

Krystyna Wilkoszewska

Stary ład - lecz proekologiczny

Sztuka i Filozofia 12, 183-195

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IV. „Nowy ład ekologiczny” Luca Ferry’ego

Zamieszczamy poniżej trzy wypowiedzi o wydanej niedawno książce francuskiego filozofa Luca Ferry’ego *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek* (tłumaczenie Hanna Miś i Andrzej Miś – Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu, Warszawa 1996). Ten wielowątkowy esej (nagroda Medicis w dziedzinie eseju za rok 1992), w którym ekologię rozpatruje się jako najbardziej widowiskowy przejaw antyhumanizmu, skłania do różnorodnych refleksji, bowiem takie czy inne postawy wobec przyrody zakorzenione są zawsze w całej kulturze, a w planie indywidualnym łączą się z określonymi przekonaniem filozoficznymi, ideologicznymi, politycznymi, religijnymi, a nawet estetycznymi.

*
* *
*

Krystyna Wilkoszewska

STARY ŁAD – LECZ PROEKOLOGICZNY

Jak umiejscowić książkę Ferry’ego *Nowy ład ekologiczny* na mapie idei dzisiejszego świata? *Dzisiejszego* znaczy – także w zamyśle samego Ferry’ego – przede wszystkim: ponowoczesnego, pokartezjańskiego. Z grubsza rzecz biorąc, uwolniona z „okowów” kartezjańskiego mechanicyzmu i antropocentryzmu przestrzeń dzielona jest obecnie głównie przez trzy wielkie opcje światopoglądowe: *New Age*, postmodernizm i ekologizm. Do pierwszej z nich Ferry w ogóle nie nawiązuje, o drugą z lekka potrąca, natomiast całą uwagę skupia na opcji ekologicznej. Ta jednak rozrosła się już dziś do tego stopnia, że obejmuje różne nurty, co najmniej trzy ważne: reformatorski, ekologii głębokiej i ekofeminizmu. Pierwszy zwalcza drugi i trzeci za ich rewolucyjność, drugi zwalcza pierwszy za antropocentryzm, trzeci zwalcza pierwszy i drugi za ich androcentryzm, drugi i trzeci sprzymierzają niekiedy siły, by wspólnie zwalczać krótkowzroczność pierwszego. W tej sieci poglądów i interesów Ferry porusza się sprawnie jako zdeklarowany zwolennik nurtu reformatorskiego – i żadnego innego.

We wstępnym rozdziale *Kilka epizodów z dziejów humanizmu* Ferry przerzuca most między wiekami dawnymi, w których przeprowadzano jak najbardziej serio sądowe procesy między ludźmi a owadami, insektami, szczurami, pijawkami itp., a czasami obecnymi, w których wzmaga się walka o przyznanie praw drzewom i o uznanie parków za osoby prawne. Pod mostem (rozpostartym między średniowieczem a teraźniejszością) rozprzestrzenia się otchłań epoki kartezjańskiej, dla której – racjonalnie rzecz biorąc (!) – zarówno dawne sądownictwo ze zwierzętami jak i dzisiejsze bratanie się z drzewami – jest co najmniej dziwaczne.

Metafora mostu obrazuje coraz powszechniejszą świadomość człowieka współczesnego co do charakteru premoderny, oświeceniowo pojętej moderny oraz postmoderny. W stosunku do tego obrazu stać Ferry'ego na zajęcie własnego stanowiska. Zostało ono wypracowane i zarazem w książce zaprezentowane w sferze wyznaczonej przez problematykę skupioną wokół dwóch głównych pojęć: ekologii i humanizmu. Dzisiejsza ekologia stanowi bowiem niemałe wyzwanie dla idei humanizmu – zwłaszcza kartezjańskiego – przyznającego godność osoby moralnej i prawnej wyłącznie człowiekowi.

Książka Ferry'ego składa się z dwóch części, z których pierwsza stanowi wypracowanie – tak w oparciu, jak i w polemice względem tradycji nowożytnej – konstruktywnej propozycji humanizmu niemetafizycznego (niekartezjańskiego), zdradzającego lekkie sympatie proekologiczne, natomiast druga obejmuje ostrą krytykę ekologii głębokiej wraz z jej różnymi politycznymi sympatiami. Przypatrzmy się im kolejno.

