

HLADANIE NOVEJ EKONOMICKEJ A EKOLOGICKEJ PARADIGMY

LADISLAV HOHOŠ, Katedra filozofie a dejín filozofie FFUK, Bratislava

HOHOŠ, L.: The Quest for New Economic and Ecological Paradigms.
FILOZOFIA 51, 1996, No 2, p. 84

Industrial civilization based on the authoritarian advantage of reason as interpreted within the framework of enlightenment, sees as its main objective domination and manipulation. The late 20th century, however, is witness to a new change, namely the shift from mechanistic to holistic conception of reality. The period of unconstrained economic growth is coming to its end, because it met with fatal ecological limits. The paper deals with basic strategies of sustainable living. The discussion and the search for a new civilization paradigm leads to the conclusion that values are the primary forces in human society. The question then is, if we have enough time to make the dominant values of humanity the superior principle to preserve the world.

Ak dnes často intelektuáli na celom svete uvažujú o hodnotovom alebo morálnom vákuu, reflektujú tým historickú tektoniku, v ktorej otrasy sú znameniami začínajúcej globálnej transformácie (postkomunistická transformácia sa v uvedenom kontexte javí ako epizóda). Sám rád používam analógiu s pádom Ríma a nasledujúcim zánikom antickej civilizácie. Pocit straty ontologickej zakotvenosti človeka vo svete v situácii, kedy ľudstvo dosiahlo dosť pochybný vrchol industriálnej civilizácie, evokuje vo filozofii podobnosť s dobou helénskou, ktorá trvala asi päťsto rokov; aj keď akceptujeme Tofflerovu hypotézu o zhŕňovaní času, ťažko je odhadnúť chronologickú dĺžku prechodného obdobia, vedúceho k nastoleniu nového typu civilizácie – samozrejme pod podmienkou, že pozemská civilizácia ako taká katastroficky nezanikne. Technokrati a politici však šíria optimistické názory, že informatizovaná spoločnosť na základe znalostí (knowledge) zvládne nedostatok surovín a zdrojov ich jednoduchou substitúciou. Tento argument je pochybný z viacerých hľadísk, najmä však vtedy, ak sa nezmenia hodnotové priority, na ktorých sme konštruovali súčasné ekonomické modely. A predovšetkým, ak sa nevytvorí kvalitatívne nový vzťah medzi človekom a prírodou, povedzme v duchu pytagorejskej harmónie – ak ju dokážeme znovu objaviť. Autor teórie morfogenetickej rezonancie R. Sheldrake uvažuje skôr pesimisticky: „*Zem nie je smrteľne chorá, hoci naša civilizácia možno áno. Vyvíjajúci sa život už prežil predchádzajúce katastrofy, ako bola tá, čo vyhladila dinosaury a mnoho iných druhov, a nepochybne prežije aj naďalej, aj keď bez ľudstva. Príčinou súčasného ochorenia je moderná technologická civilizácia a ideológia, na ktorej je postavená. Ak chceme vstúpiť do nového tisícročia s nádejou na budúcnosť, musíme vytvoriť novú víziu ľudskej podstaty a nášho vzťahu k žijúcej Zemi*“ ([1], 197). „Bod obratu“, ako

