'“ (Kidder, 2003: 63). Richard William Paul i Linda Elder definiraju etiku kao „skup koncepata i principa koji nas vode u određivanju koje ponašanje pomaže ili šteti živim bićima” (Paul, Elder, 2005: 4). Williams opisuje sadržaj ovog istraživačkog područja kao rješavanje vrlo širokog pitanja „kako treba živjeti” (Williams, 1999: 258). Riječima bioetičara Larryja Churchilla: „Etika, shvaćena kao sposobnost kritičkog razmišljanja o moralnim vrijednostima i usmjeravanje naših postupaka u smislu takvih vrijednosti, generički je ljudski kapacitet.” (Churchill, 1999: 267) Etika se prema njemu može odnositi na uobičajenu ljudsku sposobnost osjećajnog rasuđivanja u općim pitanjima vođenja života.

Neki etiku vide kao znanost, drugi kao svojstvo ličnosti zasnovano na principima iz kojih se u konkretnoj situaciji određuje što je ispravno činiti dok ju treći vide kao produkt razvoja ličnosti u društvu. Smatram da moralnost ne treba nepotrebno sužavati, ali da moralan čin ipak treba razlikovati od djelovanja ili ponašanja koje se opravdava pukim pozivom na društvene konvencije, religijska uvjerenja i zakon, ili pak osjećaje. Potonja se djela od onih koja su proizašla iz filozofske etike razlikuju ne nužno po izvedbi, cilju i ispravnosti, nego po argumentaciji koju akter može pružiti u prilog ispravnosti tog čina i psihološkom mehanizmu samoprisile. Djelovanje određeno društvenim konvencijama se kao i djelovanje čije opravdanje počiva na zakonodavstvu religijske objave na pojedinčevu volju odnosi putem fantazme vanjske prisile koja se može izvesti putem različitih konkretnih oblika, a najčešće je motivirano osobnim strahom od kazne. Djelovanje u skladu s osjećajima da bi se moglo karakterizirati kao „dobro” nužno pretpostavlja zdravlje i adekvatnu razvijenost ličnosti aktera, ali i sposobnost i naviku uživljavanja u druge. Ovo potvrđuje i statistika koja pokazuje da doista „zle” čineve kao što su masovna ubojstva gotovo uvijek vrše bolesne ličnosti, često, kao u slučaju psihopata, lišene sposobnosti osjećanja i uživljavanja. Kod slučaja idealnog zdravlja prisila na volju potječe iz osobne integracije i briše granicu između osobnog i

neosobnog. No ovakva bi idealna ličnost u pogledu razvoja pretpostavljala isti takav odgoj i istu takvu širu socijalnu sredinu koja bi joj pružila inkubator za razvoj. Filozofska etika sugerira da svakom djelovanju, da bi se uopće moglo smatrati moralnim, mora prethoditi racionalno određenje za to djelovanje koje otklanja nesigurnost oko utemeljenosti čina. Ona uvodi i pojam nemoralnog čina koji se sastoji u odluci da se neko djelo provede iako se zna da ga se ne može opravdati, a samo po sebi nije zakonski zabranjeno niti po sebi zlo. Prisila na volju tu poprima posve osobni karakter.

Bioetika, u smislu moderne, duhu vremena prilagođene moralne filozofije, prije svega pripada praktičkoj filozofiji koja proučava povezanost ljudske slobode pod vidom primoranosti čovjeka kao živog bića na djelovanja i povratnu odgovornost prihvaćenu pod pretpostavkom da je čovjek bitno društveno biće i samim time sržno natjeran na interakciju s drugima koja zbog ograničenosti resursa ili osobnog egoizma uzetog u negativnom značenju treba biti regulirana. Ograničenost, nagli razvoj znanosti i tehnologije kao i sve veća ljudska populacija otvaraju niz problema s kojima se tradicionalna etika nije mogla sresti. Ona teži biti normativna znanost, a norme odlučuju o psihosocijalnom ustroju društva u cjelini kao i pojedinca. Kao polje intelektualnog istraživanja i interdisciplinarnog dijaloga bioetika je također povezana s područjima psihologije morala, deskriptivne etike i teorije vrijednosti, ali i svim ostalim humanističkim i prirodoznanstvenim disciplinama koje u cjelini oblikuju današnji ljudski ethos.

Tri glavna područja proučavanja u okviru etike su sljedeća:

1. metaetika, koja se tiče teorijskog značenja i referenci moralnih stavova i načina na koji se mogu odrediti (ako se uopće mogu odrediti) njihove istinosne vrijednosti;
2. normativna etika, koja se odnosi na praktične upute za određivanje moralnog tijeka akcije,
3. primijenjena etika, koja se odnosi na to što je osoba obvezna (ili joj je pak dopušteno) činiti u određenoj situaciji ili određenoj domeni djelovanja (Fieser, 2019).



## 2. Život

Život se u modernoj znanstvenoj zajednici definira primarno preko specifičnih radnji koje živo biće može, i mora, obavljati da bi bilo živo. One impliciraju svojevrsan centar bića i granicu koju živo zauzima spram okoline. Naime, neživa stvar nema okolinu već je ona sama okolina onome živom.

S gledišta biologije, živost je karakteristika entiteta koji pokazuju sve ili većinu sljedećih osobina:

- homeostaza: sposobnost samoregulacije fiziokemijskih procesa kako bi se unutar granica živog bića održavali stalni uvjeti često vrlo različiti od neposredne okoline, ali i poriv za ostvarenjem iste
- organizacija: ono živo je uvijek organizirana nakupina stanica, koja funkcionira kao nezavisna cjelina,
- metabolizam: skup kemijskih reakcija koje se odvijaju u živom organizmu, kako bi se održao život; živa bića trebaju pretvorbe energije za održavanje interne organizacije, kao i za održavanje homeostaze, ali i za provedbu drugih procesa vezanih za održavanje života
- rast: izgradnja tijela i povećanje volumena tijela<sup>1</sup>
- prilagodba: sposobnost mijenjanja tijekom vremena kao odgovor na promjene u okolišu; ova sposobnost od temeljne je važnosti za proces evolucije
- reagiranje na podražaje: može biti vrlo raznoliko, od jednostavnih kontrakcija jednostaničnih organizama na vanjske kemikalije do složenih reakcija koje uključuju sva osjetila i kogniciju višestaničnih organizama
- razmnožavanje: sposobnost proizvodnje novih pojedinačnih organizama, bilo nespolnim putem iz jednog organizma roditelja ili spolnim odnosom dvaju organizama<sup>2</sup> (Koshland, 2002).

---

<sup>1</sup> Važna karakteristika živog je rast do ostvarenja idealne forme koja se nakon dostizanja forme dalje stalno održava, ali je nemoguć daljnji rast ukoliko je organizam zdrav. Rast je jedina radnje koju neživi entiteti ne obavljaju po principu prave mjere – ukoliko su uvjeti povoljni ono neživo raste dok ne potroši sve dostupne resurse nakon čega miruje. Ironično rečeno, današnja je ekonomija neživa i, prema tome, životu neprimjerena.

<sup>2</sup> Nespolno razmnožavanje se zove kloniranje i osnovni je vid razmnožavanja. Postavlja se pitanje zašto je zakonom zabranjeno nešto što je evolucijski najdublje utkano u život. Odgovor je vrlo jednostavan – ovo kloniranje ne uključuje gensku manipulaciju niti patnju jedinki, a ne predstavlja ni nepotrebno ekonomsko opterećenje.

Trenutno ne postoji konsenzus u pogledu definicije života koja bi bila općeprihvaćena i koja bi govorila što život jest; današnja se znanstvena zajednica mora zadovoljiti nabranjem radnji koji živi organizam obavlja i putem isključenja postaviti razliku između živog i neživog. Jedna popularna definicija kaže da su organizmi otvoreni sustavi koji održavaju homeostazu, sastoje se od stanica, imaju životni ciklus, sposobne su za metaboličke reakcije, prilagođavati se svom okruženju, reagirati na podražaje, razmnožavati se i razvijati. Međutim, predloženo je nekoliko drugih definicija, a postoje i granični slučajevi života, poput virusa ili kristala. Ovi granični slučajevi teoretski su vrlo „škakljivi” jer ukazuju na nedostatnost definicije koja se uvodi preko specifičnih radnji – npr. kristal koji se, imajući u vidu te iste radnje, treba smatrati živim. Ovakvi slučajevi također ponovno otvaraju pitanje: je li cijeli kozmos zapravo jedno živo biće?

## **2.1. Gaia hipoteza**

Živi su sustavi otvorena samoorganizirajuća živa bića koja stupaju u interakciju sa svojim okruženjem. Ti se sustavi održavaju protokom informacija, energije i materije. Neki su znanstvenici u posljednjih nekoliko desetljeća tvrdili da je potrebna opća teorija živih sustava kako bi se objasnila priroda života. Umjesto da ispituje pojave pokušajem raščlanjivanja stvari na komponente, opća teorija živih sustava istražuje pojave u smislu dinamičkih obrazaca odnosa organizama sa njihovim okruženjem.

Ideja da je Zemlja živa pojavljuje se u filozofiji i religiji, ali prvu znanstvenu raspravu o njoj poveo je škotski znanstvenik James Hutton koji je 1785. godine izjavio da je Zemlja superorganizam i da se ispravnim proučavanjem zemlje treba baviti fiziologija. Hutton se smatra ocem geologije, ali njegova ideja o živoj Zemlji bila je zaboravljena u intenzivnom redukcionizmu u 19. stoljeću. Hipoteza Gaie, koju je 1960-ih predložio znanstvenik James Lovelock, sugerira da život na Zemlji funkcionira kao jedinstveni organizam koji definira i održava uvjete okoliša koji su potrebni za njegov opstanak. (Lovelock, 1979) Ovo u filozofiji nije ništa novo, no od najvećeg je značaja to što ju je formulirao znanstvenik prirodnoznanstvene orijentacije i eksperimentator, dakle netko za koga bi se pretpostavilo da ima potpuno suprotna uvjerenja. Nadalje do ideje je došao tako što je proučavao “mehaničke procese” lišene svake životnosti. Lako je dati prigovor da se radi o pukoj slici ili analogiji. Smatram da ovakav prigovor zapravo odaje intelektualnu plitkost. Rezultati filozofskih, fizioloških, lingvističkih struka nam govori da su sve naše predodžbe analogije i slike, a pitanje je samo sukladnost ili nesukladnost s mogućim realnim temeljem. Ako Zemlja obavlja

sve radnje koje obavlja živi organizam, postavljeni smo pred alternativu: ili mijenjati definiciju života ili planet priznati za živo biće. Kamen spoticanja oko priznavanja Zemlje kao živog organizma može jedino biti nemogućnost uvida u postojanje unutarnjeg centra bića koji ne bi bio onaj gravitacijski već psihički. Na žalost, na ovo pitanje se ne može odgovoriti nego preko analogije i u ovom ju slučaju mogu odgovorno postaviti samo prema kristalu. Širi vidokrug možemo postići ukoliko Planet nije živo biće nego nešto poput organa živog bića, što nas upućuje na ideju da je kozmos u cjelini to sveobuhvatno živo biće, no ni za njega ne možemo znati posjeduje li svjesni psihički centar (je li on bog ili stroj). Moderna kozmologija govori da svemir nema jedinstven centar mase nego njih moguće beskonačno, a u odabranoj točki vremena točno toliko koliko ih je. Povijest promatranja promjene vrijednosti kozmološke konstante govori u prilog vječnog rasta svemira nauštrb ništavila što se popularno naziva toplinska “smrt” svemira i što bi ga smještalo u isti razred s rođenim bićima. S druge strane kozmološka konstanta je konstanta samo u vremenskoj točki dok se u realnom vremenu nelinearno mijenja. Filozofska intuicija, daleko od znanstvenog znanja i potpomognuta mitologijom, postavlja pitanje moguće međuovisnosti ljudskog odnosa prema svemu što kozmos sadrži i same strukture svemira odnosno njegove homeostaze.