HUMANIZM A RUCH NA RZECZ OCHRONY ŚRODOWISKA

W pokartezjańskiej nowożytności nastąpiło radykalne oddzielenie człowieka i natury, gdyż ta ostatnia przestała mieć duszę i uległa degradacji do roli mechanizmu. Zwierzę i roślina, jako części natury, spadły do roli rzeczy, i w takim kontekście myśl, by przyznawać im osobowość prawną, byłaby rzeczywiście absurdalna. W obliczu nowych wydarzeń, takich jak walka o przyznanie praw drzewom, precedensy przyznania osobowości prawnej ekosystemom, domaganie się zastąpienia „umowy społecznej” – „umową naturalną”, powstaje pytanie zasadnicze: czy zwiastują one kres nowożytnego humanizmu? Ferry zadaje je na swój sposób: czy to nie dziwne, że filozofowie oraz rzecznicy postmodernizmu i posthumanizmu akceptują premodernistyczną wizję świata, zgodnie z którą byty przyrodnicze odzyskują swój status osób prawnych (s. 15)?

Autor *Nowego ładu ekologicznego* podejrzewa, że tymi „żarliwymi obrońcami przyrody” kieruje tylko jedna myśl – by znieść światopogląd humanistyczny – za którą skrywa się wola dokonywania zmian natury politycznej.

Zarówno teza, że dzisiejsza ekologia powraca do premodernistycznej wizji świata, jak i przypuszczenie, że niechęć do humanizmu jest motorem, a nie efektem przekonań ekologii, a również myśl, że ekologiczne idee są jedynie płaszczykiem dla skrywanych ambicji politycznych, budzą wątpliwości, do których powrócimy.

W polu uwagi Ferry’ego pozostaje przede wszystkim idea humanizmu. Dlatego, gdy dzisiejsza ekologia, szerząc sympatię do przyrody spleta się z krytyką nowożytności, zwłaszcza obecnego w jej łonie metafizycznego humanizmu, polegającego na kolonizacji przyrody (czemu trudno zaprzeczyć), to zwolennik humanizmu, jakim jest bez wątpienia Ferry, musi zadać sobie pytanie o możliwość innego, niemetafizycznego (niekartezjańskiego) humanizmu na miarę obecnego, postmodernistycznego czasu, tj. takiego humanizmu, który mógłby powiązać troskę o godność człowieka w rozumieniu nowożytnym – jako przeciwstawiającego się naturze – z „poważną” troską o przyrodę. Poważną – czyli nie ulegającą mitom powrotu do stanu określanego mianem *wilderness* (odrzućcie cywilizacji), ani nie prowadzącą do degradacji człowieka.

Na szczęście, mówi autor, krytyki nowożytności w łonie ekologii są różne, a nawet sprzeczne ze sobą. O ile ekologia głęboka wypowiada skrajną diagnozę o końcu antropocentrycznej nowożytności i ujawnia nienawiść do wszelkiej formy humanistycznej kultury, to postać ekologii zwanej demokratyczną nastawia się bardziej na reformę niż zniesienie panującego systemu, i traktuje człowieka jako *byt nienaturalny*, tj. taki, który poprzez historię, moralność, kulturę, prawo *transcenduje naturę*.

Ta ostatnia (umiarkowana) postać ekologii stwarza nadzieję na swoistego rodzaju kompromis z niemetafizyczną (umiarkowaną) wersją humanizmu. Wkraczając na drogę zbadania możliwości takiego kompromisu, Ferry zaczyna od problemu, któremu na imię *zwierzę*: „humanizm kartezjański jest bez wątpienia doktryną, która poszła najdalej w dewaloryzacji natury w ogóle, a zwierząt w szczególności. Zwierzę zostało potraktowane jak zwykły mechanizm, odmówiono mu inteligencji, uczuć, a nawet wrażliwości zmysłowej. Idea zwierzęcia–maszyny jest kwintesencją tego, co niektóre odmiany współczesnej ekologii piętnują jako antropocentryzm. Zwierzę zatem jest pierwszym bytem, jaki spotykamy na drodze owej *decentracji*, której początkiem jest negacja wspomnianego antropocen-

tryzmu, a celem uznanie natury za podmiot prawa. Idąc od człowieka do uniwersum, jak tego żąda nie tylko ekologia głęboka, ale i utylityzm, przechodzi się najpierw przez świat zwierząt” (s. 22–23).

Chociaż Ferry zmierza nie ku *universum*, lecz ku odmiennej od kartezjańskiej wersji humanizmu, on także zaczyna od zwierzęcia.

