

# Tolydi ekonomikos plėtra: alternatyvių visuomenės plėtros modelių etiniai aspektai

Remigijus Čiegis

Docentas socialinių mokslų daktaras  
Vilniaus universiteto  
Kauno humanitarinis fakultetas  
Muitinės g. 8, LT-3000 Kaunas  
Tel.: (370 7) 42 23 44; faksas (370 7) 42 32 22  
El. paštas: Remigijus.Ciegis@aula.vukhf.lt

*Straipsnyje nagrinėjami alternatyvūs visuomenės plėtros modeliai ir kai kurie etiniai tolydžios ekonomikos plėtros klausimai bei pateikiami siūlymai, leidžiantys efektyviau taikyti ūkio ir įmonių valdymo praktikoje tolydžios plėtros koncepciją remiantis „Darbotvarkės 21“ reikalavimais.*

*Prasminiai žodžiai: tolydi plėtra, aplinka, valdymas, bendrija, ekonominė ir socialinė plėtra, etika, dorovė, alternatyvūs visuomenės plėtros modeliai.*

## Įvadas

*„Kada nors žmogus galės vadintis žmogumi, tik likdamas gamtosaugininku. Kitokių nebus. O kad ta diena sparčiau ateitų, jau dabar eikite ne tik į gamtą, bet ir į žmogų, nes jame vyksta lemiamos grumtynės ne tik už gamtą, bet ir už jį patį. Atkariaukime ne tik šiek tiek gamtos, bet ir šiek tiek žmogaus“.*

*Justinas Marcinkevičius*

Žmonija skuba į XXI amžių, į naują tūkstantmetį, kai turėtų susiformuoti iš esmės naujas požiūris į aplinką, mokslo ir technikos pažangą, įvairių kultūrų ir tradicijų integraciją ir tolesnę ekonomikos raidą. Juk paskutinį šimtmetį išbandytos ekonominės plėtros koncepcijos jau nebegali tenkinti žmonijos. XX amžius iš dalies išsėmė fundamentalių socialinių-politinių koncepcijų (konservatyvizmo, liberalizmo, marksizmo) išteklius, daugumą jų išbandęs praktiškai. Todėl žmonės, susidūrę su neigiamais šiuolaiki-

nės ekonominės veiklos padariniais (tarp jų ir ekologiniais, nes žmonijos raida neatskiriama susijusi su vis aktyvesniu jos poveikiu gamtai, ypač įvertinant tai, kad pastaraisiais dešimtmečiais dėl mokslo ir technikos pažangos žmogaus galimybės paveikti gamtą pradėjo gerokai viršyti jo gebėjimą suprasti, įvertinti ir numatyti šios veiklos padarinius, gana dažnai netikėtus bei nepageidautinus), vis geriau supranta, kad esant dabartinei ekonominio, politinio ir dvasinio gyvenimo situacijai reikia vis daugiau dėmesio ekonomikos gyvavimo teorinėms problemoms, norint suprasti vykstančius transformacinius procesus, prognozuoti galimus jų padarinius, tolesnio vyksmo tendencijas, taip pat parinkti veiksmingas ekonominės politikos priemones. Reikia naujos globalios ekonominės teorijos, kuri turėtų ištaisyti dabar vyraujančios ekonominės filosofijos, „ignoruojančios fizinį pasaulį“ bei įteisinančios ar net skatinančios ekologinę de-

struktūrai, trūkumus. Nors F. A. von Hayeko pastebėjimu, kiekviena ekonominė-socialinė plėtra yra žmonių veiklos, o ne jų sumanymų rezultatas (von Hayek, 1967), bet, kaip rašė žymus anglų ekonomistas J. M. Keynesas: „Ekonomistų ir politikos mąstytojų idėjos, tiek pagrįstos, tiek ir klaidingos, yra galingesnės, nei įprasta manyti. Iš tikro, vargu ar kas nors kita vairoja pasaulį“ (Keynes, 1964). Faktiškai mums reikia sukurti ekonominę teoriją, kuri būtų iš esmės ekologinė savo požiūriu į problemas, su kuriomis dabar susiduria *Homo sapiens* savo santykiškai ilgose (ir iki šiol) perdėtai sėkmingos istorijos lūžyje, kai žmonių veikla planetoje tapo tokio didžiulio masto, kad pradeda veikti pačią ekologinę gyvybės palaikymo sistemą.

Kol bus sukurta tokia teorija, alternatyvūs variantai, ko gero, vienintelė galimybė išvengti socialinės ir ekonominės plėtros aklovietės. (Apskritai, kai nusistovėję mąstymo ir veikimo modeliai yra funkcionaliai neveiksmingi arba jų veikimas yra neprūmtinas daugumai, prasideda paieška naujų, kurie dėl sparčios komunikacijos tampa prieinami kitiems, pamažu įsitvirtina ir tampa lemiamais naujos ekonominės sistemos įsitvirtinimo veiksniais (Lydeka, 1999). Todėl tiesiog būtinos naujos, alternatyvios visuomenės plėtros idėjos kaip bandymas suprasti dabarties problemas ir konfliktus.

*Tolydžios plėtros* koncepciją, be kurios diskusijos apie aplinką ir plėtrą nelaikytinos išsamiomis, reikėtų vertinti kaip realią alternatyvą šandienėje ekonominėje teorijoje vyraujančiai ekonominio augimo koncepcijai, ekonominį augimą siejančiai su kiekybiniu, medžiaginiu ūkiu augimu (Čiegis, 1997). Tai visai nereiškia, kad dėl tolydžios plėtros ekonominis augimas turėtų būti atmestas (juk nedidėjanti ekonomika yra nesuderinama su globalaus kapitalizmo dinamika), bet tolydi plėtra gali padėti karštingai gamtos išteklių niokojimą sustabdyti, pervedant au-

gimą į kokybinį lygmenį bei suderinant ekonominę plėtrą su būtinumu apsaugoti gamtinę aplinką. (Sutikime, kad iki šiol visuomenė, užuot pasirinkusi priemones, leisiančias padaryti sudėtingus sprendimus dėl išteklių paskirstymo ir tinkamo mūsų ūkių masto remiantis šių priemonių aiškiai išreikštu potencialu atspindėti mūsų galutinius tikslus – ekologinį tolydumą, teisingumą būsims žmonių kartoms, garbingumą, kultūrų ir rūšių įvairovės klestėjimą, estetišką turtingumą, – ir toliau plėtoja pasaulį, kuriame ekonominis racionalumas yra modelis, lemiantis socialinius pasirinkimus. O juk iš tikro ekonominis racionalumas neturėtų būti laikomas nei šaltiniu, garantuojančiu aplinkos apsaugą, nei patikimu aplinkos konfliktų arbitru. Be to, ir pats rinkos mentalitetas *visiškai nereiškia mąstymo absoliutaus ekonomizavimo*. Juk rinkos santykiai, žmonių santykiai – *tik dalis bendros etinių normų, lemiančių socialinę būtinumą*. Tiesa, ekonomika, kaip mokslas apie racionalų ir efektyvų ūkį, daugiausia turi reikalą su vadinamuoju ekonominiu žmogumi (*Homo economicus*), kiekvieną ūkinę situaciją vertinančiu išimtinai iš ekonominių pozicijų. Bet gyvenime žmogaus elgesys toli gražu ne visada yra racionalus ekonominiu požiūriu).

Šiame straipsnyje nepretenduojama pateikti vientisą ir sistemingą alternatyvių ekonominių idėjų raidos koncepciją, nes tai būtų pernelyg sudėtingas ir nepaprastai platus požiūris reikalaujantis dalykas. Iš esmės apsiribojama tolydžios ekonomikos plėtros klausimų nagrinėjimu (juk būtent ekonomika labiau nei kas kita pasižymi tolydumu) bei tam tikrų etinių nuostatų išryškiniu. (Juk žmonija susidūrė su principine problema – ar išliks rytoj, ar nesunaikins galimybės ateinančioms kartoms egzistuoti taip, kaip egzistuoja, ar nekuriama ateitis, kurioje kiekvienas žmogus, koks yra, išnyks genetiškai ir fiziškai. Todėl turime žinoti, ar keičiame Že-

mę, ar artėjame prie pavojingos ribos, ir kur yra ta riba, bei atitinkamai veikti. Taigi šiandien primant ūkinius sprendimus, plėtos planus, naujų technologijų kūrimo ir diegimo programas, nepakanka vien ekonominės informacijos bei siaurai suprastų ekonominio efektyvumo kriterijų. Būtinai kiti kriterijai – ekologiniai ir doriniai, kurie vis labiau lemia pasaulio raidos perspektyvą, žmonių sveikatą ir išlikimą. Būtent ekologinis imperatyvas ir nubrėžia tą lemtingą ribą, kurios nevalia peržengti (Kalenda, 1996, Kalenda, 1998). Bet ekologiniai-doriniai kriterijai, kad ir kaip būtų gaila, dar nesulaukė dera- mo dėmesio ir pagarbos).

Pagrindiniai pateikiamo straipsnio tikslai – apžvelgti alternatyvias idėjas, išsiaiškinant jų istorines, socialines ir kultūrines šaknis bei ryšius, pateikti alternatyvų požiūrį į visuomenės plė- rą; iširti etinius ribojimus, kurių iškyla ekono- minei veiklai, kai įvertiname tolydžios plėtos būtinumą, bei remiantis naujaisiais Vakarų ša- lių mokslininkų darbais aplinkosaugos ekono- mikos ir aplinkos valdymo srityse bei atliktais tyrimais, pateikti pasiūlymų, kaip tolydi ekono- mikos plėtra galėtų būti realiai užtikrinta Lietu- vos ūkinėje veikloje.

**Tyrimų objektas** – alternatyvūs ūkio sistemų modeliai ir tolydžios ekonominės plėtos kon- cepcija. Straipsnyje analizuojamos ir lyginamos tolydžios plėtos koncepcijos, jų pranašumai ir trūkumai.

**Tyrimų metodai** – straipsnis parengtas nau- dojant sisteminės mokslinės literatūros analizės, lyginimo ir apibendrinimo metodus.