termín F. Capru na označenie súčasného štádia vývoja civilizácie, vyjadruje novú paradigmu, novú víziu reality, zásadnú zmenu myslenia, vnímania a hodnôt. Ide o to, či civilizácia našla, alebo nenašla adekvátnu kultúrnu odpoveď na výzvu prostredia, či a akým spôsobom sa dokáže podieľať na tvorivom procese kultúrnej evolúcie. Hybnou silou spoločenského vývoja sú hodnoty, hodnotové orientácie, resp. priority (v Toynbeeho modeli fixné idey a rigidné vzory správania, t.j. strata flexibility), takže ak chceme uvažovať o trajektórii *sustainable development*, musíme si položiť otázku, ako – ak je to vôbec možné – dosiahnuť ich transformáciu. Na prelome tisícročí dochádza ku koincidencii troch transformácií: v prvom rade pomalý, ale nevyhnutný úpadok patriarchátu, ďalej koniec obdobia fosilných palív a napokon posun paradigmy v oblasti myslenia, vnímania a kultúrnych hodnôt. Pritom sociálna evolúcia znamená viac než konflikt a boj, ktoré sú síce v prírode dôležité, ale nie sú zdrojom dynamiky, pretože všetko sa deje v širšom kontexte kooperácie. Aj kríza je aspektom transformácie, lebo nebezpečenstvo súčasne poskytuje príležitosť. Striktne individualistická ideológia klasického liberalizmu 18. a 19. storočia, dnes aktualizovaná v politických a ekonomických názoroch „novej pravice“, má svoj filozofický základ v karteziánskom rozdelení sveta na sféru myslenia (*res cogitans*) a hmoty (*res extensa*). Podľa F. Capru *pre súčasnú ekonomiu je charakteristický fragmentárny a redukcionistický prístup, typický pre väčšinu sociálnych vied. Ekonomovia vo všeobecnosti zabúdajú brať do úvahy, že ekonomika je len jedným aspektom celej ekologickej a sociálnej továrne: ide o živý systém, ktorý sa skladá z ľudských bytostí v nepretržitej vzájomnej interakcii a v interakcii s prírodnými zdrojmi, ktorých väčšinu tvoria tiež živé organizmy* ([2], 194-195) ... *K evolúcii ekonomických štruktúr však dochádza podstatne rýchlejším tempom. Ekonomika je neustále sa meniaci a vyvíjajúci systém, závislý na meniacich sa ekologických a sociálnych systémoch, do ktorých je začlenená. Pochopiť to si vyžaduje nový konceptuálny rámec, schopný zmeny a neustáleho prispôsobovania novým situáciám. Takýto rámec, žiaľ, chýba v prácach väčšiny súčasných ekonómov, ktorí sú stále fascinovaní absolútnou strnulosťou karteziánskej paradigmy a eleganciou newtonovských modelov, čím sa stále viac a viac vzdávajú od súčasnej economickej reality. Spoločenský vývoj, vrátane evolúcie hospodárskeho systému, je úzko spätý so zmenami v hodnotovom systéme a podlieha všetkým jeho modifikáciám. Hodnoty, ktoré v spoločnosti prežívajú, budú ovplyvňovať jej svetonázor a náboženské inštitúcie, jej vedecké iniciatívy a techniku, ako aj politické a ekonomické usporiadanie. Keď už raz bol vyjadrený a kodifikovaný spoločný súbor hodnôt a cieľov, sformuje rámec, v ktorom spoločnosť vníma a vyberá si inovácie a sociálnu adaptáciu. Keď sa – často ako odpoveď na výzvy životného prostredia – zmení systém kultúrnych hodnôt, zrodia sa nové modely kultúrnej evolúcie* ([2], 196). Karteziánska idea individua oddeleného od sociálneho a prírodného prostredia prežila svoju dobu, lebo jednotlivci sú jednak produktom sociálneho sveta, ktorého sú súčasťou, jednak pôsobia v interakcii s ním; výsledkom tohto vzájomného pôsobenia je nepretržitá zmena samého jednotlivca (vlastného tela), ako aj prírody (neorganického tela spoločenského človeka – K. Marx).

Liberalizmus vznikol na pôde európskeho filozofického myslenia v 17.-18.storočí ako rozchod s minulosťou. Najradikálnejšou a zároveň najplodnejšou hypotézou klasického liberalizmu, ktorá umožnila vznik novej civilizačnej paradigmy, bola hypotéza jedineč-

