

Przebudowa społeczeństwa

Ścieżki do zielonej przyszłości

Murray Bookchin



MURRAY BOOKCHIN
Przebudowa społeczeństwa



1990

Spis treści

Zielony anarchizm społeczny	4
1. Bohaterowie opowieści	5
2. Wyjść ze ślepej uliczki	11
3. Anarchizm społeczny jako kontynuacja projektu Oświeceniowego	18
4. Bookchin a sprawa polska	21
Dedykacja	21
Podziękowania	21
Dlaczego powstała ta książka?	22
Społeczeństwo i ekologia	30
Relacje między społeczeństwem a naturą	33
Ekologia społeczna	37
Hierarchie, klasy i państwo	44
Pojęcie panowania	46
Pierwsze ludzkie społeczności	47
Pojawienie się hierarchii i klas	52
Pojawienie się państwa	61
Punkty zwrotne w historii	67
Wojownicy	67
Pojawienie się miast	70
Państwo narodowe i kapitalizm	73
Ideały wolności	82
Mit	85
Rozum	90
Anarchia i wolnościowe utopie	95
Stworzenie projektu rewolucyjnego	104
Porażka socjalizmu proletariackiego	105
Radykalizm Nowej Lewicy i utopizm kontrkultury	112
Feminizm i ekologia	121
Droga do celu	126
Ku interesowi ogólnoludzkemu	130

Wolnościowy municypalizm	140
Decentralizacja i technologia	143
Społeczeństwo ekologiczne	148
Ku wolnej naturze	152

Zielony anarchizm społeczny

Żyjemy w czasach przełomowych, w czasach zmierzchu systemu kapitalistycznego, który, bardziej niż na początku XX w., może stanowić również kres gatunku ludzkiego. Neoliberalizm, roztaczający niemalże totalne panowanie nad planetą, pogłębia problemy; będący skrajną mutacją kapitalizmu doprowadza sprzeczności i patologie „gospodarki wolno-rynkowej” do skrajności. Postępująca degradacja przyrody, poszerzające się wykluczenie szerszych grup społecznych, pauperyzacja pracowników miejskich i wiejskich, kumulacja własności w coraz mniej licznych rękach, narastające konflikty zbrojne... Peryferia światowego systemu kapitalistycznego odczuwają coraz dotkliwiej, że świat, który istnieje, jest światem, w którym nie da się żyć. Nie tylko w sensie „duchowym”, gdzie miłość została uczyniona niemożliwą, a wszelkie stosunki międzyludzkie stanowią odzwierciedlenie stosunków towarowych, gdzie jednostka stanowi produkt występujący na rynku i rywalizujący z innymi produktami, gdzie sens został zredukowany do szaleńczej akumulacji kapitału. Peryferia doświadczają też niemożności życia w znaczeniu bardziej „materialistycznym” sensie: ekonomicznym i politycznym, to głód, brak dachu nad głową, problemy ze zaspokojeniem podstawowych potrzeb ludzkich, jak również brak partycypacji w zarządzaniu wspólnotą, brutalne represje, gdy ludzie wychodzą na ulicę bronić swojej godności. Rubieże dolara i euro stoją w ogniu.

Kryzys nie dotyczy jedynie peryferii, również kraje półperyferyjne i rdzenia doświadczają negatywnych skutków panowania neoliberalizmu. Świadomość kryzysu jest oczywiście tłumiona, zagłuszana nowymi hitami i promocjami, reklamami towarów ekonomicznych i politycznymi igrzyskami. Niemniej kolorowa propaganda blaknie, a coraz szersze rzesze ludzi zaczynają dostrzegać, że coś jest nie tak. Często jest to mglista świadomość, która łatwo ulega prowizorycznym projektom, karykaturom teorii i grzęźnie w spa cyfikowanej praktyce zapewniającej jedynie spokój sumienia, a nie rozwiązywanie trudności.

Trzy kryzysy: polityczny (czy szerzej: społeczny), ekonomiczny i ekologiczny, jakie ponownie, znacznie głośniejsze i dotkliwiej, dają o sobie znać, muszą zostać rozwiązane, o ile chcemy przetrwać jako gatunek ludzki. Od rzucenie projektu neoliberalnego i zastąpienie

¹ W swoim klasycznym tekście (*Co to jest Oświecenie?*) Immanuel Kant definiuje Oświecenie jako wyjście z mrocznych czasów zniewolenia i zewnątrz-sterowności, z czasów dzieciństwa, patronatu opiekunów prowadzących społeczeństwo i poszczególne jednostki za rączkę, wyznaczających ramy i zasady, oraz możliwe sposoby rozumowania. Oświecenie stanowi nowy etap w dziejach ludzkości, w którym zdobywamy jako jednostki i społeczeństwo autonomię, w którym do głosu dochodzi rozum każdego z nas, przejawiający się i rozwijający w atmosferze wolności. Ludzkość opuszcza kojce dziecięcy, wkracza na szerokie pola by samostanowić zgodnie ze wspólną wolą, na własną odpowiedzialność. Oświecenie, w ujęciu I. Kanta, jest projektem społecznym. Wymaga przede wszystkim przemiany rzeczywistości społecznej, wykształcenia się wolnej sfery publicznej, przestrzeni dla autonomicznych ludzi. Jest to projekt domagający się szerokiej reformy ustroju, który zostaje zobowiązany przez rozum do przestrzegania zasad etycznych, takich jak poszanowanie godności ludzkiej, poszanowanie wolności, uznanie człowieka jako celu, a nie środka do innego celu. W takim znaczeniu będziemy też używać terminu Oświecenie, jako projektu społecznego, związanego z określonym etosem, wartościami. Projektu będącego ostatecznie rewolucyjnym. Dziedzictwem ideałów rewolucji francuskiej, których spadkobiercami jesteśmy.

go nowym projektem wolnościowo-lewicowym stanowi największe wyzwanie teoretyczne i praktyczne XXI w. Po raz kolejny społeczność światowa musi dokonać wysiłku stworzenia adekwatnej teorii, która nie będzie oderwana od „ziemi”, ale powiązana z praktyką. Praca teoretyczna nie jest w tym przypadku jałową spekulacją, działalnością nakierowaną na zdobywanie punktów w rankingu największe go grafomana pośród profesorów, nie jest częścią zabawy, grą prestiżu, ale ma cele praktyczne, rewolucyjne, sama w sobie będąc już rodzajem działania. Teoria stanowi mapę dla ruchów antysystemowych, dla wszystkich tych, którzy nieobce są losy ludzkości.

Ponownie podejmujemy wyzwanie Oświecenia¹, wskrzeszamy etos wypracowany przez Immanuela Kanta, ale już nie tylko jako klasa robotnicza, a jako ludzkość. Bogatsi w doświadczenia, doprowadzamy projekt Oświecenia do jego radykalnie emancypacyjnego wymiaru. Podjęliśmy ponownie próbę myślenia emancypacyjnego, by wreszcie emancypację zrealizować.

Jedną z takich prób jest niniejsza książka pióra znanego i szanowanego, zielonego anarchisty, działacza społecznego i przenikliwego teoretyka - Murray'a Bookchina. Jest to nie tylko jeden z wielu głosów w trwającej debacie. Jest to moim zdaniem, głos istotny. Proponowana przez autora perspektywa teoretyczna stanowi doskonały punkt wyjścia do realnej praktyki społecznej. Unika zarówno mielizn reakcjonistycznych wizji zbawienia podsywających się pod rewolucyjną retorykę, jak również bagnistych terenów liberalizmu o różowym odcieniu. Spojrzenie z pozycji zarysowanych przez amerykańskiego anarchistę przekracza status quo, kieruje się ku alternatywnym formom organizacji społecznej. Spojrzenie amerykańskiego anarchisty jest radykalne, ujmuje problemy u ich podstawy, u źródeł, kwestionując fundamenty, przyczyny, a nie stara się jedynie zapobiegać skutkom, które pojawiają się w zmitologizowanej teorii nie wiadomo skąd i dlaczego?

Nim przejdziemy do próby rekonstrukcji stanowiska Murraya Bookchina warto zaznaczyć, że rozważania zawarte w niniejszej książce nie dotyczą jedynie ekologii. Nie jest to typowo zielona pozycja zachęcająca do oszczędzania energii i używania roweru zamiast samochodu. Problematyka poruszana przez autora jest znacznie szersza. Mianowicie kryzys ekologiczny okazuje się ściśle powiązany z kryzysem politycznym, z kryzysem ekonomicznym. Wszystkie trzy kryzysy są ze sobą powiązane, wyrastają z jednego korzenia, który może zostać dostrzeżony z zielonego punktu widzenia. Myślenie ekologiczne jest XXI-wiecznym myśleniem rewolucyjnym.

1. Bohaterowie opowieści

9 czerwca 2007 r. John Zerzan, znany wcześniej polskiej publiczności jedynie z filmu *Nadprodukcja. Terror konsumpcji*, odwiedził Warszawę. W jednym z klubów, przed niewielkim audytorium, wygłosił wykład. Trzy dni wcześniej, 7 czerwca, na portalu anarchistycznym (Centrum Informacji Anarchistycznej) ukazał się artykuł przybliżający postać kontrowersyjnego ekologa. 10 czerwca, na tym samym portalu, zamieszczono tłumaczenie tekstu wystąpienia, które J. Zerzan wygłosił 23 kwietnia 1997 r. na Uniwersytecie Stanford, zatytułowane „Przeciwko technologii”. Anarchistyczne pismo „Inny Świat” w 25 numerze

poświęciło ponad 15 stron J. Zerzanowi. Oprócz wywiadu i obszernej relacji z warszawskiego spotkania ukazały się trzy teksty autorstwa najbardziej kontrowersyjnego anarchisty na świecie. Medialna postać, kreowana przez amerykańską prasę i telewizję na guru alternatywy, przemówiła i przestała być w Polsce nieznana.

W warszawskim klubie, jak podaje Agnieszka M. Wasieczko, J. Zerzan zarysował ponury obraz czasów, w jakich przyszło nam żyć: masowe mordy mające miejsce w krajach wysoko rozwiniętych, wzrastająca ilość samobójstw wśród młodzieży, plaga chorób psychicznych, zanik relacji opartych na bezpośrednich związkach, ogłupiająca, absurdalna praca... Kryzys, o którym opowiadał, jest kryzysem cywilizacji, zaburzenie relacji między człowiekiem a przyrodą prowadzi do dehumanizacji. A raczej, mówiąc ściślej, cywilizacja jest kryzysem.

J. Zerzan uważa, że problemy ludzkości zaczęły się wraz z pojawieniem techniki i cywilizacji. W chwili, gdy pierwszy łowca-zbieracz rozpoczął uprawiać ziemię. Wtedy nastąpiło udomowienie, pojawiła się kultura symboliczna, zapośredniczenie, hierarchia..., a jednostka stała się przedmiotem, zmieniło się doświadczanie innych, świata wokół, czasu, samego siebie. Szczęśliwy dzikus, po traumatycznym przeżyciu, został poddany dominacji cywilizacji i techniki. Historia, która rozpoczyna się z pierwszym zaoraniem pola, z pierwszym napisanym słowem, jest opowieścią o postępującej alienacji, czasem upadku. Postęp jest jedynie rozwojem patologicznej organizacji społecznej.

Przemawiając z perspektywy szczęśliwego dzikusa, osoby cieszącej się wolnym czasem, nieznaną pojęciu pracy i pijącej wino z lwami, autor *Running on Emptiness* przekonuje, że wbrew ideologii lewicowej, technologia nie jest neutralna, nie jest niewinnym narzędziem, ale istotą złą, odpowie działną, wraz z kulturą symboliczną, całą cywilizacją, za kryzysy, których doświadczamy. Według J. Zerzana cywilizacja i technologia nie przyniosły ludzkości nic dobrego, podobnie jak emancypacja rozumu, która jedynie za kończyła się społeczeństwem masowym, a może po prostu społeczeństwem obywatelskim, czy też może jeszcze łatwiej, ogólniej, nowoczesnością, to totalną unifikacją. Oświecenie przyniosło Oświećcim... Nic dobrego. Sztuczne życie, sztuczne podtrzymywanie życia, które jakże karłowato wygląda w porównaniu z egzystencją dzikusa. „Wyspiarze Andamńscy, mieszkający na zachód od Tajlandii, nie mają żadnych przywódców, żadnej formy symbolicznej reprezentacji oraz żadnych udomowionych zwierząt. Nie ma tam również agresji, przemocy i chorób, rany goją się zadziwiająco szybko, ich wzrok jest ostry a słuch czuły. Mówi się, że grupa ta popadła w kryzys przed wtargnięciem Europejczyków w połowie XIX w., jednak wciąż dają oni dowody innych szczególnych fizycznych cech takich, jak naturalna odporność na malarię, skóra z wystarczającą elastycznością, które utożsamiamy ze starzeniem oraz 'niewiarygodną' moc zębów - Cipriani (1966) zaobserwował, że dzieci od 10 do 15 lat miażdżą nimi gwoździe”². Nie ma sensu, przekonuje J. Zerzan, próbować reformować celi więziennej, nie ma humanitarnej cywilizacji, nie ma neutralnej technologii, dlatego, jedyne co możemy zrobić, by naprawić istniejący stan rzeczy, to rozwalić technikę i cywilizację. Inaczej czeka nas tylko postępujący regres, nieznosna alienacja...

² J. Zerzan, „Prymityw przeszłości (fragment)”, w: „Inny Świat” nr 25, s. 60-61.

Tak brzmi wyznanie wiary anarcho-prymitywisty. Ruch, który wyłonił się w burzliwych latach 60., na Zachodzie, miał być oskarżeniem tego Zachodu. Odwoływał się on do różnych koncepcji, jak czytamy w „Droga do domu, czyli jak ugryźć prymitywizm?”: „Łączono elementy z różnych przeciwstawnych nurtów - głębokiej ekologii, steineryzmu, taoizmu, anarchistycznego antyautorytaryzmu, feministycznej krytyki, technologicznego krytycyzmu, podążając jednak ponad opozycją do odrzucenia wszystkich form władzy i ideologii i przedstawić radykalną alternatywę”³.

Co jest charakterystyczne dla omawianego ruchu, to z jednej strony bezkompromisowe odrzucenie cywilizacji i techniki, jak stawianie za wzór dzikusa, plemion łowiecko-zbierackich, mających stanowić alternatywę dla wyalienowanej egzystencji ludzkiej. Prymityw, szlachetny dziki, jest zaklęty, gdzieś tam w nas, pod maską uspołecznienia, czy też udomowienia. Prymityw inspiruje. Odwołując się do istniejącego w nas prymitywa, przekracza my ramy narzucone przez władzę, roztaczamy inną perspektywę, generuje my zupełnie inny, bo bezpośredni związek ze światem. Prymityw, w koncepcji Hakim Beya, stanowi odpowiednik powstania i insurekcji, będącymi wyrwaniami się z istniejącego porządku oraz odkryciem „realnych” pragnień. Insurekcja to wyrwanie się ze schematów, tworzenie nowego, zaś powstanie u Beya to szaman, członek dzikiego plemienia. „Dla Perlmana i innych prymitywistów radykalnego nurtu - czytamy w cytowanym już artykule - istnieje przekonanie o prymitywie jako roli tutejszej i teraźniejszej, cywilizacja natomiast jest tylko warstwą, która jest cienko rozproszona po powierzchni cywilizowanych indywidualności. W przeciwieństwie do głosów sprzeciwu, postrzegających prymityw przez brutalność - Perlman postrzega go przez bogactwo duchowego życia i jego sensu. Dla niego prymityw w cywilizowanych warunkach jest potencjałem, którego wybuchy są zawsze obietnicą radości i wolności. Prymityw dla utkwionych w cywilizacji jest procesem odnowy i poszukiwania”⁴.

W tych poszukiwaniach dystansuje się wobec klasycznego, lewicowego anarchizmu, i wszelkiej myśli systematycznej, konsekwentnej. Z perspektywy dzikusa anarchizm jest jedynie ideologią, tak samo zniewalającą jak więzienie, obozy koncentracyjne i niemiłą jak policjant. Ta niechęć do precyzowania poglądów, program minimum spajający ludzi związanych z prymitywizmem, płynność pojęć, koncepcji, utrudnia podręcznikową charakterystykę tego ruchu. Na potrzeby naszej pracy warto powiedzieć, że prymitywizm łączy się ściśle z biocentryzmem. Poglądem zgodnie, z którym wszystkie gatunki są jednakowe, nie ma różnicy między człowiekiem a psem. Jak czytamy w artykule „Pytania o ideologie”: „Biocentryk nie dzieli gatunków na równe i równiejsze, choć jest świadomy zagrożeń płynących z przekształceń ekosystemów i przyspieszonych przez człowieka migracji. Nie istnieje kryterium użyteczności, przyroda nie musi mieć pana, ani nawet pasterza, czy stróża. Biocentryk za właściwe i najdoskonalsze uważa prawa natury, co nie oznacza, że wyznaje zimny, drapieżny darwinizm. Szanuje życie, szanuje inne gatunki. Wszystkim przyznaje prawo do istnienia, zarówno silnym, jak i słabszym [...] ponad wszystko ceni różnorodność

³ „Droga do domu, czyli jak ugryźć prymitywizm?”, w: „Inny Świat” nr 22, s. 33.

⁴ Tamże, s. 33.

i dzikość”⁵. Prymitywizm jest jednym z naszych głównych bohaterów. Drugim jest tak zwana „głęboka ekologia”. Znacznie lepiej znana w Polsce między innymi dzięki organizacji Pracownia na rzecz Wszystkich Istot. Modelowym przykładem jest tutaj amerykańska grupa Earth First!.

21 marca 1981 r. odbyło się pierwsze ogólnokrajowe zgromadzenie Earth First!, społeczności wojowniczej, jak pisze Dave Foreman, która przyjęła ekosabotaż jako formę walki o naturalną przyrodę - klucz francuski stał się znakiem rozpoznawczym radykalnych ekologów.

Według Jarosława Tomasiewicza ideologia Earth First! stanowiła szczególną odmianę głębokiej ekologii, była to prawicowa, skrajna mutacja. Członkowie grupy uważali, że człowiek jest częścią przyrody, zgodnie z biocentryzmem, nie ma różnicy między mrówką a istotą ludzką. Stawiając na życie przyrody jako takiej, uważając jej istnienie i rozwój za najistotniejszy, uznali homo sapiens za zagrożenie, za pasożyta, który jedynie niszczy przyrodę, stanowi dla niej zagrożenie. Jak pisze Jarosław Tomasiewicz:

„W najskrajniejszych przypadkach krytyka deep ecologists zwraca się przeciwko gatunkowi ludzkiemu jako takiemu, w związku z czym propaguje się jego wygaśnięcie przez samobójstwo, ludożerstwo, przerywanie ciąży, eutanazję i inne środki (np. Church of Euthanasia). Sprzeciwiają się badaniom nad chorobą Alzheimera, rakiem czy ADIS m.in. dlatego, że uznają to za nienaturalne przedłużanie życia; niektórzy nawet wierzą, że epidemie są przejawem samobrony Matki Ziemi”⁶.

Ponadto odrzucają racjonalizm, idee postępu. Grupę cechował też ukryty rasizm, zakładając genową inność obrońców przyrody, i bioregionalny nacjonalizm przejawiający się w niechęci do imigrantów, i w ogóle „obcych z Houston, Tokio, Manhattanu”⁷

Światopogląd Earth First! jest mistyczny oraz cechuje go apokaliptyczność. Uczestnicy uważają, że cywilizacja przemysłowa załamie się sama z siebie, jej katastrofa jest nieunikniona. Totalna zagłada, która obróci w ruinę wszystkie fabryki, biurowce, domy i sklepy, stacje benzynowe i platformy wiertnicze, biblioteki i szkoły czeka nas w niedalekiej przyszłości. Nie należy jej przeciwdziałać, ale należy jej oczekiwać, albowiem po czasie chaosu i zniszczenia wyłoni się nowy porządek. „Po wielkim cierpieniu - pisze John Taylor - jeżeli przeżyje wystarczająco dużo materiału genetycznego planety, ewolucja odzyska swój naturalny bieg. Jeżeli przeżyją też istoty ludzkie, będą miały możliwość ponownego ustanowienia plemiennego sposobu życia, od budowy bioregionalizmu, co pozostaje w zgodzie z ewolucyjną przyszłością”⁸.

⁵ M. Jarmarczek, „Pytanie o ideologię”, <http://www.eko.org.pl/lkp/bociek/tekst78.pdf>, data otwarcia: 02.08.2008, s. 2.

⁶ J. Tomasiewicz, „Earth First! Od konserwatyzmu do konserwacjonizmu”, w: „Inny Świat” nr 22, s. 29.

⁷ Tamże.

⁸ J. Taylor, „Religia i polityka 'Earth First!'”, <http://www.zb.eco.pl/zb/47/ef.htm>.

Plemienny sposób życia, propagowany przez Earth First! ma na celu usta nowienie in- nych relacji pomiędzy gatunkami, człowiekiem a przyrodą. W teo rii stanowi sposób wy- rwania się cywilizacji, doświadczenia dzikości, która jest naturalnym i pożądanym stanem. Członkowie grupy stosują „rytuały włą czania”, podczas których uczestnicy starają się na- wiązać duchową więź ze zwierzętami. Rytualne tańce, naśladowanie dzikich zwierząt, kult świętych miejsc... „Ekstatyczny taniec rytualny, mający uświęcić międzygatunkową, a na- wet międzyplanetarną jedność, trwa czasem całą noc. Takie rytuały wzmac niają poczucie, że wszystko jest wzajemnie połączone i święte”⁹.

Jak już wspomnieliśmy, koncepcje Earth First! są specyficzną odmianą ekologii głębokiej, jej skrajnością. Przykład medialny nie jest modelowym przykładem. Przyjrzyjmy się bliżej „typowej wykładni”.

Ideologia głębokiej ekologii pojawiła się w latach 70. XX w. Została za inicjowana przez norweskiego filozofa Ame Naessa. Za przyczynę kryzysu ekologicznego, który ma też swoje odzwierciedlenie w kulturze, uznano spo sób postrzegania przez człowieka swojego miej- sca w przyrodzie - konsump cyjny antropocentryzmjest przyczynąwszelkiego zła. Toteż należy wypraco wać nowe, radykalnie odmienne relacje między naturą a człowiekiem, co jest możliwe jedynie poprzez stworzenie nowego człowieka. Jednostki cechującej się jaźnią ekologiczną, czyli czującej, poprzez miłość i współczucie, łączność ze wszystkimi istotami żywymi.

Obecnie mamy do czynienia ze spojrzeniem na przyrodę jako na coś ob cego, skład su- rowców, a nawet zagrożenie, coś co trzeba okiełznać. Nie wi dzimy siebie jako części na- tury, ale jakojej panów. Głębocy ekolodzy stwier dzają, że taki sposób postrzeganiajest typowy dla wszystkich ludzi, niezależnie do statusu społecznego, klasowej przynależności. Każdy jest tak samo odpo wiedzialny i tak samo może się przyczynić do naprawy stosun- ków z przyrodą, jak codziennie przyczynia się do jej niszczenia.

Obok postulatu biocentryzmu, jako perspektywy, z której należy dokonywać analizy rze- czywistości,jako postawy egzystencjalnej, domagano się ogra niczenia wzrostu populacji i produkcji. Wysuwano koncepcję jakości życia, przeciwko dobrobytowi. Dobrobyt powstaje według głębokich ekologów, kosztem rozwoju duchowego i psychicznego.

Głęboka ekologia opowiada się za zróżnicowaniem, różnorodnością, którą traktuje jako wartość samąw sobie, złożoność: „Teoria ekosystemów - pisze Dariusz Liszewski - zawiera ważne rozróżnienie, między tym co jest skom plikowane, a tym co jest złożone. Komplika- cja oznacza namnożenie wielu podobnych elementów, pozostających w stosunku do siebie w licznych - a przez to trudnych do ogarnięcia - choć podobnych (jakościowo) relacjach, np. sieć ulic wielkiego miasta, części w maszynie, towary w supermarkecie. Złożoność odnosi się do relacji (niekoniecznie licznych) na różnych pozio mach jakościowych, jej przykła- dem może być żywy organizm, zależności ekologiczne, percepcja estetyczna. W odniesie- niu do ludzi preferowanie zło żoności polega na odejściu od fragmentacji pracy (system taśmowy, wąska specjalizacja) na rzecz podziału pracy w postaci zintegrowanych czynno- ści wykonywanych przy zaangażowaniu całej osobowości. Oznacza to odmien ne podejście

⁹ Tamże.

do techniki i ekonomii. Faworyzowane powinny być tzw. miękkie technologie i gospodarka lokalna, mała skala technicznych przedsięwzięć i tradycyjna samowystarczalność”¹⁰

Cytowany autor wskazuje, że pożądana jest decentralizacja i wprowadzenie lokalnej autonomii. Świat ma mieć wymiar ludzki, podobnie jak technologia. Postulaty bliskie anarchistom.

Tak, bardzo ogólnie, prezentuje się stanowisko ekologii głębokiej. Kontrbohaterem zaś, zarówno względem niej, jak i prymitywizmu, jest koncepcja ekologii społecznej.

W 1971 r. powołano do istnienia Institute for Social Ecology, mający zajmować się badaniami nad problemami ekologicznymi. Osobą odpowiedzialną za uruchomienie placówki był amerykański anarchista, syn rosyjskich imigrantów - Murray Bookchin.

Podstawową ideą stanowiska określanego przez M. Bookchina ekologią społeczną jest teza, że problemy ekologiczne mają źródło w problemach społecznych. Ucisk i degradacja społeczeństwa mają korzenie w organizacji życia zbiorowego, w konkretnym systemie, instytucjach, prawach gospodarczych. Nie istnieje coś takiego jak ludzkość w ogóle, czy społeczeństwo w ogóle, każda instytucjonalizacja jest specyficzna, ludzie zajmują różne pozycje społeczne i odgrywają inne role przypisane im przez system. Tym samym ekologia społeczna przeciwstawia się biocentryzmowi, tak jak przeciwstawia się antropocentryzmowi. Uważa, że zrównywanie gatunku ludzkiego z innymi gatunkami stanowi zacieranie ich specyfiki, i prowadzi do mistycznego myślenia. Podobnie przeciwstawia się wizji traktującej gatunek ludzki jako coś ponad naturą, byt zupełnie niezależny. Człowiek jest częścią zarówno świata natury, jak społeczeństwa - i w takim kontekście należy go ujmować, jako będącego częścią, ale nie tym samym. Proces uspołecznienia, ma korzenie naturalne. Ekologia społeczna nie jest centryczna, ale dialektyczna. Nie statyczna, ale historyczna. Widzi w przyrodzie nieustanną ewolucję, przy czym dostrzega element wolności, twórczości, którego nosicielem jest człowiek.

