ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 16, številka 1-2, avgust 2012 · ISSN 1408-2969

OKOLJSKA ETIKA

Dejan Savić

Ali tradicionalna etika zadostuje za soočanje z izzivi podnebnih sprememb ali pa potrebujemo novo etiko?

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Dejan Savić, »Ali tradicionalna etika zadostuje za soočanje z izzivi podnebnih sprememb ali pa potrebujemo novo etiko?«, *Analiza: časopis za kritično misel* 16, št. 1-2 (2012): 93–107.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Dejan Savić
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Ali tradicionalna etika zadostuje za soočanje z izzivi podnebnih sprememb ali pa potrebujemo novo etiko?[1]

Med zagovorniki okoljske etike je nasprotovanje tradicionalni etiki zelo priljubljeno. Mnogi okoljevarstveniki so mnenja, da nove rešitve predpostavljajo izgradnjo radikalno nove, okoljske etike. Kljub temu, da obstaja vrsto področij, kjer naše intuicije zahtevajo moralno akcijo, tradicionalna etika pa nam v nasprotju z njimi ne nalaga nobenih moralnih obvez, v članku dokazujem, da lahko odgovore na najpomembnejša vprašanja, ki jih no področju moralne filozofije odpirajo izzivi podnebnih sprememb, najdemo v zgodovinskih spoznanjih tradicionalne etike. Nova spoznanja, ki jih prinašajo zagovorniki ekocentrizma in drugih šol okoljske etike, so lahko koristna za rekonstrukcijo miselnosti, ki nas je pripeljala v tako zagaten položaj, to pa še ne pomeni, da je potrebno tradicionalno etiko nadomestiti z radikalno novo etiko. Je pa smiselno razmišljati o njeni ustrezni razširitvi oziroma nadgradnji, da bi se lahko učinkoviteje spoprijela z moralnimi izzivi, ki jih pred nas postavlja brezobzirno uničevanje okolja in podnebja nekoč in danes.

Ključne besede: okoljska etika, podnebne spremembe, zelena politika, prihodnje generacije, okoljevarstvo.

Uvod

Posebnost podnebnih sprememb med okoljskimi problemi je v tem, da prinašajo ogromno škodo za ljudi, medtem ko lahko za naravo te spremembe pomenijo škodo za ene vrste in ekosisteme in koristi za druge. Podnebne spremembe so poseben ekološki problem tudi zato, ker večino škode prinašajo mladim ljudem in prihodnjim generacijam (Hansen, 2012: 5). Če že vztrajamo na transformaciji tradicionalne etike, da bi bila kos podnebnim spremembam, bodo spremembe morale iti v smer, da bomo v odločitve ljudi danes kot moralno relevantne všteli

[1] Za nastanek tega prispevka gre zahvala Igorju Pribcu, ki je pomagal uokviriti raziskavo in me usmeriti h ključnim virom. Tomaž Grušovnik je pomembno prispeval k razjasnjenju uporabljenih pojmov in določenih poudarkov v besedilu. Frideriku Klampferju gre posebna zahvala za spodbudo in optimizem ter za natančno in konstruktivno branje. Njegove izjemno koristne pripombe in predlogi so pripomogli, da je končno besedilo bolj osredotočeno in konsistentno.

tudi prihodnje ljudi. Ukrepanje v smeri nizkoogljične družbe zahteva določen napor v smeri reform načina proizvodnje in potrošnje.

Spremeniti se morajo kulturni vzorci, ki zdaj temeljijo na potrošništvu, kjer je večja potrošnja naravnih virov razumljena kot nekaj dobrega. Kot kažejo vizije zelenih političnih skupin, prinaša prehod na nizkoogljično družbo tudi vrsto koristi, vseeno pa velja, da brez napora na poti do sprememb ne bo šlo (WICEE, 2009). Ekonomskim, estetskim in kulturološkim argumentom, ki podpirajo prehod k bolj trajnostni družbi, se mora pridružiti tudi etika, ki jasno pove, da se je na izzive podnebnih sprememb potrebno odzvati s prevzetjem moralne odgovornosti za svoje ravnanje z okoljem.

Podnebne spremembe in tradicionalna etika

Nekateri vidijo korenine za neustrezno ravnanje z okoljem v antropocentrizmu – na humanizmu utemeljeni večvrednosti človeka nad preostalim svetom. Pri tem se sklicujejo na judovsko-krščanske korenine ideologije, ki je človeka postavila v središče sveta. Drugi opozarjajo, da se je popredmeteno gledanje na naravo začelo z vzpostavitvijo novoveškega subjekta in s kartezijansko strogo razločitvijo telesa in duha. Iskanje mesta izvora za pojasnjevanje človekovega neprimernega ravnanja z naravo je v veliki meri odvisno od mesta našega zanimanja. Če se prvenstveno zanimamo za ohranjanje divjine, pridemo do drugačnega razumevanja človeka, kot če se ukvarjamo s pravicami živali. Vprašanje globalne podnebne krize odpira spet drugačna vprašanja kot vprašanje lokalne degradacije okolja.

Naš interes za razumevanje okoljske krize in vloge, ki jo ima svetovnonazorska perspektiva pri tem, primarno izhaja iz refleksije podnebno-energetske krize in iz nje izhajajočih moralno relevantnih posledic. Kriza globalnih podnebnih sprememb ima vseobsegajoče posledice za ljudi tako na globalni, lokalni, potencialno pa tudi na osebni ravni. Nevarno spreminjanje podnebja zaradi prekomernih izpustov toplogrednih plinov, ki so posledica izkoriščanja nafte, plina in premoga, ki z izgorevanjem ustvarjajo učinek tople grede, prinaša konkretne učinke epohalnih razsežnosti. Medtem ko so nekateri med njimi pozitivni, gre večinoma za spremembe v negativnem smislu, saj ogrožajo stabilnost ekosistema in varnost ljudi v prihodnosti in tudi že danes: »...[C]eno podnebnih sprememb in kisanja oceanov bo nosila javnost, še posebej mladi ljudje in prihodnje generacije ... Tako kot pri pretekli veliki moralni temi suženjstva, ko je ena rasa ljudi zadala krivice drugi rasi, morajo enako krivice, ki jih ena generacija zada vsem, ki pridejo za njo, priti v središče javnega zavedanja do točke ukrepanja« (Hansen, 2012: 5).