## **1. Tolydžios plėtos koncepcija ir alternatyvūs modeliai**

Žymūs kokybiniai žmonijos civilizacijos raidos pokyčiai, tas faktas, kad visuomenė atsidūrė nau- jų reprodukcijos, ekonominės plėtos bei santy-

kių su gamta akivaizdoje, lėmė gilesnių sociali- nių apibendrinimų, kartu ir naujos ekonominės teorijos būtinumą. (Kaip taikliai pastebėjo A. Einšteinas: „Pasaulis, kurį mes sukūrėme remdamiesi mums įprastu mąstymu, sukėlė proble- mas, kurios nebegali būti išspręstos mąstant tuo pat būdu“. J. M. Keynesas savo ruožtu yra pažymėjęs, kad „sunkumai susiję ne su naujomis idėjomis, bet su gebėjimu ištrūkti iš senų.“) Ma- tyt, neišvengiama žmonių gynybine reakcija į to- talaus technicizmo dominavimą tapo bandymai „suteikti beširdžiam pasauliui širdį“. Ieškoma būdų suderinti pagrindinius civilizacijos elemen- tus – gamtą, žmogų, techniką ir visuomenę. Te- ko konstatuoti, kad pasaulinė bendrija dar nesu- kūrė naujos protingos politinės sąrangos projek- to, tiksliau tam ji net neturi nei istorinio mode- lio, nei kiek nors įtikimesnės teorijos bei aiškes- nės ateities vizijos. Industrinės šalys taip pat ne- sugebėjo pasiūlyti žmonijos problemų sprendi- mo būdų, nes europiečių sukurta civilizacija, ne- turinti konkurentų dinamizmo ir sėkmės sieki- mo požiūriu (laimėtojo kultas!), netinka atei- čiai sutvarkyti. Dabartinė technologinė civiliza- cija atsidūrė aklovietėje, jos laikas baigėsi. (Re- ne Dubos dar 1970 m. pastebėjo: „Gyventojų skaičiaus ir technologinio augimo ekologiniai suvaržymai neišvengiamai sukurs socialines ir ekonomines sistemas, besiskiriančias nuo tų, ku- riose šiandien gyvename. Norime ar nenorime, kiekybinio augimo fazė, vyravusi visoje techni- nėje civilizacijoje XIX ir XX amžiuose, greitai pasieks savo pabaigą.“ (Renshow, 1976)) Todėl, perfrazuodami E. Mounierį, galime teigti, kad XXI amžius, ieškodamas naujų būdų mūsų ko- lektyvinei evoliucijai, be abejo, turės patirti di- džią išbandymą – rasti būdų išvengti dabarti- nių technokratų diktatūros, nes jie, besirūpinda- mi ekonomika, užmiršta žmogų ir gamtą. O tam būtinai fundamentalūs mūsų požiūrio pokyčiai. (Negalime leisti įpročiams ir inercijai kreipti

mūsų tolesnius žingsnius!) Kaip išsireiškė A. Toffleris, šiuolaikinė visuomenė gali išgyventi neišvengiamus kataklizmus tik pereidama prie naujų socialinio gyvenimo formų, naujo politinių sprendimų priėmimo lygio, naujos lygybės ir socialinės įvairovės. Analogiškai teigia ir Crispinas Tickellis: „Mums reikia ne tik elgtis įvairiai, bet ir mąstyti skirtingai... mums reikia perdirbti savo žodyną... mums reikia pakeisti kultūrą... mums reikalinga vertybių sistema, kurioje atsispindėtų tolydumo tarp kartų principas“ (Beckerman, 1992). Prisimintinas ir Čekijos prezidento Vaclavo Havelo pastebėjimas: „be globalios revoliucijos žmogiškojo sąmoningumo srityje, niekas nepasikeis į gera... ir katastrofa, link kurios kreipiamas pasaulis – ekologinė, socialinė, demografinė ar bendrai civilizacijos žlugimas – bus neišvengiama“. Laimci, nauja vizija jau bręsta atvirų naujovėms žmonių protuose ir širdyse. Žmonių, suabejojusių nusistovėjusiomis vertybėmis ir ieškančių alternatyvių gyvenimo stiliaus ir vartojimo modelių. Žmonių, klausiančių savęs: ar tikrai konkurencija yra tiesiausias kelias į sėkmę – gal kooperavimasis gali duoti geresnių rezultatų?; ar tikrai efektyvumas reiškia maksimalaus našumo kiekvienam žmogui ir kiekvienai mašinai pasiekimą – gal teisingas efektyvumas reikštų žmogiškai reikalingų ir socialiai naudingų prekių ir paslaugų gamybą bei tiekimą?; ar tikrai turto ir materialių gėrybių, kurias galima nusipirkti už pinigus, kaupimas teisingai atspindi asmens vertę – o gal kai kurie dalykai, kurių nenusipirksi už jokių pinigų, tokie kaip kilniaširdiškumas, išmintis ir rūpestingumas, būtų tikrieji asmens pranašumų žymenys? Žmonių, suprantančių, kad visuomenei prieinami ateities modeliai yra ne tik „nostalgikos“ ateities vizijos, kurias mes galime pasyviai prognozuoti, bet ir apima tai, ką Bertrand de Jouvenel pavadino „lakios vaizduotės“ ateities modeliais, kuriuos visuomenė aktyviai kuria dė-

ka savo nuostatų ir vykdomos politikos (Toulmin, 1990).

A. Einsteino minėtasis teiginys faktiškai ir suponuoja būtinybę nagrinėti „naujus“ ar „alternatyvius“ mąstymo apie iškilusias problemas būdus. Šie alternatyvūs mąstymo būdai, ne taip griežtai įsprausti į dominuojančių mąstymo būdų logines ir epistemologines prielaidas, potencialiai siūlo naujus požiūrius ir perspektyvas kojojant su sunkumais, su kuriais susidūrėme, bei leidžia spręsti problemas su nauja energija ir viltimis. Taigi galiausiai suprasta, kad alternatyvių variantų egzistavimas, ko gero, vienintelė galimybė išvengti plėtos aklavietės. Tiesiog būtinos tapo naujos, alternatyvios visuomenės plėtos idėjos, kaip bandymas ištrūkti iš tradicinių ideologinių sistemų ir suprasti dabartinio laikmečio problemas ir konfliktus. Alternatyvi ekonominė teorija kaip tik ir siekia paskatinti bei palengvinti mūsų šiandienės ekonomikos transformavimą į sveiką, humanišką ir ekologiškai saugią (tolydžią) sistemą. Todėl alternatyvūs modeliai nagrinėtini kaip ekonominės minties reakcija į sudėtingų šiandienos problemų – ekologinių, technologinių, socialinių – kompleksą. (Juk ir visą žmonijos istoriją būtų galima vertinti kaip jos santykio su gamta bei įvairiomis jos išteklių rūšimis nenutrūkstamą procesą.) Sinergetika akivaizdžiai rodo, kad kiekviena sudėtingos organizacijos sistema turi paprastai ne vienintelį, o daug jos pačios, atitinkančių jos prigimtį plėtos kelių. Griežto determinizmo nebuvimas, alternatyvų egzistavimas siaurina pesimistinių požiūrių pozicijas. Kartu stiprėja viltis, kad galime pasirinkti tolesnės plėtos būdus, be to, tokius, kurie tenkintų žmones ir nebūtų griauinantys gamtai.

Brundtlando komisijos pranešime sakoma, kad „*tolydi plėtra – tai tokia plėtra, kuri tenkina dabartinio laikmečio poreikius, nesudarydama pavojaus būsimoms kartoms patenkinti savuo-*

sus. Tolydžios plėtros koncepcija numano ribas – ne absoliučius limitus, bet ribojimus, uždedamus esamos technologijų bei socialinio organizavimo būklės aplinkos ištekliams ir galimybės absorbuoti žmonių veiklos efektus“ (Our Common Future, 1987).

Šis etinis būtinumas garantuoti būsimums kartoms galimybes, analogiškas toms, kuriomis naudojosi ankstesnės kartos, kartu su moksliniu tikrumu bei ilgalaikio pragmatiško savanaudiškumo motyvais, traktuotinas kaip „tolydžios plėtros“ normatyvinis pagrindas ir stipriausias argumentas saugoti aplinką. (Nors ekonomistai dažnai turi sunkumų vartodami terminą „poreikiai“, – kaip parodė aštuntajame dešimtmetyje vykusio diskusija apie „esminius žmonių poreikius“ (Bartelmus, 1986), visuotinai priimtinas poreikių ir juos atspindinčių socialinių indikatorių apibrėžimas vargiai ar apskritai yra galimas, – šis tolydžios plėtros apibrėžimas gali būti išreikštas ir ekonomistų kalba, pakeičiant *poreikių* koncepciją *naudos* ar dar geriau – *gerovės* koncepcijomis (Pearce, Warford, 1993). Moralinis įsipareigojimas ateities kartoms padaryti bent jau tiek pat, kiek mums padarė mūsų pirmtakai, reiškia, kad dabartinis vartojimas negali būti ilgai finansuojamas didinant ekonomines skolas, kurias turės mokėti kiti. Tai taip pat reiškia, kad turi būti padaryta pakankamai investicijų į dabartinės kartos žmonių švietimą ir sveikatos apsaugą, kad nebūtų primestos socialinės skolos būsimums kartoms, ištekliai turi būti naudojami taip, kad nebūtų sukurta skolų pereksploatuojant Žemės ekologinį talpumą. Plačiąja prasme tolydumas sietinas su paskirstymo *teisingumu* – plėtros galimybių paskirstymu dabarties ir ateities kartoms.) Taigi tolydumas yra normatyvinis etinis principas tolesnei visuomenės plėtrai, numatantis ne tai, kaip yra, bet tai, kaip turėtų būti, nuolatinės žmonių santykių ir veiklos algoritmų kritikos reikmę (Robinson et al., 1990). Juk, kaip pastebi Stephenas

Viedermanas, tolydumas nėra techninė problema, kurią reikia išspręsti, o „ateities vizija, įduodanti mums į rankas kelių žemėlapių ir padedanti sukoncentruoti mūsų dėmesį į vertes ir etinius bei moralinius principus, kuriais turėtume vadovautis savo veikloje“. (Kaip vaizdžiai išsireiškė čekų mokslininkas Jiržis Marvanas: „Praeities technologinei civilizacijai buvo būdingas klausimas – *ką valgyti, ką statyti, ką daryti*. Posttechnologinei, tai yra humanistinės ateities, civilizacijai svarbesnis kitas klausimas – *kaip valgyti, kaip statyti ir gyventi, kaip dirbti*.“ Taigi tolydūs ekonominiai sprendimai galimi tik jei įvyks fundamentalūs žmonių vertybinių nuostatų pokyčiai ir atsiras nauja etika bei naujas požiūris į gamtą, numatantis visų mūsų atsakomybę išsaugant sveikus santykius su gamta.) Etikos išplitimas ir į trečiąjį – šalia santykių tarp individų bei individo ir visuomenės santykių – žmogų supantį elementą – aplinką, A. Leopoldo nuomone, dabar jau tapo tiesiog ekologine būtinybe (Leopold, 1949).

## 2. Tolydumo etiniai aspektai

Meilė ir pagarba natūraliam Žemės grožiui, iš kurių gimsta kultūros, estetikos ir etikos vertybės, būtinybė išsaugoti šią gamtos įvairovę leidžia apibūdinti tolydžią plėtrą kaip etinį idealą (Kothari, 1994). Ir, matyt, neatsitiktinai tolydžios plėtros etinei dimensijai skiriamas vis didesnis dėmesys mokslinėje literatūroje. (Užtenka paminėti H. Daly ir J. Cobb (Daly, Cobb, 1989), J. R. Engel ir J. G. Engel, S. Rockefeller ir J. Elder, D. Brown (Brown, 1994), N. Brown, J. R. Engel ir J. Denny-Hugher darbus.)

Tiesa, kai kurių autorių, pvz., B. Nortono ir I. Sachso nuomone, tolydumui užtikrinti pakaks *valdymo etikos – silpno antropocentrizmo* (Bourdeau et al., 1990; Norton, 1987). (Sekant aplinkosauginio judėjimo žymiausių ir didžiausių ita-

ką padariusių kūrinių tradicija – užtenka paminėti R. Nash, yra pasisakoma už žmogiškąjį gamtos „valdymą“, t. y. jos teigiamą ir atsakingą vadybą, besiremiančią aiškiai normatyviniu požiūriu, kad mūsų sąveikos su gamta apribojimai kykla iš pareigų, kurias mes turime kitiems žmonėms, t. y. deklaruojančią, kad žmonės neturi teikti pirmenybės niekam, kas yra nesuderinama su išsaugojimo tikslais. Kartu laikomasi nuostatos, kad žmogaus elgesys kitų gamtos elementų atžvilgiu pats savaime nėra nei doras, nei nedoras – vienoks ar kitoks jis tampa tik kai ir jei atsiliepia kitiems žmonėms, o gamtos vertę lemia jos vertingumas (plačiau prasme) žmogui – dabar ir ateityje. Todėl ir aplinką reikia saugoti tiek, kiek tai naudinga mums, žmonėms, aišku, išsaugant galimybę naudotis gamtos ištekliais ir ateities kartoms bei suprantant, kad žmogaus gerovė labai priklauso nuo gamtinės aplinkos būklės. Pastebėsime, kad kai kurie šio požiūrio šalininkai abejoja net pačia galimybe nukrypti nuo antropocentrizmo vertinant gamtą (Klauer, 2000).)