Zdaniem autora, trudno zaprzeczyć, że pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem istnieją zarówno podobieństwa, jak i różnice, idzie natomiast o to, czy są one różnicami stopnia, czy też stanowią różnicę w sensie jakościowym – wówczas, mimo podobieństw, dzieliłaby je przepaść. Rozstrzygnięcie tego problemu zależy od przyjętej definicji człowieka, od tego, co określamy mianem różnicy gatunkowej. I tak Kartezjusz radykalnie odróżnił człowieka, *res cogitans*, od zwierząt, biologia natomiast chętnie wskazuje na podobieństwa, a różnice stara się tłumaczyć jako ilościowe. Generalnie czasy nowożytne zmiernają w kierunku połączenia godności człowieka z jego historycznością i wolnością, z jego zdolnością budowania świata kultury, czyli odmiennego od przyrody „świata ducha”. Z tym, że inaczej tę historyczność i kulturę pojmuje romantyzm – tj. jako *zakorzenie* człowieka we wspólnocie, która go otacza i kształtuje, inaczej oświecenie – tj. jako *wykorzenie*, gdyż historia nie zostaje pojęta jako tradycja, lecz jako twórcza zdolność doskonalenia siebie, przebiegająca poprzez zerwanie, przekroczenie, zdystansowanie wobec tego, co zastane, i ten moment transcendowania natury uznany zostanie za rzeczywisty wyraz naszego człowieczeństwa: „Gdybyśmy byli pozbawieni możliwości zerwania z tradycyjną kulturą, która narzuca się nam jako druga natura, byłibyśmy jak zwierzęta, *sterowani przez kody naturalne*. Gdybyśmy nie mogli spojrzeć na naszą kulturę z dystansu i przyjąć wobec niej krytycznego punktu widzenia, co jest niezbędne, by móc ją zmieniać i dostosowywać do warunków historycznych, kultura owa upodobniłaby się do zwierzęcych obyczajów, a społeczeństwa ludzkie nie miałyby już historii, jak nie mają jej mrówki czy termity. Jeśli tradycję pojmowałoby się jako po prostu przekazywanie tego, co już się zdarzyło, to byłaby ona niczym innym, jak właściwym rodzajowi ludzkiemu *instynktem*, a zachowanie człowieka trzeba by uznać za tak samo zaprogramowane jak zachowanie innych gatunków zwierzęcych. W tym właśnie punkcie sporu Oświecenie – jak mi się wydaje – ma decydującą przewagę nad Romantyzmem (s. 30–31).

Ferry mocno opowiada się za tą oświeceniową wersją człowieka (odczytaną z oświeceniowo pojętego Rousseau i Kanta) jako bytu antynaturalnego, historycznego i wolnego, który tworzy świat kultury poprzez

wykorzenianie się, poprzez stałe przekraczanie uwarunkowań, tak przyrodniczych jak społecznych, i który w ten i tylko ten sposób staje się *bytem-dla-prawa*. Powstaje jednak problem, czy przyjęcie takiej perspektywy, w której człowiek buduje kulturę poprzez zrywanie z naturą, poprzez niszczenie wszystkiego, co mogłoby go determinować, nie prowadzi wprost do niemożności pogodzenia troski o kulturę i o swe człowieczeństwo zarazem z troską o naturę? Czy oświeceniowy humanizm nie ma innego wyjścia, jak tylko drogę opanowywania natury oraz jej eksploatację? „Czy wolność równoznaczna z wiecznym wykorzystaniem może się urzeczywistnić w formie innej niż destrukcja?” (s. 36).

Jeśli pytanie to sprowadzimy do kwestii stosunku człowiek-zwierzę, to humanizm kartezjański zdawał się je potwierdzać. Próbę uniknięcia kompromitacyjnej wszak odpowiedzi potwierdzającej możemy odnaleźć w: 1) tradycji laickiego humanizmu oświeceniowego (jeśli źle obchodzimy się ze zwierzętami, to tym samym degradujemy siebie, zatracamy własne człowieczeństwo – przy czym odpowiedź ta, chociaż w duchu antykartezjańskim, pozostaje całkowicie w obrębie antropocentryzmu, otaczając troską przede wszystkim człowieka); 2) w obrębie filozofii utylitarystycznej (która jako jedyna, zdaniem Ferry’ego wykracza poza antropocentryzm dzięki myśli, że nie tylko człowiek, ale wszelkie byty zdolne do odczuwania przyjemności i cierpienia mogą być podmiotami prawa).

Autor *Nowego ładu ekologicznego* zdecydowanie nie jest zwolennikiem tej ostatniej tradycji. Odwołując się do wydanej w 1975 książki P. Singera *Wyzwolenie zwierząt*, której autor czerpie inspiracje z idei utylitaryzmu, Ferry dokonuje krytyki koncepcji, wedle której godność danego jestestwa wiąże się z możliwością posiadania przezeń własnych interesów, a prawo sprowadza się do zabezpieczania owych interesów. (Przy takim ujęciu trudno byłoby zwierzętom – istotom zdolnym do odczuwania cierpienia, a więc „mającym własne interesy” – odmówić praw; tym samym człowiek traciłby uprzywilejowaną pozycję – antropocentryzm osiągałby swój kres.) Ferry wskazuje na słabości utylitaryzmu, który wprawdzie potrafi uporać się z tradycją, wiążącą godność człowieka z rozumem, ale nie z dziedzictwem Rousseau i Kanta, którzy godność człowieka wiążą nie z rozumem, jak mylnie interpretuje Singer, lecz z wolnością, a tym samym z możliwością oderwania się od swoich interesów, przekroczenia własnego egoizmu. Wolność okazuje się kryterium szczególnym, którego status jest zupełnie inny, niż przywoływane kryteria rozumu, języka czy uspołecznienia. Przy przyjęciu tych ostatnich kryteriów, zachowanie ciągłości w świecie istot żywych jest również