V razpravah o okoljski etiki se je kaj hitro zastavilo vprašanje, ali se lahko s problemi degradacije narave spoprimemo s konceptualnim orodjem tradicionalne etike. Tradicionalna etika naj bi bila močno osredotočena na človeka, pri tem pa vsakršno upoštevanje ne-človeških bitij zaradi njih samih razume kot irelevantno. Pri vprašanjih izkoriščanja živali v industrijskih farmah,

ogrožanja še zadnjih zaplat neokrnjene divjine in vprašanje sobivanja človeka s preostankom bitij, ki tvorijo biotsko skupnost našega domovanja, okoljska etika dejansko postavlja izziv tradicionalni etiki. Za soočanje s podnebno-energetsko krizo pa trdimo, da nam tradicionalna etika ponuja zadostno paleto konceptualnih orodij, s pomočjo katerih lahko opišemo in ovrednotimo nastalo situacijo in postavimo izhodišča za njeno reševanje. Ne bomo se torej ukvarjali z vprašanjem, kateri pristop, antropocentrični ali neantropocentrični, je primernejši za izgradnjo ustrezne okoljske etike, temveč bomo razmišljali, kako je potrebno prilagoditi konceptualni okvir ljudi, da bodo ti učinkoviteje prevzemali odgovornost za ravnanje, s katerim uničujejo naravne vire in odmikajo blaginjo od prihodnjih generacij.

Pomemben dejavnik odločanja pri ravnanju z okoljem, ki je vse prepogosto manjkal, je humanizem kot perspektiva, ki vzpostavlja pomen moralnega upoštevanja vseh ljudi, ne glede na njihove posebne okoliščine, kot so spol, barva kože, geografska pripadnost in tudi čas rojstva. V razpravah o smiselnosti določenega projekta, ki obremenjuje okolje, se zamejimo na njegovo uporabnostno funkcijo, ekonomiko in političen pomen. Vse premalo pa se oziramo na posledice tega projekta na širše interese sedanjih in prihodnjih ljudi. Geografska in časovna ločenost od dotičnega projekta zanemari skrb za interese ljudi tudi takrat, ko ima ta projekt škodljive učinke nanje. Tovrsten primer je odločanje o gradnji termoelektrarne na premog, katere učinki negativno vplivajo na podnebne spremembe, preko zapoznelih učinkov pa posledično ogrožajo temeljne interese geografsko in časovno ločenih ljudi. Iz ustreznega upoštevanja vseh ljudi, ki se jih določen projekt tiče, se vzpostavi skrb za trajnost in dolgoročno okoljsko sprejemljivost projektov.

Za reševanje okoljske globalne podnebno-energetske krize nam ni treba bistveno reformirati tradicionalne etike, temveč je potrebno v svoje odločanje integrirati zadosti razširjeno perspektivo o posledicah naših ravnanj. Potrebujemo zavest, ki bo postavila odločanje naše družbe o gradnji premogovne, jedrske ali vetrne elektrarne v perspektivo z interesi vseh ljudi, ki jih nov industrijski objekt zadeva. Pri tem je pomembno, da se prizna in spoštuje interes ljudi, ki živijo zraven objekta, kot tudi tistih, ki so geografsko in časovno ločeni od njega. Če padec estetske vrednosti pokrajine zaradi postavitve vetrnih elektrarn na vaškem hribu poslabša kakovost življenje lokalne skupnosti, je to potrebno upoštevati. Hkrati pa je potrebno tehtati učinek vetrnic na boj proti podnebnim spremembam, ki imajo negativne učinke na ljudi, ki živijo na drugem koncu sveta ali v času, ki še pride. Pri tem lahko ugotovimo, da imajo podnebne spremembe prednost pred občutkom za estetiko lokalnega prebivalstva, lahko pa ugotovimo, da velja obratno, v primera, da se najde rešitev, ki konflikta ne ustvarja. Zmanjšanje rabe energije, denimo, ukinja potrebo po gradnji elektrarn, s tem pa zmanjšuje potrebo po gradnji v občutljivih območjih.

V Sloveniji se podobno kot v drugih industrijsko razvitih državah sveta soočamo s podobnimi vprašanji glede ustrezne podnebno-energetske politike. Kako zmanjšati negativne učinke naše civilizacije tako, da bomo zagotovili stabilno,

varno in zdravo okolje vsem prebivalcem tega sveta in tudi tistim, ki prihajajo za nami? Kako reformirati naše ravnanje z okoljem, da bomo ustrezno naslovili moralno skupnost, ki smo jo dolžni upoštevati? Okoljevarstveniki pozivajo, da je potrebno prepovedati gradnjo novih premogovnih elektrarn, omejiti kmetovanje tako, da bo skladno z načeli ekokmetijstva, posamezniki in institucije naj bi zmanjšali porabo energije, omejili bi uporabo osebnih avtomobilov in letalskih prevozov. Z vidika perspektive, ki varovanja okolja ne upošteva, so lahko ti predlogi razumljeni negativno. Pokažejo se kot poskusi omejevanja svobode posameznikov in omejujejo blaginjo, ki izvira iz prostega trošenja energije iz fosilnih goriv. Da bodo ukrepi varovanja okolja ali določneje varovanja podnebja razumljeni kot to, kar v resnici so, morajo ljudje videti, da gre pri odločanju o teh ukrepih za moralna vprašanja. Neukrepanje na področju podnebnih sprememb ima negativne posledice za ljudi danes in v prihodnje. Iz dolžnosti do ljudi izvira dolžnost, da nekaj storimo za stabilizacijo podnebja. Danes je to možno z zmanjšanjem porabe energije in nadomeščanjem le-te z obnovljivimi viri energije (Hansen, 2012: 5).[2]

Pri tem nas ne bo toliko zanimal tehnološko-upravljavski vidik iskanja najboljše rešitve. Potrebna je raziskava prevladujoče miselnosti, ki skrbi za okolje vse pogosto ne vidi kot moralne obveze, temveč kot stvar okusa in lepega vedenja. Kakšne modifikacije so potrebne v konstituciji prevladujoče etike, da bo ta lahko ustrezno naslovila vse pripadnike moralne skupnosti, ki jim je v načelih zavezana?