Spojrzenie na problemy ekologiczne jako na problemy społeczne generuje konkretne prace badawcze nad przyczynami dewastacji środowiska. Społeczni ekolodzy dostrzegają je w dominacji człowieka nad człowiekiem, systemie kapitalistycznym kierującym się prawem nieustannej akumulacji kapitału oraz posłusznej tym prawom biurokracji państwowej. Nie obwinia jednostek i nie wychodzi od jednostek, lecz od całości, w której dopiero jednostki są definiowane.

Ekolodzy społeczni nie demonizują cywilizacji, gatunku ludzkiego ani technologii. Przyznają, że istnieją technologie, które same w sobie są niebezpieczne jak np. elektrownie atomowe, ale dalecy są od ich demonizowania. Technologia jest narzędziem, wytworem ludzkim, którego użytek uwarunkowany jest systemem, dłońmi, które obsługują maszynę. Proponują decentralizowanie i zlokalizowanie produkcji, poddanie jej pod kontrolę społeczności. Technologia, głoszą, musi zostać dostosowana do ludzkiego wymiaru.

Podobnie jak głęboka ekologia opowiadają się za decentralizacją, wspólnymi lokalnymi i ich konfederacją. Nieodzowne jest też przywrócenie władzy społeczeństwu nad jego

¹⁰ D. Liszewski, „Ekologia głęboka w pigułce, cz. 2”, <http://www.pracownia.org.pl/dz/index.php?d=archiwalne&e=artykuly&rok=2000&nr=178&id=1338>.

bytem zbiorowym: destrukcja biurokracji na rzecz demokracji bezpośredniej, rady pracownicze i konsumenckie, rady osiedlowe...

Prymitywizm, głęboka ekologia obok ekologii społecznej stanowią główne nurty ekologii radykalnej. Dla porządku wykładu warto wspomnieć o „umiarkowanych”, o tak zwanej Ochronie Środowiska, stanowiska przyjmowanego przez większość „postępowych”, „europejskich” partii, jak choćby Zieloni 2004. Myślenie, cechujące dany „nurt”, opiera się na zasadach odmiennych niż ekologiczne. Przede wszystkim, jak wskazuje M. Bookchin w wywiadzie udzielonym dla *Die Schwarzen Protokolle*,¹¹ traktuje przyrodę jako „zbiór rzeczy”, rodzaj rezerwatu, którym powinno się odpowiednio zarządzać. Problemem, według ideologów ochrony środowiska, jest umiejętne dysponowanie zasobami, ulepszać istniejącą technologię, tak by wyrządzała najmniej szkód. Również rozwijanie tak zwanej świadomości ekologicznej nie polega na przewartościowaniu stosunku ludzi do natury, ale na pewnych modyfikacjach, egoistycznym uwrażliwieniu: oszczędzaj wodę, gaś światło, jeźdź komunikacją miejską albo rowerem...

2. Wyjść ze ślepej uliczki

Teoria nie jest jedynie ozdobą, dodatkiem, czymś zewnętrznym wobec praktyki społecznej. Wręcz przeciwnie - stanowi integralny element działania. Każde działanie opiera się na pewnych założeniach, o ile nie jest tylko instynktowną i natychmiastową reakcją na bodziec. Zrozumienie swojej perspektywy krytycznej, założeń, na których się opiera, stanowi niezbędny element samoświadomości. Myślenie teoretyczne, krytyka poglądów innych i wystawianie własnych na arenie ogólnoludzkiego sporu o prawdę, przybliża nas do zrozumienia siebie i świata.

Praktyka jest uzależniona od teorii. To przecież na jej bazie wysuwamy postulaty, dobieramy cele, definiujemy wroga. Toteż posiadając nieadekwatną wizję świata i problemów nie będziemy w stanie zmienić stanu rzeczy, a jedynie angażować w siły, które przypadkowo mogą coś zmienić. O ile nie chcemy być zdani na przypadek, musimy dokonać zbiorowego trudu nieustannego przemyślenia naszej perspektywy, nieustannie sprawdzać nasze postulaty i projektować ich skutki... Jest to praca zbiorowa, wspólne dochodzenie do prawdy - prawdy, która nas wyzwoli.

a) Mistyfikując ekologicznie

„Nigdy - pisze M. Bookchin - nie zapomnę ekologicznej wystawy w New York Museum of Natural History, w latach 70., której widzowie odbierali długą serię pokazów opisujących przykłady zanieczyszczania środowiska, zamykała ją ekspozycja z umieszczonym hasłem: najniebezpieczniejsze zwierze na Ziemi oraz olbrzymim lustrem odbijającym zwiedzającego, który przed nim stanął. Świetnie pamiętam czarne dziecko stojące przed lustrem, pod

¹¹ Zob. przedruk wywiadu „Ochrona środowiska kontra ekologia, rozmowa z Murray'em Bookchin'em”, w: „Inny Świat” nr 22, s. 25-27.

czas gdy biały nauczyciel starał się wyśnić aroganckie przesłanie tej wystawy. Nie było tam niestety, pokazu rad korporacyjnych i dyrektorów planujących wycięcie prastarych lasów, czy urzędników rządowych przyzwalających na to. Wystawa niosła tylko to jedno mizantropijne przesłanie: ludzie jako tacy, a nie zachłanne społeczeństwo i jego bogaci dobroczyńcy są odpowie działni za zaburzenia środowiska - biedni w stopniu nie mniejszym jak boga ci, kolorowi nie mniej niż uprzywilejowani biali, kobieta tak samo jak mężczyzna, ciemniejszy w równym stopniu jak i ciemniejszy. Mityczny *gatunek* ludzki zastąpił klasy, jednostka - hierarchię, osobiste skłonności (z których wiele jest kierowanych przez drapieżne media) - społeczne stosunki między ludzkie, bezsilni, żyjący mamie i w izolacji zastąpili olbrzymie korporacje, biurokrację, przemoc służb państwowych¹².

Tym, co łączy głęboką ekologię, liberalną ochronę środowiska, prymitywizm jest uznanie gatunku ludzkiego za winnego degradacji społecznej. To jednostka, ja, ty, tamta pani, jesteśmy odpowiedzialni, jesteśmy winni. Definiując *gatunek* ludzki, mówi Bookchin, jako zagrożenie, przypisując mu destrukcyjny wpływ na przyrodę, przenosimy analizę na wyabstrahowaną jednostkę, czy też równie abstrakcyjne i fałszywe pojęcie gatunku. W takiej przestrzeni teoretycznej nie ma miejsca na badanie społeczeństwa, kapitalizmu, państwa. Zostają one usunięte z pola badawczego, zasłonięte, uznane za nieistotne.

Przenosząc analizę na czysto biologiczną płaszczyznę, traktowaną w duchu skompromitowanej metafizyki lub płytkiego empiryzmu, zacierają się różnice pomiędzy światem ludzi a światem zwierząt, pomiędzy konkretnymi społeczeństwami, czy cywilizacjami.

Taka perspektywa generuje nie tylko teorię służącą w konsekwencji m. in. skowaniu wpływu kapitalizmu i państwa na naturę, ale też uniemożliwia jakąkolwiek realną praktykę. Ujmowanie problemu w odniesieniu do mentalności ludzi, powoduje wysuwanie fantastycznych pomysłów redukcji populacji *homo sapiens* bądź medytację i tańce plemienne, mające przywrócić utraconą więź z naturą. Nie zauważa się też, że drwal wycinający drzewo nie czyni tego z nienawiści, ale dlatego, że wykonuje polecenia szefa. Kapitał pozostaje nietknięty, przemieniając kolejne połacie lasów w pastwiska na kotlety do McDonalda. Mało tego, realizacja pomysłów prymitywistów, aby zniszczyć wszystkie maszyny i zakopać drogi, może, jak zauważa Graham Purchase, doprowadzić do dyktatury: „głód, szaleństwo, chaos i przemoc będzie niemal na pewno pierwszym rezultatem tak nierozważnych czynów. Zaraz potem pojawi się dyktatura, straszne cierpienia oraz polityczna i społeczna pasywność”¹³.

M. Bookchin uznaje ekologię radykalną spod znaku prymitywistów i *Earth First!* oraz liberalną ochronę środowiska za myślenie hierarchiczne, podporządkowane logice władzy. Biocentryzm poddaje człowieka władzy abstrakcyjnie pojętego bytu. Jednostka ludzka jest zmuszona dostosować się do wymogów przyrody, jej żelaznych praw, apodyktycznych żądań. Nie ma miejsca na twórczość, na kształcenie swojego życia zgodnie z racjonalnymi zasadami - jest tylko ślepe posłuszeństwo wyższej sile. Liberalizm zaś, ze swoim dualizmem natury i ludzkości, generuje uznanie przewodniej roli *homo sapiens*. Obcość natury zmu-

¹² M. Bookchin, *Ekologia społeczna*, Zielona Góra 1999, s. 4.

¹³ G. Purchase, *Anarchosyndykalizm, technologia i ekologia*, Zielona Góra 2004, s. 7.

sza nas do nieustannej z nią walki, musimy z nią nieprzerwanie rywalizować o wpływy, wyszarpywać środki do życia. Nie trze ba dodawać, że władza natury i władza wobec natury opierają się na istnieniu władzy człowieka nad człowiekiem.

Mistyfikacja polegająca na wykluczeniu problematyki społecznej z re fleksji sprawia, że skutki są brane za przyczyny. To technika, a nie jej kapita listyczny wykorzystanie, stwarza problemy ekologiczne. Jak zauważa M. Bo okchin komentując prace Georga Bradforta: „Technologia (...) określa stosunki społeczne, a nie na odwrót, co przypomina bardziej wulgarny marksizm niż, powiedzmy, ekologię społeczną”¹⁴.

Prymitywiści przypisują technologii moc mistyczną, niczym luddyci, którzy uważali, że maszyny odbierają im prace, a nie logika kapitalistycznej produkcji.

Pozostając przy prymitywistach warto wspomnieć, że nie tylko mistyfikują obecną rzeczywistość społeczną, ale też stan przedspołeczny. M. Bookchin wskazuje, że życie człowieka pierwotnego nie było sielanką, jak również jego stosunek do przyrody nie był łagodny i harmonijny. Plemiona były równie nieekologiczne, co dzisiejsze rządy i kapitaliści. W cytowanym już artykule, G. Purchase zastanawiając się nad zastąpieniem produkcji przemysłowej produkcją pierwotną, stwierdza: „Niewątpliwie niewłaściwie wydo bywano węgiel i inne nieodnawialne surowce przez ostatnie dwa stulecia, lecz powrót do neolitycznych technik wypalania lasów i stosowania tego przez sześć miliardów mieszkańców ziemi, przyniosłoby szkody ekologiczne, jeszcze większe niż w obecnym systemie”¹⁵.

Radykalna ekologia, pomijająca analizę struktury społecznej, podsumo wuje M. Bookchin, skazanajest najałową praktykę i tworzenie mitów. Alternatywą, oczywiście, nie jest też liberalna ekologia.

Liberalna ekologia traktuje porządek kapitalistycznyjako niezmienny, jako ramy w których musi się poruszać i zasady dyktujące cele i metody. Zieloni liberałowie przyjmująjako własną zasadę mniejszego zła, przez co nigdy nie mogą wybrać dobra. Podczas targów z lobbystami, rządami, kapitalistami, mówi M. Bookchin, zasady kompromisu nie dyktuje rozum i etyka, ale logi ka zysku.

Spojrzenie fragmentaryczne, spojrzenie władzy, zamglone spojrzenie li berała przyczynia się w równym stopniu do mistyfikacji problemów ekologicznych. Znajduje nisze dla niespokojnych duchów. Melisa przed snem, miła melodia kojąca sumienie - nic więcej.

b) W obronie rozumu

„Przeżywamy obecnie - pisał w 1981 r. Herbert Schnadelbach - drugi powrót romantyzmu, niemal zapomniawszy o pierwszym, który przypadł na lata poprzedzające pierwszą wojnę światową. Nawet jeśli trudno nam przy stać na jakąś uzgodnioną definicję 'romantyzmu', obrazy są podobne: znów rozeznanie granic rozumu i tego, co potrafi zrobić człowiek, jest uważane za najważniejsze, znów po rozczarowaniach do kultury i otrzeźwieniu podej mowane są próby upewnienia się co do tego, co naturalne; gdzie zaś idee emancypacji i postę-

¹⁴ M. Bookchin, *Anarchizm społeczny czy anarchizm stylu życia? Przepaść nie do pokonania*, Poznań 2006, s. 25.

¹⁵ Tamże, s. 4.

pu straciły swój blask, przywołuje się tradycje nawet tam, gdzie nowoczesność od dawna je zniszczyła. Nowy kult intymności i uczuć, podwyższona gotowość do wiary i głęboka nieufność wobec racjonalności, a ponadto skłonność do światopoglądu o czysto subiektywnym charakterze”¹⁶.

Ten trzeci romantyzm czerpie w jakimś stopniu inspirację od Rousseau czy Schopenhauera, którzy byli patronami poprzednich dwóch fal romantyzmu, lecz to nie stanowi jego wyznacznika, nie stanowi istoty ruchu. Cytuje autor stwierdza, że ciężko określić na razie nową mutację odrzucającą rozum. Zamiast tego opisuje symptomy trzeciej fali: zanika zainteresowanie naukami szczegółowymi, rośnie za to rola guru, ucieczka w strefę prywatności, tęsknota za prostym życiem, apatia polityczna... Taki romantyzm nie przypadkowo pokrywa się z konserwatyzmem. Irracjonalizm cechuje, według H. Schnadelbacha, akceptacja, brak oporu, irracjonalista z radością przyjmuje, to co nadchodzi, to co jest, jak na przykład Earth First! kryzys cywilizacji.

Wraz z nastaniem panowania trzeciego, konserwatywnego romantyzmu racjonalizm został zepchnięty do obrony. Zarzut irracjonalizmu przestał być uważany za zarzut. To raczej stanowisko racjonalizmu jest uznawane za przejaw „niedojrzałości”, „głupoty”.

H. Schnadelbach dokonując rozróżnienia na irracjonalność i irracjonalizm wskazuje, że irracjonalizm jest stanowiskiem filozoficznym, które zakłada racjonalność, jest przemysłaną odpowiedzią na „doświadczenie granic tego co racjonalne”, jest wynikiem doświadczenia. Irracjonalizm jest -IZMEM, specyficznym -izmem, który autor *O dialektyce rozumu historycznego*, utożsamia ze światopoglądem. „Światopoglądy - definiuje H. Schnadelbach - są duchowymi małymi ojczyznami, intelektualnymi mieszkaniem prywatnymi, zamkami obronnymi w kulturalnym chaosie; mają też tendencję do tego, by posiadać tego, kto je ma”¹⁷

Jako nieprzeniknione, wykluczające wszelkie inne sposoby ujmowania rzeczywistości, tworzące jedność pomiędzy podmiotem a treścią światopoglądu wyznawanego przez niego, likwidują przestrzeń intersubiektywną. Prywatyzacja, indywidualizacja perspektywy, pomimo że uznaje inne światopoglądy, uniemożliwia dialog, odwoływanie się do wspólnego doświadczenia. Światopogląd jest zwycięstwem rozumu subiektywnego, relacją na destrukcję obiektywności. Prywatnym milczeniem. To milczenie, M. Bookchin, traktuje jako antydemokratyczne. W tekście „The Crisis in the Ecology Movement”¹⁸ zarzuca ideologii New Age sprzeniewierzenie się zasadom demokracji, tym samym jej wyznawcy i propagatorzy zaprowadzają „niewidoczną dyktaturę”, wymuszającą podporządkowanie pod groźbą wykluczenia.

Popularność irracjonalizmu nie jest przypadkowa, wiąże się z głębokim kryzysem samego rozumu, który został zredukowany do rozumu instrumentalnego. Simone Weil w słynnym tekście „Przemyslenia na temat przyczyn wolności i ucisku w społeczeństwie” zwraca

¹⁶ H. Schnadelbach, „O irracjonalności i irracjonalizmie”, w: H. Schnadelbach, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 66.

¹⁷ Tamże, s. 70.

¹⁸ Zob. M. Bookchin, „The Crisis in the Ecology Movement”, http://dwardmac.pitzer.edu/ANARCHIST_ARCHIVES/bookchin/gp/greenperspectives6.html

uwagę na fakt, iż w obecnym społeczeństwie nastąpiło przestawienie: środki stały się celami. Rozwijamy technikę dla samego jej rozwoju, produkujemy by produkować. Tą myśl podchwytuje i rozwija jeden z największych filozofów XX w. - Max Horkheimer. Według współautora *Dialektyki Oświecenia* mamy do czynienia z upadkiem rozumu obiektywnego, a swoje panowanie rozciąga rozum subiektywny, który, bez zakorzenienia w rzeczywistości obiektywnej, formalizuje się, instrumentalizuje. „Neutralizacja rozumu, który pozbawia go wszelkich odniesień do obiektywnej treści oraz mocy jej oceniania i degraduje do władzy wykonawczej, zaabsorbowanej bardziej tym, co dopowiada na pytanie 'jak' niż 'co', w coraz większej mierze przeobraża rozum w oziębiający aparat do rejestrowania faktów. Rozum subiektywny traci wszelką spontaniczność, produktywność, siłę odkrywania nowych treści i nadawania im znaczenia - traci to, co stanowi o jego subiektywności”¹⁹.

Formalizacja, instrumentalizacja rozumu czyni z niego narzędzie mogące służyć sprzecznym celom. Jest to zwykły kalkulator, obraca rzeczami, podmiotami, bez uwzględniania ich sensu. Otrzymują go w bilansie tworzonym przez księgowego, biurokratę, właściciela przedsiębiorstwa. Ogólne pojęcia, wartości stają się pustymi słowami, nie można już o nich dyskutować. Likwidacji ulega obiektywność, intersubiektywność. Nie można już mówić o racjonalności celów - każdy cel jest dobry. Pragmatyzm, będący według M. Horkheimera, ideologicznym wyrazem triumfu subiektywnego rozumu, prawdę definiuje jako to, co służy jednostce. Przez coś, co jest wobec prawdy ze wnętrza, obce.

To, co obce, to, co różne, określa się, odwołując do preferencji. Sens może znaleźć zakorzenienie jedynie w jednostce, jednakże nie mogąc, jako że instrumentalny rozum nie obsługuje takich operacji, odnaleźć sensu poza sobą, czy choćby wprowadzać sens w świat, jednostka zostaje zdana na sens narzucony przez system. Nie można bronić się przed tym, co dane. Rozum instrumentalny łączy się z faszyzmem, jak również prowadzi do destrukcji demokracji. Redukuje ją do zwykłej zasady większościowej, pozbawiają sensu. Czyni funkcją systemu rynkowego. Zasada większościowa, stwierdza Max Horkheimer, pozbawiona racjonalnej postawy staje się tyranią, przed którą wszelkie myślenie, każdy musi się ugiąć. „Zasada większościowa w formie powszechnych opinii o wszystkim i o każdym - artykułowanych we wszelkiego rodzaju głosowaniach przy wykorzystaniu nowoczesnych technik komunikacji - stała się suwerenną mocą, przed którą myślenie musi się ugiąć. Jest ona nowym bóstwem, lecz nie w rozumieniu heroldów wielkich rewolucji, którzy traktowali w ten sposób zdolność stawiania oporu panującej niesprawiedliwości; przeciwnie - jako zdolność tłumienia wszelkich tendencji opozycyjnych”²⁰.

Sprawiedliwość, wolność, równość - stają się wydmuszkami, pustymi słowami. Może nadadzą się na reklamę...

Taką racjonalność M. Bookchin nazywa „racjonalnością doświadczenia”, eksperymentu, która jest powiązana z kapitalistycznym systemem, pełni funkcję służebną wobec akumulacji kapitału. Krąg jej zainteresowań nie wykracza poza ulepszanie czasu, wprowadzenia coraz lepszego modelu Taylora do wszelkich dziedzin życia. Zgadza się z M. Horkheimem

¹⁹ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007, s. 79.

²⁰ Tamże, s. 58-59.

rem, M. Bookchin. opowiada się za rozumem myślącym wartościami. To rozum jest narzędziem rewolucji, tworzy pęknięcia w strukturze systemu, wykracza poza to co dane, w celu przemiany rzeczywistości, rozpoznania możliwych alternatyw.

Należy zrehabilitować rozum, przywrócić mu jego funkcję rewolucyjną i demokratyczną, gdyż, „nie mamy nic lepszego ponad nasz rozum i że jest on naszą jedyną szansą”²¹.

c) Postęp czy regres?

Postęp został zakwestionowany. W świadomości zbiorowej zatriumfowało przekonanie o stagnacji, niezmienności, bał, niemożności zmiany otaczającego nas świata. Szary obywatel lub obywatelka wyznają raczej zasadę cykliczności czasu, niż jego liniowego postępu. Zmianie ulegają jedynie dekoracje, ale rzeczy istotne pozostają takimi jakie były. Kapitalizm, hierarchia, państwo - zmieniają się kolory partii, jedna elita zastępuje inną... Więzienie jest wieczne. Oj! dodają inni, jest tylko coraz gorzej. To co nazywamy postępem, to przecież regres. Ludzie oddalają się od siebie, nowe technologie przynoszą zniszczenie natury, coraz wymyślniejsze sposoby eksterminacji ludzi, wzrastający nadzór, ograniczanie swobód. Jakość, kontynuują, za stąpiła ilość. Tanie towary rozpadające się po kilku dniach, tania żywność nafaszerowana chemią...

Powyższe, potoczne przekonania, dzielą ekologów. W tym to co nazywa się postępem, widzą postępującą degradację natury, ubożenie czło wieka. Wskazują na rozpad więzi między ludzkich, zanik etyki... Jest coraz gorzej. Informują nas o tym dzienniki, doświadczamy tego w każdej chwili naszego życia. Postępuje regres.

M. Bookchin zgadza się z negatywną oceną współczesności. Wskazuje na zanik instynktu pomocy wzajemnej, rozszerzanie się skrajnego egoizmu druzgocącego wszelkie stosunki międzyludzkie nieoparte na zasadzie rynku i biurokracji. Niemniej nie odrzuca on idei postępu, ale ujmuje ją po kantowsku.

Kant rozpatruje problem postępu w kontekście moralnym, to znaczy, nie interesują go nowinki techniczne, wzrost produktywności, podnoszenie się czy obniżanie stopy życiowej obywateli i obywaterek. Tym, co istotne jest rozwój ludzkiej wolności i szacunku dla innego człowieka jako człowieka.

Problem postępu moralnego jest tym bardziej skomplikowany, że nie chodzi o badanie poziomu zrealizowania usposobienia etycznego w istniejącej populacji, ale wysuwa się też wobec tego, co ma dopiero nadejść. Jest to rodzaj wróżbiarstwa, jasnowidztwa, które jest ciemną stroną wzroku. Toteż koniecznym jest znalezienie takiej metody, która pozwoliłaby nam odkryć tendencję rozwoju moralnej historii ludzkości. Bez dogmatycznych założeń o wrodzonym dobru czy złu człowieka. Predyspozycję do dobra i zła, stwierdza Kant, są tak w istocie ludzkiej wymieszane, że sama nie zna ich proporcji. Niewiele z tego można wywnioskować. Ponadto, Kant jest świadomy wpływu struktury społecznej na jednostkę, demoralizującego oddziaływania państwa środków, państwa dogmatów i nie-

²¹ H. Schnadelbach, „Przedmowa do wydania polskiego”, w: H. Schnadelbach, *Rozum...* s. 3.

dojrzałości. Zepsuci przez ustrój polityczny ludzie nie mogą stanowić obrazu ludzkości, a jedynie prezentują moralny poziom danej organizacji państwowej.

Stanowisko metodologiczne Kanta sytuuje się, pomiędzy empiryzmem a racjonalizmem. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o kierunek rozwoju moralności ludzkości w procesie historycznym, musi w takim wypadku „po siłkować się” materiałem empirycznym. Kant stwierdza, że powinniśmy znaleźć takie wydarzenie w dziejach, które będzie ukazywało tendencję. Takim wydarzeniem według Kanta jest rewolucja francuska. Pomimo wszelkich zastrzeżeń wobec rewolucyjnego rozwiązywania problemów filozof dostrzega, że ukazały się w niej postawy, które świadczą o pragnieniu moralnego rozwoju. Rewolucja francuska trafiła do serc każdego obserwatora, wywołała wielki entuzjazm, szerokie poparcie dla zmian społecznych, jakie zwiastowała, dla idei ogólnoludzkiego braterstwa, powszechnej równości, racjonalności. Jak pisze: „ów entuzjazm, emocjonalne uczestnictwo w dobru [...] pozwala nam - dzięki tej historii- dokonać istotnego spostrzeżenia w zakresie antropologii: otóż prawdziwy entuzjazm dotyczy zawsze tego, co idealne, a nawet czysto moralne (przykładem pojęcie prawa), i nie sposób zaszczepić go na korzyści własnej”²². I dalej: „Ujawnił on wszakże w naturze ludzkiej takie predyspozycje i możliwości doskonalenia się, jakich żaden polityk z do tychczasowego biegu spraw nie był w stanie wykoncypować i jakie zwiastować mogły jedynie natura i wolność - zjednoczone w rodzaju ludzkim wedle wewnętrznych zasad prawa. Wszelako czas realizacji tego ideału nie jest określony i zarazem pozostaje w sferze przypadku”²³.

Nie jest ważne, czy rewolucja francuska się powiedzie, czy reformy da się przeprowadzić. Nawet gdyby nastały czasy terroru to, stwierdza Kant, nie da się już zapomnieć nadziei, wydarzenie zakorzeniło się głęboko w zbiorowej świadomości. Tkwi tam jako niespełniona obietnica, którą wolni ludzie będą starali się zrealizować. Po rewolucji francuskiej mamy Komunę Paryską, rewolucję październikową, maj '68, alterglobalistyczne wystąpienia... Eman cypacji, postępu nie da się zatrzymać, jest on nieunikniony. Któregoś dnia nastąpi zaktualizowanie etycznych predyspozycji gatunku ludzkiego. Chyba, że nadejdzie biologiczny koniec ludzkości.

Podobnie M. Bookchin definiuje postęp i określa rolę człowieka w historii. Ewolucja naturalna wytworzyła gatunek ludzki, który nie tylko musi się dostosowywać do natury, ale może ją twórczo przekształcać. Przyroda, wraz z wyłonieniem człowieka, stworzyła przestrzeń wolności. Dzięki rozumowi jaki posiadamy, możemy stworzyć inny, lepszy świat. Świat dla wszystkich, oparty na zasadzie pomocy wzajemnej, racjonalnych, przejrzystych prawach społecznych... Niemniej, M. Bookchin nie jest tak optymistyczny. Widząc regres, wzrastającą siłę państwa i bezwzględność kapitalistów, dostrzega, że równie dobrze historia gatunku może się skończyć samobójstwem. Wiele zależy do samych ludzi i ruchów społecznych - czy dadzą się zwinąć polityce snu, irracjonalności, ugrzęzną w liberalnym reformizmie, czy plemiennym reakcjonizmie.

²² I. Kant, „Problem postępu”, w: Z. Kuderowicz, *Kant*, s. 216.

²³ Tamże, s. 217.