### 3. Teorija biocentrizma

Izraz 'biocentrizam' obuhvaća svaku etiku koja proširuje status moralnog objekta od ljudskih bića na sva živa bića u prirodi (Attfield, 2013). Biocentrična etika zahtijeva preispitivanje odnosa između ljudi i prirode. Navodi se da priroda ne postoji jednostavno da bi je ljudi koristili ili konzumirali, već da je ljudska vrsta samo jedna od vrsta među mnogima postojećima u ekosustavu, ni po čemu intrinzično vrijednija. Bilo koja radnja koja negativno utječe na žive sustave kojih smo mi dio nužno negativno utječe i na nas, bez obzira zadržavamo li ili ne biocentrični svjetonazor. Onečišćenje okoliša jednako pogađa one koji zagađuju i one koji to ne rade, a razbijanje posude u kojoj se biljka nalazi nužno vodi i do umiranja biljke – ova jednostavna analogija govori u prilog narazdruživosti živog organizma i njegova okoliša. Neki biocentristi primjećuju da sve vrste imaju svojstvenu vrijednost i da ljudi nisu superiorni prema drugim vrstama po intrinzičnoj vrijednosti, dok drugi negiraju posojanje ikakve intrinzične vrijednosti što za rezultat ponovno ima postavljanje egaliteta među vrstama.

Biocentrizam na pojedinačne vrste gleda kao dijelove žive biosfere, uočava posljedice smanjenja biološke raznolikosti i na malim i na velikim skalama te ukazuje na okolišne vrijednosti koje sve vrste imaju. Biocentrična se etika razlikuje od klasičnog i tradicionalnog etičkog mišljenja prvenstveno po pitanju interdisciplinarnosti i tolerancije prema različitim stavovima. Veliki dio angloameričke struje biocentrizma bavi se analizom moralno problematičnih slučajeva koje potječu iz medicinske struke. Oni najčešće ne postavljaju teoretske već dijaloške i aporetičke okvire za svoje radove čime pokušavaju eksplicirati dubinu dotičnih problema i spriječiti njihovo brzopleto rješavanje.

Biocentrizam je u Sjedinjenim Američkim Državama najčešće povezan s djelom Paula W. Taylora, posebno njegovom knjigom „Poštovanje za prirodu: teorija okolišne etike”. Jayme Johnson tvrdi da je biocentrizam stav poštovanja prirode, pri čemu se pokušava uložiti napor da se živi život na način koji poštuje dobrobit i svojstvene vrijednosti svih živih bića njegove temeljne tvrdnje o biocentrizmu su sljedeće:

1. Ljudi su članovi životne zajednice zajedno sa svim ostalim vrstama i pod jednakim uvjetima u zajednici sudjeluju.
2. Ova je zajednica sustav u kojem su svi članovi međuovisni.
3. Svaki je organizam teleološko središte života, odnosno svaki organizam ima svrhu i razlog postojanja, koji je sam po sebi dobar i vrijedan.

#### 4. Ljudi nisu inherentno superiorni drugim vrstama. (Johnson, 208)

U eseju „Etika zemlje” Aldo Leopold navodi da, iako su se kroz povijest žene i robovi smatrali vlasništvom, svim ljudima su sada dodijeljena prava i slobode. Leopold napominje da se danas zemljište još uvijek smatra imovinom kao što su ljudi to nekada bili. Tvrdi da se etika treba proširiti na zemlju kao “evolucijsku mogućnost i ekološku potrebu”. Tvrdi da, iako ljude instinkti potiču da se natječu s drugima, njihova ih um potiče na suradnju s drugima. On sugerira da „biocentrična etika proširuje granice zajednice i uključuju tla, vode, biljke i životinje ili kolektivno: Zemlju” (Leopold, 1989). U određenom smislu takav bi stav potaknuo ljude da surađuju sa zemljom, a ne da se natječu s njom ili ju pak bezobzirno konzumiraju.

Izvan formalnih filozofskih djela biocentrična misao uobičajena je među predkolonijalnim plemenskim narodima koji nisu poznavali drugi svijet osim prirodnog, što upućuje na stav da je biocentrični *ethos* urođen čovjeku te da ga je ovaj putem tehnicizacije izgubio. Tu na scenu nastupa biocentrična filozofska etika koja za zadatak ima, ako se pristane uz temeljnu vrijednost prethodnog stava, vratiti čovjeku njegovu davno izgublenu prirodnu dispoziciju spram života.

U raspravama o ekoetici dugo su dominirale suprotstavljene pozicije, stvorile su se “fronte” koje su se uobičajeno svodile na fiziocentrizam, koji uključuje tri različite radikalne inačice (patocentrizam, biocentrizam i radikalni fiziocentrizam ili ekocentrizam), s jedne, te antropocentrizam, s druge strane. No upravo činjenica postojanja različitih stavova govori u prilog tome da nije dostatno preispitati samo njihovu racionalnu argumentaciju nego i ovisnost o premisama koje leže u temelju različitih pozicija, a koje su oblikovane kako osobnom kulturom tako i općim kulturnim postavkama šire zajednice kao što su država i religijsko opredjeljenje. Iako su se, pored suprotstavljenosti, uočavale i dodirne točke, dugo vremena ton raspravama davale su pozicije kritički orijentirane spram antropocentrične pozicije. U novije vrijeme sve je više autora koji, iako zastupaju neku od biocentričnih pozicija, smatraju da i antropocentrični argumenti govore u prilog zaštite prirode, stoga nastoje oko sinteze, odnosno svojevrsnog kompromisa, između fiziocentrizma i antropocentrizma ili na nov način utemeljiti odgovornost čovjeka za prirodni susvijet.

Pojam prirode često se uzima kao sinonim za izvanljudsku prirodu koja obuhvaća sav postojeći svijet izuzev ljudstva, a dualistički nastrojeni mislioci čak i čovjeka smještaju djelomice, putem tijela u prirodni svijet. Ono što čovjeka izuzima iz prirodnog svijeta je njegov duh. Šira rasprava u vezi ovog predmeta za sad mora izostati. Polazeći od etimologije riječi 'priroda' (lat. *nasci* – biti rođen, nastati, razvijati se), prirodu možemo odrediti kao “ono

u našem svijetu što nije načinio čovjek”. Shodno tome u ekoetiku možemo ubrojiti sva nastojanja oko utemeljenja vrijednosnih predodžbi i normi ponašanja koje se odnose na ljudsko ophođenje s izvanljudskom prirodom.

Sposobnost osjećanja (patnje, trpljenja) postaje ono obilježje bića koje mu daje status objekta u moralnom smislu. Budući da i životinje imaju sposobnost trpljenja, moralni status proširuje se sa osoba i na životinje. Ovu su misao na vlastiti način slijedili Arthur Schopenhauer sa svojom etikom sućuti i Peter Singer s poznatom kritikom “speciesizma”. Za australskog filozofa Petera Singera, speciesizam je „predrasuda ili stav ili pristranost u korist interesa članova nečije vlastite vrste a protiv interesa članova drugih vrsta.” Temeljni prigovor glasi da se čovjekove interese preferira pred izvanljudskom prirodom (Waldau, 2002: 5, 23–29). Paul Taylor tvrdi da životinje koje ne pripadaju ljudskom rodu zaslužuju jednaki obzir kao i ljudi. Njegov je argument sljedeći:

1. članstvo u vrsti Homo sapiens jedini je kriterij moralne važnosti koji uključuje sve ljude i isključuje sve ne-ljude,

2. članstvo u vrsti Homo sapiens kao kriterij moralne važnosti potpuno je proizvoljno,

3. od preostalih kriterija koje bismo mogli razmotriti samo je razboritost uvjerljiv kriterij moralne važnosti,

4. korištenje osjetilnosti kao kriterija moralne važnosti podrazumijeva da isto osnovno moralno razmatranje (tj. „osnovno načelo jednakosti”) proširujemo i na druga živa bića koja činimo ljudskim bićima.

5. Stoga bismo trebali na životinje proširiti područje prava koja dajemo ljudskim bićima. (Taylor, 1986)

Nasuprot tradicionalnoj etici, etika poštovanja prema životu negira bilo kakvu razliku između „visokih i niskih” ili „vrijednih i manje vrijednih” životnih oblika, odbacujući takvu kategorizaciju kao proizvoljnu i subjektivnu. Konvencionalna se etika odnosila isključivo na ljudska bića – to jest moral se primjenjivao samo na međuljudske odnose – dok je Schweitzerova etička filozofija uvela „dubinu, energiju i funkciju koja se razlikuje od etike koja samo uključuje ljude”. „Poštovanje prema životu” bilo je „nova etika, jer nije samo produžetak etike, već i transformacija prirode etike” (Cicovacki, ur., 2009).

Biocentrizam se najbolje može shvatiti kao stav s kojim se mora pristupiti životu, a ne kao skup pravila kojih se treba pridržavati. Pristupanje bilo kojem živom biću sa strahopoštovanjem i poniznošću može pomoći da ljudski život postane smisleniji i upravo na taj način biocentrična etika može pomoći u razvijanju skupa navika i stavova kojima ljudi komuniciraju s drugim živim bićima ali i međusobno.

### 3.1. Teleologija u biocentrizmu

Svaki organizam i svaka životna zajednica streme dobrobiti koju moralni subjekti svojim djelovanjem mogu poboljšati ili oštetiti. Reći da biće ima vlastitu dobrobit isto je kao da se kaže da biće može od nečega imati korist ili štetu. Čovjek može djelovati u svom ukupnom interesu ili suprotno svom ukupnom interesu, a okolišni uvjeti za njega mogu biti dobri (povoljni za njega) ili loši (nepovoljni za njega). Ono što je dobro za biće je nešto što čini neki rast, poboljšanje ili očuvanje života i blagostanja. Ono što je za biće loše nešto je što štetno utječe na njegov život i dobrobit. Nadalje treba napomenuti da se ostavlja otvoreno pitanje može li se za strojeve – pogotovo one koji nisu “bez osjetila i uma”, nego posjeduju senzore i samoregulaciju – ispravno reći da imaju svoju dobrobit. Tu se, naravno, postavlja pitanje imaju li i od ljudske vrste proizvedeni organizmi istu intrinzičnu vrijednost kao i oni “divlji” ili oni pak spadaju u kulturu, nasuprot prirodi, pa su ponajprije slični strojevima. Prihvatimo li stav da sav život posjeduje intrinzičnu svrhu ili vrijednost, moramo prihvatiti da i druga živa bića kod kojih su ljudi proizveli genetsko podrijetlo i okolišne uvjete, kontrolirali i manipulirali njihovim ciljevima, imaju svoju dobrobit u istom smislu kao i divlje biljke i životinje. Moramo imati na umu da urođena vrijednost nije neka tajanstvena vrsta objektivnog svojstva koja pripada živim bićima, a koja bi se mogla otkriti empirijskim promatranjem ili znanstvenim istraživanjem. Vrijednost je u srži komunikacijska kategorija i stvar dogovora.