nosti ľudskej individuality a od nej odvodené negatívne slobody vo vzťahu k štátnej moci. Samozrejme, podmienkou ich naplnenia bola formálna rovnosť pred zákonom namiesto dedičných výsad, čo sa dosiahlo revolučnou cestou. Osvietenstvo bolo kultom rozumu a donedávna úspechy euro-amerikej civilizácie potvrdzovali triumf racionality, resp. pokroku chápaného ako lineárny vzostup. Lenže z uvedeného vyplývala aj úplná výnimčnosť ľudskej bytosti, ktorá jej dávala právo ovládať a manipulovať. Stratila sa pytagorejská harmónia vzťahu k prírode, ako vzoru dokonalosti, rovnako ako pokora, sprostredkovaná náboženstvom. V stredoveku zlyhala teokracia, dnes dramaticky pociťujeme dôsledky sekularizácie. Požiadavka na vybudovanie raja na Zemi tu a teraz tiež nedopadla oveľa lepšie a pokiaľ ide o vynaloženú mieru násilia, azda aj horšie. V súčasnosti sa v učebniciach politickej filozofie hovorí na rozdiel od klasického o modernom liberalizme. Individuum klasickej spoločenskej zmluvy je atomizované a ahistorické, v najnovších modeloch ide o racionálneho egoistu z hľadiska utility. Tieto modely neriešia otázku zodpovednosti voči spoločenstvu a budúcim generáciám napríklad aj preto, že nepredpokladali možnosť vyčerpania prírodných zdrojov. Zdá sa mi však, že ľudstvo skôr zaregistrovalo možnosť sociálnej devastácie ľudských zdrojov, a to už po hospodárskej kríze v prvej tretine nášho storočia. Dnes sa diskusia vedie na úrovni komunitarizmu, najmä pokiaľ ide o rozsah úlohy štátu vo vzťahu k individuálnej voľbe kvality života. Podľa môjho názoru treba predsa len do určitej miery korigovať radikálny individualizmus, pretože jednotlivec a spoločenstvo sú navzájom závislé entity. Na druhej strane, o neúspechu pokusov nadradiť nejaké celospoločenské hodnoty za cenu podceňovania individuálnych práv (napr. socialistický kolektivismus) sme sa mali možnosť presvedčiť. Najbližšia mi je umiernená pozícia, ktorá uznáva morálnu hodnotu tak individuálnych práv, ako aj povinností vo vzťahu k spoločenstvu.

Ekonomické modely založené na karteziánstve a klasickej fyzike sú dnes ako súčasť starej paradigmy tiež vystavené kritike prinajmenšom preto, že sú nerealistické. Už A. Smith svojho času predpovedal, že ekonomický vzostup sa môže skončiť, ak bohatstvo národov prekročí prirodzené obmedzenia pôdy a podnebia, domnieval sa však, že ide o možnosť príliš vzdialenú v budúcnosti a irelevantnú z hľadiska jeho teórie. Éra neobmedzeného ekonomického rastu sa chýli ku koncu, ak nie z iných dôvodov, tak v dôsledku toho, že narazila na fatálne ekologické limity. Východiskovým bodom globálneho ohrozenia civilizácie je populačná explózia (vrátane konfliktu Sever – Juh), pretože futurologovia sa do určitej miery zhodujú v tom, že od jej zvládnutia sa odvodzuje možnosť odvrátenia budúcej katastrofy – napr. v časovom horizonte 50 – 150 rokov [3]. Táto situácia si vyžaduje novú stratégiu: kooperáciu namiesto boja a konfliktu, stratégiu vzájomného víťazstva (win-win) namiesto hry s nulovým súčtom. Futurologička H. Hendersonová navrhuje vynájsť nejaké nové pravidlá na spravovanie „globálneho ihriska“ (global ballpark), aby sme zachovali naše ekosystémy, pričom globálna ekonomika predstavuje iba jednu ich súčasť. Kooperatívne pravidlá sú potrebné preto, lebo nevyhrá nik, ak nevyhrajú všetci, resp. jednotlivci sú na tom lepšie, ak berú do úvahy potreby druhých, a horšie, ak konajú sebecky ([4], XXI-XXII). Na ceste k trvalo udržateľnému spoločenstvu (sustainable community) bude treba zásadne prepracovať základné ekonomické indikátory ako hrubý domáci produkt. Termínom „totálna sociálna sféra“ umožňuje rozlišovať medzi