możliwe, tak jak przy kryterium zdolności odczuwania cierpienia. Natomiast wolność, pozwalająca ustanowić wartości moralne i odróżnić je od zwykłych interesów, a tym samym odróżnić cierpienie o wymiarze etycznym od cierpienia bez takiego wymiaru, wprowadza między człowieka a zwierzę różnicę jakościową, która nie jest różnicą stopnia, lecz radykalną nieciągłością. Dlatego – zachowując kryterium wolności – musimy uznać wyższość człowieka i wyższość kultury nad naturą.

Czy w obrębie takiego humanizmu, który jest antykartezjański – bo przyznaje zwierzętom wrażliwość, oraz antyarystotelesowski – bo wiąże godność człowieka nie z rozumem, lecz z wolnością, troska o naturę jest możliwa?

Byt zwierzęcia, mówi Ferry, jest dwuznaczny i nieokreślony – „ni człowiek, ni kamień”. Ale nie ulega wątpliwości, że zwierzę cierpi i w tym sensie nie jest rzeczą, w swej nieokreśloności bliższe jest raczej człowiekowi, jest „analogonem bytu wolności”: „Interpretując je (cierpienie) inaczej niż utylitarysty, możemy wypracować ujęcie, pozwalające połączyć myśl, że zwierzęta należy szanować po to, aby samemu się nie upodlić, z przekonaniem, że zwierzętom ze względu na nie same przysługują pewne prawa” (s. 58).

Taka jest propozycja Ferry’ego, której celem jest obrona oświeceniowej (odczytanej za Rousseau i Kantem) wersji humanizmu w naszym postmodernistycznym czasie, zdominowanym przez dekonstrukcję idei antropocentryzmu, filozofię różnicy i daleko idące postulaty ekologii głębokiej. Ferry wie, że nie można już dłużej przyrykać oczu na konsekwencje kartezjańskiego humanizmu, przyzwalającego na eksploatację przyrody i sankcjonującego okrucieństwo wobec zwierząt, ale jako zwolennik humanizmu – nie może przyjąć radykalizmu haseł ekologicznych, zrównujących byty niższe z pozycją człowieka.

Z punktu widzenia postmodernizmu, wyrastającego z opozycji wobec oświecenia, jest to propozycja trochę karkołomna, z punktu widzenia ekologii głębokiej – *not up today*. Tyle tylko, że Ferry’ego nie obchodzi ani postmodernizm, ani ekologia w ich całościowym wymiarze, a tylko w tym jednym – jako zagrożenie humanizmu. Dlatego prowadzi dialog z umiarkowaną, reformistyczną wersją ekologii (a nie z *deep ecology*), z którą jego propozycje całkowicie dają się uzgodnić, a postmodernistom (Derrida, Foucault, Serres) poświęca jedynie parę złośliwych uwag.

Ferry przypomina trochę zarozumiałego arystokratę, który nie chce dostrzec, że czas, w którym żyje, zwiastuje rewolucję – głębokie i całkowite zniesienie panującego ładu (i zniesienie tym samym jego arysto-

kratycznej pozycji) – i biorąc rewolucję za zwykłe zamieszki, jest w stanie pójść na – z jego punktu widzenia istotne – ustępstwo i uznać swych poddanych za „analogon wolności”.

Cała pierwsza część książki jest wypracowywaniem owego „małego ustępstwa” na rzecz zwierząt w czasach przeobrażenia światopoglądowego na o wiele większą skalę. Czy nam się to podoba, czy nie, to nie ekologia umiarkowana, lecz głęboka jest dzisiaj właściwym partnerem do dyskusji, bowiem oferuje wizję świata odmienną od modernistycznej – i jeśli nie chce się jej uznać, należy znaleźć merytoryczne argumenty. Tymczasem Ferry w pierwszej, utrzymanej w tonie rzeczowym, części – gdy wypracowuje koncepcję humanizmu niemetafizycznego – do metafizycznych tez ekologii głębokiej w ogóle nie nawiązuje, natomiast gdy przechodzi w części drugiej do rozprawy z ekologią głęboką, jego wywód traci na rzeczowości i pojawia się ton, w jakim argumentują jedynie ci, którym argumentów brak (np. s. 91).

