

Jūratė Mackevičiūtė

**EKOLOGINĖ ETIKA
IR IŠSAMIOJI EKOLOGIJA**

Mokomoji knyga



Recenzentai:

prof. dr. Gintautas Mažeikis (ŠU),
prof. dr. Česlovas Kalenda (VU).

Leidžiama ŠU Humanitarinio fakulteto tarybos (protokolo Nr. 32, 2007-01-17) nutarimu.

ISBN 978-9986-38-741-1

© Jūratė Mackevičiūtė, 2007
© Šiaulių universitetas, 2007
© VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 2007

TURINYS

PRATARMĖ	4
1. EKOLOGINĖ ETIKA	6
1.1. Ekofilosofijos pradžia	6
1.2. Kas yra išsamioji ekologija?	7
1.3. A. Leopoldas – ekologinės etikos pradininkas	8
1.4. Rytų kultūros įtaka	10
1.5. A. Schweitzerio pagarbos gyvybei etika	10
1.6. Gyvūnų globos judėjimas	11
2. EKOFILOSOFIJA IR IŠSAMIOJI EKOLOGIJA	16
2.1. Ekofilosofijos paskirtis	16
2.2. Išsamiosios ekologijos turinys	17
2.3. Išsamiosios ekologijos pagrindai	19
2.4. W. Foxo transpersonalinė ekologija	21
2.5. Identifikacijos tipai	23
2.6. Ekoteologija	25
2.7. Išsamiosios ekologijos alternatyvos	25
2.8. Ekofeminizmas	27
LITERATŪRA	30

PRATARMĖ

Tarp daugybės svarbių socialinių problemų, kilusių žmonijai trečiojo tūkstantmečio pradžioje, svarbiausia yra susirūpinimas žmonijos ir visos gyvybės Žemėje likimu. Žmogaus ir gamtos santykiai tapo savotišku centru, kuriame susipina ekonominės, visuomeninės ir kultūrinės žmonių gyvenimo ypatybės. Žmogaus ir gamtos santykio etinė problema nėra aktuali tik šiuolaikiniam pasauliui, nėra tik šiandien iškelta. Žmogaus gyvenime gamta visada vaidino ir vaidina svarbiausią vaidmenį. Priklausomybę nuo gamtos žmogus reiškė praktiškai: mitus ir religiją siejo su magija, filosofija turėjo taikomąją reikšmę per etiką ir estetiką, kurios lėmė tam tikrą žmonių elgesį gamtos atžvilgiu.

Pastaruoju metu iškilę neigiami žmogui ir gamtai antropogeninės veiklos padariniai verčia atidžiau išsižiūrėti į ekologinių santykių sistemą ir susimąstyti apie jų derinimo galimybę.

Šiandien ypač svarbu suprasti padėtį, kurioje atsidūrė žmogus. Kodėl jo kelias veda prie katastrofos? Kokį plėtros modelį pasirinkti? Kokioms etinėms vertybėms teikti pirmenybę? XX a. antrosios pusės kultūroje išryškėjo žymūs pokyčiai, stiprinantys etinių kriterijų vaidmenį mokslinėje veikloje bei reikalaujantys pažinimo humanistinio pagrindimo. Pats humanizmas taip pat transformuojasi, nes žmogus laikomas ne gamtos valdovu, o tik protingąja jos dalimi. Tokie pokyčiai išskėlė ekologinę etiką ir praplėtė moralės filosofijos horizontą.

Šiuolaikinių filosofijos problemų kėlimo ir svarstymo kontekste žmogaus dorovinio santykio su gamta problema darosi vis svarbesnė. Taip atsitinka dėl to, kad svarstant šiuolaikinę žmogaus ir gamtos santykio problemą negalima apeiti žmogaus ir gamtos santykio problemos etinio aspekto ar etinio klausimo. A. Leopoldas, A. Schweitzeris, H. D. Thoreau, A. Naessas, su kuriais ir siejama nauja – etinė – žmogaus ir gamtos santykio sampratos banga, davė pradžią ir naujo, moralaus elgesio su gamta formavimuisi. XX a. socialiniai, moksliniai – tarp jų ir ekologiniai – iššūkiai privertė atnaujinti etinę diskusiją. Atmetus tai, kad tradiciškai etika grindžiama įstatymu ir prigimtinė teise (protu), teko vadovautis tik naudos principu. Etikos diskusiją atnaujinę autoriai kaip tik ir rėmėsi utilitarizmo filosofija, tačiau stengėsi peržengti jai būdingus ribotumus, ypač jos egoistiškumą, kuris didino ir šiaip grėsmingą visuomenės solipsizmą.

Mechanistinis pasaulio suvokimas bei tolesnė gamybinių santykių raida humanistinį žmogaus ir gamtos santykių harmonijos supratimą transformavo į utilitarinį-gamybinį racionalizmą – gamta suvokiama vien kaip žmogaus reikmių tenkinimo šaltinis ir priemonė. Etinė teorija, kaip praktinės filosofijos šaka, visada reagavusi į visuomenės gyvenimo tėkmę, dvasines individo reikmes bei naujausias mąstymo tendencijas, įsivyravus antropocentrinei pasaulėžiūrai, gamtą, kaip eksperimentinio pažinimo objektą, paliko už dorovės ribų. Tradicinė moralės filosofija žmogaus ir gamtos santykio problemai neskyrė dėmesio. Jeigu filosofai ir domėjosi gyvūnų, kitų gamtos objektų moralinio statuso klausimu, tai tik tam, kad juos, kaip, pvz., R. Descartes'as, išbrauktų iš etinio dėmesio sferos. Netgi XX a. viduryje aplinkos etika, kaip filosofijos tema, buvo neįsivaizduojama. Tačiau dar iki gamtos apsaugos amžiaus gamtos moraliniu statusu domėjosi B. Spinoza, kurio idėjos ekologinės etikos srityje buvo pritaikytos tik XX amžiuje. A. Schweitzerio principo „didžioji pagarba gyvybei“ traktavimas, išsiskyręs ne tiek logika, kiek misticizmu, numatė šiuolaikinės ekologinės filosofijos atsiradimą. H. D. Thoreau, J. Muiras plėtojo moralės sistemas, numatančias pareigas ne tik žmonių savitarpio santykių aspektu. Kita vertus, mechanistinei gamtos sampratai priešpriešą sudarančios teorijos, iškėlusios natūralios gamtos, gamtos kaip vertybės, žmogaus ir gamtos harmonijos idėją, sudarė XX a. ekoetinių teorijų plėtotės gaires. Atmetus filosofinės etikos požiūrį į

dorovę tik kaip į žmonių tarpusavio sąveikos arba jų santykio su visuomene ryšį, etikos problemų laukas išsiplečia, apimdamas žmogaus moralaus elgesio su gamta klausimą, išryškinantį žmogaus ir gamtos vienovės idėją, teigiančią gamtos savaiminę vertę.

Mokomojoje knygoje, skirtoje aukštųjų mokyklų studentams, studijuojantiems etiką, filosofiją, aplinkosaugą ir ekologiją, pateikiama etinių refleksijų analizė aplinkos ekologinės transformacijos sąlygomis, atveriamą galimybę ne tik įvertinti žmogaus ir gamtos dorovinio santykio problemą, bet ir išryškinti teorinę bei praktinę jos svarbą. Įvairių pozicijų ir nuomonių, tiesiogiai ar netiesiogiai susijusių su žmogaus ir gamtos santykių filosofiniais, taip pat ir etiniais aspektais, apžvalgos rezultatai pabrėžia, kad šią santykių sistemą būtina analizuoti, nusakyti žmogaus vietą gamtoje. Tai viena svarbiausių šių laikų užduočių.

1. EKOLOGINĖ ETIKA

1.1. Ekofilosofijos pradžia

XVII a. mechanistinio pasaulėvaizdžio krizė prasidėjo pačių gamtos mokslų viduje. Dar apčiuopiamiau negatyvios mechanistinio gamtos suvokimo pasekmės ėmė reikštis praktinėje srityje. Antropocentrinė mintis buvo atvedusi žmogų prie nuostatos, kad gamta suvokiama vien kaip žmogaus reikmių tenkinimo šaltinis ir priemonė. Matematizavimas prisidėjo prie to, kad gamtos vertė ir kokybinės jos charakteristikos buvo redukuotos iki kiekybinės jų išraiškos. Antropomorfinio aiškinamojo modelio universalizavimas skatino techniškai apdoroti, perdirbti net ir gyvąją gamtos dalį. Akcentuojant tiesines priešastingumų grandines ir siekiant vienkartinį, pritaikytą sprendimą, būdavo nekreipiama dėmesio į daugelį šalutinių tarpusavio sąveikų, kartu nepastebint nepageidaujamų šalutinių ar tik vėliau pasirodysiančių pasekmių. Vis didėjantis specialiųjų mokslų skaidymasis dar labiau aštrino problemą.

Nors XIX a. pabaigoje pradėjo formuotis ekologinė dorovinė sąmonė, tačiau jai plėtotis nebuvo palankių sąlygų: pasauliniai karai, revoliucijos, ekonominės krizės. Visa tai buvo užgožę ekologiją bei gamtosauką. Bet tai vienur, tai kitur kilusios ekologinės krizės rodė, jog sparčiai artėjama prie katastrofos, jog santykius su gamta reikia keisti iš esmės.

Beveik iki XX a. vidurio gamtą buvo galima mistifikuoti, idealizuoti, romantizuoti, simbolizuoti, poetizuoti. Į ją buvo galima pabėgti, buvo galima jos ir nepastebėti. Ji buvo tradicinis fundamentinis mokslinio pažinimo ir meninio vaizdavimo objektas. Gamtoje žmogus gyveno, dirbo ir ją naudojo. Visa tai buvo įprasta ir savaime suprantama. Bet nuo praėjusio šimtmečio vidurio prasidėjo žmogaus santykio su gamta lūžis, įgavęs visuotinę reikšmę ir pakreipęs žmogaus mąstyseną iš esmės kita linkme.

Žmogaus partnerystę su gamta idealizavo visos epochos: antika ir Renesansas, naujųjų amžių humanizmas ir romantizmas. Viduramžiais krikščionybė propagavo žmogaus supernatūralistinį pranašumą gamtos atžvilgiu. Revoliucijos bei dinamiška pramonės, transporto, karinių priemonių, urbanizacijos plėtra globaliai apėmė žmogaus gamtinę aplinką. Žmogaus veiklos mastas pradėjo prilygti stichiniams gamtos procesams. Žmogaus ir gamtos partnerystės idealas pasikeitė žmogaus viešpatavimo gamtos atžvilgiu realybe. Žmogaus santykis su gamta ekologiniu aspektu tapo problemiškas.

Nuo to laiko, kai 1866 m. vokiečių biologas E. Haeckelis įtraukė į mokslinę apyvartą terminą *ekologija*, jo vartojimo sfera išsiplėtė. Atsirado žmogaus ekologija, socialinė ekologija, globalinė ekologija – visos jos glaudžiai siejasi su filosofija. Ekologija tapo viena iš labiausiai kelių mokslų sandūra pagrįstų mokslo šakų. Pradėjusi savo kelią nuo Aristotelio natūrfilosofinių darbų, ekologija tuo metu vėl pateko į filosofijos akiratį. Galima teigti, jog tada prasidėjo ekologizmo era, nes dabar nei mokslas, nei praktika negali nesiskaityti su ekologine problematika. Ekologinių problemų kilo ne iš išorinės gamtos, o iš tokio žmogaus poveikio jai, kurio rezultatas neigiamai atsiliepia paties žmogaus prigimčiai. Žmogaus ekologinė situacija sukėlė visuotinį susidomėjimą ir susirūpinimą. Darėsi aktualios pažiūros į harmoningą gamtos ir žmogaus raidą, į gamtos ir kultūros koevoliuciją,

vientisą socialinį biosferos kompleksą. Ekologiniai motyvai ėmė vyrauti moksle, jie įsigali filosofijoje, plinta literatūroje bei mene.

Filosofija siejasi su ekologija tiek, kiek pastaroji apima amžiną filosofinę žmogaus ir gamtos santykio problemą. Taigi jos siejasi objektų požiūriu. Juk gamtinė aplinka, kaip ekologijos objektas, visuotinio sąryšio bei sąlygotumo pagrindu įeina į universumą, kuris yra filosofinės refleksijos objektas. Ekologija apibrėžia žmogaus vietą gamtinėje aplinkoje, filosofija atlieka tą pačią funkciją visatos mastu. Ekologinė gamtos aplinkos problema – tai žmogaus išlikimo joje ir normalaus gyvenimo, išlaikant natūralią tos aplinkos pusiausvyrą, problema.

Ekologinės filosofijos problema skiriasi pirmiausia ne kiekybiškai (ne universalumu), bet kokybiškai. Ekologija žmogų priskiria gamtinei aplinkai, *ekologinė filosofija* domisi, kuo žmogus išsiskiria iš gamtos, jo vieta, prigimtimi ir paskirtimi universume, atsižvelgdama į tai, kad žmogus yra ne tik gamtos dalis, bet ir subjektas, santykio su gamta aktyvusis pradasis.

1.2. Kas yra išsamioji ekologija?

Aksiologinis ekologinės filosofijos aspektas apima dar platesnę sferą nei mokslas, nes yra orientuotas į masinę visuomenės sąmonę. Kai mokslo ir technikos potencialas taip galingai žmogaus naudojamas gamtinei aplinkai paveikti, jis pradedamas traktuoti vertybiniu požiūriu. Mokslo ekologizavimas yra aksiologinio aspekto išraiška. Bet pagrindinė jo raiškos forma yra etinė, iš dalies ir estetinė. Tradicinis (klasikinis) gamtos mokslas plaukia iš objekto, o moralė ir menas – iš subjekto. Mokslo tiesos vertė – jos objektyvumas. Per moralę ir meną žmogus išreiškia subjektyvią etinę ir estetinę nuostatą objekto atžvilgiu. Gėrio ir grožio nuostata yra kartu ir vertybinė orientacija. Žmogaus santykis su gamta paprastai būna paženklintas tomis fundamentinėmis, amžinomomis tiesomis, gėriu ir grožiu kaip vertybėmis. Pastarosios nors ir amžinos, bet turi konkrečią istorinę išraišką.

Dėl žmogaus veiksmų susikomplicavusi ir vis aktualesnė ekologinė padėtis kelia daug reikalavimų ne tik mokslui, bet ir žmogaus moralei. Vis labiau įsisąmoninamas ekologizmo principas kviečia arba reikalauja keisti vertybinę nuostatą gamtos atžvilgiu. Žmogaus etinio santykio su gamta srityje iškilo laisvės ir atsakomybės problema. Ekologinio nestabilumo sąlygomis bręsta dorovinio bendravimo su gamta poreikis. Šį poreikį akivaizdžiai rodo tas faktas, kad bendrojoje dorovės kategorijų sistemoje iškilo ekologinė etika. Ekologinė etika siekia išryškinti naujas žmonijos vertybines orientacijas, kurios įkvėptų žmones saugoti gamtos įvairovę, skatintų žvelgti į Žemę kaip į unikalią ekosistemą, pastūmėtų kitaip traktuoti žmogaus vietą gamtoje ir paragintų žmones apdairiai bei atsargiai elgtis su gyvybe. Ekologinė etika suformuoja dorovinę programą, kaip visuomenei ir atskiriems žmonėms naudoti, saugoti ir kurti gamtą. Filosofinių tyrimų metu susiformavusi ekologinė etika žmogaus moralės veikimo sferai priskyrė visą gamtą, visos biotinės bendruomenės narius – nuo atskirų gyvūnų ir augalų iki jų rūšių, taip pat upių, landšafto ir visos planetos ekosistemos. Pamažu ši tyrimų sritis išeina už etinių problemų ribų, tampa santykių su visa planetos gamta filosofija, nors kai kurių autorių (H. Rolstonas, B. Callicottas) dėmesio centre lieka domėjimasis visuotine etikos teorija, pagrįsta vidine gamtos verte. Vis daugiau populiarumo besiformuojančioje santykių su gamta filosofijoje įgyja sąmonės transformacijos idėja, pabrėžianti filosofines ontologijos ir psichologijos problemas. Ši kryptis vadinama *išsamiaja ekologija*.