Bet kiti mokslininkai orientuojasi į gerokai griežtesnę *bioetiką*, teigiančią, kad ir kitos gyvos būtybės ar biotinės sistemos pačios savaime yra moraliai svarbios (Turner, 1988). (Juk dar talentingas ir subtilus amerikiečių gamtininkas *Aldo Leopoldas*, kurio mintys, išsakytos daugiau kaip prieš penkiasdešimt metų, dešimtmečiais pranokusios amžininkų mąstymą, ir šiandien tebina savo gilumu, aktualumu, verčia vėl ir vėl susimąstyti apie tai, kaip svarbu išsaugoti visus gamtos komponentus, ir ne vien ekologiniu atžvilgiu, plėtodamas savo *žemės etiką*, nusakiusią ribas to, kas yra moraliai teisinga ir kas neteisinga aplinkos atžvilgiu, pasinaudojo ekologinių bendrijų, apimančių dirvožemį, vandenį, augalus bei gyvūnus, koncepcija ir deklaravo, kad „gamtos apsauga suprantama kaip žmogaus ir Žemės harmonija. Žemės samprata taip pat ap-

ima ir visa, kas gyva ant jos, virš jos ir joje. Santykių su žeme harmonija prilygsta draugystės ryšiams: negalima vieną draugo ranką glostyti, o kitą – kapoti. Kitaip sakant, negalima globoti vien medžiojamus gyvūnus ir neapkęsti plėšrūnų, negalima saugoti vandenį ir niokoti kalvas, negalima auginti mišką ir alinti fermą. Žemė – vienas organizmas. Jo organai, kaip ir mūsų, ir lenktniauja, ir bendradarbiauja vienas su kitu. Konkurencija yra tokia pat būtina bendros veiklos dalis kaip ir bendradarbiavimas. Abu reiškiniai galima reguliuoti – labai atsargiai! – bet ne pakeisti.“ (Leopold, 1949) Todėl, A. Leopoldo nuomone, ir būtina išsaugoti biotinių bendrijų integralumą, stabilumą ir grožį. Dar 1948 m. jis savo knygoje „Smėlio grafystės kalendorius“ (išėjusioje jau po autoriaus tragiškos mirties gesinant gaisrą miške) – tikrame himne pirminės, laisvosios gamtos grožiui ir harmonijai, rašė, kad „Visa etika remiasi vienintele prielaida: kad individas yra narys bendrijos, sudarytos iš glaudžiai susijusių dalių“. A. Leopoldui „didžiausias XX a. atradimas – tai ne radijas ir ne televizija, o pripažinimas, kad Žemė yra be galo sudėtingas organizmas“. O „jeigu visą Žemę galima pavadinti darniu mechanizmu, vadinasi, kiekvienas jo sraigtelis, nepaisant to, mes suvokiame jo paskirtį ar ne, yra brangus“. Ir tada „išsaugoti kiekvieną varžtelį, kiekvieną rauką – pirmoji dorybė tų, kurie stengiasi suprasti paslaptingą mašiną“. Visa, kas neatitinka šių siekių, jo požiūriu, yra moraliai neteisinga. Taigi A. Leopoldas pasiūlė gerą išeitį tašką *aplinkosauginę etikai* sukurti bei iškėlė pagrindinius klausimus, į kuriuos aplinkosaugininkai turi stengtis atsakyti. Nurodė net etiškos mūsų elgsenos kryptį, teigdamas, kad tik „kai suprasime, kad Žemė ir mes esame viena visuma, galbūt pradėsime naudotis ja su meile ir pagarba“ bei primindamas, „kad mes kiekvienas individualiai esame atsakingi už Žemės sveikatą.“) A. Leopoldo akcentuojama Žemė,

dažnai tapatinama su irimo ir dūlėjimo procesais, iš tiesų yra nors ir pasyvus, bet būtinas materialus pagrindas gimti ir augti. Todėl visa, kas gyva, dvasinga (tebūnie tai augalai, gyvūnai, žmonės), stengdamiesi atsipalėti nuo žemės, dėl savo pačios esmės negali jos palikti, negali be jos gyventi ir vystytis. Galiausiai žmonės turi moralinę pareigą gerbti ir saugoti gamtą ne todėl, kad toks elgesys suteiks jiems naudos ar atitiks jų interesus (tai būtų socialinės gerovės teorijai tipiškai *utilitarinis* požiūris, kurio pagrindus padėjo dar Jeremy Benthamas (1748–1832) ir kurį dėl jo ribotumo griežtai kritikavo filosofas Andrew Brennanas (Brennan, 1996; Brennan, 1992), bet todėl, kad antraip grubiai bus pažeistos visų gyvų būtybių, kartu su žmonėmis sudarančių vieną Žemės bendruomenę, teisės. Šis reikalavimas glaudžiai susišaukia su anglų filosofo Herberto Spencero knygoje „Etikos principai“ išplėtotą *evoliucine etika*, pagal kurią, žmogus moraliai įsipareigoja padėti gyvybei. W. Sterno nuomone, svarbiausias etikos principas yra tas, kad žmogus neturi daryti bloga nė vienam gyvam padarui, net pačiam menkiausiam, ir net tada, kai tai verčia daryti savigyna, atvirakščiai – savo pozityviais veiksmais jis pagal išgales turi prisidėti prie kitų būtybių labo. Juk visos gyvos būtybės ir ekosistemos turi tokią pat teisę išlikti kaip ir žmogus bei visuomenė, nes yra kažkieno sukurti, taigi turi tokias pačias teises į šią planetą bei jos išteklius. A. Leopoldo žodžiais tariant, „Darwinui atskleidus rūšių atsiradimo paslaptį, dabar mes žinome tai, ko nežinojo tiek daug buvusių kartų; žmogus, kaip ir kiekviena gyva būtybė, yra tik vienas iš evoliucijos odisejos dalyvių. Tai žinodami, mes jau seniai turėjome įsisąmoninti, kad esame giminingi visam, kas gyva, kad visi, ne tik mes, trokšta ir privalo gyventi, taip pat jausti didelę pagarbą įstabios biotinės kelionės mastui ir trukmei. Tačiau svarbiausia, ką mes turėjome suprasti per tuos praėjusius nuo

Darwino laikų metus, būtų tai, kad, nors žmogus dabar ir yra nežinomybėn plaukiančio laivo vadas, į kelionę leistasi ne vien dėl jo.“ (Leopold, 1949) (Be to, galiausiai gyvūnai – kol kas vieninteliai mūsų gyvasties broliai ir seserys šaltoje, begalinėje visoje. Kitų dar nesutikome...)

Taigi ne tik žmonių veiksmai prieš kitus žmones, bet ir žmonių veiksmai prieš kitas gyvas būtybes gali būti moralūs bei amoralūs, be to, žmonių elgesys kitų gyvų būtybių ir ekosistemų atžvilgiu gali būti vertinamas kaip doras ar nedoras atsižvelgiant į tai, kokių padarinių jis turi žmonėms. Tai puikiai suprasta dar senovės Indijoje, kur prieš kelis tūkstančius metų sukurtose Vedose ir etikos normynuose mokoma visose gyvose būtybėse matyti save, jokiai gyviui nejausti pykčio, būti maloniam ir gailiaširdžiam. Kinų filosofija jau pačioje savo raidos pradžioje taip pat laikė etiką mokymu apie gerą elgesį su visais gyvais padarais. Labai subtilūs ir gliamietiški priesakai dėl elgesio su gyvūnais išdėstyti populiarioje kinų etikos knygoje „Kan yin pien“ („Apie atlyginimus ir bausmes“), parašytoje maždaug XI amžiuje. Vienas šios knygos priesakų: „Elkitės žmoniškai su gyvuliais, nesukelkite skausmo vabzdžiams, augalams ir medžiams“. Apie vidinę žmogaus giminybę su visu gyvuoju pasauliu kalbėjo ir senovės antikos mąstytojas Seneka. Nobelio taikos premijos 1952 m. laureatas A. Schweitzeris – *didžios pagarbos gyvybei etikos* kūrėjas irgi buvo gliaui įsitikinęs, kad „tikrai dorovingas žmogus yra tik tada, kai jis paklūsta vidinei paskatai padėti kiekvienai gyvasčiai, kuriai jis tai gali padaryti, ir vengia gyvą padarą kaip nors nuskriausti. Jis neklausia, kiek tas ar kitas padaras vertas jo paramos, taip pat jis nesidomi, ar toji gyvastis iš viso ir kiek nors bus jo paslaugai jautri. Gyvybė jam yra šventa savaime. Jis nenuplėš lapo nuo medžio, nenuskins gėlės, neužmūns vabalėlio. Dirbdamas vasaros naktį prie lempos jis verčiau laikys uždarą langą

ir nekvėpus grynų oru, negu matys, kaip ant jo stalo vienas po kito krenta apdeginiais sparnais naktiniai drugeliai ir vabzdžiai. Toks žmogus, eidamas po lietaus gatve ir pamatęs and grindinio slieką, būtinai pagalvos, kad šis saulėje žus, jei laiku neprišliauš minkštos žemės, į kurią galėtų įlįsti, todėl pasirūpins jį pergabenti nuo prazūtingo grindinio į žolę. O pamatęs į pelkę įkritusį vabalą, jis nedešdamas pakiš jam išsigelbėti lapą ar kokį šiaudgalį. “Taigi etika – tai begalinė atsakomybė už visa, kas gyva. Todėl žmonės privalo atgaivinti natūralų, įgimtą jautrumą ir įsitraukti į gyvūnų likimo problemą ne kaip gamtos ir gyvybės viešpačiai, o kaip protingos, dorovinės asmenybės. Didžios pagarbos gyvasčiai etika, kalbėdama apie žmogaus santykius su gyvąja gamta, teigia, kad mes neturime teisės peržengti būtinybės ribų netgi tada, kai tai liečia pačius nereikšmingiausius dalykus. Spręsdami konfliktą tarp siekimo išlaikyti savo paties gyvenimą ir reikalo naikinti kitas gyvybes arba joms kenkti, mes niekada negalime etiškumo ir būtinybės sujungti į vieną santykinį etiškumą – visada turime rinktis tarp to, kas etiška, ir to, kas būtina, ir, jeigu pasirenkame būtinybę, tada tenka prisiumti kaltę už kenkimą gyvasčiai. Tiesa, šiandien galbūt atrodo perdėta kalbėti, kad atidus elgesys su visais gyvais padarais iki pačių elementariausių jų formų yra protu pagrįstos etikos reikalavimas. Bet tikrai ateis laikas, kai bus stebimasi, jog žmonija tiek ilgai negalėjo suprasti, kad beprasmiškas kenkimas gyvasčiai yra nesuderinamas su etika. Bet kokių atvejų net ir dabar „žmonės nebeteri prerogatyvos „dominuoti pasaulyje“ virš bet kurių kitų rūšių“.

Antropocentrinio ir neantropocentrinio požiūrių skirtumus gerai išryškina tas faktas, kad antropocentristai, viską vertinantys žmonijos požiūriu, yra linkę *saugoti gamtą žmonėms* (jiems svarbiausia yra žmonių išlikimas ir dabarties bei ateities kartų gerovė, o gamta rūpi tik kaip prie-

monė tam užtikrinti), o neantropocentristai, pasisakantys už visos gamtos ir visų gyvųjų pagrindines teises, yra linkę *į ginti nuo žmonių išnaudojimo*. Kaip rašė Paulas Tayloras: „mes turime aiškiai skirti apsaugą (dabar saugant vartojimui ateityje) nuo išsaugojimo (apsaugant tiek nuo dabartinio, tiek nuo vartojimo ateityje)“ (Taylor, 1986). Ir išsaugojimo šalininkai JAV, visai Johno Muiri dvasia, remdamiesi estetiniais, religiniais ir kultūriniais, bet ne ekonominiais argumentais, išsaugo nuostabius kraštovaizdžius nuo ūkinės plėtros.