Ekologia społeczna stanowi perspektywę unikającą mielizn myślenia głębokiego i prymitywnego, pomimo że w niektórych miejscach się z nimi łączy w diagnozie czy pewnych postulatach, to jednakże stanowi osobną „szkołę”. Podobieństwa istnieją jedynie w warstwie tekstowej, gdyż „te same postulaty” wysuwane są z innego poziomu teoretycznego. Poziomu, który jest tak samo obcy liberalnej, płytkiej ekologii.

3. Anarchizm społeczny jako kontynuacja projektu Oświeceniowego

Autor *Anarchizm w czasach dobrobytu* klasyfikuje prymitywizm w nurcie anarchizmu stylu życia. W przywoływanej już broszurce daje miazdzącą krytykę danych stanowisk. Częściowo została już ona przedstawiona czytelnikowi. Poniżej skonkretyzujemy stanowisko M. Bookchina wobec anarchizmu stylu życia, jak również przedstawimy jego wizję adekwatnego stanowiska. Tym samym rozszerzymy refleksję, pokażemy, że powyższe uwagi nie stosują się jedynie do ekologii, ale do polityki w ogóle. Negatywnym bohaterem, czarnym charakterem poniższej opowieści będzie Hakim Bey, twórca koncepcji Tymczasowej Strefy Autonomicznej (TSA)²⁴, jeden z mo delowych przykładów *life-style anarchism*²⁵.

M. Bookchin stwierdza, że istnieją dwa anarchizmy, będące zupełnie odmiennymi prądami teoretycznymi i generującymi odmienne praktyki polityczne. Ujmując problem historycznie, mieliśmy do czynienia w łonie radykalnej teorii liberalnej z dwiema tendencjami, z dwiema osobnymi sposobami analizy rzeczywistości i kreowania programów. Z dwoma totalnymi projektami. Pierwszy to, anarcho-indywidualizm, którego ojcem duchowym był Max Stirner, a który wpłynął na takich myślicieli jak Proudhon, William Godwin, następnie inspirując prawicowy, wolnorynkowy anarchizm, by ostatecznie osiągnąć współczesną formę, którą M. Bookchin określa anarchizmem stylu życia. Drugi to, anarcho-kolektywizm Bakunina, który był następnie rozwijany przez P. Kropotkina, anarchosyndykalistów, wolnościowych socjalistów, by dziś wystąpić pod sztandarem anarchizmu społecznego.

Teoretyczna batalia rozgrywa się zaś głównie, w polu definiowania jednostki i wolności. Jednostka, jak wskazuje M. Bookchin, w ujęciu anarcho-indywidualistycznym, czy też zmodyfikowanej jego wersji, zwącej się anarchizmem stylu życia, traktowana jest ponadhistorycznie i ponadspołecznie. Jej uprawnienie ustanawia się w abstrakcyjnej naturze ludzkiej, prawach natury, czy ego transcendentalnym. Ten idealistyczny wytwór, będący ostatecznie wiązką irracjonalnych pragnień i popędów, które domagają się natychmiastowego zaspokojenia w którymś z supermarketów, jest najwyższą wartością i kryterium oceny danego porządku społecznego oraz ewentualnej zmiany systemu. Nie zauważają jednocześnie, jak konstatuje M. Bookchin, iż pragnienia mają pochodzenie społeczne, że sama indywidualność ma historię. Mamy tutaj do czynienia z Człowiekiem-w-ogóle, który dziwnym trafem przemienia się w małego burżuja, albo artystę z klasy średniej,

²⁴ H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna*, Kraków 2001.

²⁵ Szczegółowo pisałem o tym w tekście „Polityka społeczna, nie indywidualistyczna”, w: „Biuletyn Poznańskiej Biblioteki Anarchistycznej” nr 5, 2007.

dla które go wszelki kontakt z innymi jest ograniczeniem i najlepiej czuje się na pustym polu. Indywidualność istnieje o tyle, o ile nie mącają obce wpływy, o ile nie musi iść na kompromisy, ani nie musi prowadzić z nikim dialogu – jest to w pełni zamknięty atom, napędzany własną energią – pochodzącą pewnie z szyszynki. Jednostka jest przed-społeczna, a samo społeczeństwo – to zlepek tych jednostek. Mamy tutaj perspektywę szlachetnego dzikusa Rousseau. To sielsko-anielskie życie w czasach przed-cywilizacyjnych, w wyidealizowanej beczasowości prehistorii ludzkości, ciała zamiast rozumu, stanowi oręż bo jowy przeciwko wszelkiej cywilizacji i wszelkiemu społeczeństwu. Przeciwno wszelkiej władzy, ograniczającej Jedyne.

Taka jednostka, będąca podmiotem sprawczym, jest o tyle wolna, o ile jest autonomiczna, o ile nie ulega wpływom otoczenia, innych ludzi, ciśnieniu powietrza i kultury. Autonomia to nieskrępowane, nikomu niepodlegające ego, mogące korzystać w pełni ze swojej własności. W takim ujęciu, stwierdza M. Bookchin, stosując kategorię autonomii, burżuj byłby realizacją ideału anarchistów. I mało tego, anarchiści nie posiadaliby narzędzi teoretycznych do krytyki poczynania elit finansowych. Zresztą, jak pokażemy dalej, teoretycy nie są bezsilni wobec problemów ekonomicznych, a nawet wspierają kapitalizm. Byleby to nie był kapitalizm państwowy.

M. Bookchin sugeruje, że anarchiści stylu życia odrzucili wolność, na rzecz autonomii. Powołując się na teoretyczne dokonania, Susan Brown stawia tezę, iż autonomia jest sprzeczna ze społeczną wolnością. „Podczas gdy autonomia jest związana z przypuszczalnie suwerenną jednostką, to wolność dialektycznie łączy jednostkę z kolektywem”²⁶. Jednostka i wolność ujmowane są historycznie, społecznie, warunkowane i warunkujące rzeczywistość. Tego wymiaru, wzajemnych relacji, wpływu instytucji, historycznej ewolucji rozumu, zmysłu etycznego, powiązań wspólnotowych – anarchizm stylu życia nie dostrzega.

Anarchizm stylu życia nie stanowi według autora *Ekologii Społecznej*, alternatywy dla systemu, wręcz przeciwnie. „W istocie, jeśli O władzy Fryderyka Engelsa, z jego obroną hierarchii, reprezentuje burżuazyjną formę socjalizmu, to TSA i jej odłamy są burżuazyjną formą anarchizmu”²⁷ stwierdza M. Bookchin. Natomiast maksymy H. Bey’a i spółki można zamieścić jako motto nad wejściem do Giełdy Nowojorskiej.

Anarchizm w ujęciu anarchistów stylu życia to chaos, totalna dowolność. Anarchista ma być nieskrępowany, poddawać się zachciankom, instynktowi. Z nienawiścią traktować wszelkie instytucjonalizacje, nawet gdyby były to rady robotnicze, czy samorządy lokalne, oparte na demokracji bezpośredniej. Anarchista stylu życia z pogardą spogląda na wszelkie zgromadzenia, podąża – jak każdy indywidualista – po samotnych obrzeżach, własnych ścieżkach... Jego polityka z kolei – to polityka snu, rozwijanie fantazji, zabawa. Nie dostrzega zaś rzeczywistości. Bezdomność, mówi M. Bookchin, może być przygodą – o ile ma się dom, do którego można wrócić. Również bycie imigrantem, bezpaństwowcem, tułanie się po świecie od jednej tymczasowej pracy do drugiej, może stanowić rozrywkę dla

²⁶ M. Bookchin, *Anarchizm społeczny czy anarchizm...*, s. 12.

²⁷ Tamże, s. 19.

obywatela o ustabilizowanej sytuacji zatrudnienia. „Burżuazja - podsumowuje autor *Ekologii Społecznej* - nie musi się więc obawiać tego rodzaju deklaracji stylu życia. Ze swoją awersją do instytucji, organizacji masowych, swojaraczej subkulturową orientacją, moralną dekadencją, celebrowaniem tymczasowości oraz odrzuceniem programów, ten rodzaj narcystycznego anarchizmu jest społecznie neutralny i często służy tylko jako wentyl bezpieczeństwa dla panującego porządku społecznego. Wraz z Bey'em anarchizm stylu życia ucieka od wszelkiej sensownej działalności społecznej oraz od trwałego zaangażowania w długo trwałe i twórcze projekty, roztapiając się w postmodernistycznym nihilizmie oraz nietzscheańskim poczuciu elitarnej wyższości”²⁸.

Przyjęcie koncepcji H. Bey'a, jego perspektywy, miałoby, według M. Bookchina, dla polityki radykalnej skutki katastrofalne. Anarchizm przestałby być alternatywą, ruchem mogącym zmienić rzeczywistość, a stałby się rozrywką, modą. Zawsze można wpaść na piwo na skłot i posłuchać wywrotowców.

Żeby zapobiec takiemu obrotowi spraw, należy anarchizm odczytać jako teorię społeczną wywodzącą się z Oświecenia i kontynuującą jego etos. Jak zauważa Richard Sylvan, wiele istotnych tez anarchizmu jest wytworem Oświecenia²⁹. Tego samego zdania jest M. Bookchin, we wspomnianym esej stwierdza, że anarchizm społeczny wywodzi się z tradycji racjonalistycznej, jest krytycznym rozwinięciem, dokończeniem przygody Oświecenia. Nie odrzuca on rozumu, ale też nie odrzuca namiętności, emocji - tak jak opowiada się za kolektywem, nie niszczy jednostki. Intelkt jest jednym z większych zdobyczy ewolucji i może być środkiem emancypacji. Rozum umożliwił krytyczną refleksję, jak też kontakt między ludźmi, powstanie pewnej uniwersalności. Ta racjonalna krytyka umożliwia pojawienie się politycznego programu i wizji całościowej przemiany stosunków społecznych. Anarchizm tak pojęty zdaje sobie sprawę, że wolność społeczna wymaga zorganizowania, zinstytucjonalizowania.

Anarchizm społeczny jest również socjalistyczny, zaangażowany w walkę uciskanych, jest ich głosem. Radykalnie opowiada się przeciwko kapitalizmowi i stara stworzyć warunki dla uspołecznienia produkcji.

Społeczny anarchizm opiera się na podstawowych czterech zasadach: decentralizacja i konfederacja lokalnych społeczności; opozycja wobec etatyzmu; demokracja bezpośrednia; wolnościowy komunizm. „Anarchizm społeczny - stwierdza M. Bookchin - idąc w ślad za oświeceniową tradycją, zwracając jednak uwagę na jej braki i ograniczenia. Opierając się na swojej definicji rozumu, anarchizm społeczny opowiada się za myślącym ludzkim umysłem, nie odrzucając w żaden sposób namiętności ekstazy, wyobraźni, zabawy i sztuki. Zamiast jednak urzeczywistniać je w mgliste kategorie, próbuje włączyć je w życie codzienne. Opowiada się za racjonalnością, sprzeciwiając się jednak racjonalności doświadczenia, opowiada się za technologią, sprzeciwiając się 'megamaszynie', opowiada się za autentyczną polityką opartą na konfederacyjnej koordynacji społeczności lokalnych lub komun

²⁸ Tamże, s. 22.

²⁹ Zob. R. Sylvan, „Anarchizm”, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, pod red. R. E. Goodin i F. Pettit, Warszawa 2002, s. 283-319.

przez samo społeczeństwo w demokracji bezpośredniej, sprzeciwiając się parlamentaryzmowi i państwu. [...] Nie popierając demokracji jako 'rządów', opisuje on demokratyczny wymiar anarchizmu jako większościowe administrowanie sferą publiczną"³⁰

4. Bookchin a sprawa polska

Nie będzie przesadą, jeśli uzna się, że ekologia społeczna w naszym kraju, w ujęciu M. Bookchina nie istnieje. Grupy ekologiczne dają się zwać albo odmianom prymitywizmu, albo też głębokiej ekologii. Również na scenie naukowej M. Bookchin i jego koncepcja ekologii nie stanowi punktu zainteresowania. Wprawdzie pojęcie *ekologii społecznej* pojawia się w opracowaniach naukowych, jednak ma ono zupełnie inne sens niż prezentowany na łamach niniejszej książki. Z reguły traktuje się ją jako dyscyplinę z pogranicza socjologii i geografii, powstałą w Chicago w latach 20. XX w. Pojawiają się też próby definiowania ekologii społecznej jako „zastosowania” ekologii głębokiej, którą traktuje się jako teorię.

Biorąc pod uwagę nieobecność radykalnej teorii ekologicznej w politycznym i intelektualnym życiu mieszkańców kraju nad Wisłą, publikacja tej pracy wydaje się konieczna. Może stanowić przyczynek do narodzin realnej praktyki ekologicznej, czego sobie i czytelnikom życzę.

Albo przynajmniej przemyślenia przedstawionych propozycji.

Oskar Szwabowski

Dedykacja

Artowi i Liberze Bartell,
którzy przez całe życie walczyli o wolność.

Podziękowania

Ta książka nie powstałaby bez sugestii, zachęty i pomocy kilku moich przyjaciół. Największe podziękowania należą się Dmitri Roussopoulosowi z Black Rose Books i Roselli Di Leo oraz Amadeo Bertolo z Eleutheria Books, którzy nakłonili mnie do jej napisania i doglądali jej powstawania przez ostatnie dwa lata. Jestem im niezmiernie wdzięczny za pomoc. Dziękuję Mariannę Enckell, która pomagała w przygotowywaniu francuskiego tłumaczenia. Inne pomocne osoby są zbyt liczne, żeby je tutaj wymienić.

³⁰ M. Bookchin, *Anarchizm społeczny...*, s. 46.

Dlaczego powstała ta książka?

Od dawna myślałem o napisaniu niewielkiej pracy, która byłaby podsumowaniem moich poglądów na ekologiczną „przebudowę społeczeństwa”. Mnie oraz wielu moim przyjaciołom wydawało się, że dobrze byłoby zebrać idee, zawarte w wielu moich obszernych książkach, w pracy, która nie byłaby zbyt wymagająca dla inteligentnych czytelników zainteresowanych ekologią społeczną.

Jednak tym, co bezpośrednio wpłynęło na decyzję o jej napisaniu, było istotne zdarzenie, które wydarzyło się w czerwcu 1987 r. Miałem okazję uczestniczyć w sześciodniowym zjeździe amerykańskich Zielonych, w Amherst, w stanie Massachusetts. Zjawilo się na nim zdumiewająco dużo krajowych mediów. Przybyło około dwóch tysięcy ludzi z co najmniej 42 stanów, aby dyskutować o teoretycznych i praktycznych problemach amerykańskiego ruchu Zielonych. Był to największy od wielu lat zjazd niezależnych amerykańskich radykałów. Ludzie ci, w większości antykapaliści i aktywiści, działali w swoich społecznościach i zakładach pracy. Reprezentowali szeroki przekrój amerykańskiego radykalizmu dając wyraz jego nadziejom i problemom.

Odbył się ponad tuzin plenarnych posiedzeń, z udziałem 500-1000 osób. Miejsce miała także niezliczona liczba warsztatów poświęconych problemom tak egzotycznym jak eketyka i tak aktualnym, jak feminizm, rasizm, imperializm i demokracja ekonomiczna - szybko rozwijający się ruch amerykańskich Zielonych interesuje się niemal wszystkimi problemami społecznymi. Dyskutowano nad sprawami takimi jak ewentualny udział w wyborach, wybór między niezależnością a polityką koalicyjną, rewolucjonizmem a reformizmem, krótko mówiąc, nad wszystkimi sprawami, które wpływały wcześniej na większych zjazdach radykałów.

Zaistniało tam jednak coś nowego. Pewne trendy w sposobie myślenia, które wydają się charakterystyczne dla Ameryki. Sądzę jednak, że już się one pojawiły, albo pojawią w ruchu Zielonych również poza Stanami Zjednoczonymi.

Najlepiej będzie, jeśli zobrazuję to pewnym zdarzeniem, które dało mi wiele do myślenia. Doszło do niego w czasie poobiedniej rozmowy, gdy ludzie odpoczywali w małych grupach na rozległym trawniku, omawiając wydarzenia mijającego dnia. Pewien młody człowiek z Kalifornii zaczął niejasno mówić o potrzebie „podporządkowania” się „prawom natury”, o „pokornym poddaniu się” (o ile dobrze pamiętam) „nakazom przyrody”. Choć z początku wyglądało to na czystą retorykę, to przemowa zaczęła wydawać mi się coraz bardziej niepokojąca.

Jego rozumienie „podporządkowania się”, „praw natury”, „poddania się” i „nakazów” przypominało mi język ludzi prezentujących antyekologiczną postawę, którzy wierzą, że to natura ma „podporządkować” się naszej woli, a jej „prawa” powinno się wykorzystać w celu podporządkowania jej człowiekowi. Młody ekolog z Kalifornii, posługujący się rzekomo „ekologicznym” żargonem oraz dzisiejsi wyznawcy bóstw nauki, wierzący, że człowiek powinien w swoim własnym interesie całkowicie kontrolować naturę, przy wszystkich dzielących ich różnicach mając jedną cechę wspólną - stosując om retorykę panowania i podporządkowania. Kalifornijski Zielony wierzy, że istoty ludzkie powinny podporząd-

kować się naturze, a wyznawcy scjenty zmu, że natura powinna zostać podporządkowana człowiekowi.

Dla Kalifornijczyka ludzie to przedmioty panowania, tak jak dla jego sejen tystycznych oponentów (zwykle wielkich przemysłowców, finansistów i przedsięwzięwców naszego korporacyjnego społeczeństwa) obiektem panowania jest świat życia, obejmujący też ludzi. Fakt, że ludzkość i natura obejmowane są takim samym pojęciem panowania, poprzez hierarchiczną mentalność i hierarchiczne społeczeństwo, wydawał się umykać naszemu bohaterowi z jego uproszczonym poglądem „ulegania” naturze i jej „prawom”.

Zdumiony faktem, że może myśleć w sposób tak podobny do swoich przeciwników, zadałem mu pytanie:

- Co jest, Twoim zdaniem, przyczyną obecnego kryzysu ekologicznego? Jego odpowiedź była bardzo emocjonalna.

- Ludzie! To ludzie są odpowiedzialni za kryzys ekologiczny! - Czy masz na myśli to, że za brak równowagi ekologicznej odpowiadają Czarni, kobiety i uciskani? Nie korporacje, agrobiznes, elity rządzące i państwo? - zapytałem ze zdziwieniem.

- Tak, ludzie! - odpowiedział jeszcze większym przejęciem - Wszyscy! Mnożą się, zanieczyszczają planetę, wyczerpują jej zasoby, są chciwi. To dlatego istnieją korporacje - żeby dawać ludziom, czego chcą.

Sądzę, że dyskusja zakończyłaby się scysją, gdyby owy działacz nie zainteresował się trwającym obok meczem siatkówki i nie przyłączył się do gry.

Rozmowa ta utkwiła mi w pamięci. Zapamiętałem ją, ponieważ uderzyło mnie to, do jakiego stopnia odzwierciedla ona sposób myślenia wielu ekologów, z których część zapewne nazwałaby się „radykałami”.

Najbardziej uderzającą cechą owej świadomości jest nie tylko to, że do kładnie odzwierciedla myślenie charakterystyczne dla świata korporacji. Po ważniejszą sprawą jest fakt, że odwraca ono naszą uwagę od roli, jaką odgrywa społeczeństwo w powodowaniu kryzysu ekologicznego. Jeśli to „ludzie” jako *gatunek* są odpowiedzialni za problemy ekologiczne, to nie są one rezultatem problemów społecznych. Mówi się o „ludzkości” - nie zważając na to, czy chodzi o uciskane mniejszości etniczne albo kobiety, mieszkańców Trzeciego czy Pierwszego Świata - nie odróżniając ich od korporacyjnych elit. W ten sposób usuwa się z pola zainteresowania społeczne korzenie problemów ekologicznych. Wymyśla się nowy „grzech pierworodny”; grupa zwierząt nazywana „ludzkością” jest destruktywną siłą zagrażającą życiu.

Istoty ludzkie, sprowadzone do roli jednego z gatunków zwierząt, mogą być teraz traktowane w terminach zoologii i poddane „prawom biologii”, które mają powodować „walkę o przetrwanie” w przyrodzie. W ten sposób można na przykład „wyjaśnić” klęskę głodu przy pomocy pojęć takich jak „niedobór żywności”, którego przyczyną jest zapewne „przeludnienie”. Wojnę przez „napięcia” będące skutkiem tego „przeludnienia” lub potrzebę zdobycia „przestrzeni życiowej”.

Za pomocą podobnej argumentacji można ignorować lub wyjaśniać nędzę czy choroby - to „naturalne hamulce”, narzucane ludziom przez przyrodę, dążącą do równowagi. Można spokojnie zapomnieć, że nędza i głód, jak i trapiący świat, są zazwyczaj skutkiem korpora-

cyjnego wyzysku ludzi i natury, skutkiem działalności agrobiznesu i ucisku społecznego. Ludzie przecież są zwierzętami, takimi samymi jak króliki, lemingi itd., podlegającymi nieuchronnym „prawom przyrody”.

Kiedy twierdzi się, że wszystkie formy życia są „biocentrycznie” wymieniane, pomimo ich szczególnych cech, to ludzie stają się porównywani do szarańczy czy wirusów – jak z powagą zasugerowali zwolennicy tego punktu widzenia – i są równie zbędni w interakcjach tzw. praw natury³¹.

Młody Kalifornijczyk wyraził tylko niektóre poglądy tej ideologii. Rów nie dobrze mógł być jedną z osób, z którymi zetknąłem się niedawno w Stanach Zjednoczonych. Wierzą one, że afrykańskie dzieci (pewnie tak samo, jak inne „zwierzęta”) powinny głodować, ponieważ „przeludniają” kontynent i są zbyt dużym obciążeniem dla biologicznej „żywności” swoich krajów. Uważają także, co jest równie groźne, że epidemię AIDS powinno się uznać za sposób redukcji „nadmiernego” zaludnienia. Można w podobnie szowinistyczny sposób twierdzić, że imigranci przybywający do Stanów Zjednoczonych z Ameryki Łacińskiej (często Indianie, których przodkowie przybyli do obu Ameryk tysiące lat temu) powinni być zwracani, ponieważ zagrażają „naszym” zasobom.

Pogląd ten, przedstawiony w tak prymitywnej i rasistowskiej formie, nazywający Amerykę „tylko naszą”, której zasoby są zasadniczo w rękach kilku wielkich korporacji, będzie prawdopodobnie odpychający dla większości Amerykanów. Niemniej jednak, jako upraszczająca, czysto zoologiczna odpowiedź na problemy społeczne, zyskuje on coraz większą popularność, szczególnie wśród ludzi realizujących zmierzające w stronę konserwatyzmu postawy autorytaryjne bądź *macho*, ludzi którzy zawsze unikali dyskusji nad realnymi problemami społecznymi chowając się za „naturą” i „prawami natury”.

Chęć zrównania istot ludzkich, żyjących w złożonych, silnie zinstytucjonalizowanych i mocno podzielonych społeczeństwach ze zwykłymi zwierzętami znajduje swój wyraz w rzekomowyracjonalizowanych argumentach, które często są używane pod przykrywką filozoficznego „radykalizmu” ekologicznego. Nowy maltuzjanizm, który utrzymuje, że tempo wzrostu populacji jest większe niż tempo wzrostu produkcji żywności, jest groźnym wytworem ideologicznym.

Mit mówiący, że głód w krajach takich jak Sudan jest skutkiem wzrostu liczby ludności (a nie powszechnie znanego faktu, że Sudańczycy mogliby bez trudu się wyżywić, gdyby kontrolowane przez Amerykanów Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy nie zmuszały ich do produkcji bawełny zamiast zboża) należy do tego rodzaju argumentów, które zyskują popularność wśród wielu ekologów. Naturze – mówią uprzywilejowani Euro Amerykanie przedstawiający się jako teoretycy „praw natury” – trzeba pozwolić na swobodne działanie. Jakby zyski korporacji, banków i agrobiznesu miały cokolwiek wspólnego z „działaniem” natury!

Tym, co czyni wspomniany nowy „biocentryzm”, z jego antyhumanistycznym obrazem istot ludzkich nieodróżnialnych od gryzoni czy mrówek, tak zdradliwym, jest fakt że opie-

³¹ „Niepodważalne prawo” chorobotwórczych wirusów do istnienia jest poważnie rozważane w *The Arrogance of Humanism* Davida Ehrenfelda, Nowy Jork 1978, s. 208-210.

ra się na mm coraz popularniejszy ruch zwany „głębką ekologią”³². „Głęboka ekologia” zrodziła się wśród zamożnych ludzi wychowanych na mieszaninie kultów wschodu, bajek z Hollywood i Disneylandu. Amerykański umysł jest wystarczająco bezkształtny bez „biocentryzmu”, buddyjskiej i taoistycznej wiary w uniwersalną Jednię” tak wszech ogarniającą, że ludzkie istoty tracą całą swoją wyjątkowość, rozpływając się w „biocentrycznej równości”. Biedni i żyjący w nędzy, jako jedna z form życia, kiedy są zbędni, podlegają zagładzie albo też stają się obiektem brutalnego wyzysku, po to by korporacyjny świat mógł się bogacić. Pojęcia takie jak Jednia” i „biocentryczna demokracja” idą ręką w rękę z przepisami na ucisk, nędzę czy nawet eksterminację ludzi.

Ekologicznej myśli nie wzbogaca też pochoptne mieszanie tak różnych religii jak z jednej strony buddyzm i taoizm, a z drugiej chrześcijaństwo, ani tym bardziej filozofów takich jak żydowski myśliciel Spinoza z apologetami nazizmu takimi jak Heidegger. Enuncjacje podobne do stwierdzenia Ame Naessa, papieża „głębokiej ekologii”, że „podstawą ruchu głębokiej ekologii jest religia lub filozofia” oznaczają, iż nie ma ona związku z teorią społeczną³³.

Mieszanka antyhumanizmu, mistycyzmu oraz religii zdej „prawem naturalnym” stanowi pożywkę dla ekstremalnie wstecznych i atawistycznych poglądów (zostawmy na boku wszystkie oparte na dobrych chęciach odwołania głę bokiej ekologii do „decentralizacji” i „braku hierarchii”). Prowadzi to dojeszcze innej egzotycznej tendencji pojawiającej się w ruchach ekologicznych. Mam na myśli paradoksalne dążenia do nowej, teistycznej i ekologicznej „duchowości”. To, że „duchowość” może często oznaczać przyzwoitą, zdrową wrażliwość na naturę i jej subtelne interakcje, jest bardzo istotnym powodem, żeby strzec się jej atawistycznej degeneracji, naiwnej formy religii natury, pełnej bogów, bogiń, a w końcu nowej hierarchii kapłanów i kapłanek. Niestety, mi stycznawersje feminizmu, jak również ekologii, czasami okazują się aż nazbyt podatne na te niebezpieczeństwa. *Naturalizmowi*, ku któremu ekologia skłania się tak wyraźnie, grozi wyrugowanie przez światopogląd wcze/naturalny, który jest całkowicie obcy rozwojowi i samokreatywności natuiy.