1.3. A. Leopoldas – ekologinės etikos pradininkas

Ekologinės etikos pradininku laikomas A. Leopoldas, kuris XX a. ketvirtojo dešimtmečio pradžioje paskelbė ekologinio egalitarizmo koncepciją. Atsakydamas į Europoje vyraujančią noosferos sampratos kritiką, Leopoldas teigė, kad žmogus, nebegalėdamas daugiau valdyti biosferos, turi tapti paprastu biosferos piliečiu. Dar H. D. Thoreau iškeltos vertybės (nuosaikumas, integralumas, jautrumas grožiui ir paprastumas) sudarė aplinkosaugos vertybių etikos pagrindą. Jas plėtodami, A. Leopoldas ir R. Carson kūrė aplinkosaugos vertybių etiką, nurodydami, kokiomis moralinėmis vertybėmis turėtume vadovautis sprenddami žmogaus ir gamtos etinio santykio problemą. A. Leopoldas pasisakė už moralų elgesį su gamta ir žmogaus poreikių varžymą, tokių savęs suvokimą, kuris yra įmanomas tik skiriant daugiau dėmesio gamtai, jos galimybėms atskleisti. R. Carson, pasisakydama už pramoninių chemikalų naudojimo ribojimą, kad nebūtų kenkiama žmogaus sveikatai, kviečia saugoti natūralią gamtą, o žmones ir ne žmogiškąsias būtybes skelbia vertybėmis.

A. Leopoldas knygoje „Smėlio grafystės kalendorius“ pateikia pavyzdį apie savo patirtį, kai dirbo natūralios gamtos globėju ir ekologu, o ši patirtis lėmė visišką jo persiorientavimą gyvenime. A. Leopoldas buvo įsitikinęs, kad žmonės yra pranašesni nei likusi gamta, todėl jų elgesys morališkai pateisinamas, kai jie gamta manipuliuoja tiek, kiek reikia, kad maksimaliai keistųsi žmonių gerovė.

Žemės etikos pradininkas A. Leopoldas teigė, kad „pirminė etika nagrinėjo individų tarpusavio santykius; vėlesni papildymai susiję su individo ir visuomenės santykiais“ (Leopoldas 1987: 79). *Žemės etika*, grindžiama žmogaus priklausomybe nuo savo aplinkos, – viena iš pirmųjų išplėtotų šiuolaikinės ekologinės etikos koncepcijų, kurios ištakas sudaro evoliucinė bei ekologinė biologija ir evoliucinė etika. A. Leopoldo nuomone, *žemės etika* kviečia dėmesingai žiūrėti į biotinę bendriją ne tik dėl to, kad ji savaime yra vertinga, bet ir dėl jos vientisumo, stabilumo ir grožio: tam ir yra aukojami narių interesai. *Žemės etika* nurodo, kad negalima elgtis taip, jog rūšys išnyktų, negalima neapgalvotai maišyti vietines ir egzotines rūšis, teršti upes, teigia, kad reikia rūpintis gyvūnais. B. Callicotto nuomone, „teisė gyventi nepriklauso biologinės bendrijos struktūrai, todėl negali būti globojama žemės etikos“ (Callicott 1994: 35).

XIX a. H. D. Thoreau, bodėdamasis to meto visuomenės gyvenimu, pasitraukė į nuošalų gamtos kampelį, kur mąstė apie žmogaus būties prasmę. Veikale „Voldenas“ jis pasakoja apie savęs ugdymą ir praturtintą patirtimi gyvenimą, kurio esmė – siekti žinių apie save ir apie gamtą. Autorius pasisako už etinius ir kūrybinius siekius, kritikuoja žmogų už jo inertiškumą ir nesugebėjimą reikalauti iš gyvenimo daugiau, nei buvo įprasta. Žmogų jis skatino siekti teisingų sprendimų, kilnių idėjų. Thoreau vartojo tokius apibūdinimus kaip „klestėjimas“, „geras gyvenimas“ ir „pabaiga“, kad apibūdintų savo svarbiausią tikslą, vartojo žodžius ir frazes, kurias vartoja ir mūsų dienų mokslininkai, kad išverstų ir prikeltų tinkamą senovės Graikijos termino *eudaimonia* sampratą vietoj mūsų subjektyvesnės *laimės* sampratos.

Thoreau supratimo apie gerą gyvenimą paveikslas apima sveikatą, laisvę, malonumą, draugystę, turtingą patyrimą, supratimą (apie save, gamtą, Dievą), savą kultūrą ir asmeninius pasiekimus. Šios gerovės siekimą jis siejo su gamta. Thoreau, remdamasis savo pavyzdžiu, siūlė gyventi gamtoje (McIntosh 1974: 66).

Thoreau mėgino atkurti senovinį vertės, kaip asmeninio tobulumo, suvokimą, teigdamas, kad mūsų dienomis „filosofija yra beveik vienintelė vertybė, kurią žmonija pakankamai vertina“ (Thoreau 2001: 88). Jo vertybių kataloge yra tokios moralinės vertybės kaip užuojauta, teisingumas ir dosnumas, taip pat tokios vertybės kaip smalsumas, vaizduotė, intelektualumas, budrumas ir net tokios fizinės vertybės kaip sveikata, grožis bei išvermingumas. Thoreau nuosaikumas, integralumas, jautrumas grožiui ir turbūt svarbiausia – paprastumas sudaro aplinkosaugos vertybių etikos pagrindą.

Thoreau iškeltas *paprastumas* nėra minties ar patyrimo paprastumas. Tai yra ribotas gėrybių naudojimas. Paprastumą jis laikė pagrindine vertybe, leidžiančia išsiugdyti charakterį, pasižyminti įvairiomis dorybėmis. Sudėtingame pasaulyje toks paprastumas padeda suprasti veiksmų rezultatus ir sąžiningai veikti gamtoje. Paprastumas yra svarbus aplinkosaugos etikos privalumas, nes gyvenimas paprastai mažina mūsų įtaką kitiems gyviams. Thoreau drauge su daugeliu aplinkosaugininkų teigė, kad gyvendami paprastai pagerinsime ir savo pačių gyvenimą.

A. Leopoldas, plėtojęs Emersono, Thoreau, Muiri idėjas, taip pat gali būti vadinamas aplinkosaugos vertybių etikos atstovu. Nors Leopoldas esė „Žemės etika“ jaudinamai pasisako už žmogaus saikingumą, didelę „Smėlio grafystės kalendoriaus“ dalį autorius skiria žinių ir savęs suvokimo, kuris įmanomas daugiau dėmesio skiriant gamtai, galimybėms atskleisti. Apie tai Leopoldas rašo: „Mes piktnaudžiaujame žeme, nes manome ją esant mūsų priemone; kai matome žemę kaip bendruomenę, kuriai mes priklausome, galime pradėti naudotis ja su meile ir pagarba“ (Leopold 1987: 21).

Leopoldas pripažįsta tik modernią altruistinių moralinių veiksmų dichotomiją, kurią jis vadina moralės filosofija, supriešindamas ją su savanaudiškais hedonistiniais veiksmais, kuriuos nagrinėja ekonomistai. „Smėlio grafystės kalendorius“ supriešina „šviesuoliškus asmeninius interesus“ su tamsuoliškais ekonominiais ir neteisingais asmeniniais interesais. Užuoat statę viską ant materialinės gerovės pagrindo, žmonės turėtų gyventi gyvenimą, praturtintą suvokimu ir žiniomis apie aplinką. Leopoldas išsako argumentą, patvirtinantį labiau aplinkosaugos klausimais informuoto žmogaus supratimą. Jis teigia, kad tokia veikla daro mus laimingesnius ir geresnius. Tai leidžia mums siekti žinių ir praturtinti patyrimą negriaunant gamtos. Leopoldas prašo mūsų „suvokti savo klestėjimą taip, kad jis paremtų ir priklausytų nuo natūralių bendruomenių klestėjimo, kurio dalis mes esame“ (Leopold 1987: 120).

Leopoldas dažnai giria ne žmogiškojo pasaulio vertybes: „paukščių narsumą“, pušų „sukauptą išmintį“, upės „harmoniją“ – gamtos išmintį, kuri priverčia žmones suklusti. Šie pasakymai daugiau nei metaforos. Žmonės ir ne žmogiškosios būtybės gali turėti tas pačias vertybes, nes mes tam tikra prasme panašūs (Leopold 1987: 89).

Aplinkosaugos etika mus perkelia į filosofijos istoriją, kurioje, pradedant Aristotelium, buvo aiškinama, kad tik žmonės yra vertybė. Leopoldas *žemės etikoje* teigia, kad „dalykas teisingas, kai jis siekia suvokti gamtos vientisumą, stabilumą ir grožį“ (Leopold 1987: 93). Leopoldas šias tris savybes išskiria kaip pagrindines gamtos ir žmonių bendruomenių vertybes; kitaip tariant, jos yra „didžiosios vertybės“, kurios skatina atskirų rūšių ir organizmų nenutrūkstamą vertybių plėtotę. Gamtos sugebėjimo generuoti tobulumą pripažinimas pateikia mums svarias priežastis ją išsaugoti dėl jos ir savo pačių gerovės.

Leopoldas suprato, kad gamta turi galios perteikti savo didybę, kad ji turi savo gyvenimą, savo istoriją ir savo ateities trajektoriją. Leopoldas vertino gamtą kaip didingą ir vertingą būtybę. Tai buvo didžiulio išsilaisvinimo akimirka, tikra dvasinė ir religinė patirtis. Jo protas, matęs gamtą kaip negyvą mašiną, kuri yra tam, kad žmogus ja naudotųsi, išnyko. Vietoj jo atsirado gyvosios gamtos, kaip visumos, supratimas.

Gamtos, kaip visumos, samprata paskatino suformuluoti žemės etiką, kurioje Leopoldas teigia, kad „žmonės nėra pranašesnė rūšis, turinti teisę valdyti ir kontroliuoti likusią gamtą; žmonės yra paprasčiausiai gamtinės bendrijos nariai“ (Leopold 1987: 166).

1.4. Rytų kultūros įtaka

XX a. pradžioje svarbiausias ekologinės etikos teorijos raidos bruožas – augantis susidomėjimas klasikine Rytų kultūra, jos etinėmis sistemomis bei tradicijomis, pasižyminčiomis universaliu doroviniu santykiu su visa esamybe. „Stiprėja įsitikinimas, kad Vakarų kultūra, atsisakiusi moralinio požiūrio į gamtą, tapo dvasiškai sekli ir vienpusiška“ (Kalenda 1998: 10).

Manoma, kad šio mokslo ištakos siekia senovės Rytų religines filosofines doktrinas. Vakarietiškoji pasaulėžiūra žmogų laiko pasaulio viršūne. Jis turi teisę pasaulį užkariauti, pertvarkyti. O Rytų filosofija, priešingai, propaguoja vidinę pasaulio vienovę, kurios organiška dalis yra ir žmogus. Budizmo moralė ne tik draudžia žudyti, bet ir moko mylėti visa, kas gyva.

Budizmo filosofijos principai, svarbūs ekologinės paradigmos mąstymo būdai formuoti, apima dinamišką pasaulio viziją. Reliatyvios tiesos, atskirtos nuo dogmų sistemos, sudaro moralinių mokslinių žinių pagrindą, palaiko nesmurtinius ir nerepresinius mokslinius metodus ir skatina progresyvų intelekto pokytį link visuotinio sąmoningumo, kuris reikalauja žmogaus ir gamtos vienybės. Lyginamoji postmoderniojo mokslo, ypač ekologijos dėsnių ir principų bei pagrindinės budizmo idėjos, analizė rodo jų bendrą sąmoningą kryptį. Globaliniai krizės, gresiančios sunaikinti mūsų planetą, mastai reikalauja Vakarų bei Rytų šalių priemonių, pastangų formuojant ekologinę etiką. „Rytai ir Vakarai – dvi žmonijos sąmoningumo kryptys. Jei žmogus tai suprastų ir stengtųsi panaudoti šią išmintį praktikoje, jis taptų idealia žmogiškąja būtybe. Ir tik tada jis galėtų išspręsti tas globalias problemas, su kuriomis žmonija, siekdama išgyventi, susiduria šiandien“ (de Silva 1994: 174).

1.5. A. Schweitzerio pagarbos gyvybei etika

Iš rytietiškujų šaltinių Vakaruose radosi pagarbos gyvybei etika. Ją išplėtojo A. Schweitzeris, suvokęs gyvybės vientisumą ir jos puoselėjimą laikęs svarbiausiu moraliniu žmogaus tikslu.

Nors XX a. pirmojoje pusėje filosofai kalbėjo apie ekologines problemas, tačiau realių veiksmų, sprendimų nesiėmė. Kultūra tarsi riedėjo žemyn, į katastrofą. Tuomet iškilo klausimas, kada bus suvokta ši problema ir bus imtasi radikalių veiksmų. Filosofas humanistas A. Schweitzeris siūlė priemones, kaip atgaivinti kultūrą ir išvengti žmogaus ir gamtos santykių krizės. Pasak jo, tai padarysime tik individualiai supratę ir apsisprendę veikti. Pokyčiai prasideda nuo individo, nuo žmogaus pagarbos gyvybei.

A. Schweitzeris, svarstydamas, kokioje padėtyje atsidūrė Europos kultūra ir žmogus, mėgino suformuluoti kultūros, taip pat ir žmogaus, dvasinio atgimimo etinę koncepciją. Jis pateikė vienintelę išeitį iš šios situacijos, kuri prasideda kiekvieno žmogaus sąmonėje ir baigiasi jo veikla, – tai apsisprendimas mylėti ir saugoti vienas kitą, gerbti ir tausoti kito, nebūtinai tik žmogaus, gyvybę. Tik toks apsisprendimas ir elgesys padės atgaivinti yrančią kultūrą.

Kultūros atgimimą Schweitzeris suvokė kaip dvasinę etinių pažiūrų revoliuciją be prievartos veiksmų. Jis buvo įsitikinęs, kad kultūros nuopuolio ir kultūros atgimimo priežastis yra dvasios būseną. Etinė dvasia laikoma esminiu pamatu kultūrai atgaivinti ir prisikelti. Schweitzeris mano,

kad, norint pertvarkyti žmogaus dvasią, sumažinti jos ribotumą, išlaisvinti ir atgaivinti artimus santykius su gamta, reikia sukurti etinę pasaulėžiūrą ir ją praktiškai įgyvendinti. Toji pasaulėžiūra turi būti aukštinanti ne šiaip gyvenimą, žmogų, bet visą pasaulį. Ši pasaulėžiūra turi gimti žmogaus sąmonėje ir peraugti į visuotinį etinį sąjūdį.