Teologas Johnas Cobbas savo ruožtu pažymėjo, kad yra akivaizdi įtampa tarp *visapusiško* biotinio modelio, apimančio ir žmogų, bei *specializuoto* biotinio modelio, kuriame tik žmogaus poreikiai yra geriau patenkinami. Taip pat tarp to, kas yra optimalu vien žmogui, ir kas yra optimalu žiūrint iš biotinės piramidės taško. Problema, su kuria susiduriame, – kaip suderinti šiuos optimumus. Jeigu vertiname tik žmogishąsias vertybes, biotinės piramidės lygiai ir įvairovė bus svarbūs tik tiek, kiek jie žmonių patirtyje palaiko ekonomines ir estetines vertybes, tai yra jie bus svarbūs *tik* instrumentiškai. Bet jei rimtai įvertiname faktą, kad visos gyvybės funkcijos yra vertingos, negalime ignoruoti vertingumo praradimo, sukkelto žmogaus biotinės piramidės supaprastinimo. Todėl žmogus turi sukurti realistiškesnę požiūrį į savo ilgalaikius poreikius ir siekti taikyti utilitarinę etiką išmintingiau. Kai jis taip elgsis, biotinės piramidės vertingumas bus išsaugotas geriau, negu tai daroma dabar. Sakydami, kad manome, jog įvairovė yra labai vertinga, linkę galvoti apie šią įvairovę sąvokomis, apimančiomis perspektyvą. Tada suvokiame planetos Žemės biotą ne kaip gyvybę, suprantamą grynai iš žmogiškojo taško, bet kaip gyvybę, į kurią žiūrima iš platesnės perspektyvos. Kai taip elgiamės, priskiriame vertingumą visumai, kuri yra labai praturtinta praeities visų sudėtin-



gų priešingybių ir sąryšių, ir kurių viena dalis yra žmogus (Cobb, 1993).

Taiigi *neantropocentristinė etika* remiasi idėja, kad žmonių elgesys vertintinas pagal tai, kokį poveikį jie daro visoms gyvoms esybėms bei biosferai, o ne vien dabartinei ir ateinančioms kartoms. (Prisimintinas ir A. Schweitzerio suformuluotas tradicinės etikos vertinimas: „etika, kuri palieka už savo intereso ribų mūsų santykių su gyvūnais, yra nepilna“.) Bet net priėmus neantropocentristinę etiką, vis tiek išlieka neaišku, kiek daug mes turime savo moralinėse nuostatose įvertinti gamtą. Atsakymas priklausys nuo to, kokį vidinio vertingumo laipsnį priskiriame gamtai. Kitaip tariant, šiuo atžvilgiu mes galime rinktis tarp *silpnės* ir *stipresnės* neantropocentrizmo formų:

(1) **Silpnas** neantropocentrizmas yra požiūris, kad viskas gamtoje (įskaitant žmones) yra *savaime* vertinga.

(2) **Stiprus** neantropocentrizmas yra požiūris, kad viskas gamtoje (įskaitant žmones) turi *vienodą* vertę. (Analogiškos išvados būdingos ir daoistinei filosofijai (Deng, 1993). O iš europiečių šio požiūrio nuostatos ryškios jau A. Schweitzerio darbuose, paskelbtuose ketvirtajame dešimtmetyje.)

Kalbant apie neantropocentristinę etiką, reikėtų skirti **biocentrizmą** ir **ekocentrizmą**. *Biocentrizmo* šalininkai tvirtina, kad visos gyvos būtybės – gyvūnai, bakterijos, augalai – turi vidinę vertę *savaime* (laikomasi požiūrio, kad „visi gyvūnai yra lygūs“ (Regan, 1988; Singer, 1990)), bet kadangi rūšys ir ekologinės sistemos nėra gyvos būtybės, jos neturi vidinio vertingumo. Todėl jiems vertingi tik individai, o ne rūšys ar ekologinės sistemos. Tiesa, biocentrinis individualizmas apskritai taip pat palaiko rūšių išsaugojimą tam tikru mastu ir tam tikrais metodais; teigiama, kad yra geriau leisti rūšims egzistuoti bei pasisakoma už „šalin rankas“ politiką (Regan,

1988; Taylor, 1986) net jei ir priklausomybė rūšiai laikoma moraliai neliečiančia reikalo esmės. *Ekocentrizmo* šalininkų teigimu, biosfera, rūšys, dirvožemis, vanduo, oras bei ekologinės sistemos, taip pat procesai, remiantys ir palaikantys šias esybes, taip pat turi *vidinę* vertę (Stenmark, 1997). Tada, J. Callicotto žodžiais, „biotinių bendrijų gerovė tampa moralinės vertės bei veiksmų teisingumo ar klaidingumo pagrindiniu matu“ (Callicot, 1989), o šūkis: „Leiskime upei gyventi!“ pasidaro savaime suprantamas ir logiškas.

Etikos ir politikos sujungimo būtinumą akcentavo ir filosofas Markas Sagoffas, pastebėdamas, kad rinkos vertės egzistuoja tik platesnės vėrcių sistemos rėmuose, daugeliui žmonių apimančios gamtos apsaugą dėl etinių ir religinių motyvų, bei pažymėdamas, kad „mūsų aplinkosauginiai tikslai – švaresnis oras ir vanduo bei gyvūnijos ir augmenijos išlikimas – nėra sukonstruojami taip pat paprastai, kaip ir asmeniniai norai; jie nėra suinteresuoti būti „įkainojami“ rinkoje ar naudojant „išlaidų-naudos“ analizę, bet yra požiūriai ar tikėjimai, kurie turėtų rasti kelią į įstatymus. Šie tikslai išplaukia iš mūsų pačių, kaip žmonių, charakterio, tai nėra kažkas tokio, ką pasirenkame, kaip galime pasirinkti cigaretę ar kaklaryšį, bet tai, ką pripažįstame, kažkas tokio, kas mums tikrai yra“ (Sagoff, 1988). Kritikuodamas neoklasiikinę „išlaidų-naudos“ analizę M. Sagoffas teigė, kad priimdami „sunkius“ sprendimus, apimančius aplinkosauginius aspektus, žmonės turėtų labiau elgtis kaip šalies piliečiai, o ne kaip vartotojai, t. y. turėtų atsižvelgti į gamtą kaip į visumą ir įvertinti istorinius, ideologinius, kultūrinius, estetinius ir etinius aspektus. (Mums būtina pakeisti efektyvumo siekį pakankamumo užtikrinimu, o individualų kultūrinį požiūrį – bendruomeniniu. Kaip išsireiškė Shiv Visvanathanas, „Tai, ko mums reikia, yra ne bendra

ateitis, o mūsų kaip bendruomenių ateitis“ (Visvanathan, 1986.)

Dabartinis Vakarų pasaulio požiūris į aplinką turi sudėtingą pagrindą, kurio šaknys siekia religinę, mokslinę ir pramonės istoriją (Clark, 1989). Dar 1967 metais žurnale „Science“ pasirodė Lynno White'o straipsnis „Istorinės mūsų ekologinės krizės šaknys“. Puikiai parašytame esė šis istorijos profesorius kaltę už ekologinę krizę priskyrė krikščionybei. Juk „žmogaus elgesys su jį supančiu pasauliu priklauso nuo to, kokį savo ir aplink esančių daiktų santykį jis mato. Jo elgesį ekologijos atžvilgiu nepaprastai giliai yra paveikę mūsų įsivaizdavimai apie gamtą ir mūsų pačių nuostatos, tai yra religija.“ Jo manymu, krikščionybės požiūris į gamtą yra neigiamas, krikščioniškas mąstymas – menkai tevertinantis ar tiesiog ignoruojantis gamtą. J. Forresteris visuomenės nesugebėjimą spręsti žmogaus ir gamtos santykius, ekologinės krizės pavojų irgi aiškino ekspansyviomis tradicinėmis krikščionių religijos vertybių nuostatomis gamtos atžvilgiu (Burneikis, Štreimikienė, 1998). Juk krikščionybė (kaip ir Europos filosofija) grindžiama *antropocentristinėmis dominavimo gamtoje* koncepcijomis. (Jau Šventajame Rašte, kalbant apie pasaulio sukūrimą, minima, kad žmonija apdovanota „*viešpatavimu*“ visoje žemėje, tuo suteikiant prioritetą žmonių poreikiams bei troškimams, lyginant su likusia gamta, ir prisiskiriant sau „teisę“ žiūrėti į žemę kaip į mums priklausančią nekilnojamoji turtą bei beatodairiškai eksploatuoti gamtą. Taigi gamta krikščioniui yra žmogaus viešpatavimo sritis ir bet koks panteistinis susiliejimas su gamta krikščioniškai sąmonei yra neįmanomas. Antano Maceinos žodžiais: „Viešpatauti gamtoje, iškilti aukščiau už ją ir ją sau pajungti yra pats pirmąsias žmogaus paskyrimas, įjautas į jo prigimtį ir Dievo atskleistas Apreiškime“.

Nors tuo, aišku, neteigiama, kad Žemė priklauso tik žmonėms, didingiausiems iš visų Die-

vo kūrinų, ir šie turi teisę ją niokoti. (Būtina neužmiršti, kad *didingumas įpareigoja!*) Antanas Maceina knygoje „Saulės giesmė“ rašė, jog šv. Pranciškus Asyžietis gamtą jautė ir išgyveno kaip vertybę, paties Kūrėjo jam patikėtą dovaną, kurią privalu globoti ir už ją atsakyti. Taigi viešpatavimas gamtai turi būti suprantamas kaip savo priklausymo pasauliui ir sau – pasaulyje suvoktis, t. y. pasirengimas aukoti žemesnes vertybes vardan aukštesnių, kas numano pastovią moralinę etinę refleksiją (Šerpetis, 1996). Žmogaus paskirtis valdyti „žemesniašias“ pasaulio rūšis, bet jis neturi suverenaus viešpatavimo privilegijos. Žmogus prižiūri ne savo nuosavybę. Jei ir turime valią gamtai, ji vis tiek nėra mūsų nuosavybė. Ji priklauso Dievui, o mes turime ją tvarkyti be menkiausio noro išnaudoti. Gamta mums paskolinta, gal patikėta, bet mums nepriklauso (Schaeffer, 1970). Todėl, nors viduramžiais gamta ir buvo krikščionybės teologų desakralizuota ir traktuojama kaip moralinio nuopuolio paliesta realybė, kurią būtina tobulinti bei vaduoti iš blogio, bet kartu krikščionybė skelbė dieviškojo gamtos ir žmogaus kūrimo ir bendro jų likimo idėjas, ugdė pagarbą ir meilę gamtos daiktams bei padarams kaip Dievo žodžio išskūnijimui (Kalenda, 1998). Juk, kaip „Saulės giesmėje“ rašė A. Maceina, „Žmogus yra viskas kartu: jis yra įdvasinta gamta ir sugamtinta dvasia“. Elgėsenos su gamta pagrindimo požiūriu išskirtinas jau minėtas šv. Pranciškus Asyžietis, didžiausias Vakarų istorijos dvasios revoliucionierius, patekęs kitokį negu tradicinis krikščionišką gamtos suvokimą ir kitokio santykio su gamta modelį. Jis norėjo *neriboto žmogaus viešpatavimo visam pasauliui* idėją pakeisti mintimi, jog *visos gyvos būtybės yra lygios*, bei ragino į visus gyvus padarus žiūrėti kaip į žmonių brolius ir seseris, o ne pavaldinius ar žemesnius kūrinius. Šv. Pranciškus Asyžietis visu savo elgesiu bei žodžiu siekė įgyvendinti šią žmogaus ir gamtos santarvę. Jis

mokėjo rasti bendrą kalbą su paukščiais, žvėrimis ir žuvimis, visus gyvius gerbė ir mylėjo, nežūrėjo į gamtą iš aukšto ir netroško jos jėga užvaldyti. Šiuo atžvilgiu jis nuėjo toliau Bažnyčios tėvų platonizmo, ir jo santykius su gamta apibūdinti taikytinas teistinio panpsichizmo terminas (Kalenda, 1998). Būtų gerai, kad vėl išmoktume suprasti gamtos kalbą, kaip ją suprato šv. Pranciškus Asyžietis. Bet vis dėlto iki šiol didelei krikščioniškų pažiūrų daliai ir toliau yra būdingas gamtą niekinantis platonizmas (Schaeffer, 1970) bei, amerikiečių filosofo R. Attfieldo žodžiais, antropocentristinis („Žmogus – visko centras“) humanizmas, kurio atgarsiai juntami dar garsiojoje graikų filosofo sofistą Protagoro frazėje „Žmogus yra visų vertybių matas“, bei kuris amžių raidoje ėmė atsigręžti prieš patį žmogų, nes šis, jausdamasis Žemėje „aukščiausia vertybe“, ėmė nesutarti su kitomis vertybėmis.)