Stav koji zauzimamo prema živim bićima u prirodnom svijetu uvelike ovisi o našoj cjelokupnoj ličnosti, o tome kakav dojam o samima sebi imamo i o tome kako razumijemo odnose koje zauzimamo prema njima i međusobno. U osnovi našeg podržavanja određenog stava stoji određeni sustav vjerovanja koji čini određeni svjetonazor ili pogled na prirodu i mjesto ljudskog života u njoj. Da bismo pružili dobre razloge za zauzimanje stava o poštovanju prirode, moramo artikulirati cjelokupnu sliku svijeta koja bi ovisila o tom stavu. Ako se čini da je sustav vjerovanja interno koherentan i uređen i ako je u skladu sa svim poznatim znanstvenim istinama relevantnim za naše znanje o predmetu stava (što u ovom slučaju uključuje cijeli skup prirodnih ekosustava na Zemlji i njihove životne zajednice), tada ostaje zadatak navesti zašto znanstveno informirani i racionalni mislioci s razvijenim kapacitetom za poimanje stvarnosti mogu smatrati prihvatljivim antropocentrični sustav vjerovanja uzet u svom negativnom značenju. Jedini odgovor na ovo pitanje mogu postaviti kritika kapitalističkog sistema, njemu urođene eksploatatorske tehnicizacije i povratni apel na promjenu cijelih obrazovnih sistema koji bi uz nužnu znanstvenu edukaciju morali sadržavati izobrazbu i stjecanje orijentacijskih znanja (Čović, 2004: 130–134).

Smatram se da su ljudi članovi kozmičke životne zajednice, a to članstvo držim jednakovrijednim za sve stanovnike Zemlje koji ne pripadaju ljudskoj vrsti. Zemljini prirodni ekosustavi kao ukupnost vidim kao složeni splet međusobno povezanih elemenata, pri čemu skladno biološko funkcioniranje svakog ovisi o skladnom biološkom funkcioniranju ostalih. Svaki pojedini organizam zamišljen je kao teleološki centar života, koji na svoj način slijedi vlastitu dobrobit a time pruža i nama priliku za našu. Bilo da se bavimo standardima zasluga ili konceptom svojstvene vrijednosti, tvrdnja da su ljudi po svojoj vrijednosti ili svrhovitosti superiorni drugim vrstama je tvrdnja koju možemo smatrati slikom općeg socioekonomskog stanja.

### **3.2. Primjenjivost biocentrizma**

Brojni izazovi s kojima se sreće u rješavanju praktičnih pitanja, ali i prigovori koje prima iz različitih struka upućuju na to da je biocentrizam previše utopijski nastrojena etika da bi bila praktično primjenjiva u političko-ekonomskom smislu imajući u vidu današnju situaciju na zemlji onakvu kakva jest. Dužnost ljudi da ne nanose štetu živim bićima i suzdržavaju se od miješanja u živote drugih bića traže preodgoj ljudstva pretjerano naviklog na luksuz koji pruža kapitalističko uređenje. Teško je razumjeti kako bi bilo koje živo biće, a posebno ljudi, moglo preživjeti bez da nanese štetu drugom biću ili da se ne upliće u njihova staništa. Čini se da se ne zahtijeva samo suzdržavanje od jedenja mesa, već se treba zaštititi i prava biljaka. To predstavlja dilemu, jer biocentrist ima etičku odgovornost prema svim bićima i smatra ih samosvrhovitima, ali ih ipak mora jesti da bi održao vlastiti život. Kao rješenje ovog problema neki navode da se u određenim situacijama može napustiti stroga jednakost i da razlika između osnovnih i neosnovnih interesa može dati smjernice u slučajevima kada se interes živih bića sukobljava. U takvom bi se slučaju moglo zaključiti da bi osnovni interes trebao nadjačati neosnovni interes koji pak postaje zloupotreba i izopačenje hedonizma. Na primjer, nagon za očuvanjem života trebao bi nadjačati nagon za zabavom. Dakle, nemoralno je loviti životinje, ali moralno je opravdano ubijanje životinje u samoobrani. Ovoj nas lekciji uči i sama priroda: prirodni svijet se iz udobnosti kauča čini kao surovo mjesto puno nasilja, straha i krvoprolića. Ovo je istinito, ali veoma plitko gledište. U prirodi se ubija radi preživljavanja, a ne užitka i ne uzima se više nego što se može potrošiti.

Temeljni teleološki izazov možemo formulirati i na ovaj način: Zašto pretpostavljati da živo biće predstavlja samosvrhu, a ne samo sredstvo za tuđe svrhe? Pravi znanstveno utemeljeni odgovor na ovo pitanje ne možemo dati jer on implicira potpuno poznavanje



prirode i svih njenih mehanizama riječi koje se ne može imati. Najbolji odgovor, po mom mišljenju je onaj sintetski i organicistički. Samoevidentno je da sklad cjeline ovisi o skladu dijelova. Ljudska težnja skladu se mora iščitati iz težnje i potrebe za umjetnošću i društvenim životom, ali mu nju nameće i njegova osjećajnost: nesklad se uvijek manifestira uz popratni negativni osjećaj. Čak i ako prihvatimo da neljudska priroda nema nikakvu svrhu do instrumentalne, da je čovjek vrhovni vladar nad njom i da ona nema sama po sebi nikakvu vrijednost osim one koju joj mi dajemo, ostaje intuicija da bi čovječanstvo u cjelini skladnije funkcioniralo, gradilo države s boljim zakonima i statistički sadržavalo veći broj skladnih i ostvarenih ličnosti ukoliko bi se prema njoj čovjek odnosio kao što se odnosi prema sebi. Ideja istinskog napretka tako po meni nužno uključuje biocentričnu etiku, ako ništa drugo onda kao prosvjetni instrument; “bijelu” laž koja je neophodna za transformaciju društva kakvog ga danas zatičemo.

## 4. Povijest biocentrizma i njegov odnos spram religija

Jedan od glavnih izvora ideje o ljudskoj superiornosti jest srednjevjekovni kršćanski koncept „velikog lanca bivanja” koji svoje korijene ima u platonizmu i neoplatonizmu. Ljudi su superiorni životinjama i biljkama jer im je njihov Stvoritelj dao veći stupanj savršenstva. Lanac započinje s Bogom na samom vrhu tog lanca, zatim se prelazi na anđele, koji su manje vrijedni od Boga, ali viši od ljudi, potom dolaze ljudi, koji se nalaze između anđela i životinja, a niže razine zauzimaju životinje, biljke i konačno stijene i minerali.

Sveto pismo kaže da se čovjek treba razmnožiti po cijeloj zemlji i da su životinje i biljke tu zbog njega, ali i biblijska priča o potopu govori da bog želi da se čovjek brine o zvjerima i ukoliko ih treba spasiti od katastrofe, čovjek mora iskoristiti svoju superiornost da bi ih spasio. Ova superiornost se u samoj priči očituje u vidu tehnologije. Noa gradi lađu kako bi od potopa spasio preostale pravednike, ali i životinjsku i biljnu vrstu. On tu nastupa kao skrbnik životinjskoj i biljnoj vrsti, a ne kao robovlasnik. (Mojsije, 7:10-24)

Sjevernoamerički šamani, baš kao i brahmanistički svećenici ili druidi, prakticiraju tehniku iscjeljenja pojedinaca i zemlje. U jeziku Cherokeeja nema riječi za „svijest”, ali razumijevanje starosjedilačkih stavova vezanih uz svjesnost može se izvesti iz njihove kozmologije. Razumijevanje ove kozmologije pretpostavlja paradigmatičke okvire potpuno drugačije od onih koju dijele znanstvenici zapadne kulture, a zahtijeva uranjanje u mitopoetske priče koje su stariji prenosili djeci. Prema legendama Cherokeeja Veliki Duh stvara sve što postoji i živ je. Biti živ znači biti svjestan; svijest kamena razlikuje se od svijesti čovjeka i drugih bića što ju ne čini manje vrijednom po sebi. Zdravlje tijela, uma i duha zahtijeva da živimo u ravnoteži s prirodom, poštujući sva bića, jedni druge i prirodu - sve naše suodnose. To se naziva svetom uzajamnošću i središnje je načelo društvenog i duhovnog uređenja Cherokeeja. Većina patnje uzrokovana je prijestupom svete uzajamnosti, koji se očituje na fizičkim i suptilnim razinama: organska bolest često ima svoj korijen u emocionalnim stanjima. Da bi se postiglo ozdravljenje, mora se ići do izvora bolesti i ukloniti disbalans između duha i tijela. Učenje iscjelitelja odvija se putem njegovog usklađivanja s duhovima biljaka, životinja i stijena. Da bi stekli to znanje, moraju biti usklađeni sa svijetom prirode, i ponekad su potrebne prilagodbe u stavu, životu ili djelovanju iscjelitelja kako bi se mogao uskladiti s prirodnim zakonom i povratno pomoći pacijentu da postigne istu harmoniju koja je pak nužni preduvjet željenog samoizlječenja. Kad su ljudi stvoreni, životinjski i biljni duhovi, koji su bili stvoreni ranije, održali su vijeće. Odlučili su ponuditi svoje tijelo kao hranu ljudima, pod uvjetom da ljudi žive pokazujući zahvalnost i

poštovanje prema životinjama i biljkama, no ljudi su ubrzo zaboravili na dogovor i nisu više tražili dopuštenje prije nego što bi ih ubijali, i nisu pokazivali zahvalnost za hranu koja je nastala žrtvovanjem životinja i biljaka. Narodi koji pripadaju domorodačkim plemenima kažu da živimo u vremenu koje se dugo proricalo, gdje je topljenje ledenjaka i globalna ekološka kriza odraz nepoštivanja čovjeka prema prirodi. Carl Jung jednom je upozorio da su zapadnjaci koji se bave istočnjačkim duhovnim praksama u opasnosti da te prakse izvode pogrešno jer, kao prvo, ne potječu iz iste istočnjačke psiho-socijalne strukture i tradicije, i drugo, jer postoji mogućnost da iste prakse koriste kako bi izbjegli pravi psihološki rad koji, kao ljudi zapadnjačke psihe, moraju uložiti da bi ikada bili spremni za višu duhovnu praksu. Isto se upozorenje odnosi i na moderne urbane ljude koji se zalažu za razne ne-zapadnjačke prakse. Naime, nema koristi od toga da zapadnjaci koriste ritualne ceremonije ili postupke a da u potpunosti ostanu unutar zapadnjačkih ontoloških pretpostavki i zapadnjačkih psiholoških iskustava.

Romantičarski pokret 18. i 19. stoljeća branio je unutarnju vrijednost prirodnog svijeta od tendencije tehnološkog doba da svu prirodu tretira kao tek instrumentalnu vrijednost.

Povjesničar Donald Worster prati današnju biocentričnu filozofiju, koju vidi kao pomirenje u srodnosti između čovjeka i prirode, kao reakciju britanske viktorske ere na kršćansku etiku prevlasti čovjeka nad prirodom. Ukazivao je na Charlesa Darwina kao važnog glasnogovornika biocentričnog pogleda na ekološku misao. (Worster, 1994.) Charles Darwin je 1859. objavio svoju knjigu *O podrijetlu vrsta*, koja je potaknula početak biocentričnih pogleda uvođenjem koncepta evolucije i uklanjanja ljudi iz nadnaravnog porijekla i smještanja u okvire prirodnih zakona.