Težave tradicionalne etike

V splošnem javnem diskurzu se okoljevarstvo vse prepogosto še vedno razume kot skrb za lepoto in čistočo. Odpadki naj bodo pospravljeni in okolje čisto. Skrb za okolje se tako razume podobno kot gospodinjska skrb za higieno. Enako kot roke pred kosilom, tudi rečno obrežje ne sme biti umazano, park mora biti čist, po gozdovih pa ne smejo ležati plastični in drugi odpadki. Do te mere obstaja v družbi konsenz. Ko pa se pojavijo pobude za vetrno elektrarno v središče naravnega rezervata, zaprtje mestnega središča za avtomobile, omejitve letalskih prevozov, pa se družbeno soglasje konča. Konflikt interesov v politikah ravnanja z okoljem se kaže na mnogih področjih, kjer se uporabljajo fosilni viri in energija.

Opredeljevanje do teh vprašanj je zelo odvisno od (okoljske) etike, na podlagi katere delujemo, in percepcije stanja, v katerem se etična vprašanje odpirajo. Strogo antropocentrična etika razume okolje kot podlago za izvajanje človeških aktivnosti. Tovrstni pristop njegovi nasprotniki kritizirajo z obtožbo

[2] Možno je, da se bodo v prihodnosti pojavile tehnologije za reševanje podnebnih sprememb, ki ne bodo zahtevale zmanjševanja energije in opuščanja fosilnih goriv, a danes kaže, da druge poti ni (glej Hansen, 2012). Nekateri opozarjajo, da lahko fosilna goriva nadomestimo tudi z deležem jedrske energije. Dokler nismo rešili vprašanja ustreznega ravnanja s tisočletja nevarnimi jedrskimi odpadki, nosi ta vir energije pomembna moralna tveganja za prihodnje generacije.

antropocentrizma – egoizma vrste homo sapiens, ki za svojo izvzetost iz »stvarstva« nima nikakršnih moralno upravičenih razlogov.

Antropocentrizem je viden v naslednji izjavi, ki jo je izrekel William Baxter, lahko pa bi prišla iz ust kateregakoli predstavnika politično ekonomskega establišmenta. Opredeljuje se do kriterijev za ohranjanje živalskih vrst:

> »Moji kriteriji so osredotočeni na ljudi, ne na pingvine. Škoda za pingvine, sladkorne bore ali geološka čudesa je, brez ostalega, preprosto irelevantna. Potrebno je iti dalje po mojih kriterijih in reči: pingvini so pomembni, ker ljudje uživajo ob pogledu nanje, ko hodijo po skalah... Ohranjanje pingvinov zaradi njih samih me ne zanima« (Des Jardins, 47).

Enostavno si lahko zamislimo politika ali ekonomista, ki bi brez zadržkov podpisal zgornjo izjavo. Bi se Baxterjev pogled na okolje spremenil, če bi v svoje vidno polje zajel tudi prihodnje ljudi? Bi podprl ukrepe za varovanje rastlinskih in živalskih vrst, če ne zaradi njih samih pa zaradi možnosti, da bi tudi ljudje v prihodnosti uživali v pogledu nanje? Morda. A kdor je nedojemljiv za potrebe čutečih živih bitij danes, ga težje premakne interes ljudi, ki sploh še ne obstajajo.

Podobno kot v Baxterjevem pogledu se tudi v prevladujočem diskurzu razumevanje odnosa človek – narava napaja iz antropocentrizma. Aldo Leopold je pred več kot pol stoletja zapisal stavek, ki s časom ni izgubil svoje veljavnosti:

> »Še danes ni etike, ki bi obravnavala človekov odnos do dežele, živali in rastlin, ki rastejo na njej. Dežela, kot Odisejeve mlade služkinje, je še vedno lastnina. Odnos do dežele je še vedno strogo ekonomski: zajema privilegije, a nobene obveznosti« (Leopold, 2010: 74).

Tovrstnemu antropocentrizmu postavlja Leopold nasproti tako imenovano deželsko etiko *[land ethic]*: »Na kratko, deželska etika spremeni vlogo Homo sapiensa iz osvajalca deželske skupnosti v njenega preprostega člana. Iz nje sledi spoštovanje za druge člane, pa tudi spoštovanje skupnosti kot take« (Leopold, 2010: 75). Deželska etika razume človekovo mesto v naravi kot del širše biotske skupnosti. Narava ni več postavljena na raven gole materije, temveč je razumljena kot skupnost živih in neživih bitij, ki skupaj v svoji medsebojni povezanosti tvorijo ekosistem. Primeren odnos človeka do narave ni več v osvajanju preostale neosvojene materije,[3] temveč človekov odnos definira s smernicami, ki prispevajo k ohranjanju in vzdrževanju ekosistema. Leopold z enostavno formulacijo pojasnjuje, kako je videti dobro ravnanje v odnosu do narave: »Določena stvar je pravilna, kadar teži k ohranitvi integritete, stabilnosti in lepote biotske skupnosti. Napačna je, kadar k temu ne teži« (Leopold, 2010: 84).

[3] Ideja o osvajanju ima svoje korenine v dolgi zgodovini imperializma, kjer velja, da imajo pripadniki osvajajoče skupnosti moralno prednost pred pripadniki zavojevanih ljudstev. S tovrstnim diskurzom imenujemo začetek kolonizacije Amerike »odkrivanje« Amerike. Šlo naj bi za odkritje celega kontinenta s obsežnimi potenciali eksploatacije tako narave kot tudi prvotnih prebivalcev. Staroselci, ki so živeli v Ameriki pred Kolumbom, kontinenta niso »osvojili«, temveč so na njem živeli v sosedstvu kot del biotske skupnosti.

Kot smo zgoraj že omenili, si je lažje zamisliti, da bo človek, ki je dovzeten za potrebe celotne biotske skupnosti, sprejel svoje moralne dolžnosti na področju brzdanja podnebnih sprememb. Kdor pritrjuje, da je potrebno varovati ekosistem, zaradi integritete, stabilnosti in lepote, bo verjetno podpiral ukrepe, ki bodo omogočili, da bo ta biotsko skupnost vztrajala tudi skozi daljše časovno obdobje, tako da jo bodo lahko uporabljali, občudovali ali motrili tudi ljudje v prihodnosti.