Romantinio periodo metu, ypač aštuonioliktojo amžiaus literatūroje, žmogus buvo išskirtas kaip atskira būtybė santykiuose su gamta. (Iki tol viduramžių filosofijoje žmogaus ir gamtos santykis buvo jaustas į Dievo ir Gamtos santykį, ir žmogus buvo laikomas gamtos dalimi.) Gebėjimas mąstyti, analizuoti ir naudoti gamtą buvo bruožai, kurie, to meto filosofų nuomone, ryškiai skiria žmones nuo, pavyzdžiui, gyvūnų (paminėtina, kad tokio požiūrio šaknis glūdi dar antikos graikų filosofiniame pavelde: užtenka prisiminti sofistinių mąstymą). Taigi žmogaus ir gamtos santykis buvo aiškiai apibrėžtas. Be to, galima teigti, kad jau ir krikščioniškieji viduramžiai, desakralizuodami gamtą, psichologiškai parengė žmones ją moksliskai tyrinėti. Tokia gamtos samprata, aišku, nežadino dorinių jausmų, bet ji buvo palanki industrinės civilizacijos plėtrai. Ir, matyt, reikės šimtmečių bei daugelio žmonių kartų, kad būtų pakeistos šios taip giliai įsišaknijusios ant-

ropocentristinės dominavimo gamtoje koncepcijos. O prancūzų filosofo Rene Descartes'o, iškėlusio transcendentalų protą kaip racionalaus pažinimo garantą ir logiką kaip mokslo plėtotės pagrindą bei laikiusio mokslinias žinias priemone užkariauti gamtą, garsioji aksioma „*Cogito, ergo sum*“ („Mąstau, vadinasi, egzistuoju“), kuri yra jo samprotavimų pradinis teiginys, suvaidinęs tokį svarbų vaidmenį filosofijos ir kultūros istorijoje, vargiai ar apskritai gali būti pašalinta iš europiečių bei amerikiečių protų. (Bet R. Descartes'as, su kuriuo yra siejamas šiuolaikinis racionalizmas, savuoju daugiareikšmiu *Cogito* išaukštindamas izoliuotą individą ir paskatino tuo metu jauną buržuaziją įdiegti tą ekonominį ir dvasinį individualizmą, kurio niokojančią galią jaučiame ir šandien (Mounier, 1992). Be to, ir tai, ką mes įprastai siejame su žodžiu „plėtra“, yra ekonominis procesas, savo šaknimis siekiantis kartezinę tradiciją.) Tada jiems belieka suprasti, kad pačių žmonių antropocentristinis interesas yra įtraukti ekocentristinius aspektus į savo religiją ir filosofiją (Harremoës, 1996). (Jau Immanuelis Kantas pastebėjo, kad pareiga gyvūnams iš tikrųjų yra pareiga patiems sau (Kant, 1976).)

Todėl dabar mums iškilo būtinybė, kiek yra įmanoma, restauruoti antikinėmis panteistinėmis tradicijomis grįstą požiūrį į pasaulį, pasisakiusį už pasaulio (gamtos) ir žmogaus darną, gamtos gerbimą: jeigu suvoktume, kad žmogus ir gamta yra *vienos*, tai yra dieviškos, prigimties, su aplinkiniu pasauliu elgtumės paprasčiau ir jo nebegriautume. Taip pat tai gali būti naudinga įveikiant plačiai paplitusį nutolinimą nuo gamtos (Everenden, 1985). Juk emociniu atžvilgiu mitologinis pasaulio suvokimas, reiškęsis vaizdingais, jutimais, sinkretiškais gamtos ir visuomeninio gyvenimo suvokimais, žmogui neišskiriant savęs iš aplinkos, buvo neabejotinai kur kas vieningesnis ir harmoniškesnis

negu šiuolaikinio civilizuoto žmogaus (Šerpetis, 1996). (Profesorė Marija Gimbutienė argumentuotai teigė, kad matristinę visuomeninę struktūrą reflektavę senieji tikėjimai priešistorinėje Europoje, gyvavę apie 6500–3500 pr. Kr., rėmėsi garbinimu vienintelės Deivės Gamtos, kuri buvo laikoma viso pradžia, visos gyvybės šaltiniu bei kuri skleidė harmoniją tarp visų gyvų esybių. Kaip rašė M. Gimbutienė: „Stipriai tikėta į cikliškai grįžtančias gamtos jėgas ir tuo pačiu žmogaus gyvybinės energijos nemirtingumą... Senosios Europos simboliai išreiškia tų laikų ideologiją: gyvenimo meilę ir jo šventumą. Gyvenimas nebuvo nuodėmė, gyvenimas buvo džiaugsmas... Didžiąją Deivę supantys simboliai – gyvybę gimdantis vanduo, sprogstantys pumpurai, žiedai, išsikeroję augalai, paukščiai ir žvėrys – visi jie liudija šios Žemės meilę.“)

Nauja vertybių sistema, reikalinga „globaliai pusiausvyrai“ pasiekti, J. Forresterio ir D. Meadowso nuomone, taip pat sietina ir su vedų kultūra, Rytų religijomis bei filosofijomis, sukonceptravusiomis savo dėmesį į žmogų ir teigiančiomis pasaulio vienybės, kaip giminytės viso visam – gyvo/ negyvo, gamtiško/žmogiško, globalinio/mikrokosminio, nesikišimo, nepakenkimo rėmimo, universalios užuojautos, atjautos, pagarbos gyvybei, tikėjimo abipusiu priklausomumu, nešališkumu ir harmonija idėjas. (Juk ir šiandien Indijoje planeta Žemė sanskrito kalba paprastai vadinama Dharitri Mata, o tai reiškia „motina“ Žemė. O kinams didelį poveikį daro *Tian Ren He Yi* teorija (dangus/gamta ir žmogus/visuomenė, susilieję į vieną), besiremianti senąja *San Cai* teorija, aiškinusia sąryšį tarp „dangaus“, „žemės“ ir „žmonių“ bei traktavusia organizmus, aplinką ir žmones kaip susijusias esybes.) Neatmetant jutiminio bei jausminio pasaulio išgyvenimo ir pažinimo kelio, neretai akcentuojama, kad racionalųjį loginį pažinimą turi pa-

pildyti artimas gamtos stichijų reiškiniams iracionalumas, glūdintis giliausiuose kultūros klostuose: mitologijoje, mistikoje, asmenybės atributuose, intuityvinė-meditacinė pasaulio esmių pagava (Rytams gerai žinoma meditacija, su kurios pagalba žmogus išplečia savo asmenybės semantines – prasmės – ribas), aktyvios dorinės pozicijos ir atsakomybės (karmos) principai, psichofizinio tobulėjimo, išsivadavimo iš tingumo, juslių ir intelekto pinklių (jogos) mokymai. (Nors ir Azijos religijoms yra būdingi tiek eko-centristiniai, tiek antropocentristiniai bruožai. Taip reinkarnacija ir nirvana yra daugiausia antropocentristinės, bet induizme ir budizme dievybes simbolizuoja gyvūnai, bei šios religijos yra grindžiamos šventos gamtos koncepcijomis (Harremoes, 1996).)

Kaip pažymėjo H. Skolimowskis, mūsų dabartinė kosmologija yra per daug grindžiama empirizmu ir gamtos mokslų pažangos bei technikos laimėjimų sąlygotu scientizmu, suabsoliutinančiu gamtos mokslus ir nevertinančiu visa, ko negalima pasiekti gamtos mokslų metodais; per daug mechanistinė (kaip pastebėjo A. Schweitzeris, „susidaro įspūdis, kad R. Descartes savo posakiu, jog gyvuliai esą tik mašinos, užkerėjo visą Europą“...), deterministinė, racionalistinė (ar net redukcionistinė, t. y. visumos suvokimą susiaurinanti iki jos dalių suvokimo, pirmiausiai besireiškiantį žmogaus išskirtinės padėties akcentavimu kitų gyvybės rūšių atžvilgiu) ir analitinė; nepakankamai remiasi humanistinėmis nuostatomis ir į gamtą orientuota morale (Skolimowski, 1981). Mokslinis gamtos tikrovės supratimas nėra be trūkumų jau vien todėl, kad jis slopina gamtos išgyvenimo jausmus. Be to, nuo XIX a. antrosios pusės praktiškai visus Vakarų kultūros ir mąstymo aspektus persmelkė specializavimosi fenomenas, patvirtinęs, kad nuo scientizmo iki technokratizmo – tik vienas žingsnis. (Šių dienų žmogui jau sunku suvokti mitinę lai-

ko ir erdvės, viso pasaulio sandorą ir raidą. Savo ruožtu Vydūno taikliai pastebėta, kad šiandienė kultūra nebemoka į visatą žvelgti kaip į didžią paslaptį... Juk mokslui nušviečiant gamtos reiškinius, mes įtikime, kad dingsta visas jos slėpinumas. O juk net kiekviename nuošalesniame miško kampelyje, kiekvienoje dar nesutryptoje aikštelėje slypi kažkas nuostabaus... Kiekviena medžio viršūnė – dainos posmas. Amžinas ir naujas, be galo senas ir niekada dar neskambėjęs, nepakartojamas. Giria niekada nesiliaus gausiti, jos viršūnės nenustos dainuoti. Girios gelmėse nenurims gyvenimas. Toks, koks buvo prieš šimtmečius ir kasdien, kas valandą, kas akimirka dovanojantis žmogui vis naują stebuklą. Juk nerasime dviejų vienodų vietovaizdžių, dviejų vienodų medžių, nepamatysime dviejų visiškai vienodų paukščio skrydžių. Kas žingsnis – vis nauji atradimai. Tik ne visi juos pastebi, ne visi tą miško pasaką pajunta, ne visi supranta, ne visi vienodai sugeba tai širdimi pajusti, protu suvokti. Tik tas, kuris ateina į mišką kaip šventovę, jo išsiilgęs arba jau pamilęs kaip savo tikrą bičiulį. Kuris trokšta išgirsti miško dainą ir moka gerbti jo tylą. Ir tiki, kad miške tebegyvena paslaptis, įstengia jos nesutrikdyti savo žingsniais. Daug tų netikėtų, stebuklų miške. Tik norint juos išvysti, suprasti – reikia jais tikėti... Ir kaip tada darosi suprantamas A. Leopoldo šūktelėjimas: „Koks beviltiškai nuobodus būtų absoliučiai protingas žmogus, absoliučiai protingas upėtakis, absoliučiai išmintingas pasaulis!“ (Leopold, 1949).) Bet scientizmo įsigalėjimas yra viena iš aklaviečių, kadangi kategorinė scientizmo logika labai supaprastina pasaulį, suskaldo jį į atskirus gabalėlius, nepalieka vietos paslaptčiai, kitoms įžvalgoms ir pasaulėjautai, faktiškai jai nebelieka nieko šventa. Scientizmas, kuris, remdamasis dar F. Bacono išsakytomis mokslinėmis prielaidomis, siekia visa pagrįsti tik eksperimentais, o žmogaus interesus – apriboti vien mokslu