peňažným sektorom ekonomiky a nepeňažným sociálnym systémom ([4], 29). Problém „klasickej“ ekonómie spočíva v ignorovaní sociálnych nákladov rastu HDP, napríklad berúc do úvahy dodatočné náklady na ozónovú vrstvu a šírenie rakoviny kože, jeden sprej by mal stáť asi 12 tisíc USD a veľmi rýchlo by sa stratil z trhu ([5], 16). H. Hendersonová používa metaforu *Éra svetla* namiesto „informačnej éry“ (t.j. prechod od industriálnej k postindustriálnej spoločnosti s dôrazom na hardware, redukcionistické ekonomické modely výkonnosti a súťaživosti, ide o rozšírenie industriálnych ideí a metód, ktoré neposkytujú adekvátnu víziu pre dnešok). Éra svetla ako nová paradigma by mala vzniknúť prostredníctvom formovania sietí občanov, ktoré môžu prerušiť staré mocenské štruktúry, napomáhať učeniu a premene nášho fragmentárneho svetonázoru na celoplanetárne uvedomenie, zvestovať planetárne kultúry trvalo udržateľného typu, založené na obnoviteľných zdrojoch a hlbšom pochopení prírody; perspektívou biológie a ekológie je, že sa ľudstvo stane druhom schopným vedomej *koevolúcie* so všetkými formami života. Ľudský rozvoj sa v novej paradigme stále menej posudzuje ako ekonomický rozvoj a slovo „ekonomika“ sa v novej ekologickej definícii *trvalo udržateľného rozvoja* celkom vynecháva ([6], 261-267).

Jeden zo zakladateľov *socioekonómie* A. Etzioni na rozdiel od neoklasickej charakterizoval novú ekonomickú paradigmu *Ja a My* (I & We paradigm) tromi princípmi: predpokladmi cieľov, o ktoré ľudia usilujú; ďalej spôsobmi, a teda výberom prostriedkov, a napokon charakteristikou aktéra: či ide o osamoteného jednotlivca, alebo individuum začlenené do spoločenstva. Paradigma „Ja a My“ akceptuje hedonistické individuálne potreby, ktoré predpokladá paradigma neoklasická, hoci aj tieto sú príliš ovplyvňované spoločenskými potrebami, kladie však dôraz na to, že ľudská podstata (t.j. tá črta, ktorá nás oddeľuje od zvierat), má zásadnú morálnu dimenziu: človek totiž hodnotí svoje pudy na základe rôznych kritérií, z ktorých najdôležitejšie sú morálne a sociálne hodnoty. Neoklasická paradigma je v podstate libertariánska, lebo všetky pokusy ovplyvniť chůčky jednotlivca sa považujú za nevhodné zásahy a akákoľvek snaha vlády usmerňovať jednotlivcov sa odsudzuje ako násilná ([7], 49-51)¹. Uznanie identity všetkých živých systémov podľa autorov publikácie *Štvrtá vlna – podnikanie v 21. storočí* uvedie do života nové spôsoby vzťahov a interakcií medzi ľuďmi a „neľuďmi“ podľa jednotlivých civilizačných vzorcov – v druhej vlne sme oddelení a musíme súťažiť, v tretej vlne sme navzájom späť a musíme spolupracovať, vo štvrtnej vlne sme jednotou a rozhodli sme sa pre spoločnú tvorivosť (co-create). Keďže podnikanie sa stalo dominantnou inštitúciou globálnej kultúry a vodcovská schopnosť iných spoločenských inštitúcií (politické, vzdelávacie, náboženské a pod.) stále klesá, môže vraj podnikanie zaujať dominantné postavenie v rámci globálnej zodpovednosti a globálneho občianstva, ba čo viac, dokáže presadiť *ekonomickú spravodlivosť a trvalú udržateľnosť* ([8], 6-9, 20). Kritika tovarového fetišizmu, pôvodne idea mladého Marxa, inšpirovala ľavicové hnutia v šesťdesiatych rokoch, dnes ju však nemusíme spájať s marxizmom. Napríklad P. Ekins uvažuje o *progresívnom spotrebiteľovi*, keď sa väčšina ľudí rozhodne preferovať etické, sociálne a environmentálne

¹ Rozdiel medzi liberizmom a liberalizmom pozri v SARTORI, G.: *Teória demokracie*. Bratislava 1993, s. 378 – 381.

okolnosti. Ich hodnotové priority potom ovplyvnia ich rozhodovanie v role kupujúcich pod podmienkou, že spotrebitelia budú pravdivo informovaní o uvedených aspektoch výrobkov, ktoré kupujú ([7], 323).