Leopold v kritiki surovega antropocentrizma, ki ga izpričuje prevladujoč ekonomski in politični diskurz, poziva k »tretjem koraku v etiškem zaporedju«. V zgodovini moralnega razvoja smo prva dva koraka naredili, ko smo moralno skupnost razširili na sužnje, od zgolj moških tudi na ženske, kasneje pa iz vernikov prevladujoče religije na vse človeštvo. Potrebna je torej taka razširitev tradicionalne etike, da bo ta sledila sodobnemu razumevanju naše umeščenosti v naravo. Tomaž Grušovnik zato upravičeno opozarja, da ne potrebujemo dodatne okoljske etike, temveč moramo ustrezno rekonstruirati veljavno etiko:

> »Napor okoljske etike je zato v najširšem smislu osredotočen zgolj na to, da se etika kot taka razširi, to je, da se hkrati s vključitvijo novih subjektov v moralni univerzum razširi tudi domena etičnega delovanja; ne pa denimo to, da bi zraven obstoječe etike producirali še kakšno pomožno, tako imenovano 'okoljsko etiko'« (Grušovnik, 2011: 18).

In še:

> »Ko je Aldo Leopold v svojih spisih o 'Deželski etiki' govoril o 'tretjem koraku v etični sekvenci,' pri čemer je mislil na razširitev naše moralne dolžnosti do živali, rastlin in okolja kot takega (prvi korak v etiki je bilo spoštovanje zgolj družinskih in plemenskih članov, in še to po navadi samo odraslih moških, drugi pa univerzalno spoštovanje vseh ljudi, kot smo mu priča v krščanstvu), ni imel v mislih kakšne 'posebne' etike poleg te, ki jo že imamo – gre za eno in isto etiko, ki jo razširimo« (Grušovnik, 2010: 21).[4]

Ob tem dodajmo, da bi bilo potrebno skupaj z razširitvijo naših moralnih dolžnosti na ne-človeška bitja v razširitev zajeti tudi ljudi, ki bodo živeli za nami. Lahko bi namreč zgodilo, da bi v prizadevanjih za zaščito ekosistema danes uporabljali sredstva, ki predstavljajo grožnjo prihodnjim ljudem. Če naj okoljsko ozaveščena etika zajame vse relevantno območje našega ravnanja z okoljem, mora upoštevati tudi dolgotrajnejše posledice naših odločitev. Leopoldov tretji korak v etični sekvenci bi moral biti torej nadgrajen še s komponento trajnosti.

Ob Leopoldovem poudarjanju evolucije morale k »tretjem koraku v etični sekvenci« se zastavlja vprašanje, ali ni tak pogled preveč naiven? Glede na vztrajno ponavljanje vojnih grozot skozi zgodovino ni mogoče pritrditi, da človeško vedenje priča o moralnem napredku. Holokavst in Srebrenica sta se zgodila po razsvetljenstvu, francoski revoluciji in uveljavitvi univerzalne teorije

[4] Grušovnik v prevodu Leopoldove *Deželske etike* in v besedilih, kjer se sklicuje na ta tekst, uporablja izraza »sekvenca« in »zaporedje« kot sopomenki.

človekovih pravic. Ali ni potemtakem govorjenje o moralnem napredku človeštva naivno optimistično?

A John Baird Callicott v obrambo Leopolda pokaže, da ta ni naiven, ko predpostavlja moralni napredek Callicott opozori na ločnico med zgodovino moralnega ravnanja in zgodovino moralne zavesti. V moralnem ravnanju se napredek ne kaže toliko, moralna zavest pa se je na Zahodu od starih Grkov do danes nedvomno razširila. Razširitev je vidna v dejstvu, da danes tovrstne zločine odločno obsojamo. Potemtakem nas holokavst in Srebrenica spomnita, da o napredku v moralnem ravnanju v absolutnem smislu ne moremo govoriti, lahko pa priznamo, da se razvija moralna zavest, tako da vsaj na normativni ravni sčasoma razširjamo moralne odgovornosti (Callicott, 2003: 224). Napredek moralne zavesti se kaže v spoznanju, da so določene tradicionalno poudarjene razlike med ljudmi (in širše) v resnici moralno nepomembne. Skupaj z Richardom Rortyjem Grušovnik opozarja, da je moralni napredek v tem, »da več in več razlik med ljudmi odpišemo kot nepomembnih, kadar se sprašujemo, ali je nekdo vreden, da ga/jo vključimo v naš moralni univerzum« (Grušovnik, 2011: 31).

Poudariti moramo, da odpisovanje razlik kot moralno nepomembnih ni isto, kot reči, da nam ni več pomembno, kdo vse je član določene skupnosti in da nam je vseeno koga spustimo medse. Prvič, razširjanje skupnosti še ne govori o intenzivnosti članstva. Dejstvo, da pri odločitvi za košnjo travnika upoštevam tudi potrebe drugih bitij, na primer čebel, še ne pomeni, da sem tem bitjem zavezan tudi v vseh drugih pogledih, kot to velja za moje dolžnosti do ljudi. In drugič, stopnja moje odgovornosti do drugih bitij se bo razlikovala glede na dejstva. Moja odgovornost do konja bo verjetno drugačna kot do mahu na zelenici. Razširitev moralne skupnosti na nečloveška bitja zato ni v celoti analogna prejšnjim razširitvam na ženske in na druge religije in rase.

Skrb za podnebje predvsem koristi ljudem

Proti okoljevarstvenim pozivom k večjim naporom za zaščito narave[5] neredko nastopi naslednji ugovor. Že z izpolnjevanjem moralnih dolžnosti do ljudi imamo veliko težav, z razširjanjem nalog še na ne-človeške skupnosti se bodo te samo še stopnjevale. Grušovnik jedro tega ugovora povzame s primerjavo z dolžnikom: »...[V] primera, ko smo zadolženi in ne moremo odplačevati kredita, ni smiselno najemati še novih posojil« (Grušovnik, 2011: 34).