KRYTYKA EKOLOGII GŁĘBOKIEJ I EKOFEMINIZMU

Deep ecology, zrekonstruowana przez Ferry’ego w oparciu o lekturę Arne Naessa i cytowanego Billa Devalla jako swoisty typ idealny, jawi się w postaci nurtu rewolucyjnego, który „pragnie być nową metafizyką, nową epistemologią, nową kosmologią, a także nową etyką środowiska naturalnego, proponującą na nowo ułożyć stosunki człowiek–planeta” (s. 68). Niestety, z tych wszystkich możliwości, czym chce być ekologia głęboka, Ferry wybiera do dyskusji tylko tę ostatnią – która jest k o n s e k w e n c j ą wcześniejszych i której nie można, bez rozpatrzenia ekologicznej metafizyki i epistemologii, w pełni zrozumieć. Ferry, chcąc sprowadzić ekologię głęboką do walki o prawa moralne dla bytów nie-ludzkich (*for its own sake*) wybiera z pism twórców tzw. „typu idealnego” ekologii głębokiej jedynie te fragmenty, które wokół owej problematyki oscylują. Kiedy jednak porzuca swych chwilowych sprzymierzeńców na rzecz własnego rozumienia ekologii głębokiej, „uwypuklającego inne nieco aspekty i zwracającego uwagę na szerszy kontekst całej sprawy” (s. 74), to okazuje się, że chodzi mu tylko o jeden aspekt: neurotyczną rzekomo obsesję, by skończyć z humanizmem, które to oskarżenie, sformułowane na wąskiej płaszczyźnie walk o prawa dla zwierząt, gór i lasów, a w oderwaniu od szerszego, światopoglądowego (metafizycznego) kontekstu, może się nawet wydać przekonujące.

Co składa się na ową nową wizję, proponowaną przez ekologię głęboką? Przede wszystkim, chociaż korzenie nowoczesnej ekologii sięgają XIX wieku, to ważna dla jej rozwoju cezura przebiega w połowie naszego wieku i dopiero odtąd datuje się powstanie *New Ecology*. Ta „nowa ekologia”, zwana coraz częściej głęboką, odwołała się raczej do modelu fizyki, niż biologii (pogląd, że pojęcie ekosystemu jest czymś w rodzaju „teorii pola”), i dlatego podstawowe jej twierdzenia przybierają *metafizyczny* charakter: energia okazuje się pojęciem bardziej fundamentalnym i zarazem realnością pierwotniejszą, niż materialne obiekty, będące konfiguracją atomów, co prowadzi w efekcie do prymatu metafory procesu nad substancją w pojmowaniu świata; indywidualny organizm nie jest trwałą całością, raczej chwilową konfiguracją w przepływie energii, co znaczy, że indywidualności nie istnieją *per se*, lecz są przejściowym efektem splątania w sieci relacji – czymś w rodzaju węzła w pajęczej tkance powiązań, lub wiru wodnego, którego nie można pojąć w oderwaniu od przepływu wody; tłumaczy to, dlaczego ekologiczna wizja natury musi siłą rzeczy przyjąć holistyczny charakter – w pojęciu indywiduum zawarte są stosunki z innymi, mówiąc radykalnie: relacje są tak samo realne jak rzeczy, a nawet pierwotniejsze niż rzeczy¹.

Dopiero z tej generalnej metafizycznej wizji wyłaniają się porządki – biologiczny, psychologiczny, moralny i inne – charakterystyczne dla współczesnej ekologii.

Znamienne, że zarysowana tu w wielkim skrócie nowa wizja świata została zrekonstruowana w oparciu o prace Leopolda, Sheparda, Morowitza i Naessa, z których – przynajmniej gdy idzie o pierwszego i ostatniego – czerpał także, ale jakże inaczej, Ferry. I tak dla Leopolda naturalne środowisko (*land*) jest „zbiornikiem energii przepływającej przez obwód gleby, roślin i zwierząt”², dla Sheparda zaś krajobraz – tradycyjnie pojmowany na kształt pokoju wypełnionego ożywionymi meblami – z racji swej płynnej konsystencji dałby się lepiej „opisać” w terminach zdarzeń konstytuujących wzorzec pola”³. Obaj są przekonani, że „ontologia przedmiotu” nie jest właściwa dla ekologicznych opisów środowiska naturalnego, a żywe organizmy lepiej dają się pojmować w kategoriach zdarzenia

¹ Por. J.B. Callicott, „The Metaphysical Implications of Ecology”, *Environmental Ethics* 1986, vol. 8, nr 4.

² A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York 1949, s. 216.

³ P. Shepard, „A Theory of the Value of Hunting”, (w:) *Twenty-Fourth North American Wildlife Conference* 1957, s. 505.

i procesualności. W odniesieniu do istoty żywej Morowitz mówił o „strukturze rozproszonej”, a Shepard w odniesieniu do człowieka o „relacjonalnej jaźni”. Gdyby Ferry uwzględnił tę jakże niestabilną wizję człowieka i świata, nie mógłby mówić o powrocie do premodernistycznej epoki, ani łączyć ekologii z nurtem zakorzenienia, a tym samym wysnuwać daleko idących politycznych wniosków.