Czy nie powinniśmy zapytać, dlaczego świat natury zaludnia się bogami i boginiami ziemi, skoro sama ewolucja naturalnajest wspaniałą siłą, rodzącą takie bogactwo oraz zdumiewającą różnorodność żywych istot? Czy to nie wystarczy, żeby ludzki umysł przepełnił podziw i szacunek? Czyż wprowa dzenie w naturalny świat istot boskich będących produktem ludzkiej wyobraźni, w imię ekologicznej „duchowości”, nie jest najbardziej wulgarną formą „antropocentryzmu” (żeby użyć słowa, które jest tak potępiane w ruchu ekologicznym)?

Czczenie każdego bytu, naturalnego czy nadprzyrodzonego, zawsze bę dzie formą samopodporządkowania i niewolnictwa, które prowadzi do po wstania władzy, czy to w imię natury, czy społeczeństwa, pici czy religii. „Naturalne bóstwa” niejednej cywilizacji były przez elity rządzące cynicznie wykorzystywane do podtrzymywania najbardziej skostnia-

³² Zob. ocenę poglądów wyrażanych przez ruch „głębokiej ekologii” w: Bill Devall, George Sessions *Deep Ecology*, Salt Lake City, Peregrine Smith Books 1985. Można tam znaleźć większość pojęć używanych przez „głębokich ekologów”, takich jak „biocentryczna równość”.

³³ Op. cit., s. 225.

łych, opresywnych i nieludzkich form hierarchii społecznej. Kiedy ludzie padają na kolana przed *czymkolwiek*, co jest od nich „wyższe”, hierarchia odnosi nad wolnością pierwszeństwo, a na barki społeczeństwa można zrzucić wszystkie ciężary panowania nad nim.

Poruszyłem pewne problemy związane z mizantropijnymi, antyhumanistycznymi trendami w ruchu ekologicznym nie po to, żeby oczerniać ten ruch jako taki. Wręcz przeciwnie, moim celem jest oczyszczenie go ze szkodliwych naleciałości i przyjrzenie się obiecującym aspektom ekologii. Powodem napisania tej książki była chęć pokazania, że ekologia, mocno zakorzeniona w krytyce *społecznej* oraz wizji zmian *społecznych*, może umożliwić nam przebudowę społeczeństwa z korzyścią zarówno dla natury, jak i ludzkości.

Celu tego nie da się osiągnąć, jeśli bezmyślnie przechodzi się z jednej skrajności - całkowitego „panowania człowieka nad naturą”, w drugą - mętnej, „biocentrycznej” czy antyhumanistycznej perspektywy, która sprowadza ludzkość do roli pasożytniczego stada komarów na zamglonych mistyką bałgnach nazywanych „naturą”. Musimy zejść z ideologicznej katapulty, która rzuca nas od jednej mody do drugiej, od jednego absurdu do drugiego.

Powrót do radykalizmu z przeszłości, kiedy pewne dogmaty były społecznie inspirujące oraz otoczone aurą romantycznego buntu, jest kuszący. Wychowałem się w tej epoce pół wieku temu i uważam za wspaniałą z emocjonalnego punktu widzenia, niemniej jednak złą. Tradycyjny radykalizm jest obecnie w rozsypce. Większość z tego, co uchodzi dziś za socjalizm i komuż w rzeczywistości wspiera dominujące społeczeństwo rynkowe. Staroświeckie hasła, takie jak „nacjonalizacja własności” i „gospodarka planowa” służą coraz większej centralizacji i racjonalizacji korporacyjnej gospodarki oraz państwa. Szacunek Marksa dla innowacji technologicznych czy rozwoju może posłużyć najbardziej szkodliwym założeniom technokratycznej ideologii oraz biurokracji. Nawet strategiczne cele polityczne ortodoksyjnego radykalizmu oraz jego wizja proletariatu jako klasy panującej znikają wraz z zastępowaniem robotników przez maszyny. Pod czerwonymi sztandarami nie gromadzą się już masy - tylko widma buntowników z przeszłości, którzy zginęli w nieudanych powstaniach oraz przywódców, którzy po wiedli ich w przepaść historii.

Natomiast liberalna ekologia zagłusza wyrzuty sumienia zachłannych przez myślowców, angażujących się w niesmaczne targi z ekologicznymi lobbystami, prawnikami i urzędnikami publicznymi. Dla tych ludzi natura jest zbiorem zasobów naturalnych. Ich działania mają na celu pozbycie się wyrzutów sumienia dzięki zasadzie mniejszego zła, a nie zasadzie większego dobra i moralności. Zazwyczaj wielki las „wymienia” się na małą szkółkę leśną, wielkie mokradła na mały, zapewne „ulepszony” rezerwat.

Tymczasem stan środowiska pogarsza się w szalonym tempie. Podstawowe jego elementy, jak choćby skład procentowy gazów w atmosferze i czynniki, które mają na niego wpływ, załamują się; rośnie stosunek dwutlenku węgla do tlenu. Ulegające łatwej degradacji ekologicznej lasy deszczowe, istniejące od co najmniej 60 milionów lat, których rola w utrzymywaniu składu powietrza przez nas wdychanego jest niepodważalna, są lekko myślnie wycinane. Substancje chemiczne takie jak chlorofluorowęglowodory zagrażają warstwie ozonowej chroniącej wszystkie wyższe formy życia przed szkodliwym promieniowaniem ultrafioletowym Słońca. To główne szkody czy nieszczęścia na planecie. Dodajmy do tego codzienną emisję zanieczyszczeń, kwaśne deszcze, szkodliwe dodatki do żywności oraz

trucizny używane w rolnictwie, które mogą powodować cały przekrój chorób, pochłaniających dziś ofiary w ludziach i wśród innych żywych istot.

Te potencjalnie katastrofalne zmiany równowagi ekologicznej Ziemi wy mykają się spod kontroli na skutek „kompromisów”, jakimi podążają liberalni ekolodzy. W istocie tym, co czyni liberalne podejście tak beznadziejnie nieskutecznym jest fakt, że traktuje ono obecny porządek jako dany niczym wodę, którą pijemy i powietrze, którym oddychamy. Wszystkie te „kompromisy” są oparte na przeświadczeniu, że społeczeństwo rynkowe, własność prywatna i obecne państwo biurokratyczne nie mogą ulec żadnym poważnym zmianom. W ten sposób dominujący porządek – a nie rozum i etyka – określa zasady „kompromisu”, tak jak zasady gry w szachy i wzór szachownicowy określają z góry to, jakie ruchy są dozwolone.

Ekologiczna „gra według zasad” prowadzi do tego, że świat natury, łącznie z uciskany mi ludźmi, zostaje ograniczony kawałek po kawałku, aż w końcu zostanie całkowicie zniszczony. Tak długo, jak liberalna ekologia opiera się na status quo, prawa własności zawsze będą ważniejsze niż prawa ogółu, a władza będzie wygrywać z tymi, którzy jej nie posiadają. Czy chodzi o las, mokradła czy dobre ziemie uprawne, „inwestor”, który posiada te „zasoby”, zwykle ustala warunki, na których odbywają się negocjacje, aż w końcu nad względami ekologicznymi zwyciężają ekonomiczne profity.

Liberalna ekologia nie jest w stanie pojąć, że społeczeństwo kapitalistyczne oparte na konkurencji i nieustannym wzroście musi w końcu pochłonąć świat natury, tak jak nowotwór musi w końcu pochłonąć żywiciela. Osobiste intencje, dobre czy złe, mają niewiele wspólnego z tym procesem. Gospodarka oparta na zasadzie „wzrost albo śmierć” musi z konieczności stanąć do walki ze światem natury i pozostawiać za sobą spaloną ziemię, przedzierając się przez biosferę. Nie trzeba chyba dodawać, że nastawiony na wzrost, zbiurokratyzowany i mocno rozwarstwiony świat „socjalistyczny” nie stanowi żadnej alternatywy dla skompromitowanego liberalizmu. Kraje totalitarne są także winne rabunkowi planety. Najważniejszą różnicą pomiędzy nimi a ich zachodnimi odpowiednikami jest to, że „gospodarka planowa” robi to bardziej systematycznie. Każdy sprzeciw – liberalny czy radykalny – jest skuteczniej uciszany przez instytucje państwa policyjnego.

Ograniczony wybór (szczególnie między bezdusznym i mizantropijnym „ekologizmem” a mdłą liberalną ekologią) wymaga poszukiwania innej alternatywy. Czy jedyną odpowiedzią na liberalną ekologię i jej porażki jest „głęboka ekologia” fałszująca „dziką” przyrodę i dzikie życie (choć rzecz jasna obszary nietkniętej natury są istotne)? Czy jesteśmy zmuszeni do wyboru między lobbingiem i „kompromisami” a „biocentryczną”, antyhumanistyczną mentalnością, która pragnie sprowadzić człowieka do roli jednego z gatunków zwierząt, a ludzki umysł do pleśni w świecie natury? Czy jedyną odpowiedzią na oszalałą technologię jest powrót do łowiectwa i zbieractwa, w którym podstawowym narzędziem oddziaływania na przyrodę byłoby krzyk mienia? I czy jedyną odpowiedzią na logikę współczesnej nauki i inżynierii jest irracjonalność, instynkt i religijność?

Jest to oczywiście pewne uproszczenie. Chciałem jednak pokazać logikę tych alternatyw i ich konsekwencje. Z jednej strony mam zamiar przede wszystkim pokazać, że nawet liberalna ekologia i instynktowna wrażliwość odgrywają swoją rolę w sprzeciwie wobec technologii, służącej bezmyślnemu wzrostowi, akumulacji i konsumpcji. Protesty przeciwko budowie elektrow-

ni atomowej, nowej autostrady, wyrębowi lasu lub budowie nowego budynku, który szpeci panoramę miasta, są ważnymi, choć ograniczonymi działaniami, mającymi powstrzymać dalsze niszczenie środowiska. Ziemia, dzika przyroda, piękno naturalnego krajobrazu oraz ekologiczna różnorodność, które zostały uratowane przed buldożerami i dążącymi do zysku rabusiami to ważne enklawy natury i estetyki, które muszą zostać zachowane, gdzie to tylko będzie możliwe. Nie trzeba wielkiej mądrości ani teorii, aby rozumieć, że niemal wszystko, od ogromnego drzewa po małego ssaka, ma swoje miejsce w świecie oraz swoją funkcję w biosferze.

Niemniej jednak, wyciąganie z tych faktów wniosku, że człowiek to paś żerujący na naturze albo „stworzyciel”, prowadzi do groźnych rezultatów. Oba te poglądy powodują przeciwstawienie ludzkości naturze, czy to jako „pasożyta”, czy to jako „pana”. Ludzkość (jeżeli chodzi o gatunek a nie istoty społeczne żyjące w ostrym konflikcie ze sobą jako uciskani i uciskający) zostaje wyrwana z ewolucji życia i traktowana niczym przedmiot nieożywiony. Odizolowana od świata życia, przeklinana lub wychwalana, jest cofana do pierwotnego świata odległej przeszłości lub wysyłana w gwiazdy z kosmicznymi skafandrami i egzotycznymi rodzajami broni. W obu przypadkach nie mówi się o podstawowym fakcie – istoty ludzkie żyją w różnych *społeczeństwach* i jest to istotne, jeśli chodzi o nasze problemy ekologiczne. Ludzie, jako istoty społeczne, odnoszą się do siebie nawzajem poprzez *instytucje*, które określają to, w jaki sposób odnoszą się oni do świata natury.

Musimy wyjść poza powierzchowne idee „biocentryczności”, „antyhumanizmu”, „malutuzjanizmu” i „głębokiej ekologii” z jednej strony, a wiarę we wzrost, konkurencję i ludzką „supremację” oraz kontrolę społeczną z drugiej. Jeśli relacje człowiek – natura mają być harmonijne, musimy przyjrzeć się czynnikom *społecznym*, które powodują powstawanie obu tych skrajności w różnych ich formach oraz odpowiedzieć na kluczowe pytania dotyczące kondycji ludzkiej.

Czym z ekologicznego punktu widzenia jest ludzkie społeczeństwo? „Przekleństwem”? „Błogosławieństwem”? „Narzędziem” zaspokajania potrzeb? Czy też może wytworem zarówno ewolucji naturalnej, jak i kultury, która zaspokaja nie tylko różnorodne potrzeby człowieka, ale również, przynajmniej potencjalnie, może odgrywać kluczową rolę w ewolucji życia na planecie?

Jakie czynniki złożyły się na powstanie ekologicznie szkodliwych społeczeństw? Jakimi czynnikami mogłyby sprzyjać powstaniu ekologicznie korzystnych?

Czy wysoko rozwinięta technologia jest z konieczności niebezpieczna ekologicznie, czy też może sprzyjać biosferze i środowisku różnych form życia? Jakie wnioski z historii mogą nam pomóc odpowiedzieć na te pytania i wyjść poza slogany zarówno mizantropijnych, jak i liberalnych ekologów? Jak odpowiedzieć na te pytania? Posługując się konwencjonalną logiką? Intuicją? Działając z boskiej inspiracji? Czy może przy pomocy rozwiniętych form myślenia, które nazywamy „dialektycznymi”?

Wreszcie jakiego rodzaju zmiany społecznej potrzebujemy, żeby relacje między człowiekiem a naturą stały się harmonijne (zakładając, że nie chodzi nam o likwidację społeczeństwa i o to, żeby wszyscy uciekli w góry)? Jakimi środkami politycznymi, społecznymi i

ekonomicznymi możemy doprowadzić do takiej zmiany? Jakimi zasadami etycznymi powinniśmy się kierować przy jej przeprowadzaniu?

Są to, w najlepszym razie, tylko wstępne pytania. Jest też wiele innych, które będziemy musieli wziąć pod uwagę w trakcie naszych rozważań. Nie poruszam ich tutaj, bowiem odczuwam głęboką awersję do przedstawiania nakazów idei, nieprzemyślanych twierdzeń, wykresów i sloganów, które są dzisiaj tak modne.

Kiedy młodzieniec z Kalifornii krzychał o „istotach ludzkich”, nie starał się szczególnie myśleć i stanowił przykład bezmyślności dla innych, których umysły są kształtowane przez Hollywood, Disneyland i telewizję.

Z tych względów bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy spójności. Nie mam na myśli dogmatów. Raczej rzeczowy zespół idei, dzięki któremu filozofia, antropologia, historia, etyka, nowa racjonalność i utopijne wizje służyłyby wolności – wolności, dodajmy, do rozwoju naturalnego, jak i dla całego wieku. Mam zamiar zarysować go w niniejszej książce i nie tylko po to, by najzwyczajniej przedstawić rozmaite pomysły. Niedokończona myśl jest równie niebezpieczna, jak dokończony dogmat. W obu przypadkach mamy do czynienia z nietwórczą wizją rzeczywistości, którą można wykorzystać w dowolnym celu, stąd właśnie całkowicie sprzeczne pojęcia pojawiające się w pracach na temat „głębokiej ekologii”.

Celem niniejszej książki było rozważenie problemów, które postawiłem w nadziei na to, że jesteśmy w stanie wypracować spójny zespół idei, o którym wspomniałem, a także działać praktycznie, czego niezbędnemu potrzebujemy. Impulsem do jej napisania był pewien epizod z realnego życia, a nie samotne dywagacje akademickie czy kaprys.

Jeśli ruch ekologiczny, który pomagałem tworzyć trzydzieści lat temu, za cennie budować szlaki w górach albo szukać wpływów w Waszyngtonie, szkody będą niepowetowane. Myśl ekologiczna może dziś stworzyć najpoważniejszą syntezę idei z jaką nie mieliśmy do czynienia od czasów Oświecenia. Otworzyć nowe perspektywy praktyki, mogącej zmienić cały kraj oraz społeczny naszych czasów. Ostre sformułowania, z jakimi czytelnicy mogą się zetknąć w niniejszej książce, biorą się z poczucia naglącej sytuacji. Nie możemy dopuścić, żeby myśl ekologiczna oraz będący jej wytworem ruch zdegenerowały się tak samo, jak tradycyjny radykalizm i zniknęły w otchłani historii.

Spółeczeństwo i ekologia

Problemy, z jakimi mierzy się dzisiaj wielu ludzi, związane z „samookreśleniem”, ze świadomością „kim się jest”, będące pożywką dla przemysłu psychoterapeutycznego, nie są bynajmniej problemami osobistymi. Dotyczą nie tylko jednostek, ale całego współczesnego społeczeństwa. Żyjemy w strasznej niepewności tego, w jaki sposób mają wyglądać wzajemne relacje między ludźmi. Alienacja i dezorientacja dotyczy nas nie tylko jako jednostek; całe społeczeństwo jest zdeorientowane, jeśli chodzi o jego cele i charakter. O ile wcześniejsze społeczeństwa starały się podtrzymywać wiarę w wartość współpracy i odpowiedzialności, nadając w ten sposób etyczny sens życiu społecznemu, o tyle dzisiejsze społeczeństwo wyznaje idee konkurencji i egoizmu, pozbawiając w ten sposób wszelkiego znaczenia kwestię zrzeszania się - za wyjątkiem być może tego, które służy osiągnięciu zysków i bezmyślnej konsumpcji.

Sklonni jesteśmy wierzyć, że w przeszłości mężczyźni i kobiety kierowali się niewzruszonymi poglądami i nadziejami, wartościami, które określały ich jako istoty ludzkie, nadając cel ich życiu społecznemu. O Średniowieczu mówimy jako o „epoce wiary”, o Oświeceniu jako „epoce rozumu”. Nawet okres przed II wojną światową i następne lata wydają się nam, pomimo Wielkiego Kryzysu i straszliwych konfliktów, czasami niewinności i nadziei, jakie wówczas miały miejsce. Pewna postać z niedawnego, bardziej wyrafinowanego filmu szpiegowskiego mówi, że utraciła „pewność”, jaką miała w młodości, w czasach II wojny światowej - poczucie celu i idealizm, którym się kierowała.

Tej „pewności” dzisiaj nie ma. Zastępują ją dezorientacja. Przekonanie, że technologia i nauka polepszą ludzkie życie jest kwestionowane przez rozprzestrzenianie się broni nuklearnej, masowy głód w Trzecim Świecie i nędzę w Pierwszym. Żarliwie wierze, że wolność zatriumfuje nad tyranią, zjada ją kłam coraz większa centralizacja państw oraz uprzedmiotawianie ludzi. Swoją rolę mają w tym biurokracja, siły policyjne oraz wyrafinowane techniki nadzoru - istniejące w naszych „demokracjach” w nie mniejszym stopniu niż w otwarcie autorytarnych krajach. Nadzieja na to, że stworzymy „jeden świat”, szeroką społeczność różnych grup etnicznych, które dzieliłyby się zasobami, w celu ogólnej poprawy życia, jest niweczona przez nacjonalizm, rasizm oraz bezduszny egoizm, rodzące obojętność wobec niedoli milionów istnień.

Sądzimy, że nasze wartości są gorsze niż te, które wyznawali ludzie zaledwie dwa lub trzy pokolenia temu. Obecna generacja wydaje się być bardziej egoistyczna, nastawiona na indywidualizm oraz nieżyczliwa niż poprzednie. Brakuje jej poszanowania rodziny, społeczności oraz wzajemnej pomocy. Jednostka wydaje się stykać ze społeczeństwem raczej za pośrednictwem biurokratycznych urzędów niż nieobojętnych ludzi.

Owy brak tożsamości społecznej i poczucia sensu jest tym gorszy, iż stoimy w obliczu narastających problemów. Wojna w naszych czasach jest stałym chronicznym. Nie istnieje poczucie bezpieczeństwa ekonomicznego. Solidarność międzyludzka jest mitem. Problemy, przed którymi stajemy dotyczą zwłaszcza ekologicznej apokalipsy, katastrofalnego załamania się systemów utrzymujących stabilność planety. Żyjemy w ciągłym zagrożeniu tym, że społeczeństwo opętane dążeniem do osiągnięcia wzrostu, zastępowaniem tego, co organiczne - nieorganicznym, ziemi - betonem, lasu - nieużytkiem a różnorodności form życia prostymi ekosystemami wyrządzi w świecie życia nieodwracalne szkody. Krótko mówiąc cofnięciem ewolucyjnego zegara do czasów wcześniejszego, mniej organicznego świata, w którym nie przeżyją żadne złożone formy życia, łącznie z gatunkiem ludzkim.

Niepewność co do naszej przyszłości, sensu i celu prowadzi więc do niepokojącego pytania: czy samo społeczeństwo nie jest przekleństwem, choć robą pasożytniczą na życiu? Czy mamy się w jakimkolwiek stopniu lepiej, żyjąc w tym, co nazywa się „cywilizacją”, a co wydaje się zmierzać w kierunku zniszczenia świata natury, wytworzonego w czasie milionów lat ewolucji życia?

Pojawiła się cała gałąź literatury, przyciągająca miliony czytelników, która wyraża nowy pesymizm dotyczący cywilizacji jako takiej. Literatura ta przeciwstawia technologię rzekomo „dziewiczej” organicznej naturze, miała w sobie „dzikość”, naukę „czci” oddawaną życiu, rozum „niewinności” intuicji oraz oczywiście ludzkość całej biosferze.

Wydajemy się tracić wiarę we wszystkie charakterystyczne dla ludzi zdolności - zdolność do życia w pokoju z innymi, zdolność do troszczenia się o innych oraz inne formy życia. Pesymizm ten podsycają bez przerwy socjobiolodzy, którzy wiążą nasze wady z genami, antyhumaniści, którzy potępiają nasze „nienaturalne” uczucia oraz „biocentryści”, którzy umniejszają znaczenie naszego rozumu twierdząc, że nie jesteśmy w niczym więcej niż insekty. Krótko mówiąc, jesteśmy świadkami szeroko zakrojonego ataku na kompetencje rozumu, nauki i technologii w kwestii polepszania naszego świata dla nas i dla życia w ogóle.

Myśl, iż cywilizacja z konieczności przeciwstawia się naturze, że w istocie psuje naturę ludzką, pojawia się po raz kolejny od czasów Rousseau - akurat wówczas, gdy potrzebujemy, jak nigdy przedtem, naprawę ludzkiej i ekologicznej cywilizacji, o ile mamy uratować naszą planetę i samych siebie. Cywilizacja, racjonalna i techniczna, jest coraz powszechniej uważana za chorobę. Nawet samo istnienie społeczeństwa jest kwestionowane do tego stopnia, że jego wpływ na człowieka uważa się za nieuchronnie szkodliwy i „nienaturalny”. Ludzkość jest więc oskarżana przez samych ludzi o destrukcję i zagrożenie życia. Naszym czasem zamętu i rozbicia własnej tożsamości towarzyszy problem postrzegania ludzkiego życia jako chaosu, którego źródło leży w nieokiełznanej skłonności człowieka do destrukcji, tym wyraźniej się przejawiającej, że dysponujemy rozumem, nauką i technologią.

Oczywiście niewielu antyhumanistów, „biocentryków” i mizantropów, teoretyzujących na temat ludzkiej kondycji, jest gotowych podążać tym tropem aż tak absurdalnym wnioskiem. Istotnym jest, jeśli chodzi o tę mięszankę nastrojów i niedokończonych idei, że różne instytucje oraz relacje, które składają się na to, co nazywamy „społeczeństwem”, są z reguły pomijane. Używa się niejasnych słów typu „ludzkość” lub zoologicznych ter-

minów typu „homo sapiens”, by przemilczeć głębokie różnice, często ostre antagonyzmy, między uprzywilejowanymi białymi a kolorowymi, mężczyznami a kobietami, biednymi a bogatymi, uciskanymi a uciskającymi. W ten sam sposób używa się niejasnych określeń typu „społeczeństwo” czy „cywilizacja”, by przemilczeć głębokie różnice pomiędzy społeczeństwami wolnymi, niehierarchicznymi, bezklasowymi i bezpaństwowymi, a społeczeństwami w różnym stopniu hierarchicznymi, klasowymi, państwowymi i autorytarnymi. W rezultacie zoologia zastępuje społecznie zorientowaną ekologię. Ogólnikowe „prawa natury”, oparte na wahaniach populacji wśród zwierząt, zastępują istniejące wśród ludzi konflikty ekonomiczne i społeczne.

Przeciwstawianie społeczeństwa naturze, człowieka biosferze oraz rozumowi, technologii i nauki mniej rozwiniętym, często prymitywnym formom interakcji człowieka ze światem natury nie pozwala nam dostrzec bardzo skomplikowanych różnic i podziałów wewnątrz społeczeństwa. Ich zauważenie jest istotne, pod względem zdefiniowania naszych problemów a zarazem ich rozwiązania.

W starożytnym Egipcie na przykład czczono mnóstwo animistycznych bóstw, z których wiele miało postać częściowo ludzką, a częściowo zwierzęcą. W Babilonii istniał panteon bardzo ludzkich, bóstw politycznych. Jednak w Egipcie istniała nie mniej zhierarchizowana struktura społeczna niż w Babilonii i równie, jeśli nie bardziej, autorytarna, jeśli chodzi o stosunek do jednostki. Niektóre ludy łowieckie, pomimo wierzeń animistycznych, potrafią być równie destruktywne wobec dzikiej przyrody co uznawane za racjonalne kultury miejskie. Pomijając te odmienności oraz różnorodność form społecznych, za pomocą słowa „społeczeństwo”, degradujemy myśl, bądź po prostu inteligencję. Społeczeństwo jako takie staje się czymś „nienaturalnym”. „Rozum”, „technologia” i „nauka” zaczynają być „destruktywne”, kiedy pomija się czynniki społeczne, które warunkują ich wykorzystywanie. Próby zmiany środowiska są postrzegane jako zagrożenie - jakby nasz „gatunek” był w stanie zrobić mało lub nic, jeśli chodzi o uczynienie planety bardziej przyjazną życiu.

Oczywiście sami jesteśmy zwierzętami, jak inne ssaki, jednak jesteśmy czymś więcej niż stadem żerującym na równinach afrykańskich. To, pod jakim względem jesteśmy czymś więcej - mianowicie rodzaje społeczności, które tworzy my i sposób w jaki jesteśmy podzieleni na klasy a zarazem hierarchie - znacząco wpływa na nasze zachowanie oraz oddziaływanie na świat naturalny.

W końcu, kiedy tak radykalnie oddziela się ludzi i społeczeństwo od natury lub naiwnie sprowadza do zoologii, nie jesteśmy w stanie pojąć tego, na jakich zasadach ludzka natura wywodzi się z natury przedludzkiej, a ewolucja społeczna z ewolucji naturalnej. W „epoce alienacji” ludzkość jest odizolowana lub wyobcowana nie tylko od siebie samej, ale również od świata natury, w którym zawsze była zakorzeniona jako złożona i myśląca forma życia.