U 20. stoljeću, pobornici očuvanja okoliša poput Johna Muira smatrali su da je čovječanstvo odgovorno za očuvanje prirodnih područja, posebno divljih područja. Tvrdili su da svojstvena vrijednost prirode nameće dužnosti poštivanja i očuvanja prirodnih objekata. Međutim, etika očuvanja okoliša može nadići biocentrizam s obzirom na to da moralna vrijednost nije uvijek orijentirana samo prema živom biću: odgovornost postoji prema većim sustavima, koji se ne smatraju živima, kao što su prostori divljine i ekosustavi u cjelini (Attfield, 2014).

U ovom trenutku je ključno da pripadnici dominantne zapadne kulture počnu uviđati kako su trenutni globalni okolišni, socijalni i politički problemi izrasli iz zapadnjačke tendencije da razmišljaju u smislu odvojenih jedinica i kako su izgubili sposobnost da vide uzročno – posljedični odnos između djela čovjeka i njihovih odjeka u prirodi. Moramo postati svjesniji prešutne infrastrukture unutar koje se odvija razumijevanje i iz koje govorimo i djelujemo.

Moramo također postati svjesni koliko su nas duboko nesvjesne pretpostavke oblikovale i dalje oblikuju našu sposobnost ili nedostatak sposobnosti da vidimo 'drugo' i da prihvatimo svijet kakav on jest, a ne kakav mi smatramo da jest.

Kršćanski svetac Franjo Asiški zastupao je jednu biocentričnu teologiju koja je izričito uključivala životinje i biljke. Ovo govori i darvinizam. Da nije bilo biljaka i životinja ne bi bilo niti čovjeka. Ukoliko nema uzroka i posljedica mora izostati. No veći stupanj savršenstva ne daje pravo zloupotrebe. Čak i ako se prihvati metafizika tradicionalnog kršćanstva, koja govori u prilog svojstvenoj ljudskoj superiornosti, u zapadnoj kulturi i dalje je dominantno razumijevanje čovjeka kao bića koje se prema životinjama ne postavlja kao vladar nego kao krvnik, što je vidljivo u odnosu prema životinjama, uzgoju životinja za meso, mliječne proizvode, krzno, u svrhu znanstvenih istraživanja, zabave itd. Prethodna razmatranja ostavljaju prostora za još jednu tvrdnju da je ljudsko biće, bez obzira na zasluge ili vrijednost, viša vrsta postojanja od bilo kojeg drugog živog bića. To je puka činjenica genske analize vrste *Homo sapiens* koja pokazuje da čovjekov "plan" sadrži znatno veću količinu informacija od ostalih životinja, izuzevši više primata kojima je veoma sličan po količini informacije, ali se od njih razlikuje po finoći njihovog kombiniranja. Ovo svakako govori u prilog čovjekovom povlaštenom položaju koji zauzima u prirodi. Ali činjenica da je on superiorno biće ne govori u prilog despotskom ponašanju prema nižima koje bi ga, u principu srozalo na status bolesne životinje iz kojeg se silno želi izvući.

## 8. Etika okoliša

U ranim danima ekološke filozofije u 1970-ima nije još bilo govora o globalnom zatopljenju i ostalim, moguće antropogenim klimatskim promjenama. Kad su filozofi poput Holmesa Rolstona, Richarda Routleyja i Val Routley te Arnea Næsssa dovodili u pitanje antropocentrizam i uvodili nove teorije poput biocentrične ili ekocentrične teorije vrijednosti, praktična pitanja trenutka bila su krčenje šuma, pesticidi, dezertifikacija, gubitak staništa i ponekad, iako kontroverznije, pravo na zemlju starosjedilačkog stanovništva. Nekoliko godina kasnije, pišući Etiku brige o okolišu, aktivitet autora Robina Attfielda bio je širenje biocentrizma, kvalificiranje brige o stanovništvu, predstavljanje tema Dereka Parfita koji se odnose na obveze prema budućim generacijama i pružanje podrške stavu Johna Passmorea da su zapadne etičke tradicije sposobne održati pristup prilagođen prirodi, iako je inzistirao da su obećavajuće one struke koje su odbacile antropocentrizam u korist biocentrizma. (Rottman, 2014).

Nakon toga, antropocentrizam se vratio na velika vrata. Bryan Norton je tvrdio da su antropocentrični i ne-antropocentrični stavovi odražavali potpuno iste politike i da je njegova vrsta antropocentrizma, koji se okrenuo ljudskim brigama i ljudskim interesima, bio dovoljna ekološka etika. Varijante u ovom stajalištu podržali su David Cooper, Eugene Hargrove, John Benson i John O'Neill. Potonji je pridodavao aristotelovski etički pristup koji je tvrdio da je očuvanje prirodnih stvorenja tako očito u ljudskom interesu (jer bi se naš život izobličio bez njih) i da je to temeljni razlog očuvanja bioraznolikosti. (Attfield, 2013)

Ova faza ekološke etike stvorila je spasonosno povećanje naglaska na odgovornosti prema našim nasljednicima. Rad Hansa Jonasa, koji naglašava povećani, ali i izmijenjeni utjecaj i narav ljudskog djelovanja, odjeknuo je u kontinentalnofilozofskim i analitičkim filozofskim krugovima. Ipak treba imati na umu da je i Jonas kritičar antropocentrizma, iako se pravima života bavi iz razloga bitnih čovjeku.

1975. godine američki je onkolog Van Rensselaer Potter uveo „znanost o preživljavanju” za koju je skovao termin 'bioetika'. Na taj je način postavio početke nove znanosti čiji je cilj bio zaštititi sva ljudska bića, i uglavnom sva živa bića, od opasnosti uzrokovanih otkrićima i primjenama novih medicinskih znanosti i tehnologija. Uvodeći bioetičku znanost, Potterov cilj bio je proširiti zaštitni štiti od čovjeka na sva živa bića, tj. na čitavu prirodu, protiv rizika i opasnosti koje mogu nastati uslijed ogromnog razvoja i primjene fizičkih znanosti na živi svijet. Njegova briga stoga nije bila strogo govoreći antropološka

nego šire orijentirana, jer je obuhvaćao jednako životinje i biljke, tj. sva živa bića, čak i samu prirodu u cjelini. S ove točke gledišta njegova briga bila je, u modernom pogledu, ekocentrična. (Kalokairinou, 2016)

Baš poput Jonasa, Val Plumwood se zalagala za potpunije priznavanje odgovornosti prema budućnosti (posebno u pitanjima proizvodnje nuklearne energije) i za širu racionalnost koja je uzela u obzir (na feministički način) ljudsko utjelovljenje i emocije (Plumwood, 2003).

Ekolog Aldo Leopold razvio je pojam „etika zemlje” (*land ethic*), kojom proširuje granice etike u koju uključuje tlo, vode, biljke i životinje. Etika zemlje kao svjetonazor ne može spriječiti promjene, upravljanje resursima i pretjerano iscrpljivanje resursa, ali vrednuje njihovo pravo na kontinuirano postojanje u prirodnom stanju (Leopold, 1989).

Priroda posjeduje inherentnu vrijednost, bez obzira na to jesu li ljudi ti koji je cijene. Istina je da, koliko znamo u ovom trenutku, ljudi jesu jedina vrsta koja primjenjuje moralne vrijednosti u ponašanju. Teorija autonomnog svojstva i vrijednosti prirode oslobađa čovječanstvo od antropocentrične opsesije da sama vrijednost ovisi o našem vrednovanju. Jasno je da priroda ima inherentnu vrijednost, bez obzira na to opažaju li to ljudi ili ne. Ekocentrizam je u nekim krugovima označen kao „protivan čovjekovu interesu” ili kao suprotnost zabrinutosti za socijalnu pravdu. Tvrdnja Stana Rowea je da ekocentrizam nije stajalište koje govori da svi organizmi imaju ekvivalentnu vrijednost, nego prava. Ovo nije argument protiv ljudi niti postupanje onih koji traže socijalnu pravdu, on ne poriče da postoji mnoštvo problema na koje možda ipak antropocentrizam ima brža rješenja, ali treba uzeti u obzir ekološku stvarnost. Razmišljajući o ekološkom stanju svih organizama, shvaćamo ekosferu kao biće koje nadilazi važnost bilo koje pojedinačne vrste, pa i čovjeka. Ekocentristi nesumnjivo podržavaju međuljudsku pravdu, međutim, oni također podupiru pravednost među vrstama i prema okolišu. Antropocentrizam je prevladavajuća ideologija u većini društava širom svijeta i on također prožima akademske krugove poglavito medicinskog i prirodnoznanstvenog opredjeljenja (Cifrić, 2007). Međutim, sve se više vjeruje da je u potpunosti održiva budućnost malo vjerojatna bez ekocentričnog pomaka vrijednosti koji prepoznaje inherentnu vrijednost prirode i bez sukladnih zakona o zaštiti okoliša, gospodarenju otpadom i sl. (Cifrić, 2007).

Ne postoji filozofsko ili znanstveno ispravno opravdanje zašto se moralna briga ne bi trebala širiti na čitavu ekosferu i njezine biotske i njezine abiotske komponente. U evolucijskom smislu ekocentrizam odražava činjenicu da je *Homo sapiens* evoluirao iz bogatstva ekosfere (mreže života), nasljeđa koje se proteže unatrag gotovo nezamislivih 3,5

milijarde godina. Ne postoji logična vremenska ili taksonomska razdjelnica koja može odrediti gdje ili kada je započela intrinzična vrijednost. U duhovnom pogledu ekocentrizam se uglavnom ne razlikuje od prevladavajućih religija u svijetu osim po pretenzijama – religije etičke zakone postavljaju u božja usta. Postoje dokazi, međutim, da su ekocentrične vrijednosti sve prisutnije u ekocentričnoj duhovnosti novog doba (New Age pokret). Čak i ljudi koji su po svjetonazoru naturalisti često govore o Zemlji i njenom ekosustavu kao svetima i dostojnima brige i obrane. Antropocentrična etika očuvanja sama je u potpunosti neprimjerena za očuvanje bioraznolikosti. To logično vodi do empatije za ostale vrste i do poniznosti, jer nema razlikovanja u vrijednosti vrsta koje ne bi potjecale od čovjeka. I ekologija (mišljena kao prirodnoznanstvena disciplina) uči poniznost, samo na drugi način, jer pomoću nje prepoznajemo da ne znamo sve pojedinosti o čimbenicima svjetskog ekosustava, koliko god napredne tehnološke instrumente upotrijebimo pri istraživanju, pa je prema tome i svako zadiranje u iste u najmanju ruku neodgovorno kako prema sadašnjim stanovnicima Zemlje, tako i prema onima kojima zemlju ostavljamo u nasljeđe.

Zapadnjačka znanstvena misao potvrđuje ekocentrični svjetonazor kroz razumijevanje koje nam daje ekoevolucijski proces; iz ovoga ponovno otkrivamo evolucijsku baštinu i biološku ovisnost o prirodi. Ovakvo razumijevanje je možda izvorno došlo putem redukcionističkih metoda, ali te metode također su pridonijele svijesti o složenoj međusobnoj povezanosti karika u evolucijskom lancu. Mnogi zapadni znanstvenici su prepoznali da postoji znanstvena metode u nezapadnjačkim društvima, koje uključuju pomno promatranje organizama, ekoloških sustava i njihovih učinaka. To je dovelo do porasta interesa za tradicionalna ekološka znanja i integraciju takvih znanja u znanstvena shvaćanja.

Zaključujemo da ekocentrični svjetonazor prirodno slijedi iz naših evolucijskih poticaja, empatičkih i estetskih kapaciteta, koji su u kombinaciji s našom racionalnom sposobnosti omogućili da sve više shvaćamo način na koji su ljudi i ostala živa bića nastali, što nam je pak omogućilo da vidimo da smo svi mi neodvojivi dio prirode i, koliko znamo, Zemlja je jedino mjesto u svemiru gdje život postoji. Ako je nešto vrijedno poštovanja, to je sam život na planeti Zemlji u cijelom njegovu opsegu.