Schweitzeris ieškojo pagrindinių etikos principų, kurie būtų universalūs, išsamūs ir gilūs. Šią sąlygą atitinka didžios pagarbos gyvybei etika. Pasak Schweitzerio, tai yra pagrindinis doroviškumo principas, nes etikos esmę sudaro didi pagarba kitų, kaip ir savajam, norui gyventi. Schweitzeris žmogų skatino ne tik mąstyti apie savo gyvenimą, jo vertingumą, bet ir apie aplinkinius – ar tai būtų žmogus, ar gyvūnas, ar augalas. Kiekviena gyvybė yra vertinga tiek pat, kiek ir mano. Žmogus ne tik turi leisti, bet ir padėti kitiems gyventi.

Kitas ne mažiau svarbus Schweitzerio etikos klausimas – gyvūnų teisė saugiai gyventi ir nekenčiami. Šią mintį vėliau plėtojo P. Singeris, T. Reganas ir kiti. Kartais tenka nužudyti ką nors, kad patys liktume gyvi, išsaugotume savo gyvybę. Tačiau tai turime daryti tik iš būtinybės, jausdami atsakomybę už savo veiksmus, būdami pasiruošę už juos atsakyti.

Schweitzerio didžios pagarbos gyvybei etika pagrįsta mąstymu, širdies balsu ir būtimi. Šiuo atveju toji būtis – vienatinis pasiaukojusio žmogaus gyvenimas. Schweitzeris skelbia norą išsakyti vienodą pagarbą tiek savam gyvenimui, tiek ir kitoms gyvybės formoms. Tai ir yra pagrindinio dorovės principo esmė.

Schweitzeris gali būti laikomas vienu iš ekologinės etikos pradininkų, kūrusių universalią žmonių veiklos etiką. Jis išaukštino asmenybės valios bei proto suverenumą, racionalumą, optimizmą, visų gyvybės formų vertingumą, užuojautą kenčiančiam bei didžią pagarbą gyvybei, nurodydamas, kad kultūros sujungimas su universaliaja etika yra gyvybinis žmonijos tolesnės raidos poreikis, reikalaujantis neatidėliotino sprendimo. Schweitzerio etikoje jaučiama ahimsos dvasia, gimusi Indijos kultūroje, kuri išreiškia didelį metafizinį apmaudą. Ahimsos principas alegorine forma reikalauja nedaryti žalos kitoms būtybėms, draudžia pralieti kraują. Gamtos pasaulyje ahimsa yra aplinka, fonas ar vieta tam, kas svarbiausia, – mums.

1.6. Gyvūnų globos judėjimas

Ekologinės etikos plėtotei įtakos turėjo gyvūnų globos judėjimai. 1802 m. Prancūzijoje buvo skirta premija už darbą, kuris geriausiai atsakytų į klausimą: kiek žiaurus elgesys su gyvūnais veikia gyventojų dorovę? Ar naudinga būtų išleisti atitinkamus įstatymus? 1809 m. Anglijoje lordas Erskaindas paskelbė: „Be gailėsčio gyvūnams nėra tikrai gero auklėjimo, nėra tikrai geros širdies“ (Callicott 1981: 65). Erskaindo iniciatyva 1822 m. buvo priimtas pirmasis Europoje įstatymas, baudžiantis gyvūnų kankintojus. 1824 m. R. Martinas Londone įkūrė pirmąją Gyvūnų globos draugiją.

Antropocentrinio požiūrio kritikai skelbia gyvūnų interesų moralinį aspektą ir palaiko mintį, kad kai kurie gyvūnai turi būti įtraukti į moralinę bendriją. Gyvūnų išlaisvintojai teigia, kad moraliniai veiksmai neturi būti nustatomi remiantis vien žmonių gerove.

Pastaruoju metu sukurta daug *naujosios etikos* pavadinimų, kurie neapsiriboja vien žmonių gerove, bet reikalauja platesnio požiūrio. Šis požiūris vertina ne tik žmonių reikalus ar interesus, bet mato ir kitų gyvū būtybių pasaulį kaip vertingą nepriklausomai nuo kitų bei nepriklausomai nuo jo vertės žmogui. Paaiškėja, kad gyvasis pasaulis yra kažkas daugiau nei priemonė ar įrankis žmogaus poreikiams tenkinti.

Iš visų XIX a. atsiradusių *naujų gailėstingumo apraiškų* vegetarizmas, pasak J. Turnerio, buvo didžiausias įprastinės vertybės neigimas.

XIX a. vegetarizmas, įgijęs nemažai šalininkų, buvo pripažintas kaip judėjimas. 1896 m. gydytojas H. Williamsas moksliskai patikrinęs pranešė, kad XIX a. skiriasi nuo ankstesniųjų tuo, kad pripažįsta aukštesniųjų gyvūnų rūšių ir žmogaus vieningumą fizine bei intelekto prasme. Mėsos valgymas nebegali būti pateisinamas moralės požiūriu. Williamsas nuogaštavo, kad „skausmo sukėlimas skatina žiaurumą ir barbarizmą“ (Williams 1980: 92). Humanistai susirūpino, kad daug laukinių gyvū būtybių yra įkalintos, jų laisvė varžoma. Daugelis protestavo prieš zoologijos sodus, pabrėždami, kad nepaisoma gyvūnų fizinių poreikių. Gyvūnų įkalinimas yra jų pažeminimas.

JAV aplinkosaugos veiklos pradininkas J. Muiras, pritardamas biocentrizmo pozicijai, priešų prie išvados, kad žmogus yra tik viena iš daugelio gamtos rūšių, egzistuojanti tarp susijusių gyvybės formų žemėje, naikinantis ją dėl religinio išdidumo, ekonominio godumo ir aiškaus nemokšiško. Muir'o *gyvūnų teisių* idėja, teigianti, kad žmogaus teisės nėra svarbesnės nei kitų gamtos kūrinų, peržengė panteizmo ribas, paneigė visuotinai pripažintą sąvoką ir iki šiol yra filosofinių ir ekonominių diskusijų tema.

Pirmieji gyvūnų teisių gynėjai neigė, kad gyvūnai egzistuoja žmogaus naudai, suteikė žmogiškojo pobūdžio atributų gyvūnams, lėmė gyvūnų apsaugos plėtotę XX amžiuje.

Svarbiausia gyvūnų teisių teorija skelbia, kad žmonės privalo leisti gyvūnams gyventi pagal jų prigimtį. Gyvūnai turi teisę ne tik gyventi laisvai, bet ir teisę apskritai gyventi, teisę, kad nebūtų be reikalo nužudyti ir nukankinti.

Gyvūnų teisių problemoje glūdi du aspektai: 1) ar žmonės turi pareigų gyvūnams? 2) ar gyvūnai yra moralės subjektai (ar turi moralinį statusą)? Į pirmą klausimą žmonija nuo seno atsako teigiamai, tačiau į antrąjį iki šiol pateikia neigiamą atsakymą.

Žinoma, jeigu objektas turi moralinį statusą, tai jis turi ir moralinių teisių.

Šiuolaikinė ekologinė etika pateikia du galimus gyvūnų prigimtinių (moralinių) teisių įrodymus: utilitarinį ir deontologinį. Utilitarinės krypties atstovas P. Singeris teigia, kad „kiekviena gyva būtybė nusipelnė moralinio dėmesio ne dėl proto, bet dėl sugebėjimo jausti“ (Singer 1994: 10).

Pasak žymiausio deontologinės krypties atstovo T. Regano, „tos pačios esminės fiziologinės savybės – norai, atmintis, protas – jungia gyvūnus ir žmones, todėl mes visi esame lygūs. Bendrosios vertybės tampa lygių teisių pagrindu. Gyvūnai, kaip ir žmonės, yra individualybės, todėl negalima pažeisti jų teisių“ (Regan 1994: 43).

Regano pažiūros daug radikalesnės nei Singerio, nes jis reikalauja ne reformuoti žmogaus elgesį su gamta, bet panaikinti gyvūnų fermas, uždrausti komercinę bei sportinę medžioklę.

Apibendrinamas gyvūnų teisių gynėjų pozicijas Reganas nurodė tokius tikslus: „atsisakyti bet kokio gyvūnų išnaudojimo, susijusio su gyvūnų kančiomis ir mirtimi; nenaudoti jų maistui, kailio ir odos gavybai, eksperimentams“ (Regan 1994: 50).

Singeris gyvūnų teises, žmonių ir gyvūnų lygybę aiškina remdamasis lygybės idėja. Jis mano, kad gyvūnų gebėjimas patirti kančią, malonumą sudaro sąlygas turėti savų interesų.

Gyvūnų teisių šalininkai savo kryptį ekologinės etikos kontekste apibrėžia kaip žmonių elgesio su gyvūnais moralinių, teisinių idėjų visumą. Jų teigimu, įstatymai turi atstovauti gyvūnų teisėms taip, kaip atstovauja žmonių teisėms. Taigi galima teigti, jog gyvūnus reikia ginti nuo beprasmiško skausmo, nereikalingų kančių ir žiauraus išnaudojimo.

H. Rolstonas III stengiasi sušvelninti gyvūnų teisių šalininkų reikalavimus teigdamas, kad „gyvūnų kančias pateisinti galima tik tada, kai žmogus gauna tiesioginę naudą, pvz., naudodamas maistui ar medicinos tikslais“. Bet ir tada reikia stengtis suteikti gyvūnams kuo mažiau skausmo. Rolstono III teigimu, „prisidėti prie rūšies išnykimo – tai prisidėti prie jų žudymo“ (Rolston 1992: 36).

Svarbiausias gyvūnų teisių teorijos klausimas – kam ir pagal kokius principus reikia suteikti moralines teises? Šią problemą tyrinėja T. Reganas, analizuojantis keletą teorijų. Viena iš jų teigia: negalima mušti ir kankinti gyvūnų. Kodėl? I. Kantas aiškina taip: jei blogai elgiamasi su gyvūnais

dabar, tai ilgainiui taip bus elgiamasi ir su žmonėmis. Galbūt XVIII a. toks gyvūnams keliamas žalos pagrindimas ir buvo priimtinas, tačiau šiuolaikinei ekologiškai etikai jis netinka.

Aptardamas žiaurumą, Reganas teigia, kad „gyvūnų mes negalime mušti, nes neturėtume žiauriai elgtis su jais. Žiauriu elgesiu laikomas toks elgesys, kai kas nors patiria malonumą suteikdamas skausmą kitam arba lieka tam skausmui abejingas“ (Regan 1983: 9).

Utilitarinė gyvūnų išlaisvinimo teorija remiasi dviem principais: lygybės ir naudingumo. Lygybės principas skelbia, kad skirtingų gyvū būtybių norai yra vienodos vertės, nepriklausomai nuo to, kas jis – žmogus ar gyvūnas. Naudingumo principas teigia, kad turime siekti pusiausvyros tarp gėrio ir blogio. Jei būtybė gali patirti skausmą, baimę, tai ji turi ir moralinių teisių. Jeigu pažeidžiame lygybės ir naudingumo principai, tada tai, kas teisinga ar neteisinga, aiškinama atsižvelgiant į pasekmes, o ne remiantis jausmais ir ketinimais.

Regano nuomone, apie gyvūnų apsaugą kur kas išsamiau kalba gyvūnų teisių teorija, individo teisės laikanti svarbesnėmis nei visos grupės. Ši teorija yra artima Kantui, kurio nuomone viskas, kas turi vidinę vertę (vidinę prigimtį, dvasinį pasaulį), yra tikslas, o ne priemonė. Vadinasi, gyvybė ir yra vidinės vertės išraiška. Gyvybė – tai pagrindinė priežastis, dėl kurios visos gyvos būtybės vertos moralinės pagarbos. Taip interesų principas, anot Regano, perauga į „gyvenimo (gyvybės) principą“ (Regan 1994: 52).

Reganas formuluoja individo, turinčio vidinę vertę, moralines teises, nes individo negalima panaudoti kaip priemonės nepažeidžiant moralės. Tai ir sudaro gyvūnų moralinių teisių teorijos pagrindą.

K. J. Warren išpopuliarino *silpnųjų gyvūnų teisių (rights of weaklings)* teoriją, kuri tvirtina, jog žmogus gyvūnams neturi būti žiaurus be priežasties. Jos nuomone, tik atskirais atvejais galima nepaisyti gyvūnų teisių, bet žmonių teisių niekinti negalima niekada. Teisės nėra absoliučios ir gali būti koreguojamos priklausomai nuo aplinkybių. Moralinės teisės ne tik įpareigoja nedaryti žalos gyvūnams, bet ir padėti jiems nelaimės ir grėsmės akivaizdoje. Warren savo etikos sistemoje formuluoja *silpnųjų gyvūnų teisių* teoriją, teigiančią: „1) bet kuri gyva būtybė turi teisę patenkinti būtinus išgyventi poreikius; 2) bet kuri būtybė, gebanti kentėti, turi teisę, kad jos niekas neverstų kentėti be priežasties; 3) negalima gyvū būtybių žudyti be priežasties“ (Warren 1995:81).

B. Callicotas mano, kad vienas iš didžiausių gyvūnų išlaisvinimo judėjimo trūkumų yra nesugebėjimas atskirti naminių ir laukinių gyvūnų teisių. Laukiniai gyvūnai ir augalai gamtoje užima ypatingą vietą, o to negalima pasakyti apie naminius gyvūnus. Jie – „žmogaus kūriniai, negalintys grįžti atgal į natūralią gamtą“ (Callicot 1994: 42).

Remdamasis gyvūnų teisių teorija, pripažįstančia individų teisę gyventi be kančios, nykstančių gyvūnų rūšių saugojimo idėją, nusakančią moralinį žmogaus elgesį su gamta, pateikia ir Reganas. Tai, kad atskiri gyvūnai yra vieni iš paskutinių nykstančios rūšies atstovų, nesuteikia jiems papildomų teisių. Jų teisės negali būti svarbesnės už kitų teises. Anot Regano, „remiantis gyvūnų teisių teorija, saugotino, reto gyvūno saugojimo priežastis yra ne jo retumas, o jo teisių gnyimas. Rūšies populiacijos, kuriai priklauso minėtas gyvūnas, dydis neturi ryšio su gyvūnų teisėmis. Retus gyvūnus mes turime ginti ne dėl to, kad ši rūšis negausi, o todėl, kad jo vertė tokia pat, kaip ir kitų gyvūnų“ (Regan 1994: 67).

Rūšies, o ne individo vertę toleravo ir viduramžių filosofas Tomas Akviniėtis. Jo teigimu, rūšies vertė pranoksta individo vertę taip, kaip forma pranoksta materiją. Rūšių, o ne individų gausėjimas papildo visatos gerovę. Visatos tobulumas reikalauja ne tik individų gausos, bet ir rūšių įvairumo. Rolstono nuomone, „individas negali peržengti išnykimo slenksčio, o rūšis gali“ (Rolston 1992: 19). Vadinasi, svarbiau ginti visumą, o ne dalį. Rūšys gali būti išsaugotos tik savo gamtinėje aplinkoje, todėl ją taip pat svarbu saugoti; gamtinė aplinka, kaip ir individas, kaip rūšis, reikalauja mūsų moralinės globos.