Temu ugovora lahko odgovorimo s konkretnimi evidencami, ki pričajo o nasprotnem. Ni znano, da bi ljudje, ki so okoljevarstveno bolj ozaveščeni in si prizadevajo za zmanjšanje negativnega učinkovanja na naravo, bili na kakršen koli način bolj brezobzirni do »človeških« zadev. Da je analogija z zadolževanjem neustrezna, lahko potrdim iz večletnega premišljevanja o življenju po režimu vegetarijanskega prehranjevanja. Prehod na ekskluzivno vegetarijansko prehrano, ki se je zgodil pred več kot petimi leti, je v začetku

[5] Podoben ugovor bi lahko veljal za dolžnosti do prihodnjih ljudi.

terjal napor in disciplino. V prvi fazi vprašanja ustrezne prehrane res morda predstavljajo psihološki dolg, zaradi katerega je človek manj dovzeten za druge moralne pozive k »humanitarnosti«, kot so donacije ali sodelovanje v mednarodnih peticijah na tematiko »človeških« zadev. Vseeno pa to ni nujno. Kasneje, po kakšnem letu ali dveh, se skrb za vegetarijanski režim prehranjevanja avtomatizira in postane stvar navade. Vegetarijanska prehranska navada človeka psihološko več ne angažira, zato je razrešen starih moralnih »dolgov« in enako pripravljen za nove moralne podvige kot pred spremembo prehranjevalnega režima. Morda je potrebno tretji korak v etiškem zaporedju razumeti podobno kot spremembe prehranjevalnega režima – kot spremembo navad in ne kot psihološko obteževanje.

Grušovnik dodatno opozarja na absurdnost teze o moralni preobremenjenosti kot ugovoru zoper razširitev moralne skupnosti. »...[P]redstavljamo si, da bi v trenutku, ko je bila volilna pravica tik pred tem, da se razširi na ženske, rekli, da moramo v politiki počakati, da bo celotna stvar bolj stabilna, da lahko šele potem računamo na kakšne dodatne 'razširitve'« (Grušovnik, 2011: 34). Enako nevzdržen bi bil zadržek kristjanov pred razširitvijo moralne odgovornosti na muslimane ali belcev pred širitvijo pravic na črnce ipd. Grušovnik za utrjevanje svoje pozicije razširja polje Rortyjeve filozofije tako, da pristop razširitve med ljudmi aplicira na ne-človeška bitja, kar naj bi se izkazalo kot koristno tudi za ljudi:

> »... [P]o tem, ko bomo vse manj in manj razlik med bitji, organizmi, pa tudi drugimi deli narave ugledali kot moralno nepomembne, s tem ne bomo zgolj zmanjšali trpljenja in izkoriščanja teh novih moralnih subjektov, temveč hkrati tudi samim sebi kot ljudem omogočili boljše bivanje, tako v praktičnem, kot tudi v etičnem smislu« (Grušovnik, 2011: 35).

Kljub izraženim ugovorom pa je potrebno priznati, da spremembe vedenja, ki jih zahtevajo okoljevarstveniki za prehod v nizkoogljično družbo in obrzdanje podnebnih sprememb, pomenijo določeno obtežitev za posameznika, zaradi česar lahko pričakujemo, da jo bodo nase vzeli zgolj najbolj motivirani. Ker pa so spremembe nujne na ravni celotne družbe, se bo prevzemanje odgovornosti v tej smeri moralo dogajati na institucionalni ravni. Pri tem se lahko zgledujemo pri institucijah socialne države, ki s pomočjo ukrepov za distribucijo bogastva rešujejo ljudi pred socialno stisko in revščino. Podobno bi lahko tako imenovana zelena država od posameznikov prevzela institucionalno odgovornost za prihodnje generacije.[6]

Okoljevarstvo v demokratični skupnosti

Ne glede na to, ali smo privrženci bolj ali manj trdega antropocentrizma in svojo odgovornost do narave utemeljujemo skozi dolžnosti do ljudi, ki živijo danes in jutri, ali pa nam je bližje ekocentričen vidik, po katerem je potrebno naravo in bitja v njej varovati zaradi njih samih, ostaja nekaj neizpodbitno: širi se

[6] Za več o Zeleni državi glej Savić (2010).

okoljevarstveno gibanje, ki v svojih stališčih zagovarja ohranjanje narave, ekosistemov, biotsko raznovrstnost, ohranjanje rastlinskih in živalskih vrst. Domet okoljevarstvenega gibanja se na najbanalnejši način kaže v količini in obsegu ekološko pridelane hrane in vegetarijanskih menijev v restavracijah. Po vzoru ameriških borcev za državljanske pravice Afro-Američanov v 60. letih prejšnjega stoletja ali po nenasilnem gibanju za osvoboditev Indije pod Ghandijevim vodstvom, se danes po vseh kontinentih izvajajo direktne akcije za zaščito okolja.

Zdi se, kot da je kritična masa ljudi že opravila »tretji korak v etični sekvenci«, h katerem je pozval Leopold sredi 20. stoletja.

Laura Westra navaja primer protestnikov, ki so se priklenili na drevesa, da bi na ta način preprečili sečnjo starih dreves in s tem posledično zaščitili gozd pred uničenjem zaradi komercialnega izkoriščanja v industrijske namene (Westra, 2003: 283). Primer je zanimiv, ker so se protestniki v tem primeru sklicevali na zaščito gozda zaradi njega samega. Aktivisti so se sklicevali na potrebo po varovanju starega gozda, da bi ohranili njegovo integriteto in ekosistemsko funkcijo za vsa bitja, ki živijo v gozdu. Okoljevarstveni protestniki so očitno predstavljali stališče ekocentrične okoljske etike. Z vidika zagotavljanja »integritete, stabilnosti in lepote biotske skupnosti« ali z »vidika gore«, je interes človeka po virih v tem gozdu na tehtnici z »interesom« prebivalcev gozda po ohranjanju ekosistema, ki jim omogoča preživetje. Okoljski aktivisti so se postavili v bran interesom gozda, da bi ga zaščitili pred načrtovanim industrijskim posegom. Interes biotske skupnosti so postavili pred interes človeka.

Možna pa je tudi druga interpretacija. Kaj če okoljevarstveniki »branijo gozd«, da bi na ta način izrazili svoje prepričanje, da moramo živeti skladno z naravo in naravi omogočiti zdravje »kot sposobnost dežele za samoobnavljanje« (Leopold, 2010: 84). To pomeni zavarovati ekosisteme v njihovi nedotaknjenosti, kjer je to še mogoče. A po tej interpretaciji okoljevarstveniki ne branijo narave zgolj zaradi nje same, temveč tudi zaradi svojega prepričanja o zaželenem stanju gozda. Podobno kot se nekateri nasprotniki vetrnih ali sončnih elektrarn sklicujejo na njihovo negativno estetsko funkcijo, zato nasprotujejo gradnji vetrnic v določenem naravnem okolju. Enako lahko morda velja pri varovanju gozdov – govorimo o naravovarstvu za naravo in človeka. Ta želi, da bi bila narava ohranjena. Aktivisti tako branijo svoj interes, da bi naravo ohranili. V konflikt torej ne vstopajo interesi gozda proti interesom človeka, temveč gre tudi za konflikt interesov med aktivisti, ki zastopajo gozd, in njihovih somišljenikov na eni ter industrije, ki načrtuje eksploatacijo gozda, na drugi strani. Aktivisti s tovrstnimi akcijami nagovarjajo javnost k podpori človekovega samoomejevanja, da bi s tem omogočili ključnim ekosistemom »sposobnost za samoobnavljanje«. Družba, ki sprejme te omejitve, počne to tudi zase. Skrb zase na ta način sovpada s skrbjo za zdravje ekosistema. Kar je bilo videti kot ekocentrični aktivizem, se lahko kaže tudi kot »antropocentrično« okoljevarstvo.