Liberalni i mizantropijni ekolodzy uparcie twierdzą, że „my”, jako gatunek, jesteśmy odpowiedzialni za zniszczenie środowiska. Nie trzeba odwiedzać enklaw mistyków i guru w San Francisco, żeby spotkać się z tak aspołecznym podejściem do problemów ekologicznych oraz ich przyczyn. W Nowym Jorku jest podobnie. Trudno zapomnieć wystawę „ekologiczną” w nowojorskim Muzeum Historii Naturalnej z lat 70. przedstawiającą przykłady zanieczyszczeń środowiska. Zamykalając ekspozycję zatytułowaną „Najniebezpiecz-

niejsze zwierzę na Ziemi”, składająca się po prostu z lustra, w które rym odbijał się oglądający ją widz. Pamiętam czarne dziecko stojące przed lustrem i białego nauczyciela, który wyjaśniał mu sens tej bezczelnej ekspozycji. Nie było wystaw przedstawiających zarządy korporacji, czy dyrektorów planujących wycinkę lasu, ani urzędników rządowych, którzy z nimi współpracują. Ekspozycja mówiła jedno: ludziedako tacy są odpowiedzialni za zaburzenia ekologiczne. Nie zachłanne społeczeństwo ani bogaci, którzy je wykorzystują, ale wszyscy, mający pieniądze i ich nie posiadający, kolorowi i uprzywilejowani biali, kobiety i mężczyźni, uciskani i uciskający. Mi tycy „gatunek” ludzki zastąpił klasy, jednostka zastąpiła hierarchię, osobiste upodobania (z których większość jest kształtowana przez drapieżne media) zastąpiły relacje społeczne, a uprzedmiotowieni ludzie, żyjący w biedzie, zastąpili troszczące się o własne interesy wielkie korporacje, biurokrację oraz brutalny aparat państwa.

Relacje między społeczeństwem a naturą

Pozostawiając już tak obraźliwe wystawy „ekologiczne”, które uprzywilejowanych i nieuprzywilejowanych stawiają w jednym rzędzie, trzeba w tym miejscu dokonać ważnego posunięcia - społeczeństwo włączyć w obręb ekologii. Położenie nacisku na fakt, że niemal *wszystkie problemy ekologiczne są problemami społecznymi*, a nie tylko czy głównie skutkami ideologii religijnych, duchowych i politycznych, jest dziś ważniejsze niż kiedykolwiek. To, że te ideologie mogą sprzyjać antyekologicznym postawom ludzi ze wszystkich warstw społecznych, jest oczywiste. Musimy jednak zapytać, skąd się one biorą.

Potrzeby ekonomiczne mogą często zmuszać do działania wbrew własnym, najlepszym chęciom, nawet mocno uzasadnionym naturalnymi wartościami. Drwale, których zatrudnia się do wyrębu wspaniałego lasu, wcale nie czują „nienawiści” do drzew. Po prostu muszą wycinać, tak samo, jak pracownicy farmy muszą mordować zwierzęta hodowlane. Oczywiście w każdej grupie czy zawodzie zdarzają się destruktywne i sadystyczne jednostki, również wśród mizantropijnych ekologów, którzy chcieliby wytepienia ludzi kości. Większość jednak nie wybiera tego rodzaju pracy z własnej woli, tak samo jak nie wybiera tak ciężkiej pracy jak na przykład górnictwo. Ludzie to robią, bo muszą co jest przede wszystkim wynikiem relacji społecznej, na którą nie mają wpływu.

Żeby zrozumieć aktualne problemy - ekologiczne, ekonomiczne i polityczne - musimy badać ich społeczne przyczyny, musimy też rozwiązywać je metodami społecznymi. „Głęboka”, „duchowa”, antyhumanistyczna i mizantropijna ekologia, kiedy zwraca naszą uwagę na skutki zamiast społeczne przyczyny, wprowadza nas w błąd. Żeby zrozumieć najważniejsze zmiany w obrębie ekologii musimy przyglądać się zmianom w relacjach społecznych.

Tymczasem w tym miejscu odwraca się uwagę od społeczeństwa, zajmując się „duchowością”, „kulturą” czy niejasno definiowaną „tradycją”. „Biblia” nie stworzyła europejskiego antynaturalizmu; umacniała antynaturalizm, który pomimo animistycznych cech religii przedchrześcijańskich, istniał na tym kontynencie od czasów pogańskich. Antyna-

turalistyczny wpływ chrześcijaństwa zaczął być szczególnie wyraźny wraz z pojawieniem się kapitalizmu.

Żeby zrozumieć, dlaczego ludzie wybierają różne postawy (niektóre mocno naturalistyczne, inne mocno antynaturalistyczne), trzeba przyjąć perspektywę społeczną, co więcej, musimy też przyjrzeć się bliżej samemu społeczeństwu. Trzeba przeanalizować *relacje między społeczeństwem a naturą*, przyczyny, dla których może ono niszczyć świat natury, a z drugiej strony przyczyny, dla których mogło, i wciąż może, *doskonalić i wspierać* naturalną ewolucję oraz wносить w nią wielki wkład.

Jeśli mówimy o „społeczeństwie” w jakimś abstrakcyjnym i ogólnym sensie - a pamiętajmy, że każde społeczeństwo w perspektywie historycznej jest wyjątkowe i różne od innych - jesteśmy zmuszeni do przyjrzenia się również temu, co nazywamy „uspołecznieniem”. Społeczeństwo to dany układ relacji, który często bierzemy za pewnik i postrzegamy jako niezmienny. Dziś wielu ludziom wydaje się, że społeczeństwo rynkowe, oparte na handlu i konkurencji istnieje „od zawsze”, chociaż powinniśmy zdawać sobie sprawę, że istniały społeczeństwa przedrynkowe, oparte na ekonomii daru i współpracy. Uspołecznienie, z drugiej strony, jest *procesem*, tak jak życie indywidualne. Z historycznego punktu widzenia *proces* uspołecznienia może być uważany, za coś w rodzaju przechodzenia ludzkości od społecznego dzieciństwa do społecznej dojrzałości.

Kiedy zaczynamy analizować uspołecznienie, uderza nas to, że samo społeczeństwo, jego najpierwotniejsze formy, wywodzi się z natury. Ewolucja społeczna jest dosłownie przedłużeniem ewolucji naturalnej w sferze ludzkiej. Jak stwierdził około dwóch tysięcy lat temu rzymski mówca i filozof, Cyceiron: „pracą swoich rąk powołujemy do życia w królestwie Natury drugą, własną naturę”. Oczywiście spostrzeżenie Cyceirona nie jest kompletne - pierwotne, zapewne nietknięte „królestwo Natury”, czyżak mówiono „pierwszej natury”, jest nie tylko „pracą własnych rąk” przekształcane w całości lub częściowo w „drugą naturę”. Myślenie, język oraz bardzo złożone procesy biologiczne również odgrywają ważną, a czasem decydującą rolę w tworzeniu „drugiej natury” w ramach „pierwszej natury”.

Świadomie używam terminu „przekształcanie” - po to, żeby podkreślić fakt, iż „druga natura” nie jest po prostu czymś, co pojawia się poza „pierwszą naturą” - stąd szczególne znaczenie, jakie trzeba wiązać z wyrażeniem Cyceirona „w królestwie natury”. Podkreślając, że „druga natura”, czy mówiąc ściślej, społeczeństwo (w szerokim tego słowa znaczeniu) pojawia się w obrębie pierwotnej „pierwszej natury”, przyznaje się, choćbyśmy teoretycznie przeciwstawiali społeczeństwo naturze, iż życie społeczne ma zawsze wymiar naturalistyczny. Ekologia społeczna jasno mówi, że społeczeństwo nie jest w świecie nagłą „erupcją”. Życie społeczne niekoniecznie musi przeciwstawiać się naturze w niekończącej się z nią wojnie. Pojawienie się społeczeństwa jest faktem *naturalnym*, mającym swój początek w biologii ludzkiego uspołecznienia.

Proces uspołecznienia, z którego bierze się społeczeństwo - czy to w formie rodzin, grup, plemion, czy też bardziej złożonych kontaktów między ludzkich - ma swoje źródło w relacji rodzice - dziecko, a szczególnie więziach pomiędzy matką i dzieckiem. Oczywiście biologiczna matka może w tym procesie zostać zastąpiona przez innych, m.in. ojca, krewnych

czy też wszystkich członków społeczności. A gdy rodzice społeczni i rodzeństwo społeczne (tzn. społeczność, w której jest dziecko) zaczynają uczestniczyć w opiece, którą zajmują się zazwyczaj rodzice biologiczni, rzeczywiście możemy mówić o społeczeństwie.

Następuje więc przejście z grupy reprodukcyjnej ku instytucjonalizacji relacji międzyludzkich i od względnie bezkształtnej zbiorowości zwierzęcej ku wyraźnie zorganizowanemu porządkowi społecznemu. Wydaje się jednak, bardziej niż prawdopodobne, że u początków społeczeństwa przejście istot ludzkich do „drugiej natury” następowało dzięki uspołecznieniu związanemu z więzami krwi, szczególnie między matką a dzieckiem. Przekonamy się, że struktury czy instytucje, które znamionują przejście od zwykłej zbiorowości zwierzęcej do autentycznego społeczeństwa, w miarę upływu czasu gruntownie się zmieniają i że zmiany te mają kapitalne znaczenie w ekologii społecznej. Społeczeństwa rozwijają się wokół grup statusu społecznego, hierarchii, klas i formacji państwowych. Reprodukacja oraz opieka rodzinna pozostają podłożem biologicznym każdej formy uspołecznienia, czynnikiem początkującym uspołecznienie młodych ludzi i tworzenie się społeczeństwa. Jak zauważył w pierwszej połowie XX w. Robert Briffault, Jedyne znane czynniki, dzięki którym charakter najbardziej podstawowej ludzkiej grupy i grupy zwierzęcej różni się znacznie od siebie, to związek między matką a potomstwem, który wśród zwierząt jest jedyną formą prawdziwej solidarności. W gromadzie ssaków związek ten trwa co raz dłużej, co jest konsekwencją przedłużenia czasu trwania zależności dzieci¹. Przedłużenie to Briffault wiązał z dłuższym rozwojem płodowym i wyższą inteligencją.

Wymiar biologiczny, akcentowany przez Briffaulta w kontekście społeczeństwa i uspołecznienia, musi być mocno podkreślony. To czynnik kluczowy zarówno w kwestii formowania się społeczeństwa w czasie zwierzęcej ewolucji, jak i jego odtwarzania w naszym codziennym życiu. Pojawienie się dziecka oraz opieka, którą jest otoczone przez wiele lat, przypomina nam, że nie chodzi tylko o reprodukcję ludzi, ale i społeczeństwa. Dzieci, w porównaniu z potomstwem innych gatunków, rozwijają się powoli. Żyjąc w bliskim związku z rodzicami, rodzeństwem, krewnymi i społecznością, zachowują plastyczność umysłu, która jest przyczyną pojawienia się twórczych jednostek oraz grup społecznych. Chociaż zwierzęta mogą zbliżać się do ludzkich form związków społecznych, to nie tworzą „drugiej natury”, obejmującej tradycję kulturową, nie posługują się złożonym językiem, nie korzystają ze zdolności do tworzenia pojęć, nie mają możliwości przekształcania środowiska tak, żeby służyło ich potrzebom.

Szympan na przykład w wieku dziesięciu lat jest w pełni dorosły. Ludzie natomiast dorastają przez lat dwadzieścia. Szympan potrzebuje połowy czasu potrzebnego człowiekowi, do osiągnięcia dorosłości umysłowej i fizycznej, jego umiejętności uczenia się, albo przynajmniej myślenia, są niezmiennie, inaczej niż u człowieka, który może zwiększać je przez dziesięciolecia. Podobnie zbiorowości szympanów są często specyficzne i dość ograniczone. Natomiast ludzkie są stabilne, mocno zinstytucjonalizowane, charakteryzują się stopniem solidarności oraz kreatywności, która, jak nam wiadomo, nie ma swojego odpowiednika wśród innych gatunków.

¹ Robert Briffault „The Evolution of the Human Species” w: *The Making of Man*, red. V.F. Calverton, Nowy

Ta zwiększona plastyczność umysłu człowieka, jego zależność i społeczna kreatywność posiada dwa aspekty, które mają decydujące znaczenie. Po pierwsze, wczesna zbiorowość ludzka musiała u swoich członków rozwinąć silne predyspozycje do *wzajemnej zależności*, a nie „bezwzględnego indywidualizmu”, jaki wiążemy z niezależnością. Przygniatająca ilość dowodów antropologicznych świadczy o tym, że we wspólnotach pierwotnych partycypacja, pomoc wzajemna, solidarność i empatia były bardzo ważnymi wartościami społecznymi. Pogląd, że ludzie są wzajemnie zależni od siebie, pod względem osiągania wygody życia, a w zasadzie przetrwania, wziął się z dłuższej zależności od dorosłych. Niezależność, nie mówiąc już o konkurencji, byłaby obca, o ile nie dziwaczna, dla istoty wychowywanej przez wiele lat w zależności od innych. Troska o innych ludzi była uważana za całkiem naturalną dla włączonej w kulturę istoty, wyraźnie potrzebującej z kolei dłuższego okresu opieki. Nasza współczesna wersja indywidualizmu, a ściślej mówiąc egoizmu, kłóci się z wczesną solidarnością i pomocą wzajemną, bez których zwierzę tak słabe fizycznie jak człowiek nie przetrwałoby by nawet będąc dorosłym, a tym bardziej jako dziecko.

Po drugie, wzajemna zależność ludzi musiała przyjąć wysoce zorganizowaną formę. Nie ma dowodów na to, że naturalne są dla nas dość luźne więzi, występujące u najbliższych z nami spokrewnionych naczelników. To, że międzyludzkie więzi społeczne mogą zostać zerwane lub zdeinstytucjonalizowane w okresach radykalnych zmian lub kulturowego upadku, jest oczywiste. Nie mniej we względnie stabilnych warunkach społeczeństwo nigdy nie było „hordą”, którą dziewiętnastowieczni antropolodzy uznawali za jego fundament. Wręcz przeciwnie, dowody świadczą o tym, że wszyscy ludzie, być może nawet nasi dalecy przodkowie, hominidzi, żyli w zorganizowanych grupach rodzinnych, a później we wspólnotach pierwotnych, plemionach, wioskach itd. Krótko mówiąc, byli ze sobą związani (są nadal) nie tylko emocjonalnie i moralnie, ale również organizacyjnie, dzięki dość wyraźnym i trwałym instytucjom.

Zwierzęta mogą tworzyć luźne zbiorowości, a nawet wspólnie chronić swoje młode przed drapieżnikami. Zbiorowości tych jednak nie można łączyć z zorganizowanymi, chyba że w szerokim, niejasnym tego słowa znaczeniu. Tymczasem ludzie tworzą bardzo formalne społeczności, które w miarę upływu czasu stają się coraz bardziej zorganizowane. W rezultacie organizują nie tylko zbiorowości, ale również nowe formy, które nazywamy *społeczeństwami*.

Jeśli nie rozróżnimy zbiorowości ludzkich od zwierzęcych, ryzykujemy tym samym, że nie uda nam się uchwycić różnic pomiędzy życiem społecznym a zbiorowościami zwierzęcymi. Szczególnie chodzi o zdolności społeczeństwa do *zmian*, a także czynniki, które je powodują. Redukując złożone społeczeństwo do zwykłej zbiorowości zwierzęcej, możemy nie zauważyć również tego, czym różni się od siebie społeczeństwa z przeszłości. Może my nie rozumiemy, w jaki sposób zmieniły one proste różnice statusu społecznego w trwałą hierarchię, czy też hierarchię w klasy ekonomiczne. Ryzykujemy w istocie kompletne niezrozumienie znaczenia hierarchii - wysoce zorganizowanego systemu panowania i po-

Jork 1931, s. 765-766.

słuszeństwa, różnego od osobistych, indywidualnych, często krótkotrwałych różnic statusu, które nie zawsze muszą pociągać za sobą podporządkowanie. Mylilibyśmy więc ściśle instytucjonalne wytwory ludzkiej woli, celowego działania, konfliktów interesów i tradycji życia społecznego w jego najtrwalszych formach, ze stałymi cechami społeczeństwa, a nie wytworzonymi strukturami, które można zmieniać, ulepszać - albo po prostu porzucić. Trik, stosowany przez wszystkie elity od początku historii po dziś polega na tym, że utożsamiają one swoje własne, społecznie stworzone systemy hierarchicznego panowania z życiem społecznym *jako takim*. Rezultatem tego instytucje zbudowane przez ludzi przyjmują wymiar boski, bądź biologiczny.

Konkretne społeczeństwo i jego instytucje zostają więc określone jako trwałe i niezmiennie formy, żyjące własnym, tajemniczym życiem, niezależnie od natury - wytwory rzekomo niezmiennej „natury ludzkiej”, genetycz nie zaprogramowanej od początku istnienia społeczności. Z drugiej strony, dane społeczeństwo i jego instytucje można traktować jak zwykłą zwierzęcą zbiorowość z „samcami alfa”, „strażnikami”, „przywódcami” i „stadnymi” sposobami życia. Problemy walki lub konfliktu społecznego uznaje się za wynik posiadania określonych „genów”, będących przyczyną wojen, bądź nawet „chciwości”.

Tak czy inaczej, bez względu na to, czy chodzi o abstrakcyjne społeczeństwo istniejące niezależnie od natury, bądź o równie abstrakcyjną naturalną zbiorowość mowy odrębnioną z natury, jest to dualizm ostro rozgraniczający społeczeństwo i naturę albo wulgarny redukcjonizm, który sprowadza społeczeństwo do samej natury. Te skonstrastowane, ale ściśle ze sobą związane poglądy stają się tym bardziej atrakcyjne, im bardziej są uproszczone. Choć ciał przez niektórych swoich zwolenników często bywają przedstawiane w dość wyrafinowanej formie, to łatwo sprowadzić je do sloganów, zmieniających się w twarde, chwytliwe dogmaty.

Ekologia społeczna

Podejście do społeczeństwa oraz natury typowe dla ekologii społecznej może wydawać się bardziej wymagające intelektualnie, jednak unika ono uproszczeń dualizmu i wulgarnego redukcjonizmu. Próbuje ono pokazać, w jaki sposób natura powoli *przekształca się* w społeczeństwo, nie pomijając z jednej strony różnic między nimi oboma, a z drugiej, stopnia, do jakiego są związane ze sobą. Uspołecznienie dzieci w rodzinie jest nie mniej zakorzenione w biologii niż opieka nad osobami starszymi w domach starców. Tak samo nigdy nie przestaliśmy być ssakami, wciąż posiadającymi pierwotne naturalne potrzeby, jednak instytucjonalizujemy ich zaspokajanie w różnych formach związków społecznych. Wobec tego to, co społeczne i to, co naturalne, stale wzajemnie się przenika w najzwyczajniejszej codziennej działalności, nie tracąc swojej wyjątkowości w procesie wzajemnego oddziaływania.

Ekologia społeczna stawia pytania, które mają dalekosiężne znaczenie pod względem wzajemnego oddziaływania społeczeństwa i natury oraz wiążących się z tym problemów. W jaki sposób pojawiła się, na pierwszy rzut oka destrukcyjna, relacja między ludzkością

a naturą? Jakie formy instytucjonalne i ideologie spowodowały ten konflikt? Czy był on rzeczywiście nieunikniony, jeśli chodzi o ludzkie potrzeby i technologie? I czy może być w przyszłości rozwiązany w ekologicznie zorientowanym społeczeństwie?

W jaki sposób racjonalne, ekologicznie zorientowane społeczeństwo wpasowuje się w procesy ewolucji naturalnej? Bądź też ogólniej - czy istnieją powody, żeby wierzyć, iż ludzki umysł, sam będący wytworem zarazem ewolucji naturalnej i kultury, jest najważniejszym punktem w rozwoju naturalnym? Szczególnie w długim rozwoju podmiotowości, prowadzącym od wykształcenia reakcji na bodźce i samoprzetrwania najprostszych form życia do intelektu oraz samoświadomości najbardziej złożonych.

Zadając prowokacyjne pytania, nie próbuję usprawiedliwiać arogancji wobec form życia innych niż człowiek. Z pewnością musimy uzgodnić wyjątkowość człowieka jako gatunku charakteryzującego się bogactwem stworzonych przez siebie pojęć, wyobrażeń, kreatywnością i cechami społecznymi, z płodnością, różnorodnością oraz kreatywnością natury. Twierdziłem, że nie da się tego zrobić przeciwstawiając naturę społeczeństwu, ludzi innym formom życia, kreatywność natury technologii czy naturalną podmiotowość ludzkiemu umysłowi. Z dyskusji na temat wzajemnych relacji między naturą i społeczeństwem wynika ważny wniosek. Mówi on, że ludzki intelekt, choć jest odrębnym tworem, ma również mocne podstawy naturalne. Nasz mózg i system nerwowy nie wzięły się znikąd. Rozwój tego, co cenimy najbardziej jako wyjątkową cechę naszego człowieczeństwa - zdolność do myślenia abstrakcyjnego - można prześledzić wstecz: od układu nerwowego prymitywnych bezkręgowców, unerwionych zwojów mięczaków, rdzenia kręgowego ryb, mózgu płazów, do kory mózgowej naczelnych.

Tutaj również, jak w przypadku najbardziej charakterystycznych człowieczych cech, jesteśmy tworem naturalnej ewolucji w tym samym stopniu, co społecznej. Jako istoty ludzkie zawieramy w sobie eony⁽¹⁾ organicznego różnicowania się i rozwoju. Jak wszystkie złożone formy życia, jesteśmy nie tylko częścią ewolucji, ale jej spadkobiercami i twórcami.

Ekologia społeczna musi jednakże, oprócz wykazania, w jaki sposób społeczeństwo powoli wyłania się z natury, pokazać także, w jaki sposób różni się i rozwija. Musi przeanalizować te krytyczne momenty ewolucji społecznej, w których pojawia się pęknięcie, powoli przeciwstawiające społeczeństwo światu natury oraz wyjaśnić pojawianie się tego przeciwstawienia od jego początków w czasach przedhistorycznych do dzisiaj. Jeśli gatunek ludzki jest formą życia, która może świadomie, w znacznym stopniu sprzyjać światu natury, a nie tylko go niszczyć, ekologia społeczna powinna zwrócić uwagę na czynniki, które sprawiły, że wielu ludzi wykorzystuje naturę zamiast być jej aktywnym partnerem w organicznej ewolucji. Projekt ten musi zostać podjęty w sposób systematyczny, musi dopasować do siebie rozwój naturalny i społeczny, musi również odpowiadać naszym czasom i być zgodny z założeniami ekologicznego społeczeństwa.

Być może jedną z najistotniejszych rzeczy, jakie ekologia społeczna wniosła w społeczną dyskusję o ekologii jest pogląd, że przeciwstawienie człowieka naturze to problem powstały w toku rozwoju społecznego, a nie kwestia samych relacji pomiędzy jednym a drugim.

⁽¹⁾ Największa jednostka geochronologiczna, obejmująca ery. (przyp. red.)

Znaczy to, że podział między społeczeństwem a naturą ma swoje korzenie w podziałach sfery społecznej, głęboko zakorzenionych konfliktach międzyludzkich, często pomijanych, gdy używa się określenia „ludzkość”.

To kluczowe założenie jest w opozycji do niemal całej obecnej myśli eko logicznej czy nawet teorii społecznej. Jednym z najbardziej utrwalonych po gładów, w którym obecni obrońcy środowiska zgadzają się z liberalizmem, marksizmem i konserwatyzmem jest przekonanie, że „panowanie nad naturą” wymaga panowania człowieka nad człowiekiem. Jest to w teorii społecznej coś oczywistego. Niemal wszystkie obecne ideologie umieszczają w centrum swojej teorii panowanie człowieka nad człowiekiem. Pozostaje to jedynym z najszerszej akceptowanych poglądów od czasów klasycznych do dziś. Mówi on, że ludzka chęć wyzwolenia się od „panowania natury” pociąga za sobą pa nowanie człowieka nad człowiekiem będące najwcześniejszym środkiem pro dukcji oraz narzędziem służącym eksploatacji świata naturalnego. Żeby eksplo atować świat naturalny - powtarza się od wieków - należy również eksploatować ludzi jako niewolników, poddanych, robotników.

Nie trzeba chyba dodawać, że ten instrumentalistyczny pogląd przenika ideologie niemal wszystkich elit rządzących i jest usprawiedliwieniem dla liberalnych oraz konserwatywnych ruchów w dostosowywaniu się do status quo. Mitu „skąpej” natury zawsze używano do usprawiedliwiania „skąpstwa” wyzyskiwaczy, nieludzko traktujących wyzyskiwanych; dostarczał też on wymówki politycznemu oportunistomowi liberałów i konserwatystów. Działa nie „wewnątrz systemu” zawsze wymagało akceptacji panowania jako metody „organizacji” życia społecznego oraz, w najlepszym przypadku, sposobu uwolnienia ludzi od rzekomego panowania natury.

Niewielu ludzi zdaje sobie jednak sprawę z tego, że również Marks uza sadniał pojawienie się społeczeństwa klasowego i państwa tym, iż był to konieczny krok na drodze do panowania nad naturą, a być może do wyzwolenia ludzi. Opierając się na przekonaniu o linearnym rozwoju społecznym, Marks sformułował swoją materialistyczną koncepcję historii i twierdzenie doty czące potrzeby zaistnienia społeczeństwa klasowego jako trampoliny do komunizmu.

Jak na ironię to, co dzisiaj uważa się za antyhumanistyczną, mistyczną ekologię, jest pod mocnym wpływem tego typu myślenia -tyle, że w odwró conej formie. Ekolodzy, takjak ich instrumentalistyczni oponenci, przyjmują, że natura panuje nad ludzkością, bez względu na to, czy chodzi o „prawa natury” czy o mądrość natury, którą muszą się kierować ludzie. Podczas gdy instrumentalisci dowodzą, że natura musi się „poddąć” „zwycięskiej”, agresywnej i aktywnej ludzkości, antyhumanistyczni i mistyczni ekolodzy są zwolennikami „poddania” się pasywnej oraz biernej ludzkości „zwycięskiej” na turze. Choć oba te poglądy mogą różnić się retoryką a zarazem bogobojnością to u podstaw obydwu pozostaje *panowanie* - świat naturalny albo nas kontroluje, albo jest przez nas kontrolowany.

Ekologia społeczna wychodzi z tej pułapki analizując na nowo całą koncepcję panowania, zarówno w naturze,jak i w społeczeństwie, w formie „prawa natury” czy „praw społecznych”. To, co nazywa się zwykle panowaniem w naturze jest ludzką projekcją wysoko zorganizowanych społecznych systemów panowania i posłuszeństwa nakładaną na bardzo różne, indywidualne i asymetryczne formy często łagodnych zachowań przymusu istnie-

jących w zbiorowościach zwierzęcych. Mówiąc wprost, zwierzęta nie „panują” nad innymi zwierzętami w ten sam sposób, w jaki ludzkie elity nad wyzyskiwanymi i uciskanymi grupami ludzi. Nie „rządzą” też poprzez instytucjonalne formy systematycznego przymusu, jak robią to elity społeczne. Na przykład wśród małp człekokształtnych nie ma, lub istnieje niewiele przymusu, a tylko niekonsekwentne formy dominującego zachowania. Gibbony i orangutany są znane ze swojego pokojowego nastawienia wobec przedstawicieli własnego gatunku. Goryle są często równie pokojowo nastawione, chociaż można odróżnić dorosłe osobniki o „wysokiej pozycji” i fizycznie silne męskie osobniki od młodych i słabszych zajmujących „niższą pozycję”. „Samiec alfa” wśród szympanсів nie ma trwałej pozycji w grupie, jest ona raczej zmienna. „Pozycja” ta, może być wynikiem różnych przyczyn.