P. Tayloras teigia, kad ekofilosofinių sistemų požiūris į gamtą remiasi keturiais teiginiais:

- 1) žmonės yra tokie pat bendruomenės nariai, kaip ir gyvūnai;
- 2) žemės ekosistemos – tai sudėtingas, tarpusavyje susijusių elementų gyvavimo tikslas;

- 3) kiekvienas organizmas – tai teleologinis gyvybės centras, telkiantis gėrį;
- 4) tvirtinimas, kad žmonės iš prigimties yra aukštesnės būtybės, neteisingas (Taylor 1986: 44).

Ekologinė etika sutinka, kad būtų daroma žala gyvūnams, jeigu nėra kitos išeities. Tačiau jeigu gyvūnai gali turėti teises, tai kodėl jų negali turėti augalai? Jiems taip pat turi būti suteiktos teisės į gyvenimą, į atsinaujinimą, į saulės šviesą, gerą dirvą. Ch. Stone, turėdama omenyje gamtos objektus – upes, ežerus, miškus, teigia, kad „tai būtų ne kas kita, o tik teisinės praktikos išplėtimas“ (Stone 1974: 40).

Vadinasi, gamtos egzistavimas yra geras savaime. Kiekvienas gyvūnas ir kiekviena gamtos dalis yra moralės požiūriu reikšminga, reikalaujanti moralinės paramos. Reikia stengtis nedaryti žalos gamtai, o jei taip atsitinka, žala turėtų būti minimali. Negalima tikėti tuo, jog žmogaus gyvenimas yra aukščiausias ir vienintelis gėris, nes gėris – tai bet kurios gyvos būtybės ir bet kurio gamtos objekto egzistavimas.

Svarbu suformuluoti utilitarinio požiūrio į gamtą etinius argumentus: rūšys ir bendrijos turėtų būti saugomos dėl to, kad jos egzistuoja ir kad jų egzistavimas yra gyvybės ilgos istorinės raidos tąsa; visi, gyvenantieji Žemėje, turi lygias teises į gyvenimą.

Didėjant gyventojų skaičiui, neišvengiamai naikinama gamta, pražudoma šimtai rūšių ir biologinių bendrijų. Tik kompensacijos būdas, kaip to reikalauja moralė, gali apsaugoti nuo aplinkos naikinimo pasekmių. Dar J. Muiras tvirtino, kad gamta, kurdama augalus ir gyvūnus, pirmiausia siekia jų laimės, nes gamtos būtybių sugebėjimas jausti laimę yra toks pat, kaip ir žmonių. Taigi gamtos būtybės, kaip moralinių santykių subjektai, turi tokią pat teisę į apsaugą, kaip ir žmogus.

Daugelis organinio pasaulio rūšių geba prisitaikyti prie pakitusių sąlygų ir toliau egzistuoti, todėl Č. Kalenda klausia: „Ar sugebės išlikti žmogus? Ar aplinka bus tinkama tenkinti jo biologinius, psichologinius ir estetinius poreikius?“ (Kalenda 2002: 14). Šiandien keliamą hipotezę: gal žmonija iš tikrųjų yra ta evoliucijos šaka, kuri neturi ateities ir grimzta į nebūtį? Gal jai lemta išnykti dėl to, kad neprisitaiko prie gamtos? Kadangi gyvenimo realybė tampa pavojinga pačiai žmogaus egzistencijai, kyla klausimas: kodėl žmogus, matydamas gyvenamosios aplinkos problemas ir suprasdamas savo, kaip rūšies, išnykimo pavojų, nesugeba reikiamai pagerinti padėties?

Nelaimės, kurias užsitraukia žmogus, primena A. Schweitzerio teiginį, jog daug dramatiškų situacijų susikuria dėl to, kad žmogus, be galo išplėtęs savo valdžią gamtai, neišmoko pats savęs valdyti. Žmogus elgiasi su savimi kaip ir su kitais gyviais ar daiktais. Jis rizikuoja savo rūšies likimu lygiai taip pat, kaip ir kitų būtybių likimais. „Gamtoje veikia saiko dėsnis. Joje visos rūšys turi teisę gyventi, – rašo Kalenda. – Gyvūnai nenaikina vienas kito be būtino reikalo. Deja, kai kurie žmonės net nepakyla iki gyvūnų lygio, neišplečia savo mąstymo horizonto iki didžiųjų namų – gamtos – lygio, neišugdo savo vaizduotės, kuri leidžia žmogui įsijausti į kito gyvo padaro padėtį“ (Kalenda 2002: 240). Aklai trokšdamas sužinoti daugiau, žmogus programuoja susinaikinimą taip pat nerūpestingai ir žiauriai, kaip ir kitų būtybių sunaikinimą. Galbūt Baudrillard’as teisingai sakydamas, kad „žmogus, kaip rūšis, aukojasi paslaptingo eksperimento likimui, vis dar nežinomam kitoms rūšims, patyrusioms tik natūralų likimą. Šis eksperimentinis likimas, kuriam žmonių rūšis save pasmerkia, naudodama dirbtines priemones, panaikina visas savisaugos instinkto hipotezes“ (Baudrillard 1997: 26). Baudrillard’as neigia ryškią Darwino raštų idėją, kad natūrali atranka lemia rūšių, sugebančių moraliai peržengti natūralią atranką, atsiradimą. Siekdama tariamo (techninio) nemirtingumo ir stengdamasi jį pasiekti dirbtinai, žmonių rūšis praranda išskirtinumą ir tampa nemirtinga kaip *ne žmogiškoji rūšis*.

Žmogus sugeba peržengti gamtiškumo ribas, atsisakyti beprasmiško žudymo ir nepagrįsto parazitizmo, nors, kaip rodo praktika, irgi ne itin sėkmingai. Ir vis dėlto nuolatinė kova su savimi, gyvenimo planavimas ir tobulinimas – štai kas ženklina žmogaus būtį ir išskiria jį iš kitų būtybių.

Žalinga veikla gamtoje visuomet teisinama tuo, kad ji yra reikalinga dėl kai kurių žmogaus gyvybinių interesų, tačiau žmogaus gerovės išaukštinimas nepateisina nepagarbos gyvūnams ir aplinkos naikinimo.

Įveikus klasikinės filosofinės etikos požiūrį į dorovę tik kaip į žmonių tarpusavio sąveikos arba jų santykio su visuomene ryšį, į moralinę bendriją įtraukiami nauji, ne žmogiškieji nariai. Žvelgiant į gamtos ir žmogaus santykį ekologiniu aspektu, biotinės bendrijos nariai ir pati bendrija (kaip visuma) įgauna moralinį statusą. Moralinių teisių teorija, pripažįstanti gyvūnų interesų moralinę reikšmę, palaikanti mintį, kad gyvūnai turi būti įtraukti į moralinę bendriją, plėtojama iki natūralios gamtos ir jos objektų, gyviems ir negyviems objektams priskiriant prigimtinių, moralinių teisių kategoriją.

Ekologinė problema apima visos žmonijos interesus. Ekologinę problemą pripažįstant kaip svarbiausią žmonijos problemą, aktualizuojamos bendrosios žmonijos vertybės, jos iškeliamos į aukščiausiųjų rangą. Taip ekologija organiškai susilieja su dorove, aplinkos apsauga – su humanišku. Senovinis ahimosos principas, t. y. pagarbos gyvenimui principas, tampa žmogaus ir gamtos santykių pagrindu. Ši etika meta iššūkį antropocentrinei pasaulėžiūrai, kuriai žmonių gerovė yra vienintelis vertės matas, kartu – išskirtinis moralinės pareigos pagrindas. Šiandien ekologinė etika yra įtraukta į daugelio šalių žaliųjų – ekologinio judėjimo aktyvistų – programas. Ekologinė etika padėjo griauti įvaizdį, kad gamta yra priešiška žmogui, kritikuoti žmogaus egocentrizmą, godumą ir trumparegiškumą.

Diskusijas apie etiką šiandien provokuoja ne susirūpinimas, kaip žmogus gali būti šventesnis, geresnis, bet paprasčiausia susinaikinimo grėsmė. Sugrįžti prie etikos temų XX a. antrojoje pusėje paskatino trys veiksniai: žmogaus galios sustiprėjimas genetikos, energetikos, karinėje srityse, visuomenės pliuralizmas ir informacijos technologijų įtaka žmonių gyvenimui.

2. EKOFILOSOFIJA IR IŠSAMIOJI EKOLOGIJA

2.1. Ekofilosofijos paskirtis

Pastaruosius tris dešimtmečius filosofai kritikuoja modernizmo filosofijos požiūrį į mus supantį pasaulį. Modernizmo filosofijos kritikos raida yra dalis tebevykstančio filosofinio darbo, apimančio pasaulio kultūrų tyrimus bei pagrindines filosofines teorijas. Nuo tada, kai filosofija pradėjo ignoruoti gamtos pasaulį, daugelis etikos teorijų didžiausia vertybe laikė žmogų. Naujasis etikos požiūris, pabrėžiantis ekocentrizmo vertybes, vadinamas *ekofilosofija*. Jos paradigmą formuoja išsamiosios ekologijos filosofinė koncepcija. Tradicinės filosofijos tikslas yra *sophia*, arba išmintis, ekofilosofijos tikslas – ekologinė išmintis. Ekofilosofija nuolatos ir visapusiškai tyrinėja mūsų pačių ir gamtos pasaulio vertybes.

Ekofilosofija siekia išsiaiškinti žmogaus ir gamtos tarpusavio santykių įvairovę, puoselėja išsamius ir darnius visuomenės ir gamtos pasaulio ryšius. Jos tikslas – palyginti ekosofijų įvairovę, kuria remiasi gyvenimo principai ir išsamūs ekologinis judėjimas.

A. Naessas teigė, kad ekologinė filosofija – tai ekologinės pusiausvyros ir harmonijos filosofija. Filosofija, kaip išminties rūšis, skelbia atvirumo normas ir pasaulio išlikimo hipotezes. Išmintis pirmiausia yra politinė išmintis, nurodanti ne tik mokslinius apibrėžimus ir pranašystes. Ekofilosofija atskleidžia ne tik taršos, išteklių, populiacijos faktus, bet ir išskiria prioritetus.

Nuosekliai klausinėdami, mes einame galutinių prielaidų ir normų link. Prisitaikydami vykdomė politiką ir praktinius veiksmus. Tai besitęsiantis, gyvas procesas, kuris leidžia mūsų supratimui ir praktikai harmoningai derintis su besikeičiančiu pasauliu.

Žodis *ekologija*, perimtas iš biologijos, vartojamas kalbant apie būdus, kuriais sąveikauja gyvosios būtybės viena su kita ir su savo aplinka. Anot Naesso, ekologija kaip mokslas, besirūpinantis tik faktais ir logika, negali atsakyti į etinius klausimus apie tai, kaip mes turėtume gyventi. Tam mums reikia ekologinės išminties. Išsamioji ekologija siekia tai išsiaiškinti, sutelkdama dėmesį į didelę patirtį, išsamius klausimus ir nuoseklius išsipareigojimus. Šie dalykai sudaro susijusią sistemą. Čia vienas skatina, palaiko kitą, o visa sistema yra tai, ką Naessas vadina ekosofija: evoliucionuojanti, bet nuosekli būties filosofija, mąstymas ir veikimas pasaulyje, kuris įkūnija ekologinę išmintį ir harmoniją. Išsamioji ekologija siekia analizuoti kultūroje ir pačiame žmoguje slypintį ekologinės krizės supratimą.

Didelė patirtis dažnai yra tai, kas leidžia žmogui pradėti eiti išsamiosios ekologijos keliu.

Tokios patirties pagrindinis aspektas yra geštalto, arba tarpusavio santykių, sistemos suvokimas. Nėra izoliuotų objektų, objektai yra susikirtimo taškai neapbrėpiamame tarpusavio santykių tinkle. Kai įvyksta toks esminis nutikimas, mes pajuntame stiprų susitapatinimo su gamta jausmą. Jis apima didesnę įsijautimą ir mūsų susirūpinimą ne žmogiškosios gyvybės plitimu. Suvokiame, kaip mūsų fizinė ir psichologinė gerovė priklauso nuo gamtos gerovės. Kaip pasekmė kyla natūralus noras ginti ne žmogiškąją gyvybę. Suprantame, kad kitos gyvybės, pradedant mikrobais ir

baigiant daugialąstėmis gyvybės formomis bei ekosistema kaip visuma, dalyvauja šiame procese, kur atsiskleidžia visos jiems būdingos savybės. Naessas šį procesą vadina *savęs suvokimu* (Naess 2000: 44). Mums, žmonėms, savęs suvokimas reiškia identiteto plėtotę, kurioje savivoka daugiau nėra varžoma asmeninio Ego, o apima visumą. Naessas šį išplėstą savęs suvokimą vadina „ekologiškąją savastimi“. Kadangi visos gyvos būtybės savaip save realizuoja, pripažįstame, kad visos yra apdovanotos būdinga verte, nepaisant ekonominės ar kitos utilitarinės vertės, kurią jos gali turėti žmonėms. Mūsų pačių žmogiškasis siekis suvokti save yra toks pat, kaip ir kitų gyvų būtybių (Naess 1991: 52). Vadinasi, egzistuoja lygybė tarp žmogiškosios ir ne žmogiškosios gyvybės. Ši Naesso minima ekocentrinė samprata skiriasi nuo antropocentrinio požiūrio, kuris aukščiausiaja vertybe laiko tik žmogų, o gamta vertinga tiek, kiek naudinga mums kaip rūšiai.

Supratimas, kad priklausome intelektualiai visatai, atskleistas didelės patirties, dažnai verčia užduoti išsamius klausimus, kurie leidžia sukurti nuoseklią struktūrą aiškinant esminius įsitikinimus ir paverčiant tuos įsitikinimus sprendimais, gyvenimo būdu ir veikla. Būtent veikla išsamiąją ekologiją skiria nuo kitų ekosofijų. Šiuo aspektu išsamioji ekologija yra tiek filosofija, tiek ir judėjimas. Užduodamas išsamius klausimus individas formuoja savo bendrąją pasaulėžiūrą, kuri sąlygoja gyvenimo būdo pasirinkimą, požiūrį į gamtą ir apskritai į žmogų.

Klausimus užduodančioje visuomenėje žmogus supranta ekologinio požiūrio esmines prielaidas. Jis žvelgia į ekologinės krizės kolektyvinio suvokimo kilmę ir su juo susijusias taikos ir socialinio teisingumo krizes. Žvelgdami į Vakarų istoriją, randame mūsų pražūtingo antropocentrizmo šaknis, kurios yra skelbiamos mokslo, filosofijos ir ekonomikos, padedančių suprasti, kaip Vakarų kultūroje dabartinis globalizacijos siekis ir laisvoji rinka sąlygoja žmonių kultūros ir gamtos niokojimą.

Šie išsamūs klausimai apie pagrindines prielaidas mūsų kultūroje žymiai skiriasi nuo paviršutiniškosios ekologinės etikos. Ji stengiasi užtikrinti verslo tęstinumą, gindama verslo ir pramonės ekologizavimą, inkorporuojant daugelį priemonių, pvz., užterštumo kontrolę ir biologinės įvairovės apsaugojimą.

2.2. Išsamiosios ekologijos turinys

Sudvasinto santykio su gamta mokymą pateikia A. Naesso išsamioji ekologija, orientuojanti į transpersonalinę identifikaciją su gamtine aplinka. Prie šių ieškojimų šliejasi ir Romos klubo plėtojama globalinės dorovės koncepcija.