Kritiki okoljevarstvenih direktnih akcij iz vrst industrije vidijo v tovrstnih akcijah poskuse za nelegitimno prevlado specifičnega interesa določene lobistične skupine nad njihovo svobodo tržne pobude. V samoobrambo pogosto kažejo vsa dovoljenja, ki so jih pridobili od državnih institucij in pri demokratično izvoljeni vladi. Na prvi pogled je videti, kot da so okoljevarstveniki sovražni liberalni, na svobodi utemeljeni družbi. A protest za ohranjanje deževnega pragozda ni protest za prevlado svetovnonazorskih in morda religioznih vrednot pri upravljanju z gozdovi. Če se vlada ukloni aktivističnim zahtevam in prepreči sečnjo, je s tem zgolj upoštevala aktiviste kot pripadnike demokratične skupnosti. Gre za priznavanje interesov določene skupini prebivalstva. V konfliktu med komercialnim interesom investitorja in moralnim interesom varovanja narave bodisi za biotsko skupnost bodisi za ljudi, lahko v demokratičnem procesu odločimo, da damo prednost moralnim argumentom v prid varovanja narave. Zavarovati gozd pred posegom, pomeni spoštovati zahteve okoljevarstvenikov in posredno tudi priznavanje njihove vrednosti v družbi.

Na tovrstni interpretaciji okoljevarstva temelji teza Marka Sagoffa, ki pravi, da okoljevarstvo ni v nasprotju z načeli liberalne družbe. Sagoff namreč razume liberalizem kot politično ideologijo, ki zagotavlja metafizično nevtralnost države in nevmešavanje skupnosti v posameznika na podlagi določene ideje Dobrega. Na prvi pogled je videti, da je v okoljevarstveni drži inherentno prisotna predstava o Dobrem življenju v odnosu do narave. Okoljevarstvena ideologija aktivistov se pogosto dejansko utemeljujejo z religijskimi in ne-antropocentričnimi argumenti:

> »Za okoljevarstvenike bi lahko rekli, da predstavljajo moralni lobi, če ne celo neke vrste moralno večino, s tem ko zahtevajo zakone, ki utelešajo etične morda pa tudi religiozne ideale glede tega, kako bi morali ravnati z našim naravnim okoljem« (Sagoff, 1995: 169).

Kljub temu pa je Sagoff prepričan, da se okoljevarstvo in liberalizem ne izključujeta. Metafizična nevtralnost države se razume v obliki zagotovljenih pravic posameznikov do svobode izbire v zasebnem življenju. Okoljevarstvene politike niso sporne, tudi če temeljijo na določenem etičnem, kulturnem ali estetičnem prepričanju:

> »Tovrstna prepričanja ne smejo posegati v pravico vsakega posameznika in posameznice, da sprejema svoje lastne intimne odločitve, na primer odločitve o izbiri prijateljev, religije in spolnih razmerij. Ne morem si zamisliti niti ena okoljevarstvene drže, ki bi omejevala te osebne izbire in prepričanja« (Sagoff, 1995: 183 – 184).

Direktna akcija aktivistov je na prvi pogled videti kot vsiljevanje svetovnonazorskih morda pa tudi religijskih prepričanj investitorju, ki želi »vlagati« v proizvodnjo lesa iz starega gozda. A kot pravilno ugotavlja Sagoff, ne gre za vsiljevanje idej in s tem za rušenje posameznikove svobode do udejstvovanja na trgu, temveč gre za legitimen boj med interesi znotraj demokratične skupnosti, kjer velja, da osebna svoboda in intimne odločitve niso pod vprašajem. Naj je okoljevarstveni aktivizem utemeljen na ekocentrični ali

antropocentrični okoljski etiki, v vsakem primeru velja, da je skladen z načeli liberalne družbe, ki temelji na vladavini prava in človekovih pravic.

Okoljevarstveniki, pogosto za razliko od države, poleg ekonomskih interesov prepoznavajo tudi druge interese v naravi. Zanje gozd ni samo kup surovin, ki nosijo potencial za industrijski razvoj, temveč vidijo v njem svet rastlin in živali, ki skupaj ustvarjajo sistem živih bitij, ki je hkrati lep, koristen in zaželen. Upoštevanje okoljevarstvenikov v procesih odločanja se na prvi pogled kaže kot zaviranje družbenega razvoja. Širši pogled pa omogoča, da s pomočjo argumentov varovanja okolja iščemo širše poti za gradnjo blaginje, kot zgolj tiste, ki je izmerljiva v bruto domačnem proizvodu. Iz miselnosti, ki neguje ideje sožitja z naravo lahko iščemo smisle, ki koristijo tako naravi kot ljudem danes, hkrati prispevajo h gradnji miselnosti, ki je dobrodošla v prizadevanjih, da se soočimo z izzivi podnebnih sprememb in zaščitimo prihodnje generacije pred nevarnostjo nestabilnega podnebja.

Deradikalizirati okoljevarstvo

V zaključnem delu razprave se ustavimo ob vprašanju položaja idej v dejanskem svetu. Okoljska etika je temeljno povezana z možnostjo praktičnega uveljavljanjem njenih načel. Resna nevarnost, ki preti pred uveljavitvijo moralnih načel za reševanje podnebno-okoljske krize je v percepciji, ki vidi okoljevarstvene predloge rešitev kot radikalne.

> »Prepovejmo gradnjo novih premogovnih elektrarn! Takoj opustimo jedrsko energijo! Ustavimo financiranje ne-ekološkega kmetijstva! Zmanjšajmo rabo energije! Zaprimo mestna središča za avtomobile!«[7] }Vse to so gesla okoljevarstvenih gibanj, ki si prizadevajo za reforme v smeri nizkoogljične in trajnostne družbe.