Jesteśmy w stanie przechodzić od jednego gatunku zwierząt do innego, opierając się na różnych kryteriach w poszukiwaniu osobników zajmujących „wysoką” i „niską” pozycję w grupie. Mimo tego staje się to wręcz niepoważne, gdy określeń takich jak „pozycja” używa się w tak giętki sposób, że obejmują również zwykłe różnice zachowań i funkcji, a nie działania związane z przymusem.

To samo dotyczy określenia „hierarchia”. Pochodzenie tego słowa i jego dosłowne znaczenie jest społeczne, nie zoologiczne. Termin ten, wywodzący się z greki, dotyczył początkowo hierarchii bóstw, a następnie kapłanów (jest charakterystyczne, że starożytne frygijskie miasto Hierapolis w Azji Mniejszej było ośrodkiem kultu Bogini Matki) i został bezmyślnie rozszerzony na inne obszary, od relacji w pszczołim ulu po geologię. Opiekunowie słońce to „matriarchat”, a męskie osobniki małp człekokształtnych, które okazują wielką odwagę w obronie swojej społeczności posiadając niewiele „przywilejów”, są nazywane „patriarchami”. Kwestia nieobecności zorganizowanych rządów – tak powszechnych w hierarchicznych społecznościach ludzi i podatnych na radykalne zmiany instytucjonalne, łącznie z rewolucjami – jest zazwyczaj pomijana.

Różne funkcje, które rzekoma hierarchia zwierzęca miałaby spełniać, tzn. relacje powodujące posiadanie przez jednego osobnika „pozycji alfa”, a przez innych niższej, są lekceważone, o ile w ogóle się je zauważa. Równie dobrze można by przypisać gigantycznym sekwojom „nadrzędną” pozycję albo, jeszcze lepiej, uznać je za „elitę” w „hierarchii” lasu mieszanego, dominującą nad „uległymi” dębami, które, co komplikuje sprawę, są bardziej zaawansowane ewolucyjnie. Skłonność do mechanicznego nakładania kategorii społecznych na świat natury jest równie niedorzeczna, co próba projektowania pojęć z biologii na geologię. Minerale nie „rozmnażają” się tak, jak istoty żywe. Stalagmity i stalaktyty oczywiście zwiększają swoje rozmiary. Na pewno jednak nie rosną w tym samym znaczeniu, co żywe istoty. Łączenie powierzchniowych podobieństw, często wyszukiwanych w dziwny sposób, jest jak mówienie o „metabolizmie” skał i „moralności” genów.

Pojawia się tu problem stałych prób rzutowania cech etycznych, jak również społecznych na świat natury, który jest zaledwie *potencjalnie* etyczny, na tyle, na ile jest podstawą obiektywnej etyki społecznej. Tak, przymus w naturze istnieje. Ból i cierpienie również. Nie ma w niej jednak okrucieństwa. Sfera intencji i woli jest u zwierząt zbyt uboga, by stworzyły etykę dobra i zła czy były życzliwe i okrutne. Nie ma przekonujących dowodów na istnienie u nich myślenia abstrakcyjnego, za wyjątkiem naczelników, waleni, słoń i pa-

ru innych gatunków ssaków. Nawet wśród najinteligentniejszych zwierząt my ślenie jest niezmiernie ograniczone w porównaniu do wyjątkowych zdolności uspołecznionych istot ludzkich. Trzeba jednak przyznać, że nie jesteśmy jeszcze wystarczająco ludzcy, jeśli wziąć pod uwagę nadal nieoszacowany potencjał naszej kreatywności, nieobojętności i racjonalności. Nasze obecne społeczeństwo raczej powstrzymuje niż pomaga realizować własny ludzki potencjał. Wciąż nie potrafimy wyobrazić sobie, jak dalece nasze właściwości mogą zostać rozwinięte w etycznym, ekologicznym i racjonalnie zorganizowanym systemie.

Tymczasem wydaje się, że znany nam świat pozaludzki osiągnął trwałe granice swojej zdolności przetrwania zmian środowiskowych. Jeśli zwykłe *przystosowanie* do zmian środowiskowych bierze się za kryterium sukcesu ewolucyjnego (jak sądzi wielu biologów), to owady trzeba by umieścić na wyższym szczeblu rozwoju niż ssaki. Nie są one jednak zdolne do samooceny, tak jak „królowa pszczoła” nie jest świadoma swojej „królewskiej” pozycji. Ponadto pozycji, którą tylko ludzie cierpiący skutki panowania głupich, nieudolnych i okrutnych królów i królowych mogą przypisywać bezmyślnym owadom.

Nie przeciwstawiam tutaj w sposób metafizyczny natury społeczeństwu lub społeczeństwa naturze. Wręcz przeciwnie, chodzi o to, że społeczeństwo i naturę w stopniowym kontinuum ewolucyjnym łączy to, iż ludzie, żyjący w racjonalnym, ekologicznie nastawionym społeczeństwie mogą *ucieleśniać kreatywność* natury, różną od czystego *przystosowania* jako kryterium sukcesu ewolucyjnego. Wielkie osiągnięcia myśli ludzkiej, sztuki, nauki oraz technologii są nie tylko pomnikiem wystawionym kulturze, ale również *sa mej ewolucji naturalnej*. Są wspaniałym przykładem tego, że gatunek ludzki jest gorącokrwistą, zmienną oraz obdarzoną żywą inteligencją formą życia, a nie genetycznie zaprogramowanym i bezmyślnym owadem; są również świadectwem twórczych sił *natury*.

Formy życia, które tworzą i świadomie zmieniają swoje środowisko, miejmy nadzieję tak, by było bardziej racjonalne oraz ekologiczne, to rozwinięcie natury w fascynujących, być może nieograniczonych w swoim zasięgu kierunkach ewolucji, których nigdy nie osiągnąłby żaden rodzaj owadów. Chodzi zwłaszcza o ewolucję w pełni *samoświadomej* natury. Jeśli to jest humanizm - a dokładniej, ekologiczny humanizm - masa obecnych antyhumanistów i mizantropów może na tym skorzystać.

Natura z kolei nie jest malowniczym krajobrazem, który podziwialibyśmy z tarasu widokowego, nie jest nieruchomym pejzażem, statyczną panoramą. Takie „krajobrazowe” wyobrażenia natury mogą być przyjemne, ale są błędne z ekologicznego punktu widzenia. Te wyobrażenia łatwo sprawiają, że zapominamy, iż natura to nie statyczny obraz świata naturalnego, ale długa, kumulatywna *historia* rozwoju naturalnego. Ta historia obejmuje zarówno ewolucję tego, co nieożywione, jak i tego, co organiczne. Czy znajdujemy się w otwartym polu, lesie, bądź na szczycie góry, stąpamy po kolejnych epokach rozwoju - warstwach geologicznych, skamieniałościach dawno wymarłych zwierząt, rozkładających się szczątkach niedawno umarłych form życia albo rodzącym się nowym życiu. Natura nie jest „osobą”, „troskliwą matką” ani też, mówiąc językiem wulgarnych materialistów z XIX w., „materią i ruchem”. Nie jest też po prostu „procesem” obejmującym powtarzające się cykle takie jak zmiana pór roku albo procesem syntezy i rozkładu, wbrew niektóremu „fi-

lozofiom procesu”. Historia naturalna jest *kumulatywną* ewolucją prowadzącą ku bardziej różnorodnym, zróżnicowanym i złożonym formom oraz relacjom.

Ten *ewolucyjny* rozwój coraz bardziej zróżnicowanych bytów, zwłaszcza form życia, zawiera również fascynujące alternatywne możliwości. Różno rodność i złożoność natury otwiera nowe drogi, którymi może potoczyć się rozwój alternatywnych linii ewolucji naturalnej. Zwierzęta, na tyle na ile są złożone, samoświadome i coraz bardziej inteligentne, zaczynają dokonywać podstawowych wyborów, które mają wpływ na ich własną ewolucję. W coraz mniejszym stopniu są pasywnymi przedmiotami „selekcji naturalnej”, a w co raz większym aktywnymi podmiotami w swoim własnym rozwoju.

Zając zmieniający sierść na białą i zauważający pokryty śniegiem teren, na którym się chowa, *działa* tak, by przetrwać, a nie tylko „przystosowuje” się, by przetrwać. To nie środowisko go „wybiera”, to on wybiera swoje środowisko, dokonuje wyboru, w którym ujawnia się pewien niewielki stopień podmiotowości i inteligencji.

Im większa różnorodność środowiska pojawiająca się w procesie ewolucyjnym, tym większe szanse, że dana forma życia, zwłaszcza neurologicznie skomplikowana, będzie grała aktywną rolę w samoprzetrwaniu. Ewolucja naturalna idąc tą drogą neurologicznego rozwoju daje początek formom, które mają coraz szerszy zakres wyboru oraz wolności.

Koncepcja natury jako kumulatywnej historii coraz bardziej zróżnicowanych poziomów organizacji materii (zwłaszcza form życia) oraz coraz większej podmiotowości jest dla ekologii społecznej podstawą zrozumienia czło wieka i miejsca społeczeństwa w ewolucji naturalnej. Historia naturalna nie jest „wolną amerykanką”. Charakteryzuje ją pewna tendencja, kierunkowość oraz, jeśli chodzi o ludzi, świadomy cel. Istoty ludzkie oraz tworzone przez nie społeczności mogą określić szeroki horyzont rozwoju świata naturalnego - horyzont nacechowany świadomością, refleksją, bezprecedensową wolnością wyboru bądź zdolnością do świadomej twórczości. Czynniki, które powodują, że wiele form życia w dużej mierze przystosowuje się do środowiska, zostają zastąpione przez zdolność świadomej adaptacji *środowiska* do istniejących i nowych form życia.

Zamiast adaptacji pojawia się więc kreatywność, a zamiast na pozór bez względnego działania „praw natury” - większa wolność. „Ślepa natura”, jak nazywano ją w przeszłości odnosząc się do braku jakiejkolwiek moralności w przyrodzie, zmienia się w „wolną naturę”, która stopniowo znajduje sposoby i środki, żeby wyzwolić wszystkie gatunki od niepotrzebnej udręki w ramach świadomej ludzkości oraz ekologicznego społeczeństwa. „Zasada No ego”, czyli zachowanie każdej istniejącej formy życia dla niej samej, głoszona przez antyhumanistę Davida Ehrenfelda, nie ma sensu bez istnienia co najmniej „Noego” - tzn. świadomej formy życia nazywanej ludzkością, mogącej uratować formy, które sama natura chce zniszczyć poprzez zlodowacenia, pustynnienie lub kosmiczne katastrofy z udziałem asteroidów². Niedźwiedzie grizzly, wilki, pumy itp., nie są bardziej bezpieczne dzięki temu, że zajmuje się nimi rzekomo „troskliwa” Matka Ziemia. Jeśli w teorii mówiącej, że wielkie mezozoiczne gady wyginęły w wyniku zmian klimatycznych spowodowanych uderzeniem asteroidy w Ziemię jest choć ziarno prawdy, to przetrwanie istniejących

² David Ehrenfeld, *op. cit.*, s. 207.

ssaków może być niepewne w przypadku podobnie bezsensownej katastrofy naturalnej, chyba, że uratuje je świadoma, nastawiona ekologicznie forma życia, dysponująca odpowiednimi środkami technicznymi.

Problem nie polega więc na tym, czy ewolucja społeczna przeciwstawia się ewolucji naturalnej. Polega natomiast na tym, jakie jest miejsce ewolucji społecznej w ramach ewolucji naturalnej i dlaczego przeciwstawia się ją - bezsensownie, jak sądzę - ewolucji naturalnej, ze szkodą dla wszelkich form życia. Zdolność do bycia racjonalnymi i wolnymi istotami nie gwarantuje jeszcze jej realizowania. Jeśli rozwój społeczny jest uważany za pewien potencjał określenia ewolucji naturalnej wyjątkowo kreatywną, a istoty ludzkie za potencjał natury do stania się samoświadomą i wolną, to stoimy przed problemem polegającym na tym, *dlaczego* oba są wypaczane oraz *jak* można je zrealizować.

Ekologia społeczna uważa m.in., że oba rodzaje potencjału faktycznie istnieją i że można je zrealizować. Jest to z gruntu sprzeczne z „krajobrazo wym” wyobrażeniem natury jako statycznego widoku mającego zachwycać turystów lub romantycznego widoku pomagającego przywoływać obrazy sper sonifikowanego bóstwa, co dzisiaj jest tak modne. Podziały między ewolucją naturalną i społeczną, między życiem ludzkim a pozaludzkim, między krnąbrną, „skąpą” naturą a zachłanną ludzkością, są fałszywe, jeśli uważa się je za nieuchronne. Podobnie fałszywe są redukcjonistyczne próby sprowadzenia ewolucji społecznej do naturalnej, kultury do natury w orgii irracjonalizmu i mistycyzmu, próby zrównania tego, co ludzkie i tego, co zwierzęce, czy też narzucania wydumanego „prawa natury” posłusznemu społeczeństwu.

Jeśli coś sprawiło, że ludzie są „obcy” naturze, to były to zmiany społeczne, które uczyniły ich „obcymi” w ich własnym świecie społecznym: panowanie starszych nad młodymi, mężczyzn nad kobietami, mężczyzn nad mężczyznami. Dziś, tak samo jak w przeszłości, wciąż istnieją istoty ludzkie, które gnębią innych i dosłownie trzymają w swoich rękach społeczeństwo oraz takie, które są przez nie kontrolowane. Póki niepodzielona ludzkość, korzystająca ze swojej zbiorowej mądrości, dokonań kulturalnych, innowacji technologicznych, wiedzy naukowej oraz własnej kreatywności z korzyścią również dla świata natury, nie odzyska społeczeństwa, to wszystkie problemy ekologiczne będą mieć nadal swoje korzenie w problemach społecznych.

Hierarchie, klasy i państwo

Próbowałem pokazać, że człowieczeństwo i ludzka zdolność do myślenia to wytwory ewolucji naturalnej, że nie są one „obce” w świecie natury. Intuicja podpowiada nam, że istoty ludzkie oraz ich świadomość to wynik ewolucyjnej tendencji ku coraz większemu zróżnicowaniu, złożoności i podmiotowości. Jak większość sensownych intuicji, również ta ma swoje podłoże w faktach: paleontologicznych dowodach tej tendencji. Skamieliny najprostszych jedno komórkowców z odległej przeszłości oraz szczątki najbardziej złożonych ssaków z niedawnej przeszłości to dowody istnienia tego niezwykle biologicznego dramatu. Dramat ten to historia natury coraz bardziej świadomej siebie, powoli prowadzącej do podmiotowości oraz stwarzającej wyjątkowe formy naczelnych, istoty ludzkie, mające zdolność wyboru, zmiany oraz przekształcania swojego otoczenia -i stawiające moralne pytania na temat tego, co być powinno, a nie tylko żyjące nieświadomie w ramach tego, co jest.

Natura, jak twierdziłem, nie jest nieruchomym widokiem obserwowanym z okna lub szczytu góry. Definiowana szerzej niż w haśle z nalepki na zde rzaku samochodu, natura jest samą historią swojego ewolucyjnego różnicowania. Jeśli pomyślimy o niej jako o rozwoju, dostrzeżemy istnienie w jej ramach tendencji prowadzącej ku samoświadomości i w końcu ku wolności. Dyskusje na temat, czy jej istnienie jest dowodem z góry ustalonego „celu”, „niewidzialnej ręki” lub „Boga” po prostu nie mają związku z założeniami tej dyskusji. Faktem jest, że aspekt ten istnieje w zapisie kopalnym, widzimy go w powstawaniu obecnych form życia mających pierwowzór w poprzed nich oraz istnieniu samej ludzkości.

Co więcej, pytanie o „miejsce” ludzkości w naturze może oznaczać uznanie *implicitnie*, że gatunek ludzki wyewoluował jako forma życia, która jest przygotowana do *zorganizowania* sobie miejsca w świecie natury, a nie tylko *przystosowania* się do niego. Gatunek ludzki i jego niezwykle zdolności zmiany środowiska nie zostały wymyślone przez grupę ideologów nazywanych „humanistami”, którzy postanowili, że natura została „stworzona” po to, żeby służyć ludzkości i jej potrzebom. Zdolności człowieka pojawiły się po eonach ewolucyjnego rozwoju i stuleciach rozwoju kulturowego. Problem „miejsca” tego gatunku w naturze nie jest już problemem zoologicznym, problemem umiejscowienia ludzkości w ewolucji życia, jak było w czasach Darwina. „Pochodzenie człowieka”, jak mówi tytuł jego największego dzieła, jest dziś akceptowane przez ludzi myślących w ten sam sposób, w jaki akceptowane są niezwykle zdolności, które nasz gatunek posiada.

Pytanie o to, jakie może być „miejsce” człowieka w naturze stało się obecnie problemem moralnym i społecznym -takim, którego nie może postawić żaden inny gatunek, choć wielu antyhumanistów chciałoby sprawić, żeby człowiek był tylko jednym z gatunków w „bios-

ferycznej demokracji”. Dla ludzi pytanie o swoje „miejsce” w naturze oznacza, czy zdolności człowieka będą służyć przyszłemu rozwojowi ewolucyjnemu, czy też zostaną wykorzystane do zniszczenia biosfery. Pytanie to, ma związek z tym, jakie społeczeństwo, czy też „drugą naturę”, stworzą istoty ludzkie - czy będzie ono zdominowane przez mniejszość, hierarchiczne i pełne wyzysku, czy też wolne, egalitarne oraz ekologiczne. Jeśli pomija się społeczne przyczyny naszych problemów ekologicznych, jeśli zaciemnia się je przy pomocy prymitywu zmu, mistycyzmu i antyracjonalizmu, wówczas dosłownie cofa się zegar ekologicznego myślenia, co oznacza wyświechtane opinie, które można wykończyć do reakcyjnych celów.

Jeśli jednak społeczeństwo jest tak istotne dla zrozumienia naszych problemów ekologicznych, to zarazem nie może być uważane za malowniczy widok kontemplowany z wyniosłych wyżyn akademickiej wieży, balkonu budynku rządowego czy okien sali zarządu korporacji. Społeczeństwo zrodziło się z natury, jak próbuję pokazać w opisie ludzkiego uspołecznienia, codziennej reprodukcji tego procesu. Jeśli uważa się je za „obce” naturze, to umacnia się dualizm pomiędzy tym, co społeczne, a tym, co naturalne, który jest dziś tak rozpowszechniony. Taki antyhumanistyczny pogląd przygotowuje grunt dosłownie dla wszystkich antyekologicznych sił, które chcą sprawić, żeby społeczeństwo walczyło z naturą i redukuje ją do zbioru zasobów naturalnych.

Podobnie sprowadzanie jego do natury poprzez wiązanie problemów społecznych z czynnikami genetycznymi, instynktowymi, irracjonalnymi i mistycznymi jest przygotowaniem gruntu dla wszystkich prymitywistycznych sił, które sprzyjają rasistowskim, mizantropijnym i seksistowskim tendencjom, wśród kobiet bądź mężczyzn.

Nie będąc bynajmniej nieruchomą dekoracją (a dzięki takiemu wyobrażeniu elementy wsteczne określają istniejące społeczeństwo i społeczeństwo *jako takie* w identyczny sposób, jak uciskani i uciskający są łączeni w jeden gatunek nazywany *homo sapiens* oraz uznawani zajednakowo odpowiedzialnych za obecny kryzys ekologiczny) społeczeństwo jest historią społecznego rozwoju wraz z jego wieloma formami i potencjałami. Jesteśmy skarbnicą historii społecznej, tak jak nasze ciała są skarbnicą historii naturalnej. Nie siemy ze sobą, często nieświadomie, szeroki zbiór przekonań, zwyczajów, postaw oraz opinii, które podsycają mocno konserwatywne poglądy na naturę oraz innych ludzi.

Realizujemy wyobrażenia statycznej „natury ludzkiej”, których często nie potrafimy dokładniej wytłumaczyć. Dotyczą one również natury pozaludzkiej, które kształtują mnóstwo naszych postaw wobec ludzi obojga pici, wobec młodzieży, ludzi starszych, więzi rodzinnych, zobowiązań wobec krewnych oraz wobec władzy politycznej, nie wspominając już o różnych grupach etnicznych i społecznych. Stare wyobrażenia związane z hierarchią wciąż kształtują nasze poglądy na najbardziej elementarne różnice między ludźmi i wszystkimi żywymi istotami. Określanie hierarchicznych stratyfikacji, na przykład „w skali od jednego do dziesięciu”, jest wynikiem społecznie dziedziczonych różnic, których powstanie jest zbyt odległe w czasie, byśmy mogli je pamiętać.

Hierarchiczne klasyfikacje rozwijały się w trakcie historii, często zaczęły się od nieszkodliwych różnic w zwykłej pozycji do w pełni rozwiniętych hierarchii okrutnego panowania i ślepego posłuszeństwa. Wiedza o te różnice a zarazem kształtowanie przy-

słości wymaga zrozumienia i pojęcia przeszłości- przeszłości, która zawsze kształtuje nas w różnym stopniu, wpływa na naszą wizję człowieczeństwa i natury.

Pojęcie panowania

Po to, aby zrozumieć, w jaki sposób przeszłość wpływa na teraźniejszość, musimy pobieżnie przyjrzeć się podstawowym poglądom ekologii społecznej, które przenikają aktualną myśl ekologiczną. Mam na myśli założenie ekologii społecznej mówiące o tym, że wszystkie teorie panowania nad naturą wywodzą się z realnego panowania człowieka nad człowiekiem. Jest to nie tylko historyczne stwierdzenie dotyczące ludzkiej kondycji, ale również zakwestionowanie naszej obecnej, co ma dalekosiężne konsekwencje dotyczące zmian społecznych. Jako stwierdzenie historyczne mówi ono jednoznacznie, że panowanie człowieka nad człowiekiem *poprzedza* koncepcję panowania nad naturą. W istocie panowanie człowieka nad człowiekiem przy czyniło się do powstania samej *idei* panowania nad naturą.

Podkreślając, że panowanie nad człowiekiem poprzedza koncepcję panowania nad naturą, świadomie staram się unikać śliskiego terminu, który jest dzisiaj bardzo popularny, mianowicie stwierdzenia, że panowanie nad naturą „wiąże się” z panowaniem człowieka nad człowiekiem. To wyrażenie myli bowiem porządek, w jakim pojawiało się panowanie, a zatem i zakres, w jakim musi ono zostać wyeliminowane po to, by ustanowić wolne społeczeństwo. Mężczyźni nie myśleli o panowaniu nad naturą, póki nie zaczęli panować nad młodymi, nad kobietami, nad sobą nawzajem. I jak zobaczymy, póki nie wyeliminujemy panowania we wszystkich jego formach, nie stworzymy naprawdę racjonalnego, ekologicznego społeczeństwa.

Prace liberałów i Marksa są pełne stwierdzeń mówiących, że próby panowania nad naturą „prowadzą” do panowania nad człowiekiem, próżno by jednak szukać takiego „projektu” w annałach historii. Nie ma takiego momentu w historii, kiedy uciskani z radością poddawaliby się uciskowi z naiwnym przekonaniem, iż ich nieszczęście w końcu doprowadzi do tego, iż w dalekiej przyszłości ich potomkowie będą żyć w stanie błogosławionej wolności od „panowania natury”.

Polemizowanie na temat słów typu „wiąże się” lub „prowadzi”, jak robi to ekologia społeczna, nie jest odmianą średniowiecznej kazuistyki. Wręcz przeciwnie, sposób, w jaki się ich używa zorientowany jest na problem radykalnych różnic w interpretacji historii oraz problemów, jakie przed nami stoją.

Panowanie człowieka nad człowiekiem pojawiło się nie dlatego, że ludzie stworzyli społeczny mechanizm ucisku - struktury klasowe u Marksa, czy „megamaszynę” u Lewisa Mumforda -w celu „wyzwolenia” się od „panowania natury”. To właśnie owy niepokojący pomysł zrodził mit, że panowanie nad naturą „wymaga”, „pociąga za sobą” lub „wiąże się” z panowaniem człowieka nad człowiekiem.

Ten zasadniczo wsteczny mit prowadzi do poglądu, że różne formy panowania, takie jak klasy i państwo, mają swoje źródło w warunkach oraz potrzebach ekonomicznych, że wolność można osiągnąć dopiero po tym, jak „zapanuje się nad naturą”, czego rezul-

tatem będzie społeczeństwo bezklasowe. Hierarchia jakoś zawsze gubi się tutaj wśród niejasnych idei albo zostaje podciągnięta pod cel zniesienia klas, jakby bezklasowe społeczeństwo mu siałoby być z konieczności wolne od hierarchii. Jeśli zaakceptuje się pogląd Engelsa, a do pewnego stopnia i Marksa, hierarchia w jakiejś formie jest „konieczna” w społeczeństwie przemysłowym nawet w ramach komunizmu. Jak już wspomniałem, istnieje zadziwiająca zgoda pomiędzy liberałami, konserwatystami oraz wieloma socjalistami, że jest ona konieczna dla istnienia życia społecznego, że jest „zasadą” jego organizacji i stabilności. Twierdząc, że idea panowania nad naturą wywodzi się z panowania człowieka nad człowiekiem, ekologia społeczna radykalnie odwraca problem ucisku i znacznie rozszerzając zakres. Próbuje przeanalizować zinstytucjonalizowane systemy przymusu, panowania i posłuszeństwa, poprzedzające pojawienie się klas ekonomicznych, które nie muszą mieć ekonomicznego podłoża. „Kwestia społeczna” nierówności i ucisku, które trapiły nas przez wieki, w ramach ekologii społecznej dotyczy nie tylko ekonomicznych form wyzysku, ale i kulturowych form panowania istniejących w rodzinie, między pokoleniami, grupami etnicznymi, w instytucjach politycznych, ekonomicznych i społecznych oraz, co istotne, w sposobie doświadczania rzeczywistości jako całości, łącznie z naturą i innymi formami życia.

Krótko mówiąc, ekologia społeczna rozpatruje problem panowania i posłuszeństwa w kategoriach osobistych, społecznych, historycznych i rekonstruktywnych, włączając w swoje analizy interpretacje ekonomiczne „kwestii społecznej”, ale nie ograniczając się jedynie do nich. Ekologia społeczna, jak zobaczymy, wychodzi poza dziedzinę ograniczonej sprawiedliwości w obszar wolności, poza dominującą racjonalność, naukę i technologię w racjonalność, technologię i naukę wolnościową oraz poza wizje reform społecznych w wizje radykalnych przemian społecznych.