Aptariant įvairias „žaliosios“ etikos rūšis ir pakopas, reikia pabrėžti žodį *aplinka*, kuris iš anksto perša neteisingą nuomonę, kadangi reiškia tai, kas gamtos pasaulyje yra aplinka, fonas ar vieta pagrindiniam subjektui – žmogui. Tačiau toks požiūris yra siejamas su esama krize. Dėl šios priežasties labiau tinka vartoti terminą *ekologija*. Iš tiesų žodis *ekologija* buvo skirtas biologinei sąveikai, jos įtakai mokslui apibūdinti. Dabar šis žodis vartojamas plačiai ir taikomas metafizinei ir politinei filosofijai charakterizuoti.

Paviršutiniškosios etikos (Shallow Ecological Ethics) šaknys glūdi dominijos / valdų tezėje, kuri šiuo metu sekuliarizuota. Gamta turi tą instrumentinę vertę (ar naudos vertę), kaip tenkinti išteklius, skirtus žmogaus poreikiams. Toks požiūris dominuoja valstybės departamentuose ir bendrovėse, jį nusako išteklių valdymas ir konservavimas, žmogaus gerovės ekologija ir gamtosauga. Neatsisakoma atsargumo argumentų, tačiau dėmesio centre tebėra žmogaus gerovė, R. Silvano ir D. Beneto vadinama *vienos vertybės prielaida (Sole Value Assumption)*. Tokia samprata nese-

niai atsirado tarp „technooptimistų“. Jie kalba apie vis stiprėjantį žmogaus poveikį globalinei ekosistemai, tą patį nusakydami „efektyvesnio ekosferos valdymo“ forma ar tuo, kiek, pasitelkiant mokslą, grobiami ištekčiai ir kokia yra gamtos išteklių riba, turint galvoje žmogaus poreikius (Fox 1988: 69).

Vienos vertybės prielaidą paneigia tarpinė etika (*Intermediate Ecological Ethics*) ir pateikia kitą jos versiją – *didesnės vertybės prielaidą* (*Greater Value Assumption*), teigiančią, kad gamta turi tam tikrą vertę tol, kol neprieštarauja žmonių interesams.

Viena tarpinės etikos sričių – tai *socialinė ekologija*, sukurta M. Buchino. Teigiama, kad žmogaus ir gamtos santykis priklauso vien nuo santykio žmogus ir žmogus. Taigi pirmojo santykio tobulinimas priklauso nuo to, kaip sprendžiamas antrasis. Buchinas taip pat laikosi mistinio teleologinio požiūrio, teigia, kad gamta yra svarbi, „išsami“ žmogaus evoliucijoje, lyg gamtos pasauliui reikėtų mūsų labiau negu mums jo.

Noras pakreipti tarpinę etiką ekologine kryptimi, sakant, kad tai, kas buvo laikyta vien žmogiškąja vertybe, tinka ir ne žmonėms, kartais vadinamas *moraliniu ekstensionizmu*. Vienas iš tokių mąstytojų – minėtasis A. Leopoldas, kurio *žemės etika* teigia: „Gera yra tai, kas palaiko biotinės bendrijos vientisumą, stabilumą, grožį, bloga – kai žmogus užima savo – „tikrojo nario ir piliečio“ – vietą didesnėje bendrijoje“ (Leopold 1987: 33). Čia Leopoldas žengė svarbų žingsnį, pabrėždamas ir kitų bendrijos narių moralines teises.

Išsamioji etika yra kelių formų, tačiau jos visos yra ekocentriškos, t. y. virtualiai visos paneigia didesnės vertybės prielaidą ir teigia, kad gamta pati savaime yra vertybė (tačiau skirtingomis prasmėmis), pasisako už tai, kad „ekologinė visuomenė sudaro etinę visuomenę“ (Deval 1988: 48). Tokiose mokyklose yra vartojamas E. Goldsmitho metodas, skatinantis plėtoti ekologinį požiūrį į pasaulį, pagrįstą „žemės uždara sistema, t. y. stabilia vietinių tautų kosmologijos būseną, bei pabaigos etika, išplaukiančia iš J. Lovellocko hipotezės apie Žemę kaip apie superorganizmą“ (Goldsmith 1996: 55).

Šiandien, svarstant išeitį iš globalinės krizės, niokojančios biosferą ir jau pastebimai griaujančios dvasinius žmogaus egzistavimo pamatus, būdus, kaip ekologiškai saugus ateities kelias siūloma visuomenės *stabilios raidos* koncepcija. Krizinės situacijos vertinimas siejamas su vertybine sąmonės perorientacija. Filosofinių tyrimų kryptis – ekologinė etika – siūlo žmogaus moralės veikimo sferą išplėsti – prijungti visą gamtą, visos biotinės bendrijos narius (atskirus gyvūnus, augalus bei jų rūšis), visą planetos ekosistemą. Nors daugelio autorių (H. Rolstono III, B. Callicotto) dėmesio centre lieka visa apimančios etinės teorijos, pagrįstos gamtos vidine verte, paieškos, tačiau ši tyrimų kryptis palaipsniui išsėina už etinių problemų ribų, tampa santykių su mūsų planetos gamta filosofija.

Išsamiosios ekologijos (*Deep ecology*) esmė, kaip teigia Naessas, yra „išsamių klausimų kėlimas, pvz.: kodėl priimta manyti, kad ekonominis augimas ir aukštas vartojimo lygis tokie svarbūs? Išsamiojoje ekologijoje klausiamo, ar šiuolaikinė visuomenė patenkina pagrindinius žmogaus poreikius mylėti, saugiai jaustis bei galimybę bendrauti su gamta“ (Naess 2000: 44). Aktualių klausimų kėlimas leidžia suprasti, kokios esminės prielaidos vyrauja dabar viešpataujančiame ekonominiame ir technokratiame vertinime (kurį formuoja filosofinės bei religinės vertybės), pasiūlyti alternatyvų daug brandesnio žmogaus dvasinio lygio vertinimą. *Išsamioji ekologinė etika* (*Deep ethic*) pabrėžia būdingą (neinstrumentinę) gamtos ir žmogaus gyvenimo vertę. Žmonija turi teisę patenkinti tik gyvybiškai svarbius poreikius. Dabartinis žmogaus kišimasis į gamtos pasaulį yra per didelis, sukelia vis blogesnių pasekmių, todėl, pasak šios etikos šalininkų, reikia keisti žmogaus santykių su gamta nuostatas. Ekologinė etika, neneigdama mokslinio pažinimo, prieštarauja mechanistinei mokslinei paradigmai, kuri pripažįsta rūšių naikinimą kaip natūralų procesą ir kaip neišvengiamą gamtos įsisavinimo rezultata.

Žmogaus moralinio elgesio su gamta sampratai paaiškinti Naessas sukūrė keturių lygmenų sistemą, pavaizduotą piramidės formos diagrama. Čia išdėstytas judėjimas iš praktinės sferos ketvirtajame lygmenyje (piramidės apačioje) į religinę ir filosofinę sferą pirmajame lygmenyje (piramidės viršūnėje). Pirmasis lygmuo siekia atskleisti žmogaus elgesio prielaidas ar normas, iš kurių ky-

la visi veiksmai ir formuojasi požiūriai. Tokį lygmenį pasiekiamo, jei vis klausiamo „kodėl?“, nors ir ką žmogus sakytų (panašiai daro maži vaikai), pradedant nuo kasdienio gyvenimo. Palaiapsniui, jei procesas gilėja, išsakome teiginius, kurie apima išsamų gyvenimo suvokimą, paremtą išgyvenimais. Galutinė Naesso ekosofijos norma yra savęs suvokimas. Išsami patirtis, kuri įkvepia Naesso ekosofiją, yra būdingosios vertės pajutimas gyvenime. Tai reiškia, kad kalbame apie normas, apie pasiūlymus, kaip turime galvoti ar veikti.

Normos visada priklauso filosofijai ar religijai. Būdamos galutinės, jos nėra įrodomos ar kildinamos iš kitų normų. Galutinės normos nėra absoliučios. Jos yra gairės, padedančios priimti išmintingus sprendimus sistemingai mąstant, pradedant abstrakčiausia sfera ir baigiant konkrečiomis pasekmėmis. H. Glasseris pateikia tokį šio proceso pavyzdį. Įsivaizduokite, kad vietinis ūkininkas savo galutine norma skelbia teiginį „Gyvenk turtingai!“. Jei paprašytume ūkininko suformuluoti šio teiginio prielaidą, tinkančią kasdieniam gyvenimui, jis gali pasakyti taip: „Gyventi turtingai man reiškia būti mažiau reikiam, kai renkuosi priemones, turtinančias patyrimą“. Tai nėra norma, o tam tikro individo gyvenimo prielaida.

Tokius teiginius dėl jų eksperimentinio pobūdžio Naessas vadina hipotezėmis. Iš šios hipotezės jis kildina naują normą, vadinamą išvestine norma. Minėtasis ūkininkas gali ją suformuluoti taip: produktyvus išteklių naudojimas – tai paprastumas. Tai leidžia iškilti naujai, žemesnio „lygmens“ normai „būk produktyvus!“, kuri pastūmėtų ūkininką link sprendimo perdirbti popierių ir kitas medžiagas, o tai ir yra išsamių klausimų kėlimo pasekmė.

Glasserio pavyzdys rodo tas galutines normas, kurios skatina ekologiškai harmoningus veiksmus, sukuriančius išsamaus identiteto pojūtį. Normos gali būti labai įvairios. Pavyzdžiui, budistas ir krikščionis nesutartų dėl Dievo egzistavimo, tačiau abu norėtų apsaugoti ir globoti gyvybę. Taigi egzistuoja pagrindiniai požiūriai, formuojantys skirtingas etines normas, kurias galėtų priimti išsamosios ekologijos šalininkai.

2.3. Išsamosios ekologijos pagrindai

1984 m. A. Naessas ir G. Sessionsas sukūrė išsamosios ekologinės etikos pagrindus, kurie taip pat žinomi kaip išsamiojo ekologinio judėjimo punktai. Jie sudaro antrąjį piramidės lygmenį ir veikia kaip tam tikras filtras užduodant išsamius klausimus. Pagrindai nėra griežtas doktrininių teiginių rinkinys, priešingai, suponuoja diskusiją, kurioje pripažįstami įvairūs teiginiai ir pataisymai. Kai kurie išsamosios filosofijos šalininkai pagrindus laiko išsamosios ekosofijos planu. Čia pirmojo lygmens teiginiai, išsakyti pirmais trimis punktais, sąlygoja *būdingosios vertės* normą. 4–7 punktai yra tarsi tiltas tarp normos ir asmeninio gyvenimo būdo, o 8 punktas kalba apie konkrečius veiksmus.

Išsamosios ekologijos principai:

- 1) visas gyvenimas yra vertingas pats savaime, nepriklausomai nuo jo naudingumo žmonėms;
- 2) turtingumas ir įvairovė didina gyvenimo gerovę ir patys savaime yra vertingi;
- 3) žmonės neturi teisės mažinti rūšių įvairovės, išskyrus tuos atvejus, kai reikia patenkinti gyvybinius poreikius;
- 4) žmonių įtaka gamtai didėja, o gamtos padėtis sparčiai blogėja;

- 5) žmonių populiacijos didėjimas ir gyvenimo būdas yra pagrindinės neigiamos įtakos gamtai priežastys;
- 6) gyvenimo ir kultūrų įvairovė gali klestėti tik sumažinus žmogaus įtaką gamtai;
- 7) dėl visų minėtų priežasčių turi pasikeisti ideologinė, politinė, ekonominė ir technologinė žmonių visuomenės raida;
- 8) tie, kas pripažįsta šiuos punktus, įsipareigoja dalyvauti keičiant žmogaus ir gamtos santykius, veikti taikiai ir demokratiškai.

Pasak Naesso, „kas palaiko minėtus punktus, yra įsipareigoję tiesiogiai ar netiesiogiai mėginti įgyvendinti būtinus pokyčius“ (Naess 2000: 140).

Kiekvieną, kas pritaria šiems aštuoniems principams, Naessas vadina palaikančiaisiais ekologais. Kaip minėta, Naessas pabrėžia, kad pritarti šiems principams galima remiantis įvairiais požiūriais, nes žmonių kultūros, kurios susiformuoja ekologinėse vietovėse, kur gerbiamos tik joms būdingos vertybės, plėtoja įvairias praktikas formas, technologijas ir socialinę tvarką.

Į trečiąją piramidės lygmenį pereinama atsižvelgiant į antrojo lygmens esminius principus, ištiriant kiekvieną situaciją. Koks yra pasirinkimas keičiant gyvenimo būdą, pasirenkant veikimo būdus, kad tai sutaptų su aukštesniu piramidės lygmeniu? Minėtas ūkininkas pateko į trečiąją lygmenį, kai tyrė produkcijos perdirbimo galimybę savo ūkyje.

Ketvirtajame lygmenyje galima pasirinkti daugelį gyvenimo būdų ir veiksmų. Kai kurie žmonės, pavyzdžiui, socialiniai ekologai, bando sutelkti dėmesį į tai, kaip atlyginti nuostolius, kai neteisybė tarp žmonių atveda prie ekologinių nuosmukių. Ekofeministai, bandydami spręsti žmogaus ir gamtos santykio problemą, supriešina lyčių nelygybę, gamtos išsaugojimo šalininkai sutelkia dėmesį į tai, kaip spręsti rūšių išnykimo problemą, kiti priešinasi neigiamai laisvosios rinkos ir globalizacijos įtakai, kuri daroma gamtai ir kultūrai. Naessas pabrėžia, kad išsamiosios ekologijos sritis yra plati ir kad reikia suprasti ir remti įvairius požiūrius (Naess 2000: 178). Taigi radikalusis pliuralizmas yra išsamiojo ekologinio judėjimo esmė. Kai bendraujame su žmonėmis, kurie nedirba ekologijos srityje ir kurie siekia sugriauti šį darbą ar jam pakenkti, galiausiai prieiname prie nuoseklaus įsipareigojimo, kuris yra didelės patirties ir išsamių klausimų pasekmė. Kai ekologinė pasaulėžiūra yra gerai išplėtotą, žmonės veikia iš visos širdies, demonstruodami didžiulę energiją ir įsipareigojimus. Tokie veiksmai yra taikūs ir demokratiški, pritariantys ekologinėms nuostatoms. Ekologinis savęs atskleidimas „išlaisvina“ džiaugsmą, sąlygojantį geresnį savęs ir gamtos supratimą, skatina labiau įsipareigoti, o tai lemia „vis didesnę rūpinimąsi žmonėmis ir rūpinimąsi ne žmonėmis“ (Devall 1985: 17).

Išsamusis ekologinis judėjimas pripažįsta tam tikrą visų gyvybės formų vertę ir visų rūšių įvairovės vertę. Šis supratimas panaudojamas aplinkosaugos politikai ir veiksams apibrėžti. Tie, kas veikia remdamiesi šiuo teiginiu, motyvuoja meilę gamtai ir žmonėms, pripažįsta, kad negalima toliau plėtoti pramoninę kultūrą taip, kaip iki šiol. Reikia iš esmės keisti pagrindines vertybes ir veiklą, nes pražudysime pasaulio įvairovę ir grožį, įprasminantį žmogaus kultūrą.