Generalnie, granice między jaźnią a otoczeniem zostają zerwane (między innymi także dlatego, jak mówi Shepard, „myślenie ekologiczne (...) wymaga wizji przekraczającej granice”⁴), skóra nie oddziela nas radykalnie od otoczenia, jest bardziej jak powierzchnia stawu czy gleba lasu – niż łupina. Dlatego delikatna interpenetracja między organizmem a środowiskiem zachodzi stale, jaźń rozciąga się na bliskie i coraz dalsze otoczenie, w końcu na cały ekosystem. *The world is your body*, jak głosi mądrość Wschodu.

Jeśli się przyjmie ekologiczną wizję świata, w której człowiek wtopiony jest w środowisko, a środowisko stanowi integralną część jaźni – to czy zasadne są jeszcze modernistyczne pytania, jak przezwyciężyć ludzki egoizm i ustrzec zwierzęta przed ludzkim okrucieństwem?

Oto pouczający przykład: J. Baird Callicott, wspominając swój powrót nad brzegi Missisipi, gdzie spędził dzieciństwo, wyznaje, że patrząc na brudne wody rzeki doznał przejmującego bólu – innego wprawdzie, niż migrena czy mdłości, ale nie mniej realnego. I choć nie miał żadnego osobistego interesu, związanego z wodami tej rzeki – doznał o s o b i s t e g o zranienia, które uświadomiło mu, że rzeka ta jest częścią jego jaźni. Podobnego „rozszerzenia” świadomości doznał John Seed, Australijczyk działający na rzecz ochrony puszczy tropikalnej, co wyraził następująco: „Od myśli «Chronić puszcze tropikalną» przeszedłem do przekonania «Jestem częścią puszczy tropikalnej chroniącej mnie»”⁵.

Przykłady te nie zrobiłyby zapewne innego wrażenia na Ferrym jak tylko to, że dostrzegłby w nich zagrożenie dla humanizmu, podczas gdy w istocie oferują one rozszerzenie naszego człowieczeństwa: wzrost wrażliwości, wzrost świadomości, wzrost odpowiedzialności.

Modernistyczny świat, w którym przebywa Ferry, formułując swoje pytania, i pomodernistyczny świat ekologii głębszej zdają się zasadniczo różnić. Autor ma chyba tego świadomość, skoro na jednej ze stron

⁴ P. Shepard, „Ecology and Man: A Viewpoint”, (w:) P. Shepard, D. McKinley (red.), *The Subversive Science: Essays Towards Ecology of Man*, Boston 1967, s. 2.

⁵ J.B. Callicott, „The Metaphysical...”, op. cit., s. 315–316.

stwierdza, że właściwie nie wiadomo do kogo adresowana jest jego książka: tych, którzy myślą jak on, nie trzeba przekonywać, zaś tych, którzy myślą inaczej – raczej nie przekona.

EKOLOGIA A NAZIZM

W rozdziale V, poświęconym związkom ekologii z nazizmem, ideologiczny ton zaczyna wyraźnie dominować nad teoretyczną rozważą. To prawda, że doświadczenie niemieckiego faszyzmu było tak bolesne dla Europy, że w ramach „historyzacji” tego zjawiska wyszukuje się przeróżne interpretacje, oskarżające o nazizm czy to dziedzictwo romantycznego zakorzenienia, *Lebensphilosophie*, oświeceniowy rozum (w kręgu Hitlera czytano Woltera i Diderota), czy też – propagowane zwłaszcza przez Hessa – idee ekologii. I chociaż obecność ekologii w nazizmie jest faktem i to faktem szeroko dyskutowanym, ciągle zasadne jest przede wszystkim pytanie, czy powiązania między ekologią a ideologią narodowego socjalizmu były istotne, czy tylko przypadkowe? Czy ekologiczne idee miały prawdziwie nazistowski charakter, czy też były jedynie żywotne w czasach Trzeciej Rzeszy? Czy stanowiły kontynuację wcześniejszej tradycji i rozwijałyby się niezależnie od charakteru zachodzących historyczno-politycznych zmian? Czy propagowanie biodynamicznych farm, praw dla zwierząt i wegetarianizmu współtworzyło zbrodniczą ideologię, czy też jej tylko towarzyszyło – jako efekt upodobań i sympatii pewnych osób z bliskiego kręgu Hitlera (jeśli się weźmie pod uwagę fakt, że zaraz po ucieczce Hessa do Anglii zlikwidowano ruch tzw. „farm organicznych” poprzez serię aresztowań farmerów)?