Pierwsze ludzkie społeczności

Wciąż jesteśmy ofiarami niedawnej historii. Współczesny kapitalizm, najbardziej wyjątkowy, a także najbardziej podstępny porządek społeczny w historii, utożsamia postęp z ostrą konkurencją i rywalizacją, pozycję społeczną z zachłannością i nieograniczoną akumulacją bogactwa, wartości typowe dla człowieka z chciwością i egoizmem. Uważa on produkcję towarów na sprzedaż w celu osiągnięcia zysku za główny czynnik działań ekonomicznych i artystycznych, a zysk i bogacenie się za powód istnienia życia społecznego.

Żadne znane z historii społeczeństwo nie uznawało tych czynników za tak istotne dla swojego istnienia, ani tym bardziej nie utożsamiało ich z „naturą ludzką”. Wszystkie cechy, które wcześniej uznawane były za złe, społeczeństwo kapitalistyczne zmieniło w „cnoty”.

Owe burżuazyjne atrybuty naszego codziennego życia i sposobu myślenia zakorzeniły się w nas tak głęboko, że trudno wyobrazić sobie, jak bardzo odmienne były ludzkie wartości w społeczeństwach przedkapitalistycznych, chociaż oczywiście były naruszane. Współczesnemu umysłowi trudno pojąć, że przedkapitalistyczne społeczeństwa ceniły współpracę, a nie konkurencję, deakumulację a nie akumulację, służbę społeczności a nie prywatny

interes, dary a nie sprzedaż towarów oraz opiekę i pomoc wzajemną a nie zysk i rywalizację.

Wartości te utożsamiano z nieepsutą naturą ludzką. Pod wieloma względami wciąż są one częścią procesu uspołecznienia, podsycającego współzależność, a nie agresywną, egoistyczną „niezależność”, nazywaną „bezwzględnym indywidualizmem”. Żeby zrozumieć nasze społeczne pochodzenie oraz to, jak staliśmy się tym, kim jesteśmy, musimy zedrzeć skorupę naszego obecnego systemu wartości i przyjrzeć się, choćby pobieżnie, zbiorowi idei dającą nam wyraźny obraz bardziej dynamicznego, ekologicznego społeczeństwa, wyłaniającego się ze świata natury.

Wczesne społeczeństwa były wyraźnie niehierarchiczne - nie tylko pod względem struktury instytucjonalnej, ale również na poziomie samego języka. Jeśli można wierzyć lingwistycznym analizom antropologów takich jak Dorothy Lee, indiańskie społeczności w rodzaju Wintu z wybrzeża Pacyfiku nie miały w swoim języku czasowników przechodnich takich jak „mieć”, „zabierać” i „posiadać”, oznaczających władzę nad jednostkami i przedmiotami. Matka nie „zabierała” swojego dziecka do cienia, a „szła” z nim, wódz nie „miał” „swoich” ludzi, a „stał” z nimi, ludzie „byli” ze swoimi przedmiotami, a nie „posiadali” je.

Chociaż wspólnoty te mogą się różnić pod wieloma względami, to słyszy myślenie ich języku i odkrywamy w ich zachowaniu postawy, które sięgają wspólnego zbioru przekonań, wartości i elementarnych sposobów życia. Jak za uważał Paul Radin, jeden z najbardziej utalentowanych amerykańskich antropologów, wśród jednostek istniał fundamentalny wzajemny szacunek i troska o ich potrzeby materialne, co nazwał „zasadą meredukowalnego minimum”. Wszyscy mieli prawo do środków do życia, bez względu na swój udział w wytwórczości. Prawo do życia nie było kwestionowane, zatem pojęcia takie jak „równość” miały sens tylko wtedy, gdy „nierówności” - powodowane wiekiem, gorszym zdrowiem itd. - były rekompensowane przez społeczność.

Formalna „równość”, dzięki której wszystkim w równym stopniu wolno umrzeć z głodu jeszcze nie wyparła równości *materialnej*, w której ci, nie mogący być w pełni produktywni, tak czy inaczej mieli zapewnione utrzymanie. Równość istniała więc, jak mówi Dorothy Lee, „z natury rzeczy, jako efekt demokratycznej struktury samej kultury, niejako zasada, którą trzeba wprowadzać”¹. Organiczne społeczeństwa nie musiały „osiągać” równości, ponieważ szacunek dla człowieka, dla każdej jednostki, był absolutny, bez względu na jej osobiste cechy.

Pogląd Lee miał powtórzyć Radin, który przez wiele lat mieszkał wśród Indian Winnebago i cieszył się ich pełnym zaufaniem: „Gdyby ktoś zapytał mnie o charakterystyczne cechy pierwotnej cywilizacji, to nie wahałbym się odpowiedzieć, iż są takie trzy: szacunek dla jednostki bez względu na jej wiek i płeć, zdumiewający poziom integracji społecznej i politycznej, a także osobiste bezpieczeństwo, które wykracza poza wszystkie formy rządów oraz wszystkie interesy i konflikty plemienne i grupowe”².

¹ D. Lee, *Freedom and Culture*, Englewood Cliffs, NJ 1959, s. 42.

² P. Radin *The World of Primitive Man* Nowy Jork 1960, s. 11.

Szacunek dla jednostki, który Radin wymienia na pierwszym miejscu, zasługuje na podkreślenie w epoce odrzucającej wszystko, co zbiorowe jako destrukcyjne dla jednostkowości, epoce, która zniszczyła w orgii czystego egoizmu wszelkie granice ego obojętnych, izolowanych i zatomizowanych jednostek. Tymczasem silna zbiorowość, co pokazują badania pewnych pierwotnych społeczeństw, może być dla jednostki znacznie większym wsparciem niż „wolny rynek” akcentujący egoistyczne, ale zubożone „ja”.

Nie mniej charakterystyczne niż materialna równość osiągnięta przez wiele organicznych społeczeństw było to, jak przekładały one swoje poczucie zbiorowej harmonii na cały świat naturalny. Przy nieistnieniu jakichkolwiek hierarchicznych struktur społecznych pierwotna wizja natury również była uderzająco niehierarchiczna. Opisy wielu pierwotnych ceremonii społeczności łowieckich lub kopieniackich umacniają wrażenie, że ich członkowie uważali się za część świata życia. Tańce wydają się naśladowaniem natury, przede wszystkim zwierząt, a nie problem wpływania na nią, czy to w kwestii łowów bądź stanów atmosferycznych.

Magia, którą w XIX w. nazwano „nauką prymitywnego człowieka”, najwyraźniej ma tutaj dwa aspekty. Jeden wydaje się być wyraźnie „przymuszający” w tym znaczeniu, że dany rytuał miał z konieczności wywołać dany efekt. Ten rodzaj magii przypuszczalnie ma swoją własną formę mocnej przy czynowości, nie różniącej się od tej, którą możemy znaleźć np. w chemii.

Jak sugerowałem w innym miejscu, istniały jednak rytuały (szczególnie rytuały zbiorowe), które mogły być wcześniejsze niż bardziej znane przyczynowo-skutkowe zachowania magiczne. Rytuały nie przymuszające, a raczej *perswazyjne*. Dzika przyroda i łowcy uzupełniali się, „współdziałali”, a zwierzyna pozwalała się upolować łowcy jako uczestnikowi świata życia, sfery opartej na zasadach zjednywania sobie innych, szacunku i potrzebie siebie na wzajem. Ludzkość była elementem tej sfery w stopniu nie mniejszym niż zwierzęta, a ludzkie i inne istoty poświęcały się dla siebie wzajemnie, a nie „ustępowały” sobie.³

To mocne poczucie komplementarności było w rytuałach najwyraźniej odzwierciedleniem aktywnego poczucia społecznej równości, w którym osobiste różnice uznawano za fragment szerszej, naturalnej całości, a nie hierarchii bytów przyjmującej kształt piramidy. Próby organicznego społeczeństwa traktowania istot ludzkich z tej samej społeczności w ten sam sposób, uważanie wszystkich za jednakowych partnerów w ramach interakcji, rodziły wysoce egalitarny pogląd na różnice jako takie.

Nie znaczy to, że ludzie uważali się wówczas za „równych” innym istotom. Świetnie zdawali sobie sprawę z nierówności, jakie istniały w naturze i społeczeństwie, będących skutkiem odmienności w sprawności fizycznej, wieku, inteligencji, cechach dziedzicznych, stanie zdrowia itp. Społeczności plemienne próbowały kompensować te nierówności, stąd pojawienie się „nie redukowanego minimum”, jak nazywał je Radin, które umożliwiało wszystkim dostęp do środków do życia, bez względu na jego czyjej zdolności lub wkład we

³ Analizowałem ten ważny i często pomijany aspekt magii w książce *The Ecology of Freedom* (Paolo Alto 1982). W żadnym razie nie twierdzę jednak, żeby ta nieprzymuszająca forma magii miała dzisiaj jakieś znaczenie. Przytaczam ją tylko jako przykład tego, jak niehierarchiczne społeczności postrzegały świat naturalny, niejako technikę, którą wspólnie cześni mistycy i teści powinni odświeżyć. Pierwotni łowcy byli oczywiście

wspólne zasoby. Często jednostkom, które były obarczone jakimiś ułomnościami dawano specjalne „przywileje”, co wyrównywało zajmowaną przez nich pozycję, przy zachowaniu szacunku dla bardziej uzdolnionych członków społeczności.

Niemniej jednak w żadnym razie ludzi nie zrównywano ze zwierzętami. Nie działano ani nie myślano „biocentrycznie”, „ekocentrycznie” (żeby użyć modnych ostatnio słów), ani też, jeśli już o to chodzi, „antropocentrycznie” w stosunku do innych form życia. Można by raczej powiedzieć, że nie myślano „centrycznie”, chyba że w odniesieniu do własnej społeczności. Wiara członków plemienia, że są „ludźmi”, w odróżnieniu od obcych, była wadą wszystkich społeczności plemiennych i skutkowała strachem przed innymi, wojnami i zamkniętą mentalnością, którą zaczęło zmieniać pojawienie się miast. W istocie póki terytorialny styl życia, jaki pojawił się wraz z miastami, nie zaczął wypierać lojalności opartej na więzach krwi, pojęcie „człowieczeństwa” było bliżej nieokreślone, a trybalizm, jeśli chodzi o poglądy na temat obcych, ludzi z zewnątrz, pozostawał bardzo restrykcyjny. W tym zamkniętym świecie materialnej równości ziemia i te „zasoby”, które w naszym społeczeństwie nazywa się „własnością”, były dostępne dla wszystkich, ich potrzebujących. Zatem oprócz zasad „nieredukowalnego minimum”, materialnej równości, perswazji oraz pojęcia zróżnicowania jako komplementarności, organiczne, przedpiśmienne społeczeństwa wydawały się kierować również zasadą *użytkowania*. Jednostki i rodziny miały dostęp do rzeczy nie dlatego, że były one ich własnością albo zostały wytworzone ich pracą, ale dlatego, że były im potrzebne.

Materialna równość w organicznych, przedpiśmiennych społecznościach była nie tylko wytworem struktur instytucjonalnych i kontynuowania zwy czajów przodków. Chodziło o samą wrażliwość jednostki - sposób w jaki postrzegała ona różnice, innych ludzi, inne istoty żywe, martwe przedmioty, ziemię i lasy, w zasadzie cały świat naturalny. Natura oraz społeczeństwo, które sądził sobie tak ostro przeciwstawiane, przenikały siebie, będąc wspólną przestrzenią interakcji i codziennego doświadczenia.

Nie trzeba mówić, że ani ludzkość nie „panowała” nad naturą, ani natura nad ludzkością. Wręcz przeciwnie, natura była uważana za źródło życia, dobrobytu, w istocie za sprzyjającą ludzkości, a nie za „skąpą”, której faustowski bohater musi wydzierać środki do życia i „tajemnice”. Obraz „skąpej” natury powoduje pojawienie się „skąpej” społeczności i jej egoistycznych uczestników. Natura ta na pewno nie była stosunkowo nieożywionym zjawiskiem, ja kim stała się w naszych czasach - przedmiotem laboratoryjnych badań i technicznej manipulacji. Składała się z dzikiego życia, które dla pierwotnego umysłu było zorganizowane według pokrewieństwa, tak jak klany u ludzi, lasów, które uważano za schronienie, sił kosmicznych, takich jak wiatr, ulewny deszcz, oślepiające słońce oraz łagodny księżyc. Natura wnikała w społecz ność nie tylko jako sprzyjające jej otoczenie, ale również w postaci więzów krwi, które jednoczyły ludzi i generacje.

w błędzie. Zwierzyna nie wystawiała się dobrowolnie na ciosy włóczni i strzały, tak jak bardziej „przymuszające” praktyki magiczne nie „zmuszały” jej do stania się elementem paleolitycznego menu. Dzisiejsze próby przywracania tych rytuałów są w najlepszym razie na ivityne, a w najgorszym cyniczne. Jeśli w wolnym społeczeństwie jest miejsce dla jakichś obrzędów, to tylko nowych, które podsycalyby szacunek dla życia i stwarzania się ludzi - a nie atawistycznych, co jest absurdałne i bezsensowne w dzisiejszym świecie.

Lojalność krewnych wobec siebie w formie przysięgi krwi - wiążącej zobowiązania wobec krewnych z zemstą tych, którzy wyrządzali im krzywdę - stała się organicznym źródłem ciągłości społeczności. Choć źródło to stało się ostatecznie zawieszone w powietrzu, szczególnie w nowszych czasach, gdy słowo „pokrewieństwo” zaczęło oznaczać jego kiepską namiastkę, to nie ma powodów by wątpić w jego skuteczność jako metody określania czyjegoś miejsca w pierwszych społecznościach. Przynależność rodzinna, czy to za sprawą wspólnych przodków czy wspólnego potomstwa, określała, czy zostanie się zaakceptowanym w grupie, kogo można poślubić, jakie ma się obowiązki względem innych oraz jaką odpowiedzialność się ponosi - w istocie cały zbiór praw i zobowiązań, jakie mieli względem siebie członkowie społeczności.

To dzięki temu biologicznemu faktowi natura przenikała najbardziej pod stawowe instytucje przedpiśmiennego społeczeństwa. Owe trwałe więzy krwi społeczną zbiorowość, czy nawet czyjąś tożsamość. O tym, czy ktoś należał czy też nie do pewnej grupy oraz jakie miał w niej obowiązki względem innych, decydowały, przynajmniej formalnie, więzy krwi.

Jeszcze inny fakt biologiczny również definiował kogoś jako członka społeczności - płeć. W odróżnieniu od więzów krwi, które były powoli rozluźniane, gdy wyraźnie niebiologiczne/może nienaturalne instytucje, takie jak państwo, wkraczały stopniowo na teren zajmowany wcześniej przez rodowód, elementy struktur społeczeństwa związanych z płcią przetrwały do dziś, choć w trakcie rozwoju zostały znacznie zmodyfikowane.

W końcu trzecim faktem biologicznym definiującym kogoś jako członka społeczności był wiek. Jak zobaczymy, najwcześniejsze naprawdę społeczne przypadki oparcia pozycji na różnicach biologicznych były związane z podziałem wiekowym i ceremoniami, które potwierdzały przynależność do grup wieku. Pokrewieństwo dotyczyło fundamentalnego faktu posiadania wspólnych przodków wraz z innymi uczestnikami danej społeczności. Określało prawa oraz obowiązki wobec innych z tej samej linii genealogicznej - prawa i obowiązki, które mogły dotyczyć również tego, z kim i z jakiej grupy genealogicznej można zawrzeć małżeństwo, komu należy pomagać w życiu codziennym oraz do kogo można się zwrócić o pomoc w przypadku jakichkolwiek kłopotów. Granice genealogiczne dosłownie definiowały jednostkę oraz grupę, tak jak skóra jest granicą oddzielającą jedną osobę od drugiej.

Płeć decydowała o tym, jaką pracę będzie się wykonywać w społeczności oraz określała rolę w wychowywaniu potomstwa. Zasadniczo kobiety zbierały i przygotowywały jedzenie, a mężczyźni polowali na zwierzynę oraz chronili całą społeczność. Różnice w wykonywanych zajęciach zrodziły również kulturę kobiecą i kulturę męską, gdzie kobiety tworzyły stowarzyszenia, nieformalne lub zorganizowane, oraz uczestniczyły w ceremoniach i czciły bóstwa inne niż mężczyźni, posiadający własną kulturę.

Żadna z tych różnic - nie mówiąc już o genealogicznych - nie dawała jednak początkowo nikomu przywódczej albo podporządkowanej pozycji. Kobiety miały pełną kontrolę nad sferą domową, rodziną oraz przygotowywaniem podstawowych środków do życia, takich jak skóra i pożywienie. Często budowały własne schronienie i posiadały własne ogrody, w miarę jak społeczeństwo przechodziło do gospodarki kopieniackiej.

Mężczyźni z kolei zajmowali się tym, co możemy nazwać sprawami „obywatelskimi” – administrowaniem zaczątkami spraw „politycznych” społeczności, takimi jak relacje między grupami, klanami, plemionami oraz walką pomiędzy społecznościami. Później, jak zobaczymy, sprawy „obywatelskie” ewoluowały, gdy ruchy ludności stawały się powodem konfliktów między społecznościami. Zaczęły powstawać bractwa wojowników, w końcu zajmujące się polowaniem zarówno na zwierzęta, jak i ludzi.

Jest oczywiste, że we wczesnych fazach rozwoju społecznego kultury kobiet i mężczyzn uzupełniały się, wspólnie zapewniając stabilność społeczną, jak również dostarczały środków do życia dla całej społeczności. Obie kultury nie były skonfliktowane ze sobą. Jest wręcz wątpliwe, czy pierwsze społeczności przetrwałyby, gdyby któraś z tych kultur próbowała zająć przywódczą pozycję, a tym bardziej gdyby były antagonistyczne. Stabilność społeczna, jeśli społeczność miała przetrwać w dość niebezpiecznym otoczeniu, wymagała uznawanej równowagi pomiędzy potencjalnie przeciwstawnymi elementami.

Dzisiaj przypisujemy mężczyznom przedpiśmiennego świata rolę „przywódczą”, ponieważ mieli monopol w sprawach „obywatelskich”, a sprawy „obywatelskie” czy też „polityczne” są bardzo istotne w naszym społeczeństwie. Łatwo zapominamy, że pierwsze społeczności ludzkie były naprawdę „domowe”, zorganizowane głównie wokół pracy kobiet oraz często mocno zorientowane, w rzeczywistości i w swojej mitologii, na ich świat.

Grupy wieku miały jednak bardziej niejednoznaczne konsekwencje społeczne. Starsi członkowie społeczności byli mniej sprawni fizycznie, bardziej zależni, a często również najbardziej narażeni w ciężkich okresach. To właśnie od nich oczekiwano, że poświęcą swoje życie, gdy istnienie społeczności było zagrożone. Z tego też względu czuli się najbardziej niepewnie.

Jednocześnie byli żywą skarbnicą ustnej tradycji, wiedzy oraz zbiorowego doświadczenia społeczności. W świecie, w którym nie było pisma, wykonywali funkcję strażników jej tożsamości i historii. W napięciu pomiędzy z jednej strony osobistą bezbronnością, a z drugiej ucieleśnianiem tradycji społeczności, byli skłonni umacniać swoją pozycję, niejako wzmacniać ją quasi-religijną otoczką i dążyć do osiągnięcia władzy społecznej, co dawało im większe bezpieczeństwo w obliczu utraty sił fizycznych.

Pojawienie się hierarchii i klas

Logiczne wytłumaczenie hierarchii, jak i też wiele danych antropologicznych sugeruje, że zrodziła się ona z uzyskiwania przez starszyznę pozycji uprzywilejowanej, co, jak się zdaje, zapoczątkowało najwcześniejsze zinstytucjonalizowane systemy panowania i posłuszeństwa. System rządów starszyny, początkowo nieszkodliwy, nazywa się „gerontokracją” i często obejmuje się nim zarówno stare kobiety, jak i starych mężczyzn. Dowody jego ważnej, być może zasadniczej roli, odkrywamy w dosłownie wszystkich istniejących społeczeństwach aż po nieodległe czasy. Są nimi rady starszych, które zostały zaadoptowane do form klasowych, plemiennych, miejskich i państwowych, czy też kult przodków i wyrażone wyodrębnienie się w różnych rodzajach społeczeństw starszyny jako odrębnej grupy.

Rosnąca władza mężczyzn niekoniecznie oznaczała odsunięcie starych kobiet od wysokich pozycji w najwcześniejszych hierarchiach. Biblijne postaci takie jak Sara miały wyraźnie autorytatywny i przywódczy głos w sferze zarówno publicznej, jak i domowej, nawet w patriarchalnej oraz poligamicznej rodzinie żydowskich koczowników. W rzeczywistości Sara nie jest wyjątkiem w wyrażeniu patriarchalnych rodzinach. W wielu tradycyjnych społeczeństwach kobieta, która przekroczyła wiek rozrodczy, często osiągała pozycję, dzięki której nazywano ją „matryarchą”, posiadając ogromny wpływ na całą społeczność, często nawet większy niż starzy mężczyźni.

Nawet wczesna gerontokracja miała jednak pewien demokratyczny wymiar. Jeśli żyło się wystarczająco długo, stawało się „starszym” w sensie historycznym albo dominującym „patriarchą” lub dominującą „matryarchą”. Hierarchia w tej wczesnej formie wydaje się mniej sztuczna strukturalnie, z uwagi na pewien rodzaj biologicznego „awansu”. Jej istnienie jest wciąż zgodne z egalitarnym duchem wczesnych społeczeństw komunalnych.

Sytuacja zmienia się jednak, gdy podłoże wczesnego życia komunalnego, przedtem związane z faktami biologicznymi, zaczyna stawać się bardziej społeczne – to znaczy kiedy społeczeństwo zaczęło się rozwijać oraz zmieniać formę i treść relacji wewnątrz grup i pomiędzy nimi. Gdy społeczeństwo zaczyna wypracowywać swoje własne, samorodne siły napędzające rozwój, fakty biologiczne związane z więzami krwi, różnicami płci i grupy wiekowe nie znikają. Naturalność jest głęboko związana z większością tych zmian społecznych. Naturalny wymiar społeczeństwa zostaje jednak zmodyfikowany, komplikuje się i zmienia przez uspołecznienie faktów biologicznych istniejących w życiu społecznym we wszystkich okresach.

Rozważmy jedną z głównych zmian we wczesnych społecznościach, która wywarła wielki wpływ na ewolucję społeczną: rosnącą władzę mężczyzn nad kobietami. Nie można powiedzieć, żeby hierarchiczna supremacja mężczyzn była pierwszym czy koniecznym najbardziej sztywnym systemem hierarchii, który zniszczył egalitarną strukturę wczesnego społeczeństwa. Gerontokracja najprawdopodobniej poprzedzała „patricentryczność”, zorientowanie społeczeństwa na męskie wartości, czy (w najbardziej skrajnej formie) „patriarchalne” hierarchie. W istocie za biblijne typy patriarchy uchodzą często patricentryczne odmiany gerontokracji, w których wszyscy młodzi – mężczyźni i kobiety – byli pod totalną władzą najstarszego mężczyzny i często jego najstarszej małżonki, tzw. matryarchy.

To, że mężczyźni posiadają od urodzenia szczególną pozycję w porównaniu z kobietami, stało się niekwestionowanym faktem społecznym. Ma to również swoje podłoże w faktach biologicznych, przekształconych społecznie. Mężczyźni są wyżsi, bardziej umięśnieni, zazwyczaj mają więcej hemoglobiny niż kobiety z tej samej grupy etnicznej. Oprócz tego wytwarzają więcej testosteronu – androgeny, który nie tylko stymuluje syntezę białek i powoduje zwiększenie masy mięśniowej, ale także wpływa na rozwój zachowań, które łączymy z większą sprawnością fizyczną. Zaprzeczanie istnienia tych ewolucyjnych adaptacji, które zwiększały szanse mężczyzn podczas polowań, a później walki z ludźmi, poprzez przywoływanie indywidualnych wyjątków, to pomijanie ważnych faktów biologicznych.

Te czynniki i cechy nie muszą prowadzić do podporządkowania kobiet mężczyznom. Prawdopodobnym jest to, że wcale nie prowadziły. Dominacja mężczyzn z pewnością niczemu by nie służyła, gdy rola kobiet była tak fundamentalna dla stabilności pierwszych społeczności ludzkich. Próby instytucjonalizacji podporządkowania kobiet, z uwagi na bogactwo ich kultury i decydującą rolę w podtrzymywaniu istnienia społeczności byłyby destrukcyjne dla wewnętrznej harmonii grupy. Sama idea tej dominacji, nie mówiąc już o hierarchii, nie pojawiła się jeszcze w społecznościach, gdzie społecznie nie obejmowało wartości nieredukowalnego minimum, komplementarności, materialnej równości i użytkowania. Te wartości były nie tylko *credo* moralnym, ale elementem wrażliwości obejmującej zarówno świat ludzki i poza ludzki.

Wiemy jednak, że mężczyźni zaczęli w końcu dominować nad kobietami oraz narzucać prymat swojej kultury „obywatelskiej”, górującej w ten sposób nad kobiecą kulturą „domową”. Zmiany te, niejasne i niewyjaśnione do końca, nie uzyskały jeszcze takiego zainteresowania, na jakie zasługują. Obie kultury - męska i kobieca - dość długo zachowywały wobec siebie ostrożny dystans, nawet wówczas, gdy mężczyźni wysunęli się na czoło niemal we wszystkich sferach. W pewnym sensie męskie sprawy „obywatelskie” przyćmiły po prostu kobiece sprawy „domowe”, nie wypierając ich całkiem. W społecznościach plemiennych dostrzegamy wiele ceremonii, kiedy kobiety wydają się obdarzać mężczyzn zdolnościami, których ci ostatni nie posiadają, np. w przypadku rytualnego przekazywania zdolności do rodzenia dzieci.

W miarę jak sprawy „obywatelskie” stawały się coraz bardziej skomplikowane z powodu najazdów, sporów między społecznościami, a w końcu systematycznych działań wojennych, świat mężczyzn uzyskiwał coraz silniejszą pozycję i zwracał się w stronę rywalizacji. Sprawia to, że antropologowie-mężczyźni kładą w swoich pracach większy nacisk na sferę „obywatelską”, szczególnie że nie mają wielu informacji na temat kobiet żyjących w społeczeństwach przedpiśmiennych. Fakt, że kobiety często kpiły z wojowniczości mężczyzn i w pełni żyły swoim własnym życiem tworząc bardzo bliskie relacje, sprowadza się do przypisu w większości prac antropologów mężczyzn. „Chata mężczyzn” jest przeciwstawiona kobiecemu domowi, którego domena - wychowywanie dzieci, przygotowywanie pożywienia oraz życie rodzinne - pozostaje niemal całkiem niezauważona przez antropologów mężczyzn. Mimo tego pozostawała ona kluczowa chociażby ze względu na dźwignie psychologiczne. W rzeczywistości sfera kobiecego życia była nie zwykle żywotna. Kwitła ona długo po pojawieniu się męskich społeczności. Kobiece rozmowy określano jednak jako „plotkowanie”, a ich pracę za „dru gorzdną” nawet w społeczeństwach euro-amerykańskich.