Šiuos principus patvirtina įvairių socialinių grupių atstovai, kurie dalijasi tais pačiais rūpesčiais dėl planetos, daugybės jos gyvybės formų ir ekologinių bendrijų palaikymo. Juos jungia ilgalaikė žemės ekologinių bendrijų ir vertybių vientisumo išsaugojimo vizija. Principų rėmėjai pasižymi galutinį įsitikinimą įvairove. Teiginys „galutiniai įsitikinimai“ čia reiškia jų asmeninius metafizinius ir religinius įsitikinimus, lemiančius vertybių, veiksmų ir ekologinio judėjimo rėmimo nuostatas. Kiekvienas žmogus gali įnešti unikalų indėlį, gyvenime remdamasis savo asmenine eksofija.

Kartais išsamiosios ekologijos judėjimas painiojamas su Naesso asmenine ekocentrine filosofija – *ekosofija T*. Naessas vadina savo asmeninę filosofiją *ekosofija T*, o ne išsamiąja ekologija. *Ekosofijos T* pagrindu jis grindžia išsamiosios ekologijos principus.

Naessas bando išdėstyti visą savo pasaulėžiūrą remdamasis statistiniu būdu, pradėdamas tik nuo vienos normos – *savęs suvokimo*, padedančio save įprasminti gamtoje. Savęs suvokimas yra pasirinktas tam, kad nukreiptų į „visų gyvybės formų savęs suvokimą“ (Naess 2000: 174). Naessas

mano, kad norma yra jo paties išgyvenama ekosofija. Jis ragina kitus kurti nuosavas ekosofijas, paremtas pasaulėžiūra. Teigdamas, kad žmonės gali save suvokti įvairiais būdais, Naessas siekia praplėsti identiteto suvokimą iki geresnio savęs suvokimo. Šis sugebėjimas glūdi įvairiose kultūrose. Mums būdingas sugebėjimas pasiekti daug geresnį savęs suvokimą, transcendentinį Ego, praplečiant savo identiteto suvokimą už siaurojo Ego supratimo ribų į platesnę santykių sferą, nes mums nėra sunku palyginti save su kitomis gyvybės formomis. Tai neabejotinai rodo, kad išsamioji ekologija artima šimtametei Rytų sielos pažinimo tradicijai bei Vakarų filosofinei psichologijai.

2.4. W. Foxo transpersonalinė ekologija

Daugelis autorių, remdamiesi minėtomis idėjomis arba išplėsdami suvokimą ir rūpinimąsi ekologiškuoju Aš, sukūrė ekofilosofijas, labai panašias į Naesso. Tačiau kai kurie išsamiosios ekologijos judėjimo rėmėjai laikosi ekosofijos, kuri neprasideda nuo savęs suvokimo normos. W. Foxas knygoje „Transpersonalinė ekologija: naujų santykių su planetos gamta supratimo pagrindai“ siūlo *išsamiąją ekologiją* vadinti *transpersonaline*, pakeisti įprastą aksiologinį santykio su natūralia gyvenamąja aplinka vertinimą psichologiškai nauja *transpersonaline* prasme.

Foxas pastebėjo, kad savęs pratęsimo idėja ir ekologiškojo Aš idėja daugeliu aspektų susipina su transpersonaline psichologija, nes žmogaus psichologija gali būti traktuojama kaip dinamiškas trijų dalių modelis. Mūsų Aš išsiskiria impulsyvioji-siekiančioji, racionalioji-sprendžiančioji, vertinančioji-norminančioji dalys, kurios iš esmės veikia kaip trys skirtingi savo ypatumais ir sąveikos būdais Aš. Impulsyvusis-siekiantysis Aš nori visko ir iš karto, nesiskaitydamas nei su kitomis gyvybės formomis, nei su realiomis galimybėmis, nemąstydamas apie ateitį. Vertinantysis-norminantysis Aš nustato normas, apibrėždamas tai, kas privaloma visose veiklos srityse (tarp jų – ir moralės), o nesilaikant šių normų smerkia kitą Aš. Racionalusis-sprendžiantysis Aš kontroliuoja visus tris Aš ir priima sprendimus, t. y. lyg tarpininkauja tarp dažnai prieštaraujančių dviejų kitų Aš ir tikrovės apibojimų.

Foxas pabrėžia trijų dalių psichikos koncepciją, išskirdamas žemiausios – racionaliosios – ir aukščiausios – žmogaus prigimties – istorines ištakas. Vakarų froidiškojoje psichologijoje trijų dalių koncepcija grindžiama asmenybės skirstymu į Jis (Id), Aš (Ego) ir aukščiausiąjį Aš (Superego). Šiuolaikinėje psichologijoje trijų dalių koncepcija sutampa su vaikiškąja, suaugusiąja ir tėviškąja asmenybės dalimis.

Kalbant apie žmogaus ir gamtos santykio praktiką galima teigti, kad dabar joje dominuoja impulsyvusis-geidžiantysis, arba primityvusis (toks, kaip Id, ar vaikiškasis) Aš, kadangi mes naudojames gamta nevertindami kitų (ne žmogiškųjų) gyvybės formų bei svajodami apie kosminės erdvės naudojimą. Kita vertus, bandymai plėtoti dorovinių santykių sritį, apimant visos planetos gyvas būtybes, rūšis ir ekosistemas, ekologinės etikos sukūrimas, žmogaus ir gamtos santykio normų formuluotės suponuoja Aš egzistavimą. Tai tėviškasis Aš, arba Superego (sąžinė), kuris yra svarbiausias žmonių tarpusavio santykiuose, skatinantis bet kurios būtybės (nuo mažiausių atomo iki didžiausių organizmų) vidinės vertės pripažinimą.

Tačiau dabar daug populiareesnės stabilios visuomenės, ekologinio saugumo kūrimo idėjos, lemiamos racionaliojo-sprendžiančiojo Aš, arba Ego, sąmonės. Tai asmenybės centras ir esmė, žmogaus proto ekvivalentas, siekiantis suderinti visų trijų Aš požiūrį į *ekonomiką* ir tikrovę. Siekiant *ekonominių* sprendimų mūsų racionalusis-sprendžiantysis Aš, kaip teigia Foxas, naudoja minimalią ir maksimalią strategiją, t. y. siekia pernelyg sumažinti išlaidas ir padidinti pajamas. Todėl

mūsų suaugusysis Aš vadinamas racionaliuoju, arba realiuoju, mūsų psichikos aspektu. Impulsyviajam Aš būdingas nevaržomas naudos siekimas bei moralinių reikalavimų ir gamtos išteklių ribos pripažinimas. Taigi neribotas gamtos išteklių naudojimas yra ir neracionalus, ir nerealus, ir netgi amoralus. Tačiau kvietimas griežtai riboti poreikius taip pat yra nerealus, kadangi prieštarauja poreikiams ir neįvertina realių galimybių. Nors realiausiu žmogaus ir gamtos santykiu Foxas vadina tik minimalią ir maksimalią strategiją, tačiau ją galima papildyti darnios raidos idėja arba ekologiniu saugumu su noosferine perspektyva, t. y. moraliniu reikalavimu grįsta dabartinės ir būsimųjų žmonių kartu gyvybinių poreikių tenkinimo galimybe, siekiant išsaugoti gamtą.

Minėtos įvairios ekologinės etikos koncepcijos (H. Rolstono III, P. T. Tayloro, B. Callicotto ir kt.) netenka ryšio su antropocentrizmo tradicija ir bando objektyviai įrodyti natūralios gamtos vidinę vertę bei pagrįsti ne žmogiškojo pasaulio moralinį reikšmingumą. Foxas šias koncepcijas priskiria norminančiajam-vertinančiajam Aš. Žinoma, kaip ir žmonių tarpusavio santykiuose, „kilus konfliktui tarp moralinių normų ir impulsyviojo-siekiančiojo Aš poreikių, neatsižvelgiama į ne žmogiškojo pasaulio „atsakingo valdymo“ interesus“ (Fox 1990: 70). Remiantis mintimis apie gamtos unikalumą, galima pritari šiam Foxo vertinimui ir teigti, kad tokių autorių kaip Callicotto teorijos vis dar lieka šiuolaikinės mokslinės paradigmos, iš kurios jie bando išsilaisvinti, interesų lauke.

Transpersonalinė ekologija, akcentuojanti Aš tipą, skiriasi nuo trijų minėtų Aš, besiremiančių atomistiniu asmeniškumo suvokimu. Transpersonalinis Aš primena ne atskirą atomą ar dalelytę, o tarpusavio veiksmų lauką.

Impulsyvusis-siekiantysis ir racionalusis-sprendžiantysis Aš rūpinasi savo interesais, kurie pirmuoju atveju yra nemokšiški (viskas iškart ir dabar), o antruoju – pažangūs (palaipsniui, atsižvelgiant į aplinkybes, žmonių interesus ir kt.). Vertintysis-norminantysis Aš siekia, kad konkretaus „atomistinio“ Aš idealios normos būtų vykdomos (gerbiamos ne žmogiškosios būtybės). Vadinasi, mūsų siaurasis Aš turi siekti kitos, atviros Aš prasmės.

Plėtojant transpersonalinį ekologinio Aš suvokimą, etikos moraliniai privalumai darosi nereikalingi. Atvirajam transpersonaliniam Aš yra natūralu saugoti natūralųjį (spontaniškąjį) savo Aš kitimą įvairiose srityse. Naessas apie tai rašo: „Mums nereikalinga moralė, kad kvėpuotume... jeigu mūsų Aš plačiąja prasme apkabina kitą būtybę, kadangi meilė pasireiškia be jokių moralinių pamokymų. Jūs rūpinatės savimi be moralinės prievartos“ (Naess 2000: 35).

Išsamioji ekologija neorientuoja nei į gamtinės aplinkos aksiologiją, nei į santykių su ja etikos teoriją, nei į esamos praktikos reformą. Ji skatina mus plėtoti savęs pažinimą, kol suvoksime, kad kiekvienas iš mūsų sukurtas kaip vienybė su visu pasauliu, su mūsų planeta, kad gamtos apsauga yra paties savęs apsauga.

Būtent šį tiesioginį, intuityvų pasaulio vientisumo ir kiekvienos individualybės unikalumo suvokimą išsamieji ekologai (pvz., B. Devallas ir G. Sessionsas) vadina *objektyviuoju neantropocentrizmu*, kuris būdingas dominuojančiai mūsų kultūros tradicijai (Devall / Sessions 1985: 22). Tai galima pavadinti jautrumu visatai arba beribio pasaulio vienybės suvokimu, teikiančiu pasaulinės patirties. Mūsų sąmonė – didžiausias gamtos pasiekimas, kurio didingumas, priklausomai nuo dvasinės brandos pasiekimo dydžio (masto), vis labiau išryškėja vaizdinyje apie kuklią vietą ir paties žmogaus vaidmenį. Šie teiginiai prieštarauja dabar viešpatuojančiam žmogaus – gamtos valdovo – vaizdinui. Šis žmogaus vietos gamtoje supratimas, vadinamas antropocentrizmu, pripažįstantis žmonijos civilizacijos (t. y. vakarietiškos technologinės civilizacijos) dominavimą visatoje, yra negatyvus suvokiant būties vienybę. Per kelis tūkstantmečius Vakarų kultūroje įsivyravo dominavimo – žmonijos ne žmogiškojo pasaulio, vyrų moterų, sveikų ir stiprių silpnųjų, Vakarų kultūros ne Vakarų kultūros atžvilgiu – idėjos. Išsamioji ekologinė sąmonė leidžia mums suprasti šių iliuzijų pavojingumą ir suvokti save kaip visatos dalį. Tikrovė išsamiesiems ekologams slypi ne dominuojančių pažiūrų dualizme, ne griaušančiame gamtos išnaudojime ir ne globalinėje branduolinėje grėsmėje. Tikrovė atsiveria per neagresyvumą, kuklumą, užuojautą, savęs, kaip visumos dalies, suvokimą. Devallas ir Sessionsas pabrėžia technologinės civilizacijos palaikomą žmogaus dominavimo gamtoje idėją, kuri „įteigia tikėjimą, kad gamtos ištekliai neišsemiami, tikėjimą moks-

lo ir technikos pažanga bei jos galimybės“ (Devall / Sessions 1985: 241).

Išsamusis ekologinis vertinimas plėtoja visuotinį požiūrį į pasaulį, sąlygojantį harmoniją su gamta, jos vidinės vertės, visų būtybių lygybės pripažinimą, numato materialinių poreikių ribojimo galimybę. Išsamieji ekologai mano, kad tik radikalūs sąmonės pokyčiai galėtų pakeisti mūsų vertybes bei santykio su gamta praktiką. Foxas taip išreiškė išsamiosios ekologijos intuityvų suvokimą, perteiktą Naesso suformuluotuose išsamiosios ekologijos principuose: „Mes negalime numatyti neginčijamų ontologinių egzistencijos ribų, kadangi gamta nesidalija į žmogiškąjį ir ne žmogiškąjį pasaulį. Ši intucija atsiranda per laikinus išgyvenimus, nušviečiančius žmogaus sielą, ir gali būti suprantama tik kaip gamtos vienybės suvokimas tam tikrame psichologiniame procese“ (Naess 1990: 89). Naesso, Spinozos gerbėjo ir šalininko, ekosofijoje išsamiosios ekologijos intuityvus suvokimas pasireiškia per saviraiškos ir biosferos lygybės intuciją, kuri iškelia esminį klausimą – kokia asmenybe aš siekiu būti?

Biosferos lygybės intucija – tai visų biosferos dalių lygių teisių gyventi suvokimas ir visų būtybių vienodos vertės pripažinimas. Foxas šią ekocentrinę lygybę vadina teisinga, nors aišku ir tai, kad gyvenimo procese visos rūšys išnaudoja viena kitą (kaip maistą ir t. t.). Lygybės intucijos teisingumą patvirtina Leopoldas, teigdamas, kad žmonės yra „paprasti biotinės bendruomenės nariai, o ne kitų rūšių valdytojai ar šeimininkai“ (Leopold 1987: 5). Biocentrinė lygybė yra susijusi su idėja, teigiančia, kad žmogus, kenkdamas gamtai, kenkia pats sau. Šios intucijos praktinė išvada ta, kad žmonės turi gyventi minimaliai veikdami gamtą. Naessas rašo: „Mano intucijos prasmė glūdi sugebėjime pasipriešinti požiūriui į tą, kas atrodo mažiau išsivystęs, mažiau sudėtingas, mažiau stebinantis“ (Naess 1984: 195).

Saviraiškos ar išsamaus ekologinio suvokimo siekimas yra dvasinės brandos požymis. Idėjų asimiliaciją liudija dėmesys, išsamųjų ekologų skiriamas identifikacijos procesui. Jis suvokiamas kaip nepaprastas bendrumo ir panašumo su kuo nors jausmas – fizinis, emocinis ar mentalinis.

2.5. Identifikacijos tipai

Išsamieji ekologai išskiria du identifikacijos tipus: asmeninį ir kosminį, kuriuos Foxas vadina asmeniniu ir transpersonaliniu.

Asmeninė identifikacija, žinoma, yra labai svarbi žmogaus raidai, tačiau vadovavimasis tik šia identifikacijos forma (pirma aš, tada šeima, mano draugai ir t. t.) turėjo neigiamų pasekmių.

Transpersonalinė identifikacija, užtverdamą kelią griaunančioms egoizmo tendencijoms, siūlo identifikuotis nesirenkant nieko, kas vieningai egzistuoja.