bei technika, faktiškai ir yra atsakingas už tą racionalistinę sausrą, kuri mumyse išdžiovinio gamtos jausmą. Redukcionizmas, t. y. tikėjimas, kad visus sudėtingo fenomeno aspektus galima suprasti apsiribojant jų sudedamosiomis dalimis, suvaidino, ko gero, pagrindinį vaidmenį sugriauinant senąją požiūrį į gamtą kaip į dvasingą organinį pasaulį, su kuriuo žmonės sąveikavo: „daugiau kaip 99 proc. žmonijos istorijos pasaulis buvo užburtas, ir žmogus save matė kaip jo sudedamąją dalį. Pilnas persepcijų apsvertimas per kokius 400 metų ar panašiai sugriovė žmogiškosios patirties tęstinumą žmonių sielos vientisumą“ (Sterling, 1990). (O juk jei mes kažkaip sugebėtume susigražinti vietas, kuriose visad galėtume jausti dar nepažintą paslaptinumą, mūsų gyvenimas tikrai taptų turtingesnis.) Galiausiai antropocentristinis pasaulėvaizdis, atskirdamas mus nuo gamtos, neišvengiamai atskyrė ir nuo savojo prigimties pagrindo. (Kaip teisingai pastebėjo Karlas Jaspersas: „Negalima gamtą laikyti tik paprasta medžiaga mums, neišdžiovinant mūsų pačių individualybės šaknų“ (Girnius, 1998). Todėl dvasinėje žmonijos raidoje irgi pasitvirtino kadaise Alberto Schweitzerio pasakyti žodžiai: „Kai iškertama sena giria, didžiųjų medžių vietoje išauga krūmai“.)

### 3. Visuomenės raidos modelių ir tolydumo etikos tolesnės plėtros gairės

Vienintelė reali išeitis iš susidariusios aklavietės – tolydumo etikos tolesnė plėtra, vėl atkuriant vientisą pasaulio vaizdą bei žmogaus ryšį su gamta. Kartu tai ir galimybė kūrybiškai panaudoti mūsų kultūrinį kapitalą. Aišku, pradiniais *Homo sapiens* istorijos etapais žmogaus veiklos ir jo būties tapatinimas buvo neišvengiamai prielaida, kuri padėjo žmonių giminei pasaulyje įsitvirtinti. Visa kultūra tada skelbė, jog

žmogaus būties prasmė – veikla. Išorinis pasaulis žmonėms skleidėsi, pasak Maxo Weberio, kaip visuma „atkerėtų“ objektų, kuriuos žmogus turįs utilizuoti kaip savo aktyvumo pritaikymo priemones. Bet dabar būtinas radikalus žmogaus sąmonės pokytis, kurį, anot Maxo Weberio, būtų galima pavadinti vertybių atkerėjimu, t. y. būtina peržiūrėti pačią vertybių sistemą, perkelti akcentus nuo materialių gėrybių, kaip pagrindinio gyvenimo tikslu, į žmogaus poreikių subalansavimą, koordonavimą, suteikiant žmonėms galimybę remiantis savomis jėgomis išsaugoti gamtos išteklius ir aplinką. Vokiečių filosofo Martino Heideggerio žodžiais, nenordami žūti kaip gyvų būtybių rūšis, žmonės turi išmokyti gyventi sutikdami su pirmaprade vienoje, o tam būtina atsikratyti siauros metafizikos, nespriešinti gyvenimo su daiktais, o mąstymo – su būtimi, atsisakyti gamtos valdymo pretenzijos. Ž. Dorsto nuomone, mums būtina nauja gamtos filosofija, kuria remiantis į gamtą būtų žiūrima kaip į lygiavertį žmogaus partnerį, o ne tik kaip į neišsenkamų turtų, kuriuos galima be atodairiškai eksploatuoti, šaltinį. Juk gamta niekad nesitaikys prie beatodairiškų žmogaus poreikių; prisiderinti prie gamtos negriaudamas per milijonus metų nusistovėjusių jos dėsnių turės žmogus.

Kadangi vis labiau pripažįstama, kad visų mūsų ekologinių problemų sprendimo šaknys slypi ne žmogaus santykiuose su gamta, o pačiame žmoguje, jo daugialypėje psichofizinėje prigimtyje, dvasios bei proto gelmėse (labiausiai užteršta aplinka ir atsiveria puolusios žmogaus dvasios bei moralės erdvėse), į jį turi būti nukreiptos ir visos mūsų pastangos. Trys asmenys gyvena žmoguje – kūrėjas, sargas ir griovėjas. Geriausia savo būties etapais žmogus visuose lygmenyse buvo santūrus – statė, kiek reikėjo, saugojo, ką reikėjo, ir kiek reikėjo griovė. Mūsų epochoje šie trys veikėjai tarpusavyje nebesutaria. Kai kas

pernelyg saugoma, statoma ne tai, o griauinama nepagalvojus (Kuprevičius, 1998). Todėl viena iš aktualiausių ekologijos problemų yra žmogaus dvasios ekologijos, jo mąstymo ir gyvenimo ekologizavimo problema: būtina iš esmės keisti žmogaus veiklos Žemėje kryptį, mūsų civilizacijos orientaciją, tuo pačiu ir jos pagrindinį elementą – žmogų. Jo nuostatas ir elgesį. Vėl subalansuoti žmoguje tuos tris pradus. (Romos klubo iniciatorius A. Peccei neatsitiktinai pabrėžė: „svarbiausia, nuo ko priklauso žmonijos likimas, yra žmogaus savybės“ (Kūlgrinda, 1990). Kol pats žmogus savo vidaus gelmėse liks koks buvęs, visi sprendimai bus bergždai.)

Bet nors naujojo amžiaus iššūkiai dideli, o problemos sudėtingos ir sprendžiamos sunkiau negu kadaise, žmogus gali jas įveikti ir sukurti prasmingą gyvenimą, jei neužmirš savo dvasinio prado ir dorovės reikalavimų. Žmogaus idealu mums vėl turėtų tapti dvasingas ir harmoningas, su pasauliu ir kosmine visuma darningą sąsają jaučias, universalusis Renesanso, grynai dvasinių jėgų palaikymo judėjimo, epochos žmogus, kuris, pavargęs nuo tuometinės filosofinės spekuliacijos ir mistikos, atrado pasaulį bėgdamas nuo knyginių mokytojų ir gamtos platybės bei kreipėsi į save patį. Šviečiamasis amžius savo ruožtu iškėlė protu pagrįstus etikos idealus, kurie padėjo individui tobulėti iki tikrojo žmoniškumo. Be to, šiandien labai svarbu, kad žmogus suvoktų save ir kaip žmonijos atstovą, pasaulio pilietį ir savo veikla gintų visos žmonijos interesus, ypač gamtos apsaugos srityje. Taigi, kad ir kaip būtų, keistis turime visi, t. y. visas pasaulis turi suprasti būtinybę pasikeisti, kitaip sugrupti savo vertybes (kurios didesniaja dalimi yra „dar medžiotojų – rinkėjų aplinkoje vykusių atsitiktinių mutacijų ir natūralios atrankos produktas, ir vargiai ar gali gerai prisitaikyti prie atominės energijos ir genų inžinerijos aplinkos“ (Daly, 1987)), nes, kaip pažymima 1992 m. ru-

denį pasirodžiusiam kreipimesi *Pasaulio mokslininkų perspėjimas žmonijai*, kurį pasirašė 1680 žymių mokslininkų, tarp jų 104 (iš 196 tuo metu gyvenusių) Nobelio premijos laureatai, kitos išeities jam nebėra. (Nors tas keitimasis ir bus ilgas, skausmingas, labai sudėtingas bei prieštaringas procesas. Juk, kaip taikliai pastebėjo Markas Twainas, „[pročių negalima išmesti pro langą, juos tik su laiku galima įtikinti žingsnis po žingsnio nusileisti į apačią laiptais“). Be to, greitis, kuriuo naujasis pasaulis užgriūna mus, neduoda mums laiko išvystyti reikiamas įžvalgas, vertes ir politikas. Daugiausia mes vis dar bandomė susidoroti su ateinančio XXI amžiaus iššūkiais bei sąlygomis mąstydami ir veikdami XX amžiaus masteliais. Tačiau tai, kaip sarkastiškai pastebėjo Ervinas Laszlo, tolygu bandymui gyventi šiandienėse industrinėse visuomenėse su viduramžių kaimų mąstysena.)

Kelias į naują gyvenimą ir naują vartoseną turėtų būti grindžiamas nauju požiūriu į žmogų ir į jo aplinką. Redukcionistinį supratimą turėtų pakeisti „holistinis“ požiūris, t. y. toks požiūris, kuris aprėpia tiek visumą, tiek jos sudedamąsias dalis. Be to, kaip savo knygoje „Už ribų“ („Beyond the Limits“) pažymi Dennis ir Danella Meadows, mums būtina pažvelgti atgal, suvokti ir pripažinti, jog dabartinė žmonijos plėtra jau greitai viršys visas galimas ribas bei gebėjimą valdyti situaciją ir kad tai veda į žlugimą. Todėl vieningai išieitis yra *sistemos struktūros pakeitimas*: galiausiai sėkmingai spręsti ekologines problemas galėsime, matyt, tik kai visi ekonominiai, politiniai ir socialiniai mechanizmai bus sureguliuoti taip, kad skatintų pažangias, ekologiškai saugias technologijas ir aplinkai draugišką visų mūsų elgesį. Mums būtina ne tik ekonomiškai ir ekologiškai, bet ir moraliai tolydi plėtra. *Ekologinės etikos*, atgaivinusios svarbiausias mąstytojų B. Spinozos, Novalio, F. Schellingo, S. Coleridge'o, J. V. Goethe, R. Emersono, A. von

Humboldto, H. D. Thoreau, M. Gandhi, R. Tagorės, F. Dostojevskio, L. Tolstojaus, V. Solovjovo, A. Schweitzerio, N. Rericho, A. de Saint-Exupery, J. Muir, A. Leopoldo universalios etikos idėjas (Košeleva, 1993; Kūlgrinda, 1990; Pokrovski, 1983), iškilimas ir buvo žmonijos raidos perspektyvomis susirūpinusios, gamtai neabejingos sąmonės reakcija į tai, ką istoriosofai pavadintų istorijos iššūkiu, t. y. reakcija į civilizacijos plėtroje susiklosčiusią gyvybei nepalankią ekologinę situaciją. Juk humanistinė ekologinė etika ir ieško įtaigių žmogaus ekologinės sąmonės ugdymo būdų, igalinančių ekologinį imperatyvą paversti doriniu imperatyvu. Tokio imperatyvo įsitvirtinimas visuomenės gyvenime reikštų kokybinį žmonių sąmonės bei elgesio pasikeitimą, atveriantį kelią naujai, ekologiškai civilizacijai plėtotis (Kalenda, 1998). O alternatyvi ekonominė teorija kaip tik ir siekia paskatinti bei palengvinti šiandienės ekonomikos transformavimą į sveiką, humanišką ir ekologiškai saugią sistemą.