Problém, o ktorom by sa mal viesť celospoločenský a celoplanetárny dialóg, spočíva v spôsobe, ako demokraticky uskutočniť obrat k stratégii trvalo udržateľného života, keď máme k dispozícii obmedzený čas a definitívne zlyhalo holistické alebo utopické sociálne inžinierstvo ([9], 56-57). V rámci našej témy sa obmedzíme na ekonomickú oblasť, v ktorej poznáme jediný fungujúci mechanizmus – trh. Podľa J. Vavrouška však trh trpí mnohými ťažkými a neodstrániteľnými nedostatkami – okrem iného preto, že preferuje krátkodobé ciele pred dlhodobými, zaťažuje ho značná informačná asymetria a monopolizmus, nie je schopný brať do úvahy verejnú statku, ako sú ovzdušie alebo príroda. Vo vzťahu k snahám o vytvorenie celosvetového voľného trhu nie sú splnené niektoré základné predpoklady. Napriňa sa síce voľný pohyb peňazí a do značnej miery aj tovaru, ale nie voľný pohyb ľudí (v podstate neobmedzená migrácia v celosvetovom meradle) a už vôbec nie dokonalá súťaž, kedy všetky ekonomické subjekty majú rovnaké podmienky. Bez týchto predpokladov nemôže trhové hospodárstvo fungovať, navyše celý ekonomický mechanizmus funguje ako pumpa, ktorá prečerpáva peniaze z chudobných do bohatých krajín. Blížime sa teda ku križovatke, kedy je evidentné, že doterajším spôsobom sa žiť nedá: „*Hľadáme novú paradigmu. Tak ako kedysi dávno prebehla poľnohospodárska revolúcia a relatívne nedávno <revolúcia> priemyselná, takže dnes je snáď nádejou <revolúcia> založená na ideáloch trvalo udržateľného rozvoja. Umožňuje nadviazať na korene našej kultúry a zároveň nájsť spoločného menovateľa s inými kultúrami, ázijskými, africkými i americkými*“ ([10], 42-43).

Uvedieme len tri základné princípy hlbínnej ekológie: pozemský život, ľudský i mimoludský, má hodnotu sám osebe, to isté platí pre rozmanitosť životných foriem, ktorú navyše ľudia nemajú právo redukovať. Otázka prežitia v celej prírode vrátane ľudstva je problémom zachovania druhu (fylogenéza), nie jednotlivca. Modus stotožnenia so všetkými formami života, resp. človeka s inou formou života vôbec nie je jednoduchý, rovnako ako akceptovanie subjektivity holistického systému, napríklad GAIE. Potrebu zachovania ľudského druhu potom interpretujeme ako spoločenské dobro, ktoré si v scenári žiadúcej budúcnosti možno predstaviť ako synergický efekt tvorivej spolupráce slobodných indivíduí [11]. Lenže v tom je obsiahnutá aj hrozba zneužitia: ak uznáme univerzálne dobro, potom „musí“ existovať inštitucionalizovaná hierarchia jeho vykladačov a v konečnom dôsledku dominancia subjektivity jednej osoby. Naozaj musí, alebo je druh *Homo sapiens* schopný kvalitatívnej premeny? Ak uvažujeme o hodnotových prioritách hlbínnej ekológie, nevyhnutne sa dostaneme do konfrontácie (a táto je filozoficky produktívna) s určitým druhom totalitárneho univerzalizmu, či už ide o prospech celku, alebo o výlučnosť jedného duchovného princípu – života. Priam sa nám ponúka záver, že ľudstvo pôsobí ako vírus či nádor, s ktorým sa imunitný systém superorganizmu vyrovná svojím špecifickým spôsobom (= elimináciou). Dostaneme sa tak na jednej strane k „uhnanutiu Platónom“; zdá sa, akoby hlbinní ekológovia nadradzovali cieľ nad prostriedky, pričom doterajšia tragická historická skúsenosť ľudstva najmä v 20. storočí dokazuje, že nemôžu uspieť. Azda by sa im podarilo nastoliť nejakú formu ekodiktatúry, ktorá by sa tvárila ako „benevolentný

despota“. Na druhej strane, nepochybne silným argumentom v prospech individualizmu je rozvoj osobnej iniciatívy a tvorivosti, napríklad aj pokiaľ ide o spôsob, ako čeliť civilizačnej výzve. Zároveň sa však ukážu hranice (limity) individualizmu bezuzdného a koristníckeho, vedúceho nielen k deštrukcii toho, o čo sa bojuje, ale aj k sebazničeniu. Aj príroda kladie v tomto smere určité obmedzenia, rozhodujúcou stratégiou je kooperácia, nie boj o život.