Asmeninės identifikacijos formos negali sustabdyti nei mūsų, nei gamtos griovimo proceso. Tik asmeninių ir transpersonalinių formų integravimas iš esmės sąlygoja žmogaus dvasinį pasikeitimą, teigiamą požiūrį į viską, kas egzistuoja, pasiruošimą suteikti pagalbą, palaikyti. Vadinasi, ekologiškas, teisingas elgesys yra dvasinės transformacijos ir savojo Aš suvokimo pasekmė.

Išsamioji ekologija siūlo ne visuotinę gamtos filosofiją, bet filosofinį kelią, kuriantį jos asmeninę ekosofinę versiją. Nors mes esame tik dalelės visatos gyvybės tėkmėje, tačiau išsamiojoje ekologijoje tai nereiškia dalių individualumo praradimo. Išsamiesiems ekologams visos būtybės, kaip vieningos, visa apimančios tikrovės aspektai, nėra nei identiškos, nei absoliučiai autonomiškos, o veikiau sąlygiškai autonomiškos; tai įrodo ne tik ekologijos mokslas, bet ir fizika bei evoliucinė biologija. Gali būti, kad kosminės identifikacijos patirtis turės žmonijai tokią pat reikšmę, kokią K. G. Jungo manymu, individualizacijos procesas turi žmogui: „Žmogus tampa vieningas, integ-

ruotas, kūrybingas ir laimingas tada, kada sąmoningumas ir nesąmoningumas išmoksta papildyti vienas kitą ir gyventi taikingai“ (Юнг 1991: 90). Šiuolaikinės globalinės ekocentrinės idėjos siekia sąmoningos (žmogaus sąmoningumo) ir nesąmoningos (viso ne žmogiškojo pasaulio) mūsų sielos dalių harmonijos, tikrosios vertės ir pagarbos ne žmogiškajam pasauliui sugražinimo. Tik taip žmogus gali atgauti savigarbą ir sugebėjimą gyventi su gamta harmoningai. Subrendusios savimonės (sąmonės) siekimas, kuris šiandien yra neišvengiamai ekologiškas, – tas tikrasis kelias, kuriuo turi eiti žmogus. Tai ir yra įmanomas bei pasiekiamas savimonės (sąmonės) raidos ir keitimo kelias.

Išsamiosios ekologijos kritika susijusi su išsamiosios ekologijos esmės nesuvokimu. Naesso sukurti išsamiosios ekologijos pagrindai nesukuria visuotinės pasaulėžiūros. Tai ne teorija ir ne sistema, tai požiūris, kelias, praktika, priešprieša dominuojančiai pasaulėžiūrai. Ekosofija – tai ne kitas išsamiosios ekologijos pavadinimas, o išgyventas, principus ir asmeninius įsitikinimus apimantis žvilgsnis į pasaulį. Todėl Naesso ekosofiją galima tapatinti su W. Foxo transpersonaline identifikacija.

Nė vienas žmogus, palaikantis išsamiosios ekologijos judėjimą, negali būti antihumaniškas. Jie ir žodžiu, ir darbais remia gandiškąjį teiginį *prievertai „ne“*, todėl kyla dar viena problema, susijusi su antropocentrizmo kritika, kurią išsako kai kurie išsamiosios ekologijos judėjimo šalininkai. Kai giname tuos, kuriuos mylime, kai esame sujaudinti jų kančių, elgiamės kaip giminės, draugai, mylimieji ir t. t. Kiekvienas žmogus, remiantis išsamiosios ekologijos judėjimą, gali suderinti jį su tokiais jausmais. Tai, kas nesutampa, yra atsisakymas pripažinti būdingą kitų gyvybės formų vertę taip, kad leistume negailestingai naudoti gyvybės formas ir jas sunaikinti tik dėl naudos ir pelno žmogui. Antropocentrizmas, kaip šališkas požiūris, neigia kitas gyvybės formas ir nepripažįsta teiginio, kad mes esame šios gyvybės dalis. Tačiau mūsų žmogiškasis Aš negali būti atsietas nuo aplinkos, iš kurios mes išaugome. Antropocentrizmui galima prieštarauti, kai jis pabrėžia „žmonės pirmiausia!“, bet nepaisoma pasekmių kitiems gyviams.

Kai tiriamo savo ekologiškąjį Aš, suvokiame, kad mūsų artumas su kitais gamtos kūriniais – tai mūsų žmogiškumo dalis. A. Drengsonas pabrėžia, kad „principai, nukreipti į visų gamtos kūrinų, įskaitant žmogų, vertę, veda prie veiksmų, kurie mažina mūsų pačių įtaką ekologinėms bendrijoms ir įvairioms žmonių kultūroms“ (Drengson 1995: 41).

Jei žmogus pritaria išsamiosios ekologijos judėjimo principams, tai reiškia jo įsipareigojimą gerbti būdingą turtingumo ir įvairovės vertę, kuri lemia pramoninės visuomenės kritiką. Kritikos esmė yra tokia: pramoninė kultūra apibūdina save kaip vienintelį priimtina modelį, skatinantį pažangą ir raidą. Pasak H. Rolstono, „tokio modelio pritaikymas ir jo finansinės bei technologinės sistemos visose planetos išteklių srityse sąlygoja gamtinės įvairovės sugriovimą, rūšių išnykimą ir būdingų kultūrų sunaikinimą“ (Rolston 1994: 149). Dėl biologinės įvairovės krizės prarandamos svarbios rūšys, populiacijos, nutrūksta procesai, kurie atlieka būtinas biologines funkcijas, prarandama daugybė kitų vertybių, kurios geros pačios savaime ir priklauso nuo natūralios įvairovės bei natūralių evoliucijos procesų išsaugojimo. Pramoninė visuomenė yra žemės ir miškų ūkio monokultūra. Jos raidos plėtros modeliai apibūdina žemę tik kaip žaliavą, kuri reikalinga patenkinti vartotojų poreikiams, atitinkantiems tik gyvybines reikmes, tačiau jos išpūsti siekiai reikalauja vis daugiau vartoti. Šios monokultūros griaua kultūrinę ir gamtinę įvairovę, kurios yra abi geros savaime ir būtinos norint išlikti ir klestėti.

B. Dewallas teigia: „Jei mes nepriimtume pramonės plėtros modelio, išsamiosios ekologijos pagrindų principų patvirtinimas gali atvesti mus prie aborigenų genčių ir laukinių žmonių ekosofijų studijų tam, kad pasimokytume iš jų vertybių ir praktikos, galinčios padėti mums išmintingai gyvuoti gamtoje“ (Dewall 1994: 22). Taip pat galime pasimokyti ir iš mus supančių padarų. Vadinasi, ekocentrinės vertybės, kurios yra būdingos pagrindams, verčia mus pripažinti, kad visos žmonių kultūros turi bendrą tikslą – matyti, kaip Žemė bei jos įvairovė ir toliau gyvuoja mūsų labai, savo labai ir todėl, kad mes ją mylime. Daugelis žmonių, norėdami suvokti savo harmoniją su kitais gamtos kūriniais, palaiko išsamiosios ekologijos judėjimo principus, kurie yra tarsi gidai, vedantys šia kryptimi. Išsamiosios ekologijos judėjimo šalininkai, jausdami pagarbą įvairovei, vedančiai link ekologinės išminties, pripažįsta ekologinę išmintį ir vietinės veiklos būdų bei vietinių technologijų praktikavimą.

2.6. Ekoteologija

M. Foxas siūlo pasaulio sukūrimo teoriją, kuri yra transpersonalinė ekologija, grindžiama krikščionišką filosofija ir pripažįstanti Kristų kaip pagrindą ir meilės jėgą, atsiskleidžiančią pasaulio kūrimo procese. Tai, be abejo, savaime yra gerbtina, ir, M. Foxo teigimu, mums atveria kelią „į platesnį savęs suvokimą“ (Fox 1988: 89).

Šiuo metu atsinaujinanti krikščioniškoji praktika remia ekoteologiją, kuri grindžiama pagarbina kūrimo dvasia. Tai nauja ekocentrinė paradigma, sąlygota ekologijos. Ji paskatino rašytojus, pvz., T. Berry, pradėti kurti „naują istoriją“ kaip pagrindą ekologiškai išmintingai ir harmoningai visuomenei formuotis.

J. McDanielas, nagrinėdamas krikščioniškosios teologijos svarbą ekologijai, veikale „Nauji pasirinkimai ekologinėje krikščionybėje: naujoji istorija, biblinė istorija ir panteizmas“ teigia, kad auganti ekologų-teologų bendruomenė kritikuoja antropocentrizmą ir pinigus. Krikščioniškoji teologija daro „ekologinį posūkį“. Kaip šios naujos krypties pavyzdį McDanielas aprašo naują pasaulio sukūrimo istoriją, papasakotą Berry'o. Jo ekologinė biblinė sukūrimo versija, išdėstyta protestantizmo mąstytojų, susijusi su pasauline Bažnyčių Taryba ir panteistine Dievo samprata.

Savoje Žemės vizijoje Berry teigia, kad tradicinė biblinė sukūrimo istorija yra pasenusi, jis siekia pakeisti ją nauja istorija, kuri atkuria gyvybės evoliuciją – nuo pirmos dulkės susiformavimo iki sąmoningo žmogaus. Berry mano, kad „diferenciacija, visuomenė ir individualybė yra evoliucijos rezultatas“ (Berry 1988: 41). McDanielas bando įvertinti Berry'o istorijos pranašumus ir silpnąsias vietas, lygindamas ją su tradicine bibline istorija. Anot McDanielo, „Berry'o istorija stokoja ypatingos biblinės gyvūnų svarbos pabrėžimo“ (McDaniel 1990: 98). Jo manymu, abiejų istorijų tikslas – atsakomybės klausimo iškėlimas. Tai stebina tuos, kurie mano esantys Biblijos apdovano-ti teise viešpatauti gamtos ir gyvūnų atžvilgiu, tačiau dabartinė krikščioniškoji teologija pabrėžia meilės žemei bei gyvūnams reikšmę.

Jau nuo XVII a. pasaulietinė etika yra labai svarbi. Buvo plačiai kalbama, kad humanizmas Dievą pakeitė žmogumi, o dieviškumą atskleidė žmogiškuoju protu. Šį aiškinimą pakeitė siauresnis, mokslinis aiškinimas, kuris dabar galingai įsikūnija kaip technologija.

McDanielas pastebi, kad panteizme trūksta svarbiausio moralinio mokymo komponento, o tai galėtų būti praturtinta sujungiant Berry'o naująją istoriją su bibline sukūrimo istorija. Pasak McDanielo, „panteizmas mums gali padėti suprasti, kad Dievas yra dinaminė jėga, esanti visoje gamtoje“ (McDaniel 1990: 114).

2.7. Išsamiosios ekologijos alternatyvos

Renesanso originalioji filosofija apie dievišką žmogaus pradą mutavo į išdidų, arogantišką „technohumanizmą“, kuriame nei viena, nei kita neatpažįstama. Išsamiosios ekologijos šalininkai tiki, kad nėra rimtos problemos, kuri neturėtų mokslinio ar technologinio sprendimo, kad nėra pa-baigos žmogaus progresui ir augimui, ypač ekonominiam. Jiems tai tik verslo atvejis.

Taigi tai yra ekocentrizmas, nepaneigiamas ir svarbus. Tačiau jame galima pastebėti proble-mą, kuri apima būdingosios vertės, išsamiosios ekologijos versiją, vadinamą biosferiniu egalita-

rizmu, teigiančią, kad visos būtybės turi vertę. Kodėl vertė gamtoje turi būti paskirstyta vienodai? Tai beviltiškai nepraktiška, kad būtų galima vadovautis veiklos metu. Kita problema, sudaranti didžiąją išsamiosios ekologijos programos dalį, – dėmesys žmogaus ir gamtos saviraiškai (kuriai negalima trukdyti). Čia tarnaujama gyvūnų, sugebančių save realizuoti, naudai.

Tokį požiūrį, kaip jau minėta, ypač skatina W. Foxas, tai pavadinęs transpersonaline ekologija. Jis laikosi W. Rodmano *ekologinio jautrumo* nuostatų, eliminuojančių gamtos vertę (Rodman 1988: 115). Tiesa, labai sunku būdingąją vertę priimti kaip objektyvią ar kaip subjektyvią. Tačiau yra ir kitų alternatyvų. Išsamiosios transpersonalinės ekologijos šalininkai nepasitiki taisyklėmis ir pareigomis, tačiau jie pritaria M. Ghandi pastabai apie bandymą rasti „tokią tobulą sistemą, kad visa kita atrodytų blogiau“ (Fox 1990: 27). S. Rovesas pateikia perfrazuotos išsamiosios ekologijos teiginius:

- 1) gyvojo pasaulio ir daugelio jos organinių bei neorganinių dalių gerovė pati savaime vertinga. Ši vertė nepriklauso nuo to, ar gamta naudinga žmonių poreikiams;
- 2) žemės ekosistemų turtingumas ir įvairovė, jų palaikomos ir skatinamos organinės formos padeda suprasti ekoetines vertybes, nes jos pačios savaime yra vertybės;
- 3) žmonės neturi teisės mažinti gamtos bei jos sudedamųjų dalių – organinės ir neorganinės įvairovės;
- 4) žmonių gyvenimo ir kultūros puoselėjimas suderinamas su dideliu žmonių skaičiaus sumažėjimu, kuris reikalingas, kad organinis ir neorganinis pasaulis klestėtų.

S. Rovesas pabrėžia, kad išsamiosios transpersonalinės ekologijos šalininkai nekreipia dėmesio į tai, jog šios ekologijos taisyklės gali būti tokios sėkmingos, kad ir kita sėkminga grupė taptų politinio, socialinio ir kultūrinio visuomenės, šiuo atveju žaliųjų, judėjimo sudedamąja dalimi.

R. Silvanas ir D. Benetas taip pat sukūrė išsamiosios ekologijos alternatyvą, pavadintą *išsamiąja žaliaja teorija*, kuri šiuo metu yra mažiausiai žinoma, tačiau perspektyviausia. Ji pritaria ekocentrizmui, apimdama autopoetinei etikai tinkamą holizmą. Tai etinė teorija, kuri atmets vienos, didesnės vertybės prielaidas, t. y. būdingoji gamtos vertė gali būti didesnė už žmogaus vertę; žmogaus ir gamtos skirtumas nėra etiškai reikšmingas; jokia konkreti rūšis, klasė ar savybė nepateisina etinio traktavimo ar jo neigimo.

Tokiu ekologiniu nešališkumu nesistengiama vienodai traktuoti ar vertinti konkrečias situacijas, taip pat neatmetama ir galimybė naudotis gamta.

Peršasi išvada – dabar reikia ieškoti priežasčių, kurios galėtų pateisinti žmogaus veiklą gamtoje.

Pastarieji teiginiai turi ekonominę prasmę – pelno padidinimas keičiamas pelno pakankamumu ir laisvąja rinka su sąžininga rinka. Silvanas ir Benetas pateikia duomenų apie tuos politinius, kultūrinius ir švietimo būdus, kuriuos reikėtų realizuoti išsamiojoje žaliojoje teorijoje, kad ji taptų įtakinga, skatinanti etinį „žaliosios visuomenės“ efektyvumą. Išsamiosios žaliosios etikos nebuvimas paverčia tokias kosmetines priemones, kaip aplinkos modernizavimas, nieko vertomis.