Izraelski filozof Avner de-Shalit opozarja na praktični neuspeh nekaterih delov okoljevarstvenih gibanj (de-Shalit, 2000). Ideje, ki jih filozofi ustvarjajo na tem področju, so v specifičnem kontekstu logične in konsistentne, ko pa jih umestimo v dejanski svet, kjer obstajajo še druge ideje, v prakso, vidimo, da okoljevarstvene ideje vstopajo v kontekst, kjer se njihova moč razblini. Pogosto izgubijo na prepričljivosti, v ospredje pa vstopajo druge moralne zahteve. Ideje o pravicah živali ali ideje o vrednosti gozda zaradi njega samega padejo v drugačen kontekst, če o njih govorimo v srcu bogatega sveta ali pa v industrijsko razvijajoči se državi z visoko stopnjo revščine.

Da bi določene ideje zaživele v praksi, med realnimi ljudmi in živem prostoru, moramo upoštevati dinamiko tega prostora. Etika mora biti razumljena kot nepristranska in pravična. Etika, ki vzpostavlja interes določene skupine, ne da bi hkrati naslovila ali vsaj potrdila pomen spoštovanja interesov drugih skupin, se zdi kot partikularna – zasebna etika. Kot taka nima legitimacije v

[7] To so pozivi, ki jih najdemo v gradivih množice okoljevarstvenih organizacij, ki si prizadevajo za soočanje z izzivi podnebnih sprememb. Nekatere podpirajo vse zahteve, druge so osredotočene zgolj na posamezne.

demokratičnem prostoru, da karkoli terja od »univerzuma«, to je skupnosti in posameznikov, ki skupnost tvorijo. Tak primer je etika pravic živali, ki v skrajnih različicah daje prednost živalim pred človekom in ekocentrizem, ki postavlja ekosistem pred človeška bitja. Zaradi tovrstne percepcije v javnosti sta velikokrat dojeti kot zasebni etiki, ki jima zato v širši skupnosti (ljudi) primanjkuje kredibilnosti. Odgovarjata klicu živali in ekosistema, ne odzivata pa se ne moralni klic po zaščiti ljudi.

Raziskovalec okoljske etike mora na začetku abstrahirati dobršen del realnosti, da bi se učinkovito posvetil problemu, ki ga raziskuje. Kdor raziskuje možnosti za vzpostavitev vrednosti narave neodvisno od človeka, mora za namene raziskave odmisliti vsa vprašanja, ki niso nujno povezana z njegovim področjem dela. Premišljanje, ali imajo lahko živali pravice, tako potisne v stran razpravo o človeški revščini, vojni, smrtni kazni in spolni ter rasni diskriminaciji, da bi se lahko posvetili preučevanju posebnega področja človek-narava. Raziskava tega odnosa lahko pripelje do upravičenih moralnih zahtev po predrugačenju odnosa ljudi do narave.

A preden se te zahteve do konca formulirajo in »pošljejo v svet«, jih je potrebno postaviti v perspektivo z vsemi drugimi pomembnimi moralnimi zahtevami, kot so boj proti revščini, diskriminaciji ipd. Postavljanje v perspektivo rabi idejam kot filter širše sprejemljivosti določenih moralnih zahtev. Raziskovalec namreč zaradi potrebe po intenzivni abstrakciji drugih področij moralne filozofije velikokrat pozabi na njihovo primerjalno vrednost, zato nehote tvega vtis, da svoje ideje vrednoti višje od primerljivih, ne oziraje se na širši kontekst. Takrat lahko pride do radikalnih trditev, kot je tista, da je z vidika holistične etike človek vreden enako kot katerokoli drugo bitje (Callicott, 2003: 233). Da se to ne bi zgodilo, je pred končnim definiranjem moralnih zahtev, potrebna ponovna presoja stališč glede na položaj »konkurenčnih« moralnih zahtev. S tem lahko oblikujemo prizemljene zahteve po reformi odnosa človek-narava in računamo na potrebne spremembe.

Mnenjsko pluralno družbo sestavljajo ljudje, ki imajo zelo različna prepričanja o tem, kaj je pomembno in kaj si zasluži prioriteto v politični agendi. Zelene stranke, ki v celoti podpirajo zgornja stališča, so v manjšini in skoraj praviloma ne dosežejo podpore javnosti, ki bi segala čez 15% volilnega telesa. Ko take stranke pridejo v vlado so navadno postavljene pred vrsto kompromisov, zaradi česar se njihove ideje dejansko ne morejo uresničiti. Njihova stališča so razumljena kot radikalna, zato so za »zmernejše« politične stranke manj sprejemljiva. Včasih pa le pride do realizacije ciljev zelenih strank, zato nas mora zanimati, kaj se takrat zgodi. Trdimo, da se v teh primerih predlogi zelenih reform ne zdijo več radikalni, ampak so razumljeni kot nujna poteza za zaščito temeljnih vrednot družbe. Kaj namreč dela neko stališče za radikalno? Gre za percepcijo, ki (zeleno) politično silo vidi tako, kot da so ji določeni cilji (varovanje okolja) daleč pomembnejši od ostalih pomembnih ciljev in vrednot, kot so odprava revščine in brezposelnosti, izobrazba, zdravje im.

Za zelene radikalce označimo tiste, ki si jih predstavljamo, kot da jih ne zanimajo teme, ki so izven njihovega glavnega interesnega področja.

Okoljevarstveni cilji so pomembni, a pomembne so tudi druge stvari in to morajo okoljevarstveniki tudi eksplicitno priznati. Za izstop iz videza radikalnega okoljevarstvenika je potrebno pridobiti zaupanje javnosti, da so nam tudi druge vrednote pomembne, pripraviti pa je potrebno tako politično agendo, ki bo omogočila reševanje okoljevarstvenih vprašanj skupaj z drugimi pomembnimi vprašanji družbe.

Tak primer je na primer programska pobuda Evropskih zelenih, stranke v parlamentu EU, ki združuje zelene stranke v državah članicah EU. Njihova pobuda se imenuje »Green New Deal«, Novi zeleni dogovor, ki gradi na viziji okolju prijaznega razvoja gospodarstva EU (WICEE, 2009). V pobudi se Evropski zeleni zavzemajo za obsežne ekološke reforme ob hkratnem zagonu gospodarstva in novih delovnih mest.