Kantov kategorický imperatív vychádza z klasickej teórie spoločenskej zmluvy, ktorá predpokladá atomizovaného jednotlivca. Kant tvrdil, že plán prírody sa teleologicky naplňuje vytvorením občianskej spoločnosti. Postulátom, že človek nemôže byť vo vzťahu k inému človeku zneužitý ako prostriedok, však tento rámec prekročil nielen metafyzicky, ale i humanisticky. Skúsme si predstaviť, ako by sa imperatív dal doplniť o zodpovednosť za osud celého ľudstva, nielen za vlastné individuálne konanie... Môžeme sa však spohľnúť na to, že príroda nielenže ráta s našimi egoistickými inštinktmí (nedružná družnosť), ale v konečnom dôsledku to tak nádherne zariadi, aby sa naplnil jej „humánny“ účel?

Môžeme sa spohľnúť na Kantov patetický morálny antropocentrizmus v mene slobo-
body, vymedzenej umom (Vernunft), ako všeobecným princípom konania na základe tézy, že človek je zákonodarcom prírody? GAIA reprezentuje grandiózny experiment ontickej tvorivosti vesmíru: „*Tento prirodzene vzniknutý, obdivuhodne usporiadaný a jemne vyvážený systém nesmie byť ničený a poškodzovaný kultúrou minimálne z dvoch hlavných dôvodov: po prvé preto, že kultúra ako výtvor jedného biologického druhu – človeka – nemôže byť priamym pokračovaním evolúcie pozemského života, a teda ani dedičom celej evolučnej múdrosti biosféry; a po druhé preto, že evolučný proces kultúry na dnešnej úrovni biosféry existenčne závisí*“ ([12], 14-15). Vstupujeme do informatizovanej spoločnosti bez toho, aby sme termín „informácia“ dokázali interpretovať ako filozofickú kategóriu, napríklad ako argument v prospech holistickej paradigmy, že totiž informácia tvorí základ všetkej existencie, resp. akejkoľvek evolúcie. Ide o uznanie dvoch možných spôsobov vzniku nových štruktúr: spôsobu prirodzeného, t.j. spontánnej tvorivej schopnosti živej a neživej prírody, a spôsobu umelého, t.j. odvodeného a parciálnej kultúrnej tvorivosti, ako aj dvoch odlišných konštitutívnych informácií – biotickej (prirodzenej) a umelej (kultúrnej). Ekologický problém vystupuje v zásadnom axiologickom rámci: „... *ekologická kríza je existenčným konfliktom časti a celku, jedného druhu s ostatnými tvormi, prvku pozemského organizmu s jeho systémom. Možno teda ukázať, ako to lapidárne v nedávnom rozhovore vyjadril C. Lévi-Strauss, že práva človeka sú iba zvláštnym prípadom práv, ktoré musíme priznať tvorivej sile života, a že končia presne v tom bode, za ktorým by ich uplatňovanie znamenalo riskovať vyhuby celého rastlinného či živočíšneho druhu*“ ([12], 30-31). Dnešné právnické diskusie o právach zvierat naznačujú, že nevystačíme s hobbesovským vymedzením práva na život ako kooperácie medzi ľuďmi, ale že o kooperácii treba uvažovať v širšom rámci biosféry ako celku.