A. Naessas, manydamas, kad išsamiosios ekologijos principai yra pakankamai išsamūs ir visa apimantys, palaiko ekofeministus, socialinius ekologus, socialinę teisybę, bioregionų formavimąsi ir taikos judėjimus.

2.8. Ekofeminizmas

Žmogaus ir gamtos santykio problemą sprendžia ir viena iš ekologinės etikos krypčių – ekofeminizmas. „Moteriškojo prado“ išlaisvinimo procesas, ekofeminizmo teorijos teigimu, turi prasidėti nuo gamtos, kaip moteriškojo archetipo telkinio, išlaisvinimo. Moteris traktuojama kaip artumo gamtai simbolis, kuriam priešinamas kultūros, kaip vyriškojo prado, simbolis.

Ekofeministai teigia, kad Motina Žemė – tai visos gyvybės rūpestinga buveinė, kurią reikia gerbti ir mylėti, kaip tai darė mūsų protėviai. Ekofeminizmo terminą 1974 m. sugalvojo F. d’Eboni, norėdama pabrėžti moterų įtaką ekologinei revoliucijai. Ekofeminizmas apima skirtingus vertinimus, tačiau jo šalininkai sutaria, kad gamtos dominavimas nenutrūkstamai susijęs su moters dominavimu. Santykio su gamta aspektu moterų patirtis ir išvalgumas suvokiami kaip ypatingi ir unikalūs.

R. Ruether darbe „Ekofeminizmas: simboliniai ir socialiniai moters engimo ir viešpatavimo gamtoje ryšiai“ pateikia ekofeministinę požiūrį, nusakydama vyro dominavimo moters ir gamtos atžvilgiu genealogiją, kurioje autorė mato dvi tarpusavyje susijusias problemas. Pradėdama nuo antropologinių tyrinėjimų, Ruether tvirtina, kad problema prasidėjo priešhebrajinėse kultūrose, kai vyras identifikavosi su kultūra, o moteris – su gamta. Per socialinių santykių bei darbo pasidalijimo evoliuciją vyrai įgijo medžioklės ir žemės ūkio kontrolę, o moterys apsiribojo šeimos pareigomis. Vyras monopolizavo kultūrą, o namų ūkio darbus priskyrė prie „žemesnių“ darbų. Dar po kiek laiko abu – ir vyras, ir moteris – socializavosi šioje darbo ir proto pasiskirstymo hierarchijoje.

Vaikų gimdymas, materialusis pasaulis buvo simboliškai susietas su moterimis, o vyrų aktyvumas atskirtas nuo gamtos. „Kai mes žvelgiame į senovės Artimųjų Rytų, hebrajų, graikų ir ankstyvosios krikščionybės kultūrų mitologiją, matome kintantį moterų ir gamtos simbolizavimą kaip nugalėtą ir net apskritai išsižadėtą sferą“ (Ruether 1995: 48). Svarstymuose apie hebrajų ir krikščioniškąją kultūras Ruether susitelkia ties jų patriarchališkumu ir despotinio valdymo aspektais, kurie yra labai artimi McDanielo bandymams sukurti ekologinę bibliją.

Ekofeminizmas, pirma, nušviečia istorinį kultūros ir gamtos, vyro ir moters išsiskyrimą ir stengiasi įrodyti, kaip išorinė vyrų pasaulio kontrolė buvo naudojama destruktiviais tikslais. Antra, jis siūlo svarbių etinių ir dvasinių resursų sunykusioms žmogaus ir gamtos santykių formoms, kurios kelia pavojų mūsų planetai, atgaivinti. Pasak Ruether, ekofeminizmas siekia „pakeisti mūsų dualistinę realybės sampratą kaip skilimą tarp bedvasės materijos ir transcendentinės vyro sąmonės“ (Ruether 1995: 65).

Ekofeminizmas griaua patriarchalinius antropocentrizmo pamatus ir primena, kad mes evoliucijos požiūriu esame atėjūnai. Ruether pastebi, kad „gamtai nereikia mūsų, kad ją valdytume; ji ir pati sugeba savarankiškai egzistuoti, be žmonių netgi geriau“ (Ruether 1995: 74). Autorė siūlo įdomų kontrastą teologinėms Berry’o, McDanielo ir kitų mintims, teigiančioms, kad gamta (ar Dievas) stengiasi save realizuoti per sąmoningą žmogų, kuris paskelbė jai karą. Ruether laikosi nuomonės, kad ekofeminizmas gali charakterizuoti Dievą. Čia Dievas suprantamas kaip transcendentalus gyvybės šaltinis, kuris palaiko visą tarpplanetinę bendruomenę. Dievas nėra žmogus, jis neantropomorfiškas. Dievas yra šaltinis, iš kurio įvairūs augalai ir gyvūnai „atgyja“ kiekvienoje naujoje kartoje. Galima teigti, kad Dievo samprata yra bereikšmė nuo tada, kai ji atsidūrė už žmogaus galių pažinimo ribų.

Ekofeminizmas iškelia keturis pagrindinius teiginius, kurių tikslas yra įveikti abejotiną dualizmą ir deformuotas hierarchijas – vyrų ir moterų, skirtingų žmonių grupių, tarp žmogaus ir gamtos. Tai:

- 1) neabejotinas ryšys tarp moters išnaudojimo ir gamtos išnaudojimo;
- 2) šio ryšio pobūdžio svarba norint adekvačiai suprasti gamtą;

- 3) feministinė teorija ir praktika turi apimti ir ekologijos perspektyvą;
- 4) ekologinių problemų sprendimai turi apimti feminizmo perspektyvą.

Ekofeminizmas remia lygybės šalininkų, kooperacinę ir dalyvių etiką, kuri žmogų laiko gamtos dalimi. Pasak Ruether, moterims turėtų būti leidžiama daugiau prisidėti prie visuomenės kultūros, o vyrai privalo prisiimti daugiau atsakomybės už vaikų auklėjimą ir namų ūkio priežiūrą. Dabartinė aplinkos krizė yra vyrų dominavimo rezultatas.

Ekofeminizmas yra svarbus socialinės ir ekologinės politikos rezultatas. Jį galima laikyti feminizmo atšaka arba tokia forma, kuriai vertėtų pritarti visam feminizmui.

Ekologinė kultūra, kaip racionali idėjų apie aplinkos ir žmogaus bei visuomenės santykius sistema, gali nulemti žmogaus, kaip biologinės rūšies, likimą Žemėje. Todėl įvairūs mokymai, teorijos, pažiūros bei jų visuma, kaip ekologinė ideologija, lemia individo ir visos visuomenės santykių su aplinka bei gamta praktiką.

Pats ekologinių problemų turinys bei pobūdis pirmiausia nepaprastai suaktualina žmonijos ateities klausimą. Problema kyla ne vien dėl to, kad mūsų planetos dydis ir gamtos išteklių yra riboti, bet svarbiausia todėl, kad, gilėjant ekologiškai krizei, Žemėje gali nelikti ekologinės nišos pačiai žmonių giminei.

Šiuolaikinė ekologinė negerovė kilo dėl nesuderintos pasaulio regionų plėtros. Tai yra rodiklis, jog žmonija nekontroliuoja savo veiklos rezultatų, įgijusių visuotinį pobūdį. Tokia situacija kelia dorovinius imperatyvus, verčia žmones vienyti ir imtis naujų įsipareigojimų.

Įdomu stebėti, kaip išsiplėtė filosofijoje probleminis ekologijos laukas ir koks įvairus turinio aspektu tapo žmogaus ir gamtos santykis. Iš pradžių teigiama, kad būtina reguliuoti žmogaus veiklą, gamybos, pagrįstos besiplečiančiu gamtos naudojimu, augimo ribas. Šiuolaikiniai tyrimai visuotinės krizės priežastimi laiko techninės civilizacijos krizę, civilizacijos, kuri kelia grėsmę žmonijos egzistavimui.

Žmogaus ir gamtos dorovinio santykio problemos iškelimas skatina kitokią žmogaus mąstymą, galintį keisti šiuolaikinę civilizaciją ir kita linkme kreipti žmonijos raidos strategiją. Slėptis ir laukti, atsisakius visų technikos laimėjimų, grįžti į „gamtą“ primityvia šio kvietimo prasme – nerealu. Tikslas – pasiekti kokybiškai naują žmogaus ir gamtos dorovinės sąveikos lygį, užtikrinti jų stabilumą bei darnią plėtrą.

Didžiama moderniojo subjekto kritikos yra nukreipta prieš modernizmo plėtotą „kietą“ racionalumą, už visatos ir sociumo ribų iškeltą absoliutų protą, pagimdžiusį dekartiškąjį *res cogitans*.

Žmogaus ir gamtos dorovinio santykio analizė bei šiuolaikinio mokslo, technikos, kultūros galimybės įrodo, kad egzistuojančius ekologinius sunkumus yra įmanoma įveikti.

Nors ir sunkiai, bet Vakarų filosofija vaduojasi iš dogmatizmo, įteisindama atviresnes ir žmogiškesnes subjekto sampratas, leidžiančias naujai prasmingai traktuoti moralinę sferą, švietėjų nurašytą kaip grįstą vien „prika nuomone“ ar „jausmais“. Naują prasmę ir patrauklumą įgyja praktinė veikla, lokalinės problemos, ekologinė etika. Pradedama pripažinti, kad neįmanoma protą laikyti esamybe, egzistuojančia už visos žmogiškosios fizinės ir kultūrinės tikrovės ribų, kad negalima *tabula rasa* situacija, kai pažinimo metodo padedami viską galime pradėti nuo pradžių, nubraukdami išties kartų patirtį. Kita vertus, išlieka nuolatinė grėsmė ištirpti mokslinės-technologinės sistemos struktūrose. Kaip ir ekologijoje, tegalima išspręsti mažesnes problemas, o didžiosios nėra niekam pavaldžios.

Realiai būties ekologiškai harmonijai pasiekti būtina nauja ideologija, teigianti, kad žmogus pirmiausia keistų save, o ne aplinką, kaip yra įpratęs. Tik tada aplinkos ir žmogaus santykiai su ja, reali žmonijos būtis gali įgauti neprieštariną, harmoningą formą. Filosofija pajėgi prisidėti prie intelektualinio psichologinio klimato formavimo, ekologinių idealų įgyvendinimo, prie žmogaus ir gamtos santykių nekonfliktinių formų paieškos.

Ateitis, filosofijos požiūriu, – tai pažeidžiama ir kintanti dabartis. Todėl dabartinius nepalankius raidos tempus galima pavadinti savotišku „piktnaudžiavimu, nukreiptu į ateitį“, piktnaudžiavimu, kuris su dešimterioja jėga atsigręš prieš būsimašias kartas. Nustatant tolesnę žmonijos

ir gamtos raidos strategiją, naujas filosofines moralines vertybes, reikia prisiminti, kad gamta, egzistavusi iki pasirodant žmogui Žemėje, gali egzistuoti ir be jo. Vadinasi, darnios plėtros principo įgyvendinimas gali varžyti tam tikrus žmogaus veiksmus. Ar sugebės žmonija savo raidą, paremtą ekologiniu imperatyvu, nukreipti ekologinės ateities linkme, atsakys tik istorija.

LITERATŪRA

1. Baudrillard, J. (1997). Pragaištingoji ekologija. Naujoji Romuva. Nr. 5.
2. Berry, T. (1988). *Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Books.
3. Callicott, J. B. (1981). *Animal Liberation: a triangular affair*, In: *People, Penguins, and plastic Trees*. Belmont, California: Wodsworth Publishing Company.
4. Callicott, J. B. (1994). *The conceptual foundations of the land ethic, Planet in peril. Essays in environmental ethics*. Orlando: Harcourt Brace Company.
5. Devall, B. (1994). *Clearcut: The Tragedy of Industrial Forestry*. San Francisco: Earth Island Press.
6. Devall, B. (1988). *Simple in Means, Rich in Ends: Practicing Deep Ecology*. Salt Lake City: Gibb Smith.
7. Devall, B., Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith.
8. Drengson, A. (1995). *The Practice of Technology: Exploring Technology, Ecophilosophy, and Spiritual Disciplines for Vital Links*. Albany: SUNY Press.
9. Fox, M. (1988). *The Coming of the Cosmic Christ*. San Francisco: Harper and Row.
10. Fox, W. (1990). *Toward a Transpersonal Ecology*. Boston, MA and London: Shambhala.
11. Kalenda, Č. (1998). *Ekologinės etikos tapsmas*. Vilnius: VPU leidykla.
12. Kalenda, Č. (2002). *Ekologinė etika: ištakos ir dabartis*. Vilnius: VU leidykla.
13. Leopold, A. (1987). *A Sand Country almanac*. New York: Oxford University Press.
14. McDaniel, J. (1990). *Earth, Sky, Gods Mortals: developing an ecology spirituality / Jay B. Daniel; foreword by Thomas Berry*.
15. Naess, A. (1984). *Intuition, Intrinsic Value and Deep Ecology*. *The Ecologist*. Cornwall, No. 4.
16. Naess, A. (1991). *Ecology, Community and Lifestyle*. London, Cambridge.
17. Naess, A. (2000). *Selected Works of Arne Ness*. In English, edited by Harold Glasser. Amsterdam: Kluwer.
18. Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
19. Regan, T. (1994). *The Radical Egalitarian Case for Animal Rights*. *Environmental ethics*. Boston-London: Jones and Bartlett Publishers.
20. Rodman, W. J. (1988). *God, the World / Redemption. Renewal Theology systematic theology from a charisma*. New York: Oxford University Press.
21. Rolston III, H. (1992). *Philosophy gone Wild*. Buffalo, New York: Prometheus Books.
22. Rolston III, H. (1994). *Environmental Business: an Ethics for Commerce, Planet in peril. Essays in Environmental Ethics*. Orlando: Harcourt Brace Company.
23. Ruether, R. R. (1995). *Ecofeminism. Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and Domination of Nature*. Berkeley CA: North Atlantic Books.
24. de Silva, L. (1994). *The Buddhist Attitude towards Nature*. *Environmental ethics*, ed. Louis P. Pajman, Boston-London: Jones and Bartlett Publishers.
25. Singer, P. (1994). *All Animals are Equal, Planet in peril. Essays in Environmental ethics*. Orlando: Harcourt Brace Company.

26. Stone, Ch. D. (1974). *Should Trees have standing?* Los Altos, Calif., Kaufman.
27. Taylor, P. (1986). *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press.
28. Thoreau, H. D. (2001). *Voldenas, arba Gyvenimas miške*. Vilnius: Baltos lankos.
29. Warren, M. A. (1994). Difficulties with the strong animal rights position. *Environmental ethics*. Ed. Louis P. Pajman. Boston-London: Jones and Bartlett publishers.
30. Williams, W. A. (1980). *Empire as a Way of Life: an essay on the causes and character of America's present predicament along with a few thoughts about an alternative*. New York: Oxford University Press.
31. Юнг, К. Г. (1991). *Один современный миф*. Москва.

Jūratė Mackevičiūtė

**EKOLOGINĖ ETIKA
IR IŠSAMIOJI EKOLOGIJA**

Mokomoji knyga

SL 843. 2007-03-14. 1 leidyb. apsk. 1. Tiražas 30. Užsakymas 19.
Išleido VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, Vilniaus g. 88, LT-76285 Šiauliai.
El. p. leidykla@cr.su.lt, tel. (8 ~ 41) 59 57 90, faks. (8 ~ 41) 52 09 80.
Interneto svetainė <http://leidykla.su.lt/>