Pradedant šiuolaikinės ekonominės teorijos pradininku A. Smithu, tradicinės ekonomikos atstovai stengėsi rasti atsakymą į klausimus: *kaip* ir *kam* gaminti. (Ir laisvosios rinkos kapitalistinė ekonomika tapo pačiu galingiausiu iš civilizacijos kada nors naudotų įrankių, kurios dėsniai yra tokie skvarbūs bei plačiai pasklidę, kad mes juos neretai priimame kaip savaime duotus, panašiai kaip judėjimo ir traukos dėsnius, dažnai net nepastebėdami, kad „laisva rinka yra geras patarnautojas, bet blogas meistras; ir kadangi aplinkosauginės problemos neretai negali būti efektyviai bei teisingai išspręstos nereguliuojamos rinkos mechanizmo, nėra alternatyvos tam tikram visuomenės įsikišimui“ (Schramm, Warford, 1989).) Tolydžios plėtros teoretikai ieško atsakymų į tuos pačius klausimus, bet į sampratą *kam* įtraukia ir būsimas žmonių kartas, nes daugėjant gyventojų ir didėjant

gamtinių sistemų apkrovai, plėtros programos, įvertinančios tik ekonominius veiksnius, nebegali užtikrinti gyvenimo lygio kilimo. (Be to, šiuolaikinė žmonių karta savo šiandienėms reikmėms taip neefektyviai naudojanti milžinišką kiekį naudingųjų iškasenų, daugiausia negražintinai „pasiskolinutų“ iš būsimų kartų, praktiškai diskriminuoja ateities kartas, sukurdama beprecedentę dabartinės ir ateinančių kartų nelygybę.) Kartu ir ekonominis augimas turi būti suprantamas kaip daugialypė samprata, skatinanti žmogaus atsakomybės už viską įsisąmoninimą bei atspindinti atitinkamų jo mechanizmų reprodukcijos tiek erdvės, tiek laiko pokyčius, ir grindžiama ekonominio augimo veiksnių sąveika.

Taigi tolydi ekonomika gali būti mūsų ilgalaikės plėtros tikslas. Bet tam būtina užtikrinti dabar gyvenančių žmonių pagrindinius gyvybinius poreikius bei įgyvendinti prioritetą būsimoms kartoms išlikti, palyginti su dabartinių kartų gyvenimo poreikių tenkinimu. (Išteklių tolydaus paskirstymo tarp dabartinės ir ateities kartų svarbą užtikrinant tolydumą gerai atskleidė R. Howarthas (Howarth, 1991). Ateinančios kartos privalo gauti kompensaciją laiku, kadangi šiandienė ūkinė veikla keičia aplinkos kokybės lygį, skurdina biologinę įvairovę, blogina ekologines paslaugas bei siaurina jų galimybes rinktis ateityje. Todėl ateities išteklių deficitas turi būti įkalkuliuotas į jų dabartinę kainą. Tačiau, norint teisingai taikyti šį principą ekonominės teorijos praktikoje, reikia įvertinti ateities vartotojų poreikius. Suprantama, tokią ateities rinką, kurioje atspindėtų būsimų kartų poreikiai, ir taip būtų įgyvendintas optimalus išteklių paskirstymas (Pareto optimum sąlyga), nelengva net įsivaizduoti, ką jau kalbėti apie bandymus modeliuoti konkrečią ekonominę situaciją. Vienintelė reali galimybė įveikti šį sunkumą – ieškoti, kas gali tapti paklausos kreivės pa-

kaitalu dabar.) Kartu teks pasukti nuo pinigais grindžiamos vartotojiškos ekonomikos į ekonomiką, orientuotą į žmogų bei aplinkos apsaugą. (Neatsitiktinai J. Hicksas, suformulavęs „ekonominės veiklos mažėjančios ribinės svarbos dėsnį“, teigė, kad gerovės augimas galiausiai leis sutelkti mūsų dėmesį į kūrimą geresnės, o ne turtingesnės visuomenės, kurioje teisingumas bus sujungtas su atsakingumu, saugumas su laisve (Hicks, 1959).).

Be to, visada būtina įvertinti tai, kad žmonės, apibrėžiantys kurią nors veiklą kaip tolydžią, vis tiek yra priversti remtis žiniomis, kurios jiems tuo metu prieinamos. Todėl, nors tolydžios plėtros literatūroje laikomasi nuostatos, kad iš principo pasaulio išteklių yra pakankamai, norint užtikrinti ilgalaikius žmonijos poreikius, bet vis dėlto ilgalaikiu požiūriu mes visai neturime šimtaprocentės tolydumo garantijos, nes daugelis veiksnių lieka mums nežinomų ar nenuspėjamų. (Informacijos apie ekonominės veiklos galimą poveikį aplinkai trūkumas išlieka. O juk neoklasikinė ekonominė teorija akivaizdžiai teigia, kad optimaliam ribotų išteklių paskirstymui vidiniais paverčiami socialiniai kaštai turi būti orientuoti į faktinę žalą, išreikštą gerovės ar naudingumo praradimu dėl poveikio aplinkai, o ne į išlaidas, su kuriomis susiduriama išvengiant ar mažinant šiuos gerovės praradimo efektus. Todėl Pareto optimumas eksploatuojant gamtą ir toliau lieka sunkiai tepasiekiamas. Ką jau kalbėti apie tai, kad į tradicinės gerovės ekonominės teorijos (ir taip, kaip parodė nesėkmingas P. Hennismano bandymas, vargiai ar tegalinčios pateikti objektyvią Pareto optimumo interpretaciją (Hennisman, 1976)) normas įtraukus ekologinio tolydumo reikalavimus, toks ekonominio proceso aprašymas, besiskiriantis nuo neoklasikinės teorijos prielaidų, savaime nebeatitiks Pareto efektyvumo normų (Hinterberger, 1992). Be to, galiausiai, kadangi egzistuoja informaci-



jos išlaidos, yra logiškai neįmanoma nustatyti ūkio optimalios tolydžios trajektorijos. Negana to, sandėrio išlaidų buvimas ekonomistams tolydumo koncepcijoje praeina be kokį pozityvų analitinį turinį. Greičiau tolydumo problema tampa paprastu normatyviniu sprendimu apie autonomiškų maksimizuojančių agentų gebėjimą sukurti bei išlaikyti per laiką vartojimo ir investicijų abipusiškai naudingus modelius. Bet išlieka problema, kaip mes žinosime, ar įvykdėme net šią silpnesnę vartojimo ir investicijų „abipusio naudingumo“ per laiką sąlygą? (Bromley, 1998). Antra vertus, ir pats Pareto efektyvumas grindžiamas prielaida, kad optimizavimo principu turi būti „naudingumo maksimizavimas“, o ne žmonių kentėjimų ar ateities apgailestavimų minimizavimas, kaip pasiūlė Karlas Popperis. Aišku, K. Popperio „neigiamo utilitarizmo“ priėmimas skatintų politinių prioritetų radikalių pasikeitimą.)

Reiktų išiklausyti ir į K. Popperio mintį, kad žmonės keisti pasaulį turėtų labai pamažu, atsargiai bei jautriai, visada gyvai reaguodami į kiekvieno pakeitimo padarinius. Iš to plauktų ši praktinė išvada: jeigu kažkuo abejojame, judėkime lėtai ir viską gerai apmąstykime; taigi turime būti labai konservatyvūs veikloje, kuri gali paveikti aplinką, privalome tirti labai atidžiai tokios veiklos efektus ir skubiai mokytis iš savo klaidų. Įvertinant mūsų kol kas dar labai ribotas žinias apie ekologinių sistemų funkcijas, būtų geriausia elgtis taip, kad joms būtų daromas tik minimalus poveikis (Hargrove, 1989).

Atsižvelgiant į tolydumo reikalavimus, reikėtų permąstyti ir „laimės“ sąvoką. Garsus vokiečių filosofas A. Schopenhaueris yra pateikęs tokį laimės apibrėžimą: „Norėdami būti laimingi ir išlikti laimingi Jūs turite dvi galimybes: arba sumažinti savo lūkesčius, arba padidinti savo pastangas!“ Vokiečių profesorius Udo E. Simonis, kalbėdamas apie tolydžios plėtros įgyvendi-

nimą, sujungia šias abi galimybes, ragindamas „Mažinkime mūsų lūkesčius ir didinkime mūsų pastangas!“ (Dietz, et al., 1992). Natūraliai gali kilti klausimas, kodėl pasisakoma už tokį nuosaikų požiūrį. Tam turbūt buvo daug priežasčių, bet jos visos greičiausiai yra susijusios su tuo, kad realus pasaulis smarkiai skiriasi nuo mūsų idealaus pasaulio sampratos. Be to, ir ateitis, Aurelio Peccei žodžiais, „toli gražu ir nebėra tai, kas manėme, kad turėtų būti, ar kas galėjo būti, jeigu žmonės būtų žinoję, kaip efektyviau panaudoti savo intelektą ir galimybes. Tačiau ateities vaizdas gali tapti tuo, ko mes protingai ir realistiškai norime“

## Išvados

1. Alternatyvūs modeliai nagrinėtini kaip ekonominės minties reakcija į sudėtingų šiandienos problemų – ekologinių, technologinių, socialinių – kompleksą. Sinergetika akivaizdžiai rodo, kad kiekviena sudėtingos organizacijos sistema turi paprastai ne vienintelį, o daug jos pačios, atitinkančių jos prigimtį plėtros būdų. Griežto determinizmo nebuvimas, alternatyvų egzistavimas siaurina pesimistinių požiūrių pozicijas. Tuo pačiu stiprėja viltis, kad galime pasirinkti tolesnės plėtros būdus, be to, tokius, kurie tenkintų žmones ir tuo pat metu nebūtų griauinantys gamtai.

2. *Tolydžios plėtros* koncepcija, be kurios visos nūdienos diskusijos apie aplinką ir plėtrą neįsivaizduojamos, reikėtų vertinti kaip realią alternatyvą šiandienėje ekonominėje teorijoje vyraujančiai ekonominio augimo koncepcijai, ekonominių augimą siejančiai su kiekybiniu, medžiaginiu ūkio augimu.

3. Dabartinis Vakarų pasaulio požiūris į aplinką turi sudėtingą pagrindą, kurio šaknys siekia religinę, mokslinę ir pramonės istoriją. Įsigalėjo Europos filosofija, grindžiama *antropocen-*

tristinėmis dominavimo gamtoje koncepcijomis.

4. Mūsų dabartinė kosmologija yra per daug grindžiama empirizmu ir gamtos mokslų pažangos bei technikos laimėjimų sąlygotu scientizmu, suabsoliutinančiu gamtos mokslus ir nevertinančiu visa, ko negalima pasiekti gamtos mokslų metodais; per daug mechanistinė, deterministinė, racionalistinė ir analitinė; nepakankamai remiasi humanistinėmis nuostatomis ir į gamtą orientuota morale.