Civilizácia hľadá – aj v podobe hlbinej ekológie – novú odpoveď na výzvu života. Podľa mikrobiologičky L. Margulis vznik bunky pred 2,2 miliardami rokov nebol výsledkom genetickej mutácie, ale symbiózy, nie boja o život, ale kooperácie (symbiotickou spätnou väzbou vysvetľuje aj fotosyntézu a sex). Jej spolupracovník J. Lovelock charakterizoval našu planétu ako životnú formu, ktorá bola vytvorená prepojením spätných vä-

zieb a prostredníctvom koevolúcie: asi 4 miliardy druhov sú tak koordinované, že GAIA je seabavtvárajúca, živá, vyvíjajúca sa, sebariadiaca a sebaorganizujúca bytosť. *Autopoietické* (seabavtvárajúce) štruktúry sú vysoko autonómne otvorené systémy, udržiavajú si vlastnú identitu, pritom závisia na spojení s prostredím, ktoré je vzdialené od rovnováhy. Každá štruktúra má svoje vlastné dejiny, ale táto „história“ je súčasne históriou okolitého prostredia a všetkých ostatných autopoietických štruktúr. Predstava, že sám život si vytvára podmienky svojej existencie, predpokladá kooperáciu a pohyb celku (totality), resp. kozmické dimenzie koevolúcie (vzájomného ovplyvňovania). Paradox samovznikania (autopoiesis) spočíva v tom, že čím väčšia je autonómia organizmu, tým viac spätných väzieb potrebuje. – či už v sebe, alebo vo vzťahu k prostrediu. Z uvedeného vyplývajú filozofické dôsledky pre definíciu individua, resp. individuality: individuum je azda v určitom slova zmysle ilúziou, azda je *spoločenstvom*, hľadáme teda nový druh holizmu a celostnosti, ktorý by snád mohol vyriešiť zdanlivý konflikt medzi individuálnou slobodou a kolektívnymi potrebami (spoločnou zodpovednosťou). Pokusy o vymedzenie novej ekonomickej paradigmy nás vedú k záveru, že musíme prehodnotiť vzťah medzi kooperáciou a konkurenciou (súťaživosťou) a trh považovať za podporný mechanizmus, nie za samoúčel, z čoho vyplýva povinnosť definovať naše dobovo podmienené ciele (Popperovo postupné inžinierstvo) a permanentne prispievať k formovaniu právneho a sociálneho rámca, resp. pravidiel, v rámci ktorých má trh pôsobiť (čo nevylučuje spontánny poriadok a v oblasti inštitúcií si bezpodmienečne vyžaduje konštitučný rámec liberálnej demokracie). Z úvah o novej ekologickej paradigme vyplýva nielen to, že ekonomická paradigma je jej parciálnym aspektom, ale aj to, že hľadáme a potrebujeme novú transcendenciu a svetový étos (H. Küng), rozšírený na totalitu biosféry (superorganizmus GAIA).

LITERATÚRA

- [1] SHELDRAKE, R.: Tao přírody. Znovuzrození posvátnosti přírody ve vědě. Bratislava 1994.
- [2] CAPRA, F.: The Turning Point. Science, Society and the Rising Culture. Flamingo 1983.
- [3] MEADOWS, D., MEADOWS, D., RANDERS, J.: Beyond the Limits. Confronting Global Collapse. Envisioning a Sustainable Future. Vermont 1992.
- [4] HENDERSON, H.: The Politics of the Solar Age. Alternatives to Economics. Indianapolis 1988.
- [5] HENDERSON, H.: Economics in the Solar Age. An interview with Hazel Henderson, by Alan Atkisson. In: Context, No. 25.
- [6] HENDERSON, H.: Paradigms in Progress. Life Beyond Economics. Indianapolis 1991.
- [7] Real-Life Economics. Understanding Wealth Creation. Edited by P. Ekins and M. Max-Neef. Routledge 1992.
- [8] MAYNARD, H. B. Jr., MEHRTENS, S. E.: The Fourth Wave. Business in the 21st Century. San Francisco 1993.
- [9] POPPER, K. R.: Bída historicismu. Praha 1994.
- [10] VAVROUŠEK, J.: Hledání možnosti trvale udržitelného rozvoje. In: Křesťanská revue 1995, č. 2.
- [11] VALACH, M.: Etický rozměr ekologické krize. Opozice biocentrismu a antropocentrismu. In: Lidské hodnoty a trvale udržitelný způsob života. Sborník přednášek. Olomouc 1993.
- [12] ŠMAJS, J.: Kultura proti přírodě. Tři ekologické eseje. Brno 1994.

Doc. PhDr. Ladislav Hohoš, CSc.

Vígľašská 7

851 07 Bratislava

SR