Esej „Etika zemlje” Alda Leopolda, objavljen 1949. godine, poziv je na moralnu odgovornost prema prirodnom svijetu. U osnovi je njegova ideja etike zemlje jednostavna: govori o ljudima, o zemlji i o jačanju odnosa među njima. Etika je prema Leopoldu moralni osjećaj ispravnog i pogrešnog. Etika se pokazuje načinom na koji ljudi žive: kad se osoba brine za nekoga ili nešto, njihovi postupci uzvraćaju istom brigom i poštovanjem.

„Kad vidimo zemlju kao zajednicu kojoj pripadamo, možda ćemo je početi koristiti s ljubavlju i poštovanjem.” (Leopold, 1989)

Etika zemlje usmjerava sve članove zajednice da postupaju jedni prema drugima s poštovanjem radi uzajamne koristi svih članova zajednice. Ona proširuje definiciju zajednice ne samo na ljude, već i na sve ostale dijelove Zemlje: tla, vode, biljke i životinje ili ono što je Leopold nazvao „zemljom”. U Leopoldovoj viziji etike zemlje odnosi između ljudi i zemlje isprepleteni su: briga za ljude ne može se odvojiti od brige za zemlju. Ona je moralni kodeks ponašanja koji proizlazi iz tih međusobno povezanih brižnih odnosa. Leopold je definirao etiku zemlje kao skup vrijednosti koje su prirodno izrasle iz njegovog životnog iskustva na otvorenom. Leopold je napisao da „možemo biti etični samo u odnosu na nešto u što možemo vidjeti, razumjeti, osjetiti, voljeti” (Leopold, 1989). Vjerovao je da je izravan kontakt s prirodnim svijetom presudan u oblikovanju naše sposobnosti da proširimo našu etiku izvan vlastitog osobnog interesa. Nadao se da će njegovi eseji potaknuti druge da se upuste ili nastave na sličan cjeloživotni put otkrivanja na otvorenom, razvijajući etiku skrbi koja će izrasti iz njihove vlastite bliske osobne veze s prirodom. Leopold je prepoznao da bi se njegov san o široko prihvaćenom i implementiranom skupu vrijednosti koji se temelji na brizi – za ljude, za zemlju i za sve veze između njih – morao „razviti u glavama zajednice koja razmišlja”. Svi smo dio zajednice koja treba oblikovati etiku zemlje za 21. stoljeće i šire. Da bismo to postigli, moramo se upustiti u promišljeni dijalog međusobno pozivajući raznolike perspektive, iskustva i pozadinu. Zajedno možemo oblikovati etiku zemlje koja se može prenijeti na buduće generacije. (Leopold, 1989)



## 9. Biocentrizam na svjetskoj sceni

Biocentrizam smatra da je postoji inherentna vrijednost u cijeloj prirodi, pri čemu se prirodom smatra sve što nije stvorio čovjek. Ekocentrizam nadilazi biocentrizam uključivanjem u cjelinu sustava zaštite okoliš u cjelini, s abiotskim sustavima.

Stockholmska deklaracija iz 1972. zabilježila je: „Prirodni resursi moraju biti zaštićeni za buduće ljudske generacije: održavanje bitnih ekoloških procesa za ljudski opstanak; očuvanje genetske raznolikosti, osiguranje održive uporabe vrsta i ekosustava za ruralna područja zajednice i ljudske industrije.” Stockholmska deklaracija je antropocentrična iako zagovara zaštitu okoliša. Isti smisao odražava i Svjetska povelja o prirodi iz 1982. koja je podupirala ekocentrična načela koja propisuju da su humanost i kultura dio prirode: „Svaki je oblik života jedinstven, zaslužuje poštovanje bez obzira na to koliko vrijedi za čovjeka “.

Svjetska komisija za razvoj okoliša tvrdila je da taj razvoj „ne smije ugroziti prirodne sustave koji podržavaju život na Zemlji: atmosferu, vode, tla i živa bića”. Međutim, Tokijska deklaracija istaknula je da je prvo načelo povećati gospodarski rast, dok je tek treće načelo bilo „očuvanje i unaprjeđenje prirodnih resursa”. Zemaljska povelja finalizirana je 2000. godine i predložena je za potvrdu Ujedinjenih naroda na Svjetskom skupu o održivom razvoju (WSSD) u Johannesburgu u Južnoj Africi 2002. godine. U prvom se načelu može primijetiti da je snažno napredovao ekocentrični svjetonazor: „Prepoznajte da su sva bića međuovisna i da svaki oblik života ima vlastitu vrijednost, bez obzira na vrijednost za ljudska bića.” To je vjerojatno najbolji međunarodni dokument koji može pomoći pri populariziranju održivosti. Iako se tema spominjala u pozitivnom kontekstu u nekim govorima na WSSD-u, Johanesburška deklaracija nije podržala ekocentrični sustav. Međutim, točka 39. govori: „Mi prepoznamo da je planet Zemlja i njen ekosustav naš dom. Uvjereni smo da je potrebno promovirati sklad sa prirodom da bi se postigao pravedan balans među ekonomskim i socijalnim potrebama sadašnjih i budućih generacija i očuvanje okoliša.”

U Ekvadoru su 2008. godine prava prirode ugrađena u dio novog ustava: Priroda ili Pachamama, gdje se život rađa i živi, ima pravo postojati, ustrajati, održavati se regenerirati se i evoluirati. U prosincu 2010. godine, Bolivija je donijela ustavne reforme gdje je uključila Zakon o pravima Majke Zemlje. To je definiralo Majku Zemlju kao “kolektivni subjekt javnog interesa” i proglasila Majku Zemlju i životne sustave (koji uključuju ljudske zajednice i ekosustave) kao zakonite nositelje nasljednih prava. Takva vizionarska ustavna reforma

primjer je za sve nacije. Nasuprot tome, ciljevi Ujedinjenih naroda, koji su usvojeni 2015., nisu uspjeli spomenuti ekocentrizam ili unutarnju vrijednost prirode.

Iz prethodno navedenih izvora vidljivo je da postoji podijeljena zastupljenost podrške ekocentrizmu i inherentnoj vrijednosti prirode na nacionalnom i svjetskopolitičkom nivou. To vjerojatno odražava problem prevlasti ekonomskog pristupa u razmišljanju vladajuće klase u kapitalizmu i antropocentrizmu koji prevladava u svjetskim religioznim tradicijama. Iz toga proizlazi potreba da se i u akademskim sredinama otvoreno govori o službenoj potpori ekocentrizmu iz čistog razloga što su oni koji danas sjede u školskim klupama budući kandidati za svjetsko vodstvo .

U posljednjih nekoliko godina jača pokret veganstva, brige za okoliš, svijest o onečišćivanju okoliša i mora otpadom te općenito utjecaju antropogenog djelovanja na životinjski svijet i biosferu u cjelini, što etičkom mišljenju predstavlja novo polje rada u kojemu ne može više ostati nijema. U Kaliforniji je 2018. godine zabranjeno testiranje na životinjama, a u Hrvatskoj uzgoj činčila za proizvodnju krzna. Globalno je zatopljenje predmet istraživanja znanstvenika humanističkog i društvenog kao i prirodnog usmjerenja te se tako otvara područje dijaloga raznih znanstvenih disciplina. Sve je jači međunarodni poziv na akciju prema promjeni društva iz kapitalističko-eksploatorskog u ono ekološki održivo. Revidiraju se stajališta koja su prevladavala do 20. stoljeća, ona kolonizatorska i antropocentrična stajališta, koja su se donedavno smatrala jedinima zdravorazumski opravdanima čak iako se u jednadžbu i ne uvrste ideje tehnološkog napretka i materijalnog izobilja uzetog u vidu luksuza.

Descartes je prirodu smatrao vjerodostojnom učiteljicom, a ja tu moram stati uz njega. Etnografski, lingvistički i antropološki rezultati omogućavaju pristup i razumijevanje kultura izvan euroameričkog kruga i tu otvaraju područje dijaloga koje je neophodno za reviziju vlastitih stavova. Posebno su zanimljivi prodori etnografa u zabačene i nepristupačne predjele zemlje gdje se još mogu pronaći male ljudske zajednice koje se, iz naše perspektive, nalaze na donjoj razvojnoj granici. Oni nikad nisu imali kontakt s dugim zajednicama, ne poznaju pismo, državu, luksuz kao ni tehnologiju razvijeniju od one kamenodobne. Ipak, prema njihovom sudu (a tu im se mora vjerovati), žive sretno, gotovo da i ne poznaju kriminal i imaju etičke stavove u punom smislu riječi. Svako od načela koja slijede oni argumentiraju na temelju iskustva ili mitološke predaje.

## 10. Etika odgovornosti Hansa Jonasa

Sva dosadašnja etika – bilo kao direktna uputa da se neke stvari rade a druge da se ne rade, ili kao utvrđivanje principa za takve upute ili kao navođenje nekog razloga za obavezu da se slijede takvi principi – prešutno je sadržavala sljedeće, međusobno povezane pretpostavke: stanje čovjeka, koje je utvrđeno prirodom čovjeka i prirodom svega ostaloga, u osnovi je jednom zauvijek utvrđeno; na ovoj osnovi se jednostavno može utvrditi što je dobro u djelovanju čovjeka; doseg ljudskog djelovanja, pa zato i ljudske odgovornosti, usko je ograničen. Ove pretpostavke više ne vrijede, što znači da treba revidirati što to znači za moralni položaj čovjeka. S razvojem moći izmijenila se suština ljudskog djelovanja; a pošto se etika mora baviti djelovanjem, slijedeća tvrdnja mora biti da izmijenjena priroda ljudskog djelovanja zahtijeva i neophodnu promjenu u etici. Kvalitativno drugačije djelovanje ljudi nametnulo je jednu posve novu dimenziju etičkog značaja, što nije bilo predviđeno u gledištima i kanonima tradicionalne etike (Jurić, 2010).

Otkriće štete koju čovjek čini tehničkim intervencijama u prirodnom svijetu izazvao je šok koji je doveo do pojma i do začetka znanosti o istraživanju okoliša (ekologije). Svijest o povećanju moći mijenja cijelu ideju o nama samima kao kauzalnom faktoru u širem sistemu stvari. Promijenila se priroda ljudskog djelovanja i u to je bio uključen jedan predmet potpuno novog poretka, ništa manje nego sveukupna biosfera našeg planeta, za što mi moramo biti odgovorni jer imamo moć nad bitkom prirode. Priroda kao čovjekova odgovornost je jedan novum o kojemu mora razmišljati etička teorija. Kakva vrsta obaveze je djelotvorna u njoj? Je li to nešto više nego utilitaristički interes? Interes za održavanje prirode jest moralni interes, zapravo sudbina čovjeka u njegovoj zavisnosti od stanja prirode, i ovdje je još sadržano ono antropocentrično ustrojstvo cjelokupne klasične etike. Uz to ide i njezin kumulativni karakter, dok je sva dosadašnja etika računala je samo sa ne-kumulativnim ponašanjem. Osnovna situacija od čovjeka do čovjeka, u kojoj se mora iskušati vrlina i razobličiti porok, ostaje uvijek ista i s njom uvijek iznova započinje svaki čin ((Jurić, 2010).