5. Dabar mums iškilio būtinybė, kiek yra įmanoma, restauruoti antikinėmis panteistinėmis tradicijomis grįstą požiūrį į pasaulį, pasisakiusį už pasaulio (gamtos) ir žmogaus darną, gamtos gerbimą. Nauja vertybių sistema, reikalinga „globaliai pusiausvyrai“ pasiekti, taip pat sietina ir su vedų kultūra, Rytų religijomis bei filosofijomis, sukoncentravusiomis savo dėmesį į žmogų ir teigiančiomis pasaulio vienybės, kaip giminystės viso visam, nešikšimio, nepakenkimo rėmimo, universalios užuojautos, atjautos, pagarbos gyvybei, tikėjimo abipusiu priklausomumu, nešališkumu ir harmonija, idėjas.

6. Reali išėitis iš susidariusios aklavietės – tolesnė *tolydumo etikos* plėtra, vėl atkuriant vienišą pasaulio vaizdą bei žmogaus ir gamtos ryšį.

7. *Neantropocentrinė etika* remiasi idėja, kad žmonių elgesys vertintinas pagal tai, kokį poveikį jie daro visoms gyvoms esybėms bei bios-

ferai, o ne vien tik dabartinei ir ateinančioms kartoms.

8. Mums būtina ne tik ekonomiškai ir ekologiškai, bet ir moraliai tolydi plėtra. O *alternatyvi ekonominė teorija* kaip tik ir siekia paskatinti bei palengvinti dabarties ekonomikos transformavimą į sveiką, humanišką ir ekologiškai saugią sistemą. Kartu ir ekonominis augimas turi būti suprantamas kaip daugialypė samprata, skatinanti žmogaus atsakomybės už viską įsisauginimą bei atspindinti atitinkamų jo mechanizmų reprodukcijos tiek erdvės, tiek laiko požiūriu pokyčius, ir grindžiama ekonominio augimo veiksmų sąveika.

9. Alternatyvistų teorijose ekonominiai veiksniai dažnai nustumiami į antrą ar trečią vietą, ir ekonominės problemos sprendžiamos atsižvelgiant į grynai moralinio imperatyvo pozicijas, skatinamas tik moralus mūsų ekonomikos augimas, t. y. *ekonomika pajungiama etikai*. Kartu alternatyvistų idėjos tampa artimesnės normatyvinei ekonomikos teorijai, susijusiai su etine ekonomikos dalimi bei siekiančiai atsakyti į klausimą: „*Kaip ekonomika turi veikti?*“, skirtingai nuo pozityviosios ekonomikos teorijos, apimančios tradiciškai suprantamą mokslinį ekonomikos aspektą bei siekiančios objektyviai ir nešališkai atsakyti į klausimą: „*Kaip ekonominė sistema funkcionuoja?*“

## LITERATŪRA

1. Bartelmus P. Environment and Development. London, 1986.
2. Beckerman W. Economic Growth and the Environment: Whose Growth? Whose Environment? // World Development. 1992, vol. 20, n 4, p. 481–496.
3. Bourdeau P., Fasella P. M., Teller A. (Eds.), Environmental Ethics: man's relationship with nature, interactions with science. Luxembourg, 1990.
4. Brennan A. Ethics, Ecology and the Economics // Ecologists and the Ethical Judgements. London, 1996.
5. Brennan A. Moral pluralism and the environment // Environmental values. 1992, n 1, p. 15–33.

6. Bromley D. W. Searching for sustainability: The poverty of spontaneous order // Ecological Economics. 1998, n 24, p. 231–240.
7. Brown D. A. The ethical dimensions of the United Nations program on environment and development. Earth Ethics Research Group, 1994.
8. Burneikis J., Štreimikienė D. Proto strategija santykiuose su gamta ir visuomene // Mokslas ir gyvenimas. 1998, Nr. 2, p. 18–19.
9. Callicot J. B. Animal liberation: A triangular affairs // Defence of Land Ethics. Essays in Environmental Philosophy. New York, 1989. P. 15–38.

10. Clark M. E. *Ariadne's Thread: The Search for New Modes of Thinking*. New York, 1989.
11. Cobb J. C. *Ecology, Ethics and Theology* // Daly H. E., Townsend K. N. (Eds.), *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics*. Cambridge, 1993. P. 211–227.
12. Čiegis R. *Tolydi ekonomikos plėtra*. Kaunas, 1997. 207 p.
13. Daly H. E. *The Economic Growth Debate: What Some Economists have learned but many have not* // *Journal of Environmental Economics and Management*. 1987, n 14, p. 323–336.
14. Daly H. E., Cobb J. B. *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment and Sustainable Future*. Boston, 1989.
15. Deng M. *Chronicles of Tao*. San Francisco, 1993.
16. Dietz F. J., Simonis U. E., Jan van der Straaten (Eds.), *Sustainability and Environment Policy: Restraints and Advances*. 1992.
17. Everenden N. *The Natural Alien*. Toronto, 1985.
18. Girnius J. *Žmogaus problema technikos amžiuje*. Vilnius, 1998.
19. Harremoes P. *Dilemmas in Ethics: Towards a Sustainable Society* // *Ambio*. 1996, n 6, p. 390–395.
20. von Hayek F. A. *The Results of Human Action but not Human Design*. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago, 1967.
21. Hargrove E. *Foundations of Environmental Ethics*. Englewood Cliffs, 1989.
22. Hennisman P. *Pareto optimality: values judgement or analytical tool* // Cramer J. S., Heertje A., Vancamp P. (Eds.), *Relevance and precision. From Quantitative Analysis to Economic Policy*. Amsterdam, 1976. P. 39–69.
23. Hicks J. R. *Preface- and a manifesto Essays in World Economics*. Oxford, 1959.
24. Hinterberger F. *The Role of Norms and Economic Policy in the Context of Evolutionary Economic Theory*. Paper presented at the 1992 Conference of Society for the Advancement of Socio-economics. Irvine, 1992.
25. Howarth R. B. *Intertemporal equilibria and exhaustible resources: an overlapping generations approach* // *Ecological Economics*. 1991, n 4, p. 237–253.
26. Kalenda Č. *Ekologinės etikos tapsmas* // *Žalioji Lietuva*. 1998, Nr. 17, p. 7.
27. Kalenda Č. *Ekologinis-dorovinis imperatyvas: takos ir turinys* // *Problemos*. 1996, Nr. 49.
28. Kalenda Č. *Gamta, žmogaus veikla ir dorovė* // *Humanistica*. 1998, Nr. 1, p. 35–37.
29. Kant I. *Lectures on ethics, duties to animal and spirits* // Reagan T., Singer P. (Eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, 1976. P. 122–123.
30. Keynes J. M. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. New York, 1964.
31. Klauer V. *Ecosystem prices: activity analysis applied to ecosystems* // *Ecological Economics*. 2000, n 33, p. 473–486.
32. Кошелева В. *Экология и нравственность* // *Общественные науки и современность*. 1993, № 1, p. 153–162.
33. Kothari R. *Environment, technology and ethics* // Gruen L., Jamieson D. (Eds.), *Reflecting on Nature: Readings in Environmental Philosophy*. New York, 1994. P. 228–237.
34. Külgrinda. *Ekologijos ir kultūros almanachas*. Kaunas, 1990. 127 p.
35. Kuprevičius G. *Gamta visada šviri* // *Kauno diena*. 1998, birž. 1 d., n 125, p. 21.
36. Leopold A. *A Sand Almanac and Sketches Here and There*. London, 1949.
37. Lydeka Z. *Ekonominių sistemų judėjimo kritiniai momentai* // *Organizacijų vadyba: sisteminiai tyrimai*. 1999, nr. 12, p. 77–86.
38. Mounier E. *Le personalisme*. Paris, 1992.
39. Norton B. G. *Why Preserve natural variety*. Princeton, 1987.
40. *Our Common Future*. World Commission on Environment and Development, 1987.
41. Pearce D. W., Warford J. J. *World without end: economics, environment, and sustainable development*. Oxford, 1993. 440 p.
42. Покровский Н. Е. *Генри Торо*. Москва, 1983. 188 p.
43. Regan T. *The case for Animal Rights*. London, 1988.
44. Renshaw E. F. *The End of Progress: Adjusting to a No-Grow Economy*. North Scituate, 1976. 252 p.
45. Robinson J., Francis G., Legge R., Lerner S. *Defining a Sustainable Society: Values, Principles and Definitions* // *Alternatyves*. 1990, n 17, p. 36–46.
46. Sagoff M. *The economy of the earth: philosophy. And environment*. Cambridge, 1988.
47. Schramm G., Warford J. J. (Eds.), *Environmental management and economic development*. Washington D. C., 1989.
48. Scolimowski H. *Eco-Philosophy*. London, 1981.
49. Shaeffer F. A. *Pollution and the Death of man*. Wheaton, 1970.
50. Singer P. *Animal Liberation*. 2nd edition. New York, 1990.
51. Stenmark M. *Humans and the Value of Nature Foundations of Sustainable Development: Ethics, law, culture and the physical limits* // *A Sustainable Baltic Region*. Session 9. Uppsala, 1997. P. 15–20.

52. Šerpetis K. Filosofiniai pasaulėžiūros pagrindai. Šiauliai, 1996. 153 p.

53. Sterling S. R. Towards an Ecological World View // J. R. Engel, J. G. Engel (Eds.), Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Responses. London, 1990.

54. Taylor P. Respect of Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton, 1986.

55. Toulmin S. Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity. Chicago, 1990.

56. Turner R. K. Wetland conservation: economics and ethics // Collard D., Pearce D. W. (Eds.), Economics, growth and Sustainable Environment. London, 1988.

57. Visvanathan S. Bhopal: The Imagination of a Disaster // Alternatives. 1986, n 11, p. 147-165.

## SUSTAINABLE ECONOMIC DEVELOPMENT: THE ETHICAL ASPECTS OF ALTERNATIVE MODELS OF THE SOCIETY DEVELOPMENT

Remigijus Čiegis

### Summary

People are going to the next millenium, in which must be formed new attitudes to the environment, scientific and technological progress, integration of different cultures and traditions and economical development. In the last century used the concept of the economical development today is impossible to use without changes. If we are taking in the account externalities and negative consequences of economical actions, we must again to think about theoretical background of economical life. In the reality we are needing to have a new global economical theory, which can help us to change the old economical policy.

But before such theory will be created, the existence of alternative models is only one possibility not to go to the bankruptcy of the society. So, we are needing to have a new, alternative ideas about development of the society. (We can say, that alternative models are reaction of the economical thinking to the complex problems of our days – ecological, technological, social).

The concept of the *sustainable development*, without which is impossible to imagine discussions about environment and development, is real alternative in the economical theory to the neoclassical growth theory, speaking about economical growth which means quantitative material growth of the economy. The idea of sustainable development can help us to stop the destruction of natural resources and to put the economy to the qualitative growth (development). In the reality the sustainability is a normative ethical pricle of the social development, which speaks not about things, how

they *are*, but about things, how they *must be*. The sustainability is not a technical problem, which we must to solve, but "the vision of the future, which helps us to concentrate our attention to the values and ethical and moral principles". So, sustainable economical solutions can be found only if will be fundamental changes in the human value attitudes, and will be created a new view to the nature.

More and more attention for the ethical dimension of the sustainable development are given in the scientific economical literature. In this paper the authors analyses questions, which are related to the sustainable economical development and emphasize ethical aspects of this path of economy. Ethical aspects are very important, because now the humanity is faced with the pricle problem – to have or not to have the future. Today if we want to make economical decisions, it is not enough to have sufficient economical information and narrow criterion of economical efficiency. We are needing to have other criterions – ecological, ethical – which are very important for the sustainable development of theworld. Ecological-ethical imperative shows the limit, beyond which the sustainable life becomes impossible.

The goal of the paper was to analyse alternative ideas of the economical development, to find it's the historical, social and cultural roots and relations, to give the alternative attitude to social development. Ethical limits for economical activities in the sustainable development model are analysed too.

[iteikta 2001 m. kovo mėn.