Če naj bodo stališča okoljsko ozaveščene etike upoštevana tudi v praksi, jih je potrebno »raz-zeleniti«, jih očistiti videza partikularnosti in jih nadgraditi oziroma integrirati z drugimi moralno političnimi cilji, ki ljudem veliko pomenijo. To ne pomeni, da maskiramo nekoga, ki mu cilji izven varovanja okolja niso pomembni. Ne, gre za napor okoljevarstvenikov, ki morajo spoštovanje širših družbenih vrednot javno izraziti.

Boj za reforme našega ravnanja z okoljem mora iti z roko v roki z bojem proti / diskriminaciji, neenakosti, krivicam in nepravičnosti. Stališča okoljsko ozaveščene etike je potrebno oplemenititi z pomembnimi stališči, ki jih že dolgo utemeljuje tradicionalna etika. Če naj okoljska etika postane spoštovana kot univerzalna etika, se mora integrirati v uveljavljene moralne sisteme in iz okoljske etike postati zgolj etika.

Zaključek

V prispevku smo opravili del razprave o pomenu etike pri soočanju z izzivi podnebnih sprememb. Fosilna govoriva, ki jih uporablja človek, ustvarjajo grožnjo v obliki nevarnih podnebnih sprememb, ki bodo imela negativne učinke predvsem na mlade ljudi, ki bodo dočakali pozno 21. stoletje, in prihodnje generacije. Ugotavljamo, da tradicionalne etike ni nujno nadomestiti, temveč bi jo bilo dobro razširiti, da bi v svoje polje zajela tudi ne-človeška bitja in prihodnje generacije. Bolj drzni poskusi snovanja posebne okoljske etike pa vseeno lahko pozitivno prispevajo v smeri spreminjanja miselnosti, da bo prehod v družbo, ki ne bo tvegala podnebne stabilnosti. Ker je okoljska etika izjemno praktično naravnana, je potrebno poseben pomen dati komunikaciji njenih vsebin v javnosti. Zelena politika, ki temelji na okoljsko ozaveščeni etiki, mora skrbeti za deradikalizacijo javne podobe. Hkrati se mora integrirati v priznane moralne sisteme, da bi učinkovito prinesla moralno nujne posledice – zavarovanje globalnega podnebja za naravo, ljudi in prihodnje generacije.

CAN TRADITIONAL ETHICS MEET THE CLIMATE CHANGE CHALLENGE OR DOES IT NEED TO BE REPLACED BY A RADICALLY NEW ETHICS?

There is widespread opposition among the advocates of environmental ethics to traditional, anthropocentric ethics. Most environmentalists proclaim an urgent need to invent a radically new, environmental ethics. Despite the fact that there are a number of areas where our moral intuitions require immediate action, and yet traditional ethics implies no corresponding moral obligation, I argue that the insights of traditional ethics are sufficient to address the most important moral issues arising from the challenge posed by global climate change. New eco-centric approaches and related strands of environmental ethics may be useful for reconstructing the frame of mind that brought us into this mess in the first place, but this is far from proving traditional ethics outdated or obsolete. The paper aims to show that, once carefully and thoughtfully revised, traditional ethics has the potential to meet the moral challenges posed by degrading environment and changing climate.

Keywords: environmental ethics, climate change, green politics, future generations, environmentalism.

Literatura

Callicott, J. Baird (2003). »The Conceptual Foundation of the Land Ethics«. V Van Der Veer Donald in Cristine Pierce (ur.), *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*. Kanada: Wadsworth, str. 224–238.

Brennan, Andrew in Lo, Yeuk-Sze (jesen 2011). »Environmental Ethics«, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ur.), http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental/, 27. 12. 2011.

Des Jardins, R. Joseph (1997). *Environmenthal Ethics: An Introdustion to Environmental Philosophy*, druga izdaja. ZDA: Wardsworth Publishing Company.

De-Shalit, Avner (2000). *The Environment: Between Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Grušovnik Tomaž (2010). »Izboljšaj svoj odnos do živali in izboljšal boš svoj odnos do ljudi«. *Osvoboditev živali: revija za prijatelje živali*, 21, št. 18, letnik 7, http://www.osvoboditev-zivali.org/revije/revijal8.pdf, 22. 1. 2012

Grušovnik, Tomaž (2011). *Tretji korak* v *etiškem zaporedju 15–35, Odtenki zelene: humanistične perspektive okoljske problematike*. Koper: Univerzitetna založba Analles.

Hansen, J., Kharecha, P., Sato, Mki., Ackerman, F., Hearty, P.J., Hoegh-Guldberg, O., Hsu, S.-L., Krueger, F., Parmesan, C., Rahmstorf, S., Rockstrom, J., Rohling, E.J., Sachs, J., Smith, P., Steffen, K., Van Susteren, L., von

Schuckmann, K., and Zachos, J.C. (oddano 2012). »Scientific čase for avoiding dangerous climate change to protect young people and nature«. Proc. Natl. Acad. Sci.

Hicham-Stephane Afeissa (2008). »The Transformative value of Ecological Pragmatism. An Introduction to the Work of Bryan G. Norton«. S.A.P.I.EN.S [spletna izdaja], http://sapiens.revues.org/88,24. 3. 2012.

Leopold, Aldo (1949). *A Sand County Almanac*. London: Oxford University Press.

Leopold, Aldo (2010). »Deželska etika«. *Filozofija na maturi, filozofska revija za učitelje, dijake in študente*, št 3–4, str. 74–91.

Norton, G. Bryan (2003). »Integration or Reduction: Two Approaches to Environmental Values«. V Van Der Veer Donald in Cristine Pierce (ur.), *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*. Kanada: Wadsworth, str. 240–258.

Sagoff, Mark (1995). »Can Environmentalists be Liberals«. V Eliot, Robert (ur.), *Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press.

Savić, Dejan (2010). *Zelena država: zagovor ekološke države na temelju teorije pravičnosti Johna Rawlsa*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Westra, Laura (1997). »Why Norton's Approach is Insufficient for Environmental Ethics«, str. *279–297*. http://www.umweltethik.at/download.php?id=423, 10. 4. 2012.

WICEE (Wuppertal Institute for Climate, Environment and Energy) (2009): *A Green New Deal for Europe: Towards Green Modernization in tha Face of Crisis*. Belgija: Green European Foundation.