Naziv 'filozofijska biologija' Jonas upotrebljava sinonimno s nazivom 'filozofija života', no pritom ima u vidu ne filozofiju života u onim oblicima u kojima je jedna takva filozofijska koncepcija već došla do riječi u okviru pojedinih filozofijskih strujanja (primjerice, kod Wilhelma Diltheya), već jednu novu filozofiju života, koja će biti ustanovljena na posve novim temeljima, naime: filozofiju koja će se doista ponovno vratiti životu u svim njegovim oblicima i pojavnostima, što onda naravno uključuje i sve one aspekte koji su filozofiji do

sada jednostavno izmicali iz vidika. Jedno od polazišnih određenja takve “filozofije života”, odnosno filozofijske biologije, kaže da ona predstavlja “ontologijsko tumačenje bioloških fenomena”. Pritom se, kako Jonas kaže, ovo tumačenje, metodologijski gledajući, služi kritičkom analizom, fenomenologijskom deskripcijom, te metafizičkom spekulacijom, ali uz napomenu: “ako se nagađanje o posljednjim i nedokazivim (ali ne i ‘besmislenim’) stvarima činilo nužnim”. Što 'ontologijsko' tumačenje bioloških fenomena znači, pokušat ćemo prikazati u onome što slijedi. No, prije toga, i u cilju toga, najprije ćemo pokazati što je bio filozofijski poticaj koji je Jonasa uopće naveo da se posveti utemeljenju jedne filozofijske biologije”. Naime, suvremena filozofija (a naročito egzistencijalizam, koji je u vrijeme nastanka Jonasovih radova dominirao svjetskom filozofijskom scenom) zaboravlja u svojim suptilnim analizama fenomene organskog svijeta, tako da ta filozofija ostaje uvijek ograničena na tzv. duhovne fenomene, pretendirajući istovremeno na univerzalnost svojih egzistencijalnih (dakle, životnih) analiza i postavki. S druge strane, znanstvena biologija, svojim pravilima usmjerenima na fizičke činjenice, ignorira dimenziju unutrašnjosti koja također pripada životu; čime, u tvarnom smislu, uspijeva objasniti zagonetke života, ali svako objašnjenje sa sobom nosi mnoštvo onoga neobjašnjivog, koje se stoga jednostavno odbacuje. Izvor ovakve situacije u modernom dobu Jonas pronalazi u Descartesovu dualizmu, odnosno neprirodnom dijeljenju bitka na *res cogitans* i *res extensa* – situacija je takva da su i filozofija i biologija (a u širem smislu tzv. duhovne i prirodne znanosti) postale logički komplementarne, a da pritom nisu uvidjele kako su za svoj predmet – čovjeka i ne-ljudski život, odnosno život u cjelini – svaka sa svoje strane, postale jednostavno prekratke. Descartesovom diobom izazvano i, kako će se pokazati, dalekosežno dijeljenje mislećeg i protežnog, dovelo je konačno do neprirodnog dijeljenja jedinstva života na ono mentalno i ono tvarno. S druge strane, Jonas nipošto nije zagovornik monističkih alternativa poput panvitalizma i mehanicizma, jer se kod panvitalizma (primjerice, animizma, hiloizma, panpsihizma) uopće ne pojavljuje »puka« materija, zbog čega se on slama na »zagonetki smrti«, dok se kod mehanicizma, posve obrnuto, kao nerješiv problem pojavljuje život, koji se ne uklapa u sliku beživotne prirode, reducirane, prvenstveno za potrebe znanstvenog istraživanja, na puke osobine onoga protežnog. Dualizam – pri čemu Jonas misli kako na stari dualizam gnosticizma i kršćanstva, tako i na moderni kartezijski dualizam – odigrao je historijsku ulogu posrednika između dvaju navedenih monističkih ekstrema. No s pojavom novoga monizma dualizam nije nestao s povijesne scene. Upravo suprotno, dualizam je preživio kao opći okvir u kojemu, još i danas, vlada u svojim separiranim područjima dva novovjekovna monizma: materijalizam i idealizam, koji jesu post-dualističke naravi, ali oba počivaju na

pretpostavkama dualizma i predstavljaju produkte raspada dualizma. U tom je smislu dualizam još uvijek na djelu, i kao takav je glavni predmet Jonasove kritike. Ni u jednom od ovih stajališta (a s obzirom na to kako ih Jonas interpretira, moglo bi se reći i paradigmi) ne rješava se problem bitka, koji se kristalizira na pitanju tijela, tako da je tijelo, prema Jonasu, središnji problem ontologije. „Tijelo koje je živo i smrtno, koje ima svijet i samo kao dio pripada svijetu, koje je osjetno i osjećajuće, čija je vanjska forma organizam i kauzalnost, a unutrašnja forma samobitak i finalnost – memento je još uvijek neriješenog pitanja ontologije, što je bitak...” (Jonas, 2001)

Dakle, ovo “svjedočanstvo života” nam govori da se ono organsko uvijek već pojavljuje kao oduhovljeno, na svim stepenicama živoga, a ono duhovno uvijek je već upućeno na ono organsko, i to ne samo neodređeno „upućeno“ nego nerazdjeljivo povezano s njim. Oboje se susreću u “misteriju živog tijela”, odnosno “misteriju organizma”. To da ono organsko već i u svojim najnižim oblicima sadrži ono što se naziva duhovnim, a da duh i u najvišim područjima još uvijek ostaje dijelom organskog, te da je napredujući poredak organskih moći i funkcija zapravo „jedna napredujuća skala slobode i opasnosti” (Jonas, 2001). Reflektira se ne samo na antropologiju, nego i na biologiju, jer pritom se ne radi samo o jednom novom pogledu na bitak čovjeka, nego o razumijevanju fenomena života u cjelini. Filozofija života treba – prema Jonasovu određenju – u svome predmetu obuhvaćati filozofiju organizma” i „filozofiju duha”. Filozofiju organizma – u smislu da i ono organsko, već u svojim najnižim oblicima, sadrži ono što se naziva duhovnim. Ova teza, prema Jonasu, nije u skladu s modernim mišljenjem, ali je u skladu s onim antičkim. Filozofiju duha – u smislu da duh i u najvišim područjima još uvijek ostaje vezan uz ono organsko. Ta teza – za razliku od prve – nije u skladu s antičkim mišljenjem, ali je u određenom smislu primjerena onom modernom. Tom dvostranom „neprimjerenosti” filozofije života Jonasov pokušaj postaje dvostruko teškom zadaćom, jer ne može naprosto pronaći čvrsto uporište u jednom od postojećih pristupa, nego, u najmanju ruku, treba premostiti duboke razlike koje postoje ne samo između dvaju područja, pa čak ni samo između dvaju pristupa, nego između dviju epoha sa svime onim što epohalne mijene i razlike sa sobom nose.

Konačni je cilj da se „višedimenzionalnost” promatra neovisno o „monističkim i dualističkim alternativama”, kojima je filozofijska analiza čovjeka bila toliko opterećena. No, čini se da je metodološko naglašavanje jedne dimenzije (tj. organskoga) na račun druge dimenzije (tj. duhovnoga) u opreci s naglašavanjem neovisnosti o monističkim i dualističkim alternativama. Jonasov bi se pokušaj, dakle, u svome prvom koraku, mogao označiti proturječnim. Uzmemo li, pak, u obzir da se jedan problem može riješiti samo tako da se riješi

njegov uzrok (ili izvor), ovo „metodološko naglašavanje” postojanja dviju dimenzija može se promatrati tako kao da stoji u službi razrješavanja tog dualizma, odnosno njegova nadilaženja (Jurić, 2010).

## 11. Etika strahopoštovanja prema životu Alberta Schweitzera

„Ja sam život koji hoće živjeti usred života koji hoće živjeti.” (Cicovacki, ur., 2009: 174)

„Etika se sastoji u mom iskustvu prisile da prema svakoj volji-za-životom iskažem isto strahopoštovanje kao i prema svojoj vlastitoj.”

„Boli me kad razmišljam da mi nikad ne uvažavamo apsolutno misteriozni karakter Prirode, nego uvijek tako samopouzdana govorimo o njezinu objašnjavanju, pri čemu idemo u sve kompliciranije opise koji ono misteriozno čine samo još misterioznijim.” (Cicovacki, ur., 2009: 53)

„Istinska sreća nije kad se dva čovjeka međusobno hvale u smislu: Mi moramo živjeti jedni za druge. Istinska je sreća kad to u njihovim mislima ujedno znači: Mi želimo skupa živjeti za nešto.” (Cicovacki, ur., 2009: 174)

Ovo su neki ilustrativni navodi riječi Alberta Schweitzera, autora koji je zasnovao „etiku strahopoštovanja prema životu”. Kao liječnik-misionar posvetio se, zajedno sa suprugom Helenom, karitativnom radu u Francuskoj Ekvatorijalnoj Africi. Od 1913. do 1917. godine izgradio je u Lambareneu tropsku bolnicu sa stacionarom za bolesnike oboljele od gube. U prisnoj suradnji s domorodačkim stanovništvom liječio je i suzbijao tropske bolesti, prosvjećivao, pomagao, pobijao rasne predrasude i kolonijalizam.

Glavna tema Schweitzerove osobne filozofije (za koju je smatrao da je njegov najveći doprinos čovječanstvu) bila je ideja „strahopoštovanja prema životu”. Mislio je da zapadna civilizacija propada jer u svojim etičkim temeljima nema afirmaciju života. „Dokle god mogu pogledati unatrag, trpio sam zbog mnoge bijede koju sam vidio u svijetu. Osobito sam trpio zbog toga što jadne životinje moraju pretrpjeti toliko mnogo boli i nevolje. Činilo mi se potpuno neshvatljivim - a to je već bilo prije nego sam išao u školu - što sam u svojoj večernjoj molitvi morao moliti samo za ljude. Stoga sam, kad bi moja majka sa mnom molila i poljubila me za laku noć, potajno molio još jednu dodatnu molitvu koju sam sastavio za sva živa bića. Ona je glasila: “Dragi Bože, štiti i blagoslovi sve što diše (ima dah), čuvaj ga od svakog zla i daj mu miran san!” (Cicovacki, ur., 2009: 174)

Ovaj odlomak, kojeg nalazimo u osobnim zapisima Alberta Schweitzera, svjedoči o posebnom senzibilitetu Schweitzerove ličnosti. Albert Schweitzer prepoznao je u sebi ovaj poticaj na čovječnost i sućut i shvatio ga ozbiljno. „Sve više sam bio uvjeren kako mi ustvari svi tako mislimo, ali se samo ne usuđujemo to priznati ni potvrditi, jer se bojimo kako će nas

drugi ismijati kao 'sentimentalne', i jer dopuštamo da nam otupe osjećaji. Ali ja sam zavjetovao da se neću dati otupjeti i da se neću bojati prigovora zbog sentimentalnosti.” Kada bi ljudi osvijestili osjećaj sućuti, tuđa bi ih patnja češće pogađala i u njima bi polako rasla želja da, ako već ne mogu spriječiti, barem umanje tuđe trpljenje. Tada bi aktivno sudjelovanje na sudbini drugih stvorenja postalo temeljno životno načelo u svakodnevnom razmišljanju, osjećanju i djelovanju pojedinca. Dugo je Schweitzer tražio ime za ovaj temeljni osjećaj sućuti i solidarnosti sa svim živim bićima. U Africi, u rujnu 1915., otkriva pojam koji će obilježiti cjelokupno njegovo životno razmišljanje i djelovanje: strahopoštovanje pred životom. Riječ 'strahopoštovanje' (*Ehrfurcht*) odnosi se na sveukupan čovjekov stav pred životom, na njegov odnos prema Bogu, bližnjima i svemu stvorenome. Strahopoštovanje se utemeljuje u prvobitnom čovjekovom iskustvu u kojem on svu stvarnost spoznaje i doživljava kao tajnu. Strahopoštovanje je ravnoteža između obzirnosti i predanja, blizine i odstojanja (Cicovacki, ur., 2009).