Ferry, zdaje się, ma w pełni świadomość, jak delikatna to materia rozważań, gdy po stwierdzeniu, że w kręgach Hitlera wydano teksty domagające się ochrony zwierząt, pisze: „Trzeba jednak wystrzegać się także demagogii, polegającej na wygrywaniu świętego oburzenia, jakie wywołuje faszyzm, w celu apriorycznej dyskwalifikacji wszelkich przedsięwzięć ekologicznych. Sam fakt, że autentyczne zainteresowanie dla ekologii pojawiło się również w ruchu narodowosocjalistycznym, nie może być, moim zdaniem, wystarczającym powodem do negatywnej oceny dzisiejszej ekologii. (...) Genealogiczna zasada podejrzliwości nie ma tu, jak zresztą i gdzie indziej, żadnego znaczenia” (s. 93). Niemniej na tej samej stronie czytamy, że to dziwne, iż „pierwsze na świecie prawa” ekologiczne nie są odnotowywane przez literaturę poświęconą ochronie środowiska i że trzeba jednak przyznać, iż owe „wielkie ustawy”

dają do myślenia: „jeśli nawet troska o naturę *ipso facto* nie pociąga za sobą nienawiści do ludzi, to jednak nie powstrzymuje nikogo przed taką nienawiścią”; podobnie jak „daje do myślenia” wypowiedź Hitlera o *Tierschutzgesetz*. W świetle takich zdań, mimo uprzednich zastrzeżeń, zielona ekologia nabiera brunatnych barw.

Nie chodzi o to, że odnalezione zbieżności między ideologią nazistowską a postulatami ekologii nie mają znaczenia. W *Ecology in the 20th Century. A History*, Anna Bramwell poświęciła związkom faszystwu (zwłaszcza niemieckiego) z ekologią aż trzy rozdziały, by ostrożnie stwierdzić: „Idee są po to, by przenikać lub nasycać inne idee. Mówiąc językiem potocznym – «wiszą w powietrzu». O wiele trudniej jest zmierzyć wpływ, jaki mają w praktyce”⁶. Tym bardziej, że ruch ekologiczny ulega w trakcie swego rozwoju licznym rozgałęzieniom i przemianom. Na pewno ekologia w Niemczech ma, nawet po 1970 roku, bardziej polityczny charakter, niż np. w Anglii czy USA. Niemniej istniał w Niemczech jeszcze przed wojną silny ekologiczny ruch Rudolfa Steinera, którego dzisiejsze kontynuacje szczęśliwie unikają prawicowych czy lewicowych uwikłań – z drugiej strony polityzacja ekologii przychodzi niekiedy całkowicie z zewnątrz, jak w przypadku angielskiego „Soil Association”, towarzystwa ekologicznego propagującego – w zależności od aktualnego kierownictwa – bądź organiczne farmy bądź maoistowskie komuny. Świadczy to, że ekologia „bywa” polityczna, że z racji swej pojemności ideologicznej stanowi przedmiot zakusów prawicowych i lewicowych ideologii, nie znaczy to jednak, że sama w sobie niesie niebezpieczeństwo nazizmu czy komunizmu.

Dlatego sprzeciw budzi zbyt bezpośrednie łączenie przez Ferry’ego tez ekologii głębokiej z określonymi – brunatnymi i czerwonymi, wedle słów samego autora – ruchami politycznymi, i to zarówno w sensie ich genezy, jak i konsekwencji. Wykorzystywanie idei przez polityków jest powszechnie znane, podobnie jak to, że nader rzadko istniały istotne powiązania pomiędzy ideami filozoficznymi a doraźnymi programami partii. Jeśli „zaśniedziała prawica” i „różne formy neolewactwa” znajdują coś dla siebie w ekologii głębokiej, to ganień jest za to nie jest uzasadnione, przynajmniej nie jest wystarczająco uzasadnione w wywodzie Ferry’ego. Wskazując na pewne podobieństwa (np. mit *wilderness*) między faszystami a wczesnymi ekologami, Ferry przenosi je bezkrytycznie

⁶ A. Bramwell, *Ecology in the 20th Century. A History*, New Haven–London 1989, s. 195.

w obręb dzisiejszej ekologii, podczas gdy ideę dzikiej i dziewiczej natury można jeszcze odnaleźć w niektórych ruchach na rzecz ochrony środowiska, lecz nie w samej ekologii głębokiej, operującej wizją niestabilnego, wypełnionego energią świata, a nie koncepcją zastanych, nietkniętych ludzką ręką, uformowanych samych przez się przedmiotów. Nazbyt dosłowne nakładanie przeszłych splotów idei na dzisiejszą ekologię razi anachronizmem i nieuniknienie zniekształca jej obraz.