U predgovoru *Civilizaciji i etici* (1923.) tvrdio je da je zapadnjačka filozofija od Descartesa do Kanta nastojala objasniti objektivni svijet očekujući da čovječanstvo u njemu ima posebno značenje. Ali takvo značenje nije pronađeno, a racionalni, životni optimizam doba prosvjetiteljstva počeo je isparavati. Raskorak između ovog pogleda na svijet, kao materijalnog znanja, i životnog pogleda, shvaćenog kao Volja za život, izražen je u pesimističkim filozofijama od Schopenhauera nadalje. Schweitzer je napisao: „Prava filozofija mora polaziti od najneposrednije i sveobuhvatnije činjenice svijesti, a to se može formulirati na sljedeći način: Ja sam život koji hoće živjeti, a ja postojim usred života koji hoće živjeti.” U prirodi jedan oblik života uvijek mora konzumirati drugi. Međutim, ljudska svijest ima svijest o volji drugih bića i suosjeća s njima. Etički čovjek nastoji što prije pobjeći od te kontradikcije.

Schweitzer tvrdi da čovječanstvo treba prihvatiti da je objektivna stvarnost etički neutralna. Tada bi se mogao ustanoviti duhovni racionalizam dajući prednost volji ili etičkoj volji kao primarnom smislu života. U razmatranju volje za životom poštivanje života drugih postaje najviši princip i najvažnija svrha čovječanstva. Takvu je teoriju Schweitzer pokušao primijeniti u svom životu. Prema nekim autorima, na Schweitzerovu misao, a posebno na njegov razvoj poštovanja prema životu, utjecala je indijska religiozna misao, a posebno princip nenasilja poznat u džainizmu. Albert Schweitzer primijetio je doprinos indijskog utjecaja u svojoj knjizi *Indijska misao i njen razvoj*.

Kad se požalio na pretjerani razvoj materijalnog aspekta civilizacije, Schweitzer se nije protivio daljnjem razvoju znanosti i tehnologije. Kao liječnik cijenio je otkriće novih



lijekova, medicinskih instrumenata i postupaka te ih vrlo lako primijenio u svojoj praksi. Ono što ga je zabrinjavalo, bila je nedovoljna prisutnost etičkih i duhovnih ideala koji bi usmjeravali razvoj znanosti i tehnologije prema služenju najvećem interesu čovječanstva. U nedostatku takvih ideala, znanost i tehnologija mogu završiti trovanjem okoliša i razvijanjem moćnog oružja koje može uništiti sav život na planeti.

Schweitzer je razlikovao svoje vlastito razumijevanje misticizma od onoga što je istoimeno u ranijoj europskoj misli (npr. Meister Eckhart) i u Indiji. Iako su te vrste misticizma bile kognitivne - potvrđivale su intuitivno shvaćanje jedinstva i identiteta svih bića („duh svijeta i duh čovjeka”), Schweitzerova vrsta mistike bila je agnostička i etička: nikad ne možemo znati jesu li duh svijeta i duh čovjeka identični. Ono što u konačnici povezuje ljudska bića sa svim drugim oblicima života, nije inteligencija i znanje, nego volja stečena unutrašnjom kontemplacijom.

Njegov svjež pristup sastojao se u prepoznavanju da je život središnja filozofska i etička kategorija. Unatoč našim znanstvenim i filozofskim naprecima, život ostaje misterij. Naš najbolji i možda jedini put prema iskušenju ovog misterija nije kroz znanje, nego kroz volju. Schweitzer nije shvaćao volju na način koji su to obično činili Descartes i rani britanski empiristi, kao izbor. Umjesto toga, njegova je koncepcija bila bliža onoj Schopenhauera i Nietzschea. Volja je za njega prvenstveno bila poticaj za nastavak i razvoj života, poriv da proživi život u svom punom potencijalu. Zbog toga je Schweitzer volju obično nazivao „voljom za životom” (Cicovacki, ur., 2009).

Schweitzer je vjerovao da se etika sastoji u transformaciji prirodnog nagona za životom ili volje za životom u volju da ponašanje pojedinca poprimi odgovornost prema svim živim bićima, što je nazivao „(straho)poštovanjem za život.”. Riječ *Ehrfurcht* doslovno znači „strah pred ogromnom silom”. To razumijevanje dobra i zla podrazumijeva da je život intrinzično vrijedan ili, prema Schweitzerovim riječima, sav je život svet. Etika pobožnosti prema životu proizlazi iz unutarnje potrebe ili unutarnje kompulzije: etika je predanost životu nadahnuta poštovanjem prema životu. Ovdje je ključno stajalište da je poštovanje prema životu složen stav: ne može se svesti na kršćansku brigu, samilost i ljubav prema drugim ljudskim bićima niti se identificirati s budističkim osjećajem jedinstva sa svim bićima. Schweitzer je skrenuo pozornost na pozitivnu i aktivnu stranu ovog stava, za koju je inspiraciju pronašao u starogrčkoj filozofiji: poštovanje prema životu uključuje nagon za potpunim razvojem ljudskog potencijala i težnju ka individualnom savršenstvu. U tom je kontekstu Schweitzer često spominjao važnost iskrenosti i beskompromisnu posvećenost istini. Etika u sebi nosi životni impuls da ostvari svoj najviši ideal. „Moje znanje je

pesimistično, ali moja volja i nada su optimistični”, kaže Schweitzer. Pesimizam označava svijet i negiranje života, čiji je logični ishod odumiranje volje za životom, a Schweitzer je priznao da bio je pesimističan prema trenutnoj situaciji u svijetu: „Pred sobom vidim, u svim svojim dimenzijama, duhovnu i materijalnu bijedu kojoj se čovječanstvo predalo, jer se odreklo razmišljanja i ideala koji su u njemu nastali.” Ali ovaj pesimizam nije bio njegova posljednja riječ: „Budući da imam povjerenja u snagu istine i duha, vjerujem u budućnost čovječanstva. Etičko prihvaćanje svijeta sadrži u sebi optimističnu volju i nadu da se nikad ne mogu izgubiti. Stoga se nikada ne boji suočiti se s sumornom stvarnošću kakva uistinu jest.” (Cicovacki, ur., 2009)

## 12. Bio-etika Fritza Jahra

U Tübingenu lipnja 1997. godine na Šestom godišnjem skupu Njemačkog društva za povijest i teoriju biologije na temu „Etika bioznanosti: povijest i teorija”, profesor berlinskog Humboldtova sveučilišta Rolf Löther održao je predavanje o „Evoluciji biosfere i etici”. U dotičnom je izlaganju govorio o proširenju etike na život u cjelini, spominjući pri tome etiku prirode, etiku životinja, ekološku etiku, etiku okoliša i bioetiku. Međutim, što se tiče Fritza Jahra, najvažnija rečenica Lötherova izlaganja je: „Uostalom, već prije 70 godina pojavio se u časopisu Kosmos ‘Pregled etičkih odnosa čovjeka prema životinji i biljci’ pod naslovom „Bio-etika”, s citatom spomenutog Jahrovog članka iz 1927.. Löther je već tada prepoznao Jahra kao najranijeg zagovornika „bio-etike”. Njegovo izlaganje čula je pročelnica Eve-Marie Engels Katedre za etiku u bioznanostima Odsjeka za biologiju Fakulteta znanosti Sveučilišta u Tübingenu te je od Löthera zatražila i dobila punu referencu za spomenuti članak. Njenim trudom, vijest o otkriću Fritza Jahra počela se brzo širiti po cijelom svijetu. (Muzur/Rinčić, 2012: 205)

Važnost dotičnog članka leži u tome što se vjerovalo kako je u njemu prvi put spomenuta „bio-etika”, njeno teorijsko utemeljenje i bioetički imperativ kao proširenje Kantova kategoričkog imperativa: „Poštuj svako živo biće u načelu kao svrhu u sebi i po mogućnosti postupaj s njim kao takvim!”. Međutim, 15. prosinca 2012. otkrilo se kako je Jahr sve to učinio malo ranije, 15. prosinca 1926., u članku „Znanost o životu i nauka o čudoređu”, gdje je bioetiku koncipirao kao proširenje etičkih dužnosti prema svim živim bićima i gdje je formulirao spomenuti bioetički imperativ, navodeći pri argumentaciji Franju Asiškog, Friedricha Schleiermchera, Johanna Gottfrieda Herdera i druge mislitelje, kako bi njihovim primjerom ojačao svoje ideje. Budući da je to najraniji spomen bioetike kao takve, Jahra smatramo njenim najranijim predstavnikom – ocem bioetike. (Muzur/Rinčić, 2012: 205)

Važno je spomenuti i „drugog oca bioetike”, američkog biokemičara i profesora Vana Rensselaera Pottera, koji je 1970. godine, ne znajući za Jahra, formirao koncept bioetike kao nove filozofije koja bi trebala biti most između društveno-humanističkih i prirodnih znanosti. Njen cilj je zamislio kao ponovnu uspostavu ekološke ravnoteže i zaštitu prirodnih resursa te kao vraćanje izgubljenih moralnih vrijednosti biologiji (a i prirodnim znanostima u cjelini).

Još jedna bitna ideja Fritza Jahra jest liberalno oblikovanje nastave svjetonazora u kojoj zagovara kritičko mišljenje i slobodu misli, odnosno da učenik sam na temelju dostupnih

informacija izgradi svoj svjetonazor. Jahr se također jasno izražava protiv bilo kakve indoktrinacije, to jest nasilnog oblikovanja svjetonazora.

U eseju „Znanosti o životu i učenje etike” iz 1926. godine, Jahr uvodi pojam bioetike kako bi označio onu posebnu ljudsku znanost čiji je cilj zaštititi sva živa bića i samu prirodu od besmislenih oštećenja i štete. On piše da antropologija u proučavanje čovjeka uključuje i biologiju, koja uključuje zoologiju i botaniku. Dalje tvrdi da se na analogan način moderna psihologija ne bavi isključivo čovjekom, već uspoređuje ljudsku i životinjsku dušu. Štoviše, on otkriva porijeklo psihologije biljaka kod nekih njemačkih pisaca, stoga zaključuje da je korak od biologije do bioetike vrlo mali. Prema Jahru, bioetika podrazumijeva da imamo etičku odgovornost prema čitavoj živoj prirodi, a ne samo prema ljudskim bićima (Muzur/Rinčić, 2012).