Przykładem takiego zniekształcenia jest także prezentowanie ekofeminizmu jako opartego na prostej myśli, że „między dyskryminacją kobiet a nieprzestrzeganiem praw przyrody istnieje bezpośredni związek” (s. 111), czego następstwem jest równie prosty wniosek, że winny one – feminizm i ekologia – złączyć swe siły w walce o wspólną sprawę, tj. o ujawnienie „więzi łączących dyskryminację kobiet z władczą postawą samców wobec natury” (s. 112). Trudno zaprzeczyć, że tezy takie – gdy ton agresji dominuje nad rozumą – wypełniają po dużej części feministyczną literaturę, lecz zarazem trudno o bardziej karykaturalne uproszczenie. Istnieje bowiem w piśmiennictwie feministycznym nurt bardziej godny uwagi teoretyka, nurt konstrukcyjny, odkrywający zapoznane w naszej kulturze wartości typu *soft*, które w sposób istotny (a nie dla celów strategii walki) wiążą się z wartościami propagowanymi przez ekologię głęboką. Ferry wie o tym doskonale, skoro jako trzeci rodzaj ekofeminizmu wymienia właśnie tę wersję, w której wypracowywane są pewne idee filozoficzne, ale zamiast podjąć właśnie w tym miejscu rzeczową dyskusję, woli wykipić się przywołaniem „kruchych konstrukcji myślowych” w stylu: mężczyźni preferują rozum (i co za tym idzie władzę) ponieważ nie są obdarzeni zdolnością rodzenia dzieci (s. 115).

KONKLUZJE

Własną, pozytywną propozycję – wypracowaną głównie w części pierwszej i wzbogaconą o krytykę ekologii głębokiej, filozofii różnicy i ekofeminizmu, przeprowadzoną w części drugiej – określa Ferry mianem *ekologii demokratycznej*; wyrasta ona z przekonania, że – niektóre przynajmniej – pytania ekologii są „poważne” i dlatego należy je włączyć w obręb ładu demokratycznego, którego postaw nie wolno nam naruszać, a tylko reformować. „Zwolennicy ekologii głębokiej ukrywają beztrząsco wszystko to, co w naturze jest obrzydliwego” (s. 124), pisze Ferry, jakby nie zdając sobie sprawy z tego, że on sam również beztrząsco przechodzi do porządku nad ciemnymi stronami cywilizacji, zbudowanej przez czło-

wieka przekraczającego swe uwarunkowania. Czyż nasze prawa, „wypracowane w walce przeciwko naturalnemu porządkowi, w którym decyduje siła”, zapobiegły szerzeniu się bezprawia i przemocy? Czy ekologiczna wizja świata nie zdobywa dziś tylu wyznawców właśnie dlatego, że człowiek w wypracowanym przez siebie świecie czuje się coraz gorzej?

Jest w pełni zrozumiałe, że dla wielu intelektualistów „bełkotliwy” język ekologii czy ekofeminizmu jest nie do przyjęcia. Należy jednak wziąć pod uwagę, że dziedziny te znajdują się dopiero w fazie swych narodzin i bardziej troszczą się o wartości, niż o metodologię. „Mówiąc językiem T.S. Kuhna, ujawnia się wiele anomalii współczesnego umysłu i tym sposobem odnajdujemy się w samym środku intelektualnej rewolucji. Ale nowy paradygmat – umożliwiający normalną naukę – jeszcze się nie pojawił. Tak więc ekologista głęboki żyje w preparadygmatycznym wieku, obfitującym w pretendenta do tronu poznania, długo okupowanego przez modernizm”⁷.

Ta metodologiczna swoboda sprawia, że pod ekologicznym parasolem chcą się umieścić wszyscy negujący *status quo*. Tym bardziej uważnie, ale i życzliwie, należy pochyłać się nad piśmiennictwem ekologicznym, by oddzielić ziarno od plew.

Być może wartość książki Ferry’ego leży w tym, że wyraźnie pokazuje on umysłem naiwnym, że idee nie są „niewinne” i często za aurą filozoficznej powagi skrywają fatalne następstwa natury politycznej. Być może zielona ekologia łatwo przybiera brunatną i czerwoną barwę. Być może Ferry ma rację, że nas ostrzega.

Ale może jest też inaczej. Ferry nie tylko bowiem opowiada się za demokracją i humanizmem – czyli za moderną – ale sam sposób jego opowiadania się jest z ducha modernistyczny, gdyż pojmuje świat jako rozdierany przez ideologie, jak walkę stronnictw, jako prawicę i lewicę. Ekologia głęboka, w rozumieniu jej zwolenników, sytuuje się „w poprzek” tych wszystkich podziałów i chce stanowić ich radykalne przekroczenie. Tego Ferry w ogóle nie chce przyjąć do wiadomości.

⁷ M. Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, New Haven – London 1991, s. 301.