Zanimljivo je primijetiti i da Jahr ima holistički pristup životu, najvjerojatnije zato što je teolog. Tvrdi da imamo etičke obveze prema svim živim bićima, tj. ljudima, životinjama i biljkama. Ono što objedinjuje sva bića jest činjenica da su sva Božja stvorenja. Zapravo, Bogu se žali čak i zbog uništenja i smrti cvijeća. Kao što piše u gornjem eseju: i Bog je držao cvijeće blizu svoga srca; ali siromašno suho divlje cvijeće koje je poljubio. To da su sva Božja stvorenja je ono što svim živim bićima daje unutrašnju vrijednost. Zahvaljujući tim vrijednostima sva živa bića dijele to da su „jednaka u pravima”. Međutim, on brzo dodaje da, iako su sva živa bića jednaka u pravima, nemaju ista prava. Prava se razlikuju „u skladu s potrebnim zahtjevima da se stigne do odredišta” (Muzur/Rinčić, 2012). Očito je da on misli da je odredište cvijeta ili biljke manje složeno od životinjskog ili ljudskog. Stoga su njihovi zahtjevi za postizanje jednostavniji. Na isti način, odredište ili svrha životinje mnogo su jednostavniji od svrha čovjeka. Iz toga proizlazi da su zahtjevi koji su čovjeku potrebni da postigne svoj cilj mnogo složeniji od zahtjeva životinje ili biljke. Zaključak koji Jahr izvlači jest da, iako sva živa bića imaju jednaka prava, zahvaljujući Božjem stvaranju, ta se prava ipak razlikuju prema određenom cilju za koji se očekuje da će ostvariti svaka vrsta živih bića.

### 13. Dubinska ekologija Arnea Næss

Arne Næss skovao je izraz „dubinska ekologija” kao varijantu ekocentrizma koji pomaže u rješavanju pitanja ekoloških kriza. Stan Rowe je tvrdio: „Čini mi se da je jedini sustav koji obećava probitak kao univerzalni sustav vjerovanja ekocentrizam, definiran kao pomak vrijednosti s vrste *Homo sapiens* na cijelu planetu Zemlju. Svi organizmi se razvijaju i održavaju na Zemlji. Na taj način je Zemlja, a ne pojedinačni organizam metafora za Život.” Njegov projekt nudi osnovu nove ontologije koja postavlja „čovječanstvo neodvojivo od prirode”. Næssova je ideja da je sav život u osnovi jedno i da je ta životna cjelina povezana s ljudskim individualnim potrebama i željama, na način da su ljudske želje usmjerene prema samorealizaciji. Trebali bismo imati na umu način na koji zadiremo u prirodu u potrazi za samorealizacijom. Næss se brine oko problema okoliša i uništavanjem onoga što nas okružuje, neposrednog u kojem se nalazimo: ne samo fizička „priroda”, već i sve ono u čemu živimo, „svi geštalti u kojima se možemo identificirati”. Arne Næss tvrdi da je čitav život u osnovi neodvojiv od prirode. Njegova ideja postavlja ograničenja modernom razvoju. Dakle, on negira ideju utemeljenosti ljudske dominacije nad svim živim bićima.

Næss smatra da, iako su zapadne ekološke skupine ranog poslijeratnog razdoblja podizale svijest javnosti o tadašnjim pitanjima zaštite okoliša, uglavnom nisu uspjele dospjeti do uvida u uzrok problema i baviti se onim što je tvrdio da sačinjava temeljnu kulturnu i filozofsku pozadinu ovih problema. Næss je vjerovao da je ekološka kriza dvadesetog stoljeća nastala zbog određenih neizrečenih filozofskih pretpostavki i stavova unutar modernih razvijenih zapadnih društava koja nisu jasno eksplicirana. Za Naessa prava problematika leži u epistemologiji koja se nasljeđuje, a tvrdi da čovjek racionalnom obradom informacija može steći vrlina i objektivno znanje. Ova epistemologija znanje ograničava na socijalnu sferu i time pobija njegov univerzalni karakter i objektivnost. Ovakva epistemologija čini da svaka etika vrijedi samo uvjetno, onoliko koliko je usklađena s osjećajima i onoliko koliko je zastupljena i prevodiva u druge sisteme. Također, razlog leži u površnom pogledu na problem koji se rješava, a koji time biva neadekvatno riješen, ne s obzirom na cilj nego s obzirom na put kojim se dolazi do cilja. Time je razlikovao ono što je nazvao *dubinskim* i *plitkim* ekološkim razmišljanjem. Nasuprot prevladavajućem utilitarističkom pragmatizmu zapadnih poduzeća i vlada, zalagao se za to da istinsko razumijevanje prirode stvori gledište koje cijeni vrijednost biološke raznolikosti, shvaćajući da svako živo biće ovisi o postojanju drugih bića u složenom spletu međusobnih odnosa koji je prirodni svijet.

„Ekozofija T”, u sklopu dubinske ekologije, izvorno je bio naziv njegove osobne filozofije. Drugi, poput Warwicka Foxa, dubinsku su ekologiju protumačili kao predanost „ekozofiji T”, Næssovim osobnim uvjerenjima. No „ekozofija T” (slovo T odnosi se na Tvergastein, planinsku kuću u kojoj je on živio i napisao mnoge svoje knjige) odražavala je Næssovo stajalište da bi svatko trebao razviti vlastitu ekološku filozofiju koja proizlazi iz vlastitog iskustva prirode (Næss, 1989).

Iako vrlo bogata i složena filozofija, Næssova se ekozofija može rezimirati kao projekt artikulacije koncepta samorealizacije. Prema Næssu, svako biće, bilo da je to životinjska ili biljna vrsta, ima jednako pravo na život i procvat. Kroz kapitalizirano Ja, Næss naglašava, za razliku od ostvarenja čovjekovih uskih jastava, spoznaju sebe kao dijela ekosferne cjeline. Upravo u ovoj cjelini može se ostvariti naše pravo ekološko Ja. Praktično samoostvarenje za Næssu znači da, ako se ne zna kako će ishodi nečijeg djelovanja utjecati na druga bića, ne bi trebalo djelovati, slično principu liberalne štete. Iako usmjeren na razvoj pojedinca, Naessov projekt je u pravom smislu riječi utopijski – za njega idealno društvo nije ostvarivo putem vladavine koja bi vladala 'odozgora' već putem transformacije pojedinca koja bi povratno djelovala na opći ustroj društva.

## Zaključak

Dok se postavljaju pitanja: je li vrijednost jednog života veća od vrijednosti drugog života, je li svijest jednog bića viša ili sveobuhvatnija od svijesti drugog bića, zaslužuju li sva stvorenja jednake uvjete za život, ima li priroda svijest i koji je najharmoničniji način odnošenja prema njoj – često se radi o pitanjima koja su uokvirena globalnom dominacijom euroameričkog kulturnog kruga koji karakteriziraju kapitalizam i njemu odgovarajući politički sistem, kao i strogi naglasak na veličanju individualnosti naspram kolektiva. Biocentrizam i njegove inačice se u obrađenoj literaturi prvenstveno javlja kao apel osjećajnog djela ljudskog bića za povratak samom sebi. Iako u javnost projicira sliku napretka i bolje budućnosti koju, korak po korak, kako i sama napreduje, obećava pukim svojim razvojem, znanost (povratno tehnologija) danas predstavlja i najveću opasnost za ljudski rod. Bilo putem proizvodnje oružja nezamislive razorne moći, bilo putem zagađenja okoliša, i, najbitnije, putem stvaranja umjetnih potreba i želja koje perpetuiraju globalnu ekonomiju. Ukoliko budućnost vidimo u obliku utopijsko-antiutopijske alternative, ovakvo stanje stvari svakako vodi u scenarij koji bi najviše nalikovao radnji romana 1984. Georgea Orwella.

S druge strane, globalno zakonodavstvo svakim danom donosi nove deklaracije koje za cilj imaju očuvanje okoliša i utemeljenje prava živih bića. Nikako nije razumno zahtijevati od globalnog ekonomsko-političkog sistema promjenu koja bi se dogodila, takorekuć, “preko noći” jer isti zahtjev ne možemo imati niti od pojedinaca. Biocentrizam, zaključujem, predstavlja odraz duha vremena u kojem se formirao, a njegovi predstavnici su organi svjetske povijesti. Biocentristi su svećenici dvadeset i prvog stoljeća i ,kako mi se čini, svoju zadaću obavljaju odgovorno. Imajući ovo sve u vidu moram zaključiti kako čovječanstvo ide u dobrom smjeru usprkos poteškoćama koje su u radu opisane.

## Popis literature

- Attfield, Robin (2013.) „Biocentrism”, *International Encyclopedia of Ethics*, dostupno na: <https://onlinelibrary.wiley.com>, pristup: 16. 9. 2019.
- *Biblija* (2016.) Zagreb: Verbum.
- Churchill, Larry R. (1999.) „Are We Professionals? A Critical Look at the Social Role of Bioethicists”, *Daedalus*, 128 (1999) 4, str. 253–274.
- Cicovacki, Predrag (ur., 2009) *Albert Schweitzer's Ethical Vision: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press.
- Cifrić, Ivan (2000.) „Ekozofija – zaboravljena mudrost Zemlje”, *Informatologija*, 33 (2000) 1–2, str. 13–16.
- Cifrić, Ivan (2007.) *Bioetička ekumena: odgovornost za život susvijeta*, Zagreb: Pergamena.
- Čović, Ante (2004.) *Etika i bioetika: razmišljanja na pragu bioetičke epohe*, Zagreb: Pergamena.
- Čović, Ante (2009.) „Bioetička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića”, u: Ante Čović, Nada Gosić, Luka Tomašević (ur.), *Od medicinske etike do integrativne bioetike*, Zagreb: Pergamena, Hrvatsko bioetičko društvo, 2009., str. 33–46.
- Deval, Bill; Sessions, George (ur., 1985.) *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Layton: Gibbs Smith.
- Fieser, James (2019.) „Ethics”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, dostupno na: <https://www.iep.utm.edu/ethics/>, pristup: 16. 9. 2019.
- Filipović, Vladimir (ur., 1984.) *Filozofijski rječnik*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Johnson, Jayme (2008.) “*Biocentric Ethics and the Inherent Value of Life*”
- Jonas, Hans (1990) *Princip odgovornost: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Jonas, Hans (2001.) *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Evanston: Northwestern University Press.
- Jurić, Hrvoje (2010.) *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Zagreb: Pergamena.
- Kalokairinou, Eleni M. (2016.) „Fritz Jahr’s Bioethical Imperative: Its Origin, Point, and Influence”, *Jahr*, 7 (2016) 2, str. 149–156.
- Kidder, Rushworth (2003.) *How Good People Make Tough Choices: Resolving the Dilemmas of Ethical Living*, New York: Harper Collins.



- Koshland, Daniel E. (2012.) „Seven Pillars of Life”, *Science*, 295 (2012), 5563, str. 2215–2216.
- Leopold, Aldo (1989.) *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, New York: Oxford University Press.
- Lovelock, James (1979) *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York: Oxford University Press
- Muzur, Amir; Rinčić, Iva (2012.) *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike*, Zagreb: Pergamena.
- Muzur, Amir; Sass, Hans-Martin (ur., 2012.) *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics: The Future of Integrative Bioethics*, Beč et al.: LIT.
- Næss, Arne (1989.) *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Næss, Arne (2008.) *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Næss*, Berkeley: Counterpoint.
- Paul, Richard; Elder, Linda (2005.) *The Miniature Guide to Understanding the Foundations of Ethical Reasoning*, Foundation for Critical Thinking Free Press.
- Plumwood, Val (2003.) *Feminism and the Mastery of Nature*. New Fetter Lane, London: Routledge
- Rottman, Joshua (2014.) „Breaking down biocentrism: two distinct forms of moral concern for nature”, *Frontiers in Psychology*, (2014) 5, dostupno na: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov>, pristup: 16. 9. 2019.
- Schweitzer, Albert (2009.) *Out of My Life and Thought: An Autobiography*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sessions, George (ur., 1995.) *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, London: Shambhala.
- Singer, Peter (2003.) *Praktična etika*, Zagreb: KruZak.
- Taylor, Paul W. (2011.) *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Waldau, Paul (2002.) *The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Worster, Donald (1994.). *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press.