Jak pokazała Janet Biehl, w swoim znakomitym artykule poruszającym temat hierarchii⁴, uprzedmiotowienie kobiet, przybierające różne formy, częściej niekonsekwentne, pojawia się wtedy, gdy mężczyźni tworzą swoją we wewnętrzną hierarchię. Sfera spraw „obywatelskich” utrwalała się w obliczu konfliktów między społecznościami, systematycznej wojny oraz instytucjonalizowanej przemocy. Wymagały one większych środków, mobilizacji mężczyzn, a od kobiet zapewnienia zasobów materialnych.

⁴ Janet Biehl, „What is Social Ecofeminism?”, w: „Green Perspectives”, nr 11.

Z najrzęczniejszego łowcy wykształciła się nowa istota: „wielki człowiek”, będący również „wielkim wojownikiem”. Z wolna wszystkie sfery przedpiśmiennego społeczeństwa były reorientowane na podtrzymywanie jego spotęgowanych funkcji „obywatelskich”. Przysięga krwi, dotycząca zobowiązań związanych z pokrewieństwem, była stopniowo zastępowana przysięgami wierności jego zbrojnych „towarzyszy”, przyciąganych z innych klanów, spośród pojedynczych obcych. To przecinało tradycyjne linie genealogiczne i ich świętość. Pojawili się „pomniejsi ludzie” zobowiązani do wytwarzania jego broni, dostarczania mu środków do życia, budowy i ozdabiania jego domostwa, a w końcu fortyfikacji oraz imponujących pałaców bądź grobowców.

Świat kobiet i jego skryte podwaliny również zostały w mniejszym lub większym stopniu przekształcone tak, by dostarczać mu wojowników czy sprawnych poddanych, strojów, nałożnic, a wraz z rozwojem kobiecych ary stokracji bohaterów i dziedziców, którzy mieli nosić jego nazwisko. Pojawili się wszystkie oznaki podporządkowania wobec jego wysokiej pozycji, które zazwyczaj bierze się za oznaki słabości kobiet, jednocześnie skupiając się na zbiorze zachowań kulturowych opartych na męskiej sile.

Uległość wobec wodzów, wojowników i królów była narzucana nie tylko kobietom. Obok obrazu podporządkowanej kobiety występuje stale obraz podporządkowanego mężczyzny, po którego plecach do władzy szli butni władcy i kapitaliści. Upokorzenie zaczynało się już w „chacie mężczyzn”, gdzie z niedoświadczenia bojaźliwych chłopców kpili dorośli, a dokonania mi „pomniejszych ludzi”, ograniczonymi w porównaniu z dokonaniem „wielkich ludzi”, pogardzano.

Hierarchia, która po raz pierwszy podniosła niepewnie głowę wraz z gerontokracją, nie wyskoczyła jak diabeł z pudełka. Pojawiała się powoli, ostrożnie, a często niemal niezauważalnie, w miarę jak „wielcy ludzie” zaczęli panować nad „pomniejszymi ludźmi”, wojownicy i ich „towarzysze” nad swoimi stronnikami, wodzowie nad społecznościami, a w końcu szlachta nad poddanymi.

W ten sam sposób „obywatelska”, męska sfera powoli spychała na dalszy plan „domową” sferę kobiet. Świat kobiet nie zniknął, ale coraz bardziej podlegał mężczyznom. Przyjmuwał w zasadzie skrytą formę, a kobiety brały w nim udział za plecami mężczyzn, mając do czynienia z tworzoną przez nich nowymi, „obywatelskimi” relacjami.

Wobec tego zarówno w relacjach między mężczyznami a kobietami, jak i pomiędzy mężczyznami nie było gwałtownego przejścia od równości przed piśmiennymi społeczeństwami do męskiej dominacji. Jak pokazała Biehl, nie da się oddzielić panowania mężczyzn nad kobietami od panowania mężczyzn nad mężczyznami. Jedno i drugie oddziaływało na siebie dialektycznie, wzmacniając się wzajemnie postawami panowania i podporządkowania, które stopniowo przenikały całe społeczeństwo, wytwarzając również wśród kobiet bardziej nietrwałe hierarchie. Na dole drabiny społecznej byli zawsze osiadli obcy - mężczyźni i kobiety - oraz jeńcy wojenni, którzy wraz z przemianami gospodarczymi stawali się niewolnikami.

Na przejście od zasadniczo „domowego” do zasadniczo „obywatelskiego” społeczeństwa miały również wpływ inne, mniej wyraźne, ale równie istotne czynniki. Na długo przed tym, zanim panowanie stało się mocno zinstytucjonalizowane, gerontokracja wy-

generowała postawę opartą na akceptacji władzy starszych i zobowiązaniu młodych do posłuszeństwa. Ta postawa wykroczyła daleko poza opiekę i troskę nieodzowne dla nauczania dzieci i młodych sztuki przetrwania. W wielu przedpiśmiennych społecznościach starsi uzyskali prawo decyzji w sprawach małżeństw, zbiorowych ceremonii, wojen oraz sporów między osobami i klanami. Ta postawa, albo, jeśli ktoś woli, uwarunkowanie, wróżyła jeszcze większe kłopoty w miarę opanowywania przez hierarchię całego społeczeństwa.

Hierarchia już we wczesnych społeczeństwach była jeszcze bardziej umacniana przez szamanów, a później przez ich stowarzyszenia, które zdobyły prestiż i przywileje dzięki swojemu bardzo niepewnemu monopolowi na praktyki magiczne. Bez względu na to, czy była to „nauka prymitywnego człowieka” czy nie, praktyki szamanów były w najlepszym razie naiwne, a w najgorszym oszukańcze (częściej to drugie, choć obecne kultury i literatura popularna twierdzą co innego). Powtarzające się niepowodzenia szamanów w ich praktykach mogły być fatalne w skutkach nie tylko dla targanego konfliktami społeczeństwa albo chorej osoby, ale również dla samego szamana, który mógł być zabity lub wygnany.

Z tego względu, jak zauważa Paul Radin w swoim znakomitym opracowaniu nt. szamanizmu w Zachodniej Afryce, stowarzyszenia szamanów zawsze szukały wpływowych sojuszników, którzy ochroniliby je przed gniewem i szeptaczką ludzi. Tymi sojusznikami byli często starsi, którzy nie czuli się bez pieczy z powodu własnej słabości albo pnący się do władzy wodzowie po trzebiejący ideologicznej legitymizacji ze strony świata duchowego.⁵

Kolejną modyfikacją hierarchii było przejście od pozycji „wielkiego człowieka” – którego prestiż zależał zarówno od ilości rozdawania darów, jak i od sprawdzania się jako łowcy – do pozycji dziedzicznego wodza. Jest to głęboka przemiana prowadząca od „wielkiego człowieka” zmuszonego aktywnie zdobywać powszechny podziw dzięki działaniom różnego rodzaju, przez mądrego doradcę, otoczonego szacunkiem ale nie mającego władzy, w quasi-monarchę wzbudzającego strach dzięki światu zbrojnych „towarzyszy” albo statusowi półboga posiadającego własne nadnaturalne zdolności, czy też obu tym rzeczom jednocześnie.

Tej stopniowej przemianie „wielkiego człowieka” w autokratę towarzyszyły przemiany więzów pokrewieństwa i ich znaczenia. Niewypaczone więzy pokrewieństwa są zaskakująco egalitarne. Prowadzą do lojalności, odpowiedzialności, wzajemnego szacunku i pomocy wzajemnej. Opierają się na sile moralnej związanej z posiadaniem wspólnych przodków, przekonaniu, że jest się „braćmi” i „siostrami”, choćby te więzy wspólnego pochodzenia były fikcyjne – a nie na materialnych interesach, władzy, strachu czy przy musie.

„Wielki człowiek”, wódz, a w końcu autokrata osłabia te w istocie egalitarne więzy. Może to robić poprzez utwierdzanie przewagi swojego własnego rodu – w tym przypadku cały klan osiąga królewski czy dynastyczny status w społeczności. Może również całkowicie pominać swoich krewnych i przybrać sobie „towarzyszy”, wojowników, członków drużyny, itp., wyłącznie na podstawie ich sprawności i wierności, niezależnie od pokrewieństwa.

⁵ P. Radin, *op. cit.*, s. 212, 215.

To bardzo destruktywny proces. Znowu pojawia się nowa postać: osoba, która nie jest ani członkiem rodu „wielkiego człowieka”, ani też członkiem społeczności. Tak jak najemnicy z czasów Renesansu czy nawet starożytności, jest „towarzyszem”, tworzącym razem z innymi takimi jak on zbroję „drużynę”, nie posiadającą żadnych zobowiązań ani tradycji społecznych.

Tacy „towarzysze” mogą być łatwo wykorzystani przeciwko społeczności albo stać się znajdującą się ponad nią arystokracją i monarchią. Gilgamesz ze słynnego sumeryjskiego eposu uznał za swojego „towarzysza” Enkidu, obcego, podważając w ten sposób integralność całego systemu pokrewieństwa spajającego społeczność oraz złożoną strukturę zobowiązań, które były tak istotne dla egalitarnych wartości przedpiśmiennego społeczeństwa.

Chciałbym zwrócić uwagę, że rozwarstwienie przekształciło stosunki istniejące we wczesnym społeczeństwie w system statusu, długo przed pojawieniem się ściśle ekonomicznych relacji nazywanych „klasami”. Kryterium wieku nałożyło się na kryterium płci, społeczeństwo „domowe” zaczęło słyszeć społeczeństwu „obywatelskiemu”, stowarzyszenia szamanów nałożyły się na gerontokrację i grupy wojowników. Grupy wojowników przekształciły więzy pokrewieństwa, redukując w końcu społeczność plemienną opartą na więzach krwi do społeczności terytorialnych opartych na miejscu zamieszkania i złożonych z chłopów, poddanych oraz niewolników.

Nasza obecna epoka jest spadkobierczynią tego nowego podziału ludzkości - spadkobierczynią nie tylko podziału klasowego, ale o wiele wcześniejszych hierarchii, w ramach których dojrzewały systemy klasowe. Struktury te są wciąż żywym gruntem dla istniejących obecnie form ukrytego ucisku grup wiekowych, ucisku kobiet przez mężczyzn oraz mężczyzn przez mężczyzn - szerokiego zakresu panowania, które w dużej mierze odpowiada za pojawienie się systemów ucisku ekonomicznego opartego na klasach. Z biegiem czasu cały ten system panowania społecznego objął pojęcie panowania człowieka nad naturą. Żadne społeczeństwo ekologiczne, nawet komunalne, nie jest jednak w stanie wyeliminować „założeń” o swoim panowaniu nad światem naturalnym. Będzie tak póki nie zniesie ono relacji panowania człowieka nad człowiekiem, całej hierarchicznej struktury społecznej, na której opiera się samo pojęcie panowania. Takie społeczeństwo musi sięgnąć do korzeni stratyfikacji, tkwiących w rodzinnych relacjach między pokoleniowymi i międzyplciowymi, relacjach w kościołach i szkołach, między przyjaciółmi i kochankami, między wyzyskującymi i wyzyskiwanymi oraz w hierarchicznym nastawieniu wobec całego świata życia. Powrót do i rozwój świata niehierarchicznego, czym było niegdyś społeczeństwo realizujące zasady meredukowalnego minimum, komplementarności i użyteczności, to projekt zawarty w końcowych partiach niniejszej książki. Na razie pamiętajmy, że ekologia społeczna uczyniła analizę hierarchii - jej powstania, zasięgu i oddziaływania - zasadniczą częścią swojego przesłania dotyczącego wolnego, racjonalnego i ekologicznego społeczeństwa. Każdy projekt nie zawierający tych imperatywów jest w najlepszym razie niepełny, a w najgorszym zupełnie fałszywy.

Ryzykując powtarzanie się, chcę podkreślić, że słowo „hierarchia” powinno być traktowane za ściśle społeczny termin. Jeśli obejmuje się nim wszystkie formy przymusu, wówczas

nierozerwalnie łączy się świadomie tworzone oraz zinstytucjonalizowane systemy panowania a zarazem posłu szeństwa z naturą i otacza je aurą niezmienności, porównywalnej tylko z genetycznym zaprogramowaniem „społecznych” owadów. Więcej możemy się nauczyć z losów naszych własnych królów i królowych, niż z zachowań „królów pszczół”.

Ludwik XVI i Mikołaj II nie stali się władcami absolutnymi z powodu swoich genetycznie odziedziczonych silnych osobowości i cech fizycznych, a tym bardziej umysłowych. Byli to nieudolni, niezdarni, fizycznie słabi i zdu miewająco głupi ludzie nawet według standardów swoichmonarchistycznych reżimów, żyjący w czasach rewolucyjnych przemian społecznych. Niemniej ich potęga była absolutna do momentu rewolucji.

Co sprawiło, że posiadali tak wielką władzę? Fakt ten można wyjaśnić tylko, poprzez powstanie instytucji takich jak armia, czy policja oraz towarzyszących im wraz z władzą sądowniczą systemów prawnych, które wspólnie z hierarchią kościelną wzmacniały absolutyzm. Mimo tego ten tworzony przez wieki aparat instytucjonalny, podczas rewolucji został obalony w przeciągu kilku tygodni. Z wyjątkiem genetycznie zaprogramowanych owadów, w świecie zwierzęcym nie występuje nic, co w jakikolwiek sposób byłoby podobne do tego typu struktur hierarchii. Wyłączając hierarchię ze społecznego kontekstu nie zrozumiemy jej pochodzenia i tego w jaki sposób można ją usunąć - co, dodajmy, jest społeczną zdolnością, którą tylko my ludzie posiadamy.

Podobnie termin „panowanie” powinien być uważany za czysto społeczny, o ile nie chcemy stracić z pola widzenia różnych jego zinstytucjonalizowanych form - form charakterystycznych dla ludzi. Zwierzęta z pewnością stosują przymus, zazwyczaj indywidualnie, czasem w małych grupach, być może dążących do pozornych „przywilejów” (to słowo również można nagiąć bez końca, jeśli porównujemy „przywileje” u różnych gatunków).

Zdobywanie „dominacji” nie dotyczy pojedynczych zwierząt albo ich nie wielkich grup, jeżeli występuje wśród nich to jest ona chwilowa, często epizodyczna, nieformalna, a wśród małych czelakokształtnych ledwo widoczna. Rzeczne „przywileje” występujące u naszych najbliższych zwierzęcych kuzynów są różne u różnych gatunków, często różne w różnych grupach. W świecie zwierzęcym nie istnieją trwałe instytucje takie jak armie, policje czy choćby grupy przestępcze. Tam, gdzie wydają się występować, jak w przypadku „żółnierzy” wśród owadów takich jak mrówki, sąto przykłady genetycznie ukształtowanych zachowań, a nie tworzonych społecznie instytucji podatnych na radykalne zmiany.

Trzeba przede wszystkim zapytać, dlaczego wśród ludzi pojawiły się instytucje społeczne oparte na przymusie, systemy statusu i hierarchii, a nie tylko jak to się stało. Innymi słowy warto zadać pytanie, jakie były przyczyny pojawienia się zinstytucjonalizowanego panowania i podporządkowania, a nie tylko opisywać ich pojawienie się i rozwój.

Różnice w pozycji, choć początkowo w łagodnej formie, pojawiły się między grupami wieku. Psychospołeczna postawa posłuszeństwa wobec starszych była już obecna we wczesnym społeczeństwie, zanim jeszcze starsze pokolenia zaczęły się domagać realnych przywilejów od młodszych. Wspominałem już o słabościach starszych oraz ich zdolności do korzystania ze swojego doświadczenia i wiedzy w celu zdobycia wyższej pozycji.

To, że gerontokracje stały się źródłem świadomości statusu, nie jest wcale tajemnicze. Pojawienie się hierarchii opartych na wieku często jest tylko kwestią czasu - proces uspo-

łecznienia ze swoimi wymaganiami dotyczącymi kształcenia, coraz większa wiedza oraz doświadczenie gwarantowały, że starszyzna zdobędzie sobie uzasadniony szacunek, a ze względu na swój wiek posiadając niepewną sytuację, będzie dążyć do zdobycia większej władzy. Prawdopodobnie największy problem to jednak władza, jaką zdobyli i skoncentrowali w swoich rękach „wielcy ludzie”, najpierw osobiście, po tem w coraz bardziej zinstytucjonalizowanych „drużynach”. Napotykamy tutaj na bardzo subtelną i złożoną dialektykę. „Wielcy ludzie” awansowali me tyl ko dzięki swojej sprawności, ale również wspa-
niałomyślności. Ceremonial ne rozdawanie darów -system redystrybucji bogactwa, który doszedł do skraj ności w obrzędzie potlacz u Indian z północnego-zachodu, gdzie rywalizacja pomiędzy „wielkimi ludźmi” doprowadziła do orgiastycznej „dekumulacji” wszystkiego, co posiadali w celu „akumulacji” prestiżu - może mieć bardzo niewinne pochodzenie. Wspaniałomyślność i rozdawanie darów były zasa dami sprzyjającymi jedności czy nawet przetrwaniu wczesnej wspólnoty. Biorąc pod uwagę czasy i prawdopodobną skłonność mężczyzn do zdo bywania poparcia reszty, zakorzenioną w poczuciu „męskości” oraz respekt społeczności wobec ich sprawności fizycznej, jest prawdopodobne, że „wielkość” oznaczała niewiele ponad wspaniałomyślność oraz umiejętności i od wagę. To cechy, które każda przedpiśmienna społeczność ceniła u mężczyzn, tak jak kobiety posiadały w iele różnych zdolności, które były głęboko cenio ne. Owy rodzaj „wielkości”, jak świadczy obrzęd potlacz, mógł łatwo ulec urzeczowieniu stając się celem samym w sobie. Mógł też, przeciwnie, być uważany, jak w społecznościach w rodzaju Hopi, za społecznie szkodliwy z uwagi na swój agresywny indywidualizm i dlatego zawzięcie ograniczany. Gdy euro-
amerykańscy „nauczyciele” Hopi próbowali wpoić ich dzieciom zasady sportowej rywalizacji, mieli ogromne trudności w nakłanianiu ich do zdobywania punktów. Obyczaje Hopi zniechęcały do rywalizacji i osiągnięcia własnych korzyści jako szkodliwych dla solidarności społecznej.

Zatem wszędzie gdzie zaczynał się pojawiać potencjał hierarchii społecz ność stawała przed przeciwnymi możliwościami - najpierw gerontokracje, potem indywidualni „wielcy ludzie” i grupy wojowników. Te potencjal ne stratyfikacje mogły się rozwijać siłą rozpędu, z początku stwarzając niewielkie rozwarstwienie, albo też mogły być mocno ograniczane, nawet już po swoim powstaniu. Są dowody na to, że te sprzeczne tendencje pojawiały się w wielu różnych przedpiśmiennych społecznościach, rozwijając się w pełne hierarchie albo zatrzymując na różnych stopniach rozwoju, czy na wet ulegając cofnięciu do stanu bardziej egalitarnego.

W istocie zwyczaje, uspołecznienie oraz towarzyszące im fundamentalne zasady, takie jak nieredukowalne minimum, komplementarność i wspólne użytkowanie, mogły również sprzyjać *ograniczaniu* hierarchii, a nic jej roz wojowi. Widać to wyraźnie w historii wielu społeczeństw euro-atlantyckich, u których instytucje hierarchiczne były długo ograniczane albo nie było ich wcale. Społeczeństwa zorganizowane wokół hierarchii, klas i państwa to za skakująco niewielka część ludzkości. Prawdopodobnie większość nie weszła na tą mroczną drogę społecznego rozwoju, a przynajmniej podążyła nią nie zbyt długo.

Trzeba jednak mocno podkreślić pewien fakt - społeczności, które stały się zhierarchizowane, klasowe i etatystyczne, wywierają wielki wpływ na te grupy, które nadal pozostają

egalitarne. Wojownicza społeczność, na czele której stoi agresywny wódz, zmusza swoich pokojowo nastawionych sąsiadów, jeżeli chcą oni przetrwać, do tworzenia własnych zbrojnych oddziałów. W ten sposób cały region może się drastycznie zmienić - kulturowo, moralnie i instytucjonalnie - wskutek istnienia hierarchicznej struktury opartej na agresji w tylko jednej grupie.

Można prześledzić ten proces badając pochówki w pewnej społeczności w Andach, gdzie z początku chowano ludzi bez broni i ozdób charakteryzujących dla osób o wyższej pozycji, a w grobach z czasów późniejszych znajdujemy broń i przedmioty świadczące o większym prestiżu. Zmiany te mogą być związane z pojawieniem się w okolicy społeczności wojowniczej, która wpływała w ten sposób na wewnętrzne relacje otaczających ją pokojowo usposobionych grup. Mogło tak być w wielu miejscach na świecie.

Nie mniej uderzające są zmiany, jakie zaszły w indiańskich społecznościach zamieszkujących Amerykę Północną - przejście od mocno scentralizowanych, wojowniczych i quasi-państwowych „imperii” do zdecentralizowanych, raczej pokojowo nastawionych i względnie niehierarchicznych społeczności. W fazie centralistycznej i militarystycznej „imperii” te były tak przeciążone biurokracją oraz tak wyzyskiwały kontrolowane przez siebie społeczności, że załamały się pod własnym ciężarem albo zostały po prostu obalone przez lokalne bunty. Prehistoryczni Indianie „budowniczo-kopacze” ze środkowego wschodu Ameryki Północnej lub Majowie z Meksyku stali się bardzo wojowniczy i ekspansywni, a gdy nie potrafili już dłużej utrzymać kontroli nad podbitą ludnością - zniknęli. Ta historyczna instytucjonalna opozycja między centralizacją i decentralizacją, społecznością wojowniczą a pokojową ekspansywną a samoograniczającą miała miejsce na Zachodzie przed pojawieniem się państwa narodowego w XV i XVI w.

Dopóki kobiety były tylko biernymi widzami owych zmian, początkujących relacje oparte na hierarchii, nie uczestniczyły w jej rozwijaniu. Wraz z najniższymi szczeblami męskiej hierarchii stanowiły ofiary ucisku, jakie mu wszystkie elity rządzące poddawały sobie podporządkowanych. Mężczyźni degradowali, uciskali i traktowali jak przedmioty nie tylko kobiety, ale też innych mężczyzn. W dawnych królestwach Bliskiego Wschodu było niewiele lujeńców wojennych - uważano, że są zbyt skłonni do buntu, zatem raczej ich zabijano niż brano w niewolę. Gdy zaczęły się pojawiać większe ilości niewolników, wyzyskiwano ich i traktowano z przerażającym okrucieństwem, szczególnie w kopalniach i wielkich posiadłościach ziemskich. Siła fizyczna mężczyzn była niebezpieczna w kontekście jej wyzysku.

Przyczyny pojawienia się hierarchii nie są więc żadną tajemnicą. Są dość łatwe do zrozumienia, kiedy zgadzamy się co do ich korzeni, tkwiących w bar dziej prozaicznych sferach życia codziennego, takich jak rodzina, wychowanie, podział społeczeństwa na grupy wiekowe, oczekiwania wobec jednostek będących mężczyznami i kobietami dotyczące codziennych spraw domowych lub „obywatelskich” oraz najbardziej osobistych aspektów akulturacji, jak też obrzędów. Hierarchia nie zniknie, póki nie dokonamy radykalnych zmian podłoża życia codziennego, a nie tylko zmian ekonomicznych powiązanych ze zniesieniem społeczeństwa klasowego.

Hierarchie nie tylko poprzedzają klasy, ale, jak pokazała Biehl, panowanie mężczyzn nad mężczyznami poprzedza panowanie mężczyzn nad kobietami. Kobiety stały się zde-

gradowanymi widzami zorientowanej na mężczyzn cywilizacji, która powstała odrębnie od kultury kobiet, zdegradowała ją i wprowadziła systematyczne metody jej manipulowania. Mężczyźni, próbując wchłonąć kobiecą kulturę, zniekształcili ją i podporządkowali - ale tylko w ograniczonym zakresie. Kobięce relacje, skłonności i etos trwały nadal, często poza zasięgiem wzroku mężczyzn, w tajemnych annałach historii.

Mężczyźni z kolei byli często dla kobiet przedmiotem kpin, nawet w kulturach patriarchalnych. Kobiety nie zawsze też aspirowały do udziału w społeczeństwie „obywatelskim”, które często pozostało bardziej brutalne wobec ludzi niż wobec zwierząt domowych. Pamiętajmy, że to nie woły ciągnęły wielkie kamienne bloki przy budowie egipskich piramid. Byli to mężczyźni - poddani i niewolnicy - których uważano za łatwiejszych do zastąpienia niż bydło.

Pojawienie się państwa

Państwo stało się instytucjonalnym przejawem męskiej cywilizacji. Tutaj znowu napotykamy na skomplikowaną dialektykę, która, jeśli pominiemy jej subtelności, może skłonić do wyciągania bardzo uproszczonych wniosków dotyczących jego powstania, w ich ramach instytucje państwowe niespodziewanie wyskakują niczym diabeł z pudełka, w pełni ukształtowane i otwarcie przymusowe. Taki wysyp państw, czy to „demokratycznych” czy bardzo autorytarnych, to zjawisko raczej współczesne. Gwałtowne zmiany instytucji państwowych to raczej rzadkość, za wyjątkiem podbojów, w przypadku których niespodziewanie narzucano obcą władzę względnie egalitarnym społecznościom. Póki nie przyjrzymy się temu, jakie były początki państwa, jak się rozwinęło i na ile było stabilne, będziemy mieli wielkie trudności nawet ze zdefiniowaniem państwa, a tym bardziej z analizą różnych jego form, jakie pojawiały się w poszczególnych społeczeństwach.

Definicja minimum mówi, że państwo to profesjonalny system przymusu społecznego - a nie tylko system administracji społecznej, jak wciąż naiwnie wierzy opinia publiczna i wielu teoretyków polityki. Termin „profesjonalny” trzeba zaakcentować równie mocno, jak „przymus”. Przymus istnieje w naturze, w osobistych relacjach, w społecznościach bezpaństwowych, meandry rarchicznych. Jeśli w definicji państwa wykorzystamy tylko termin „przymus”, będziemy musieli sprowadzić je do zjawiska naturalnego - czym z pewnością nie jest. O istnieniu państwa możemy mówić tylko wówczas, gdy przymus jest *zinstytucjonalizowany* w profesjonalnej, systematycznej i zorganizowanej formie kontroli społecznej, tzn. gdy pewni ludzie zostają odseparowani od swojego codziennego życia w społeczności i nie tylko nim „administrują”, ale robią to wykorzystując monopol na przemoc.

Nie wszystkie państwa są w pełni uformowane; mogą istnieć państwa powstające, quasi-państwa i państwa częściowe. Jeśli pomija się fakt istnienia tych stopni przymusu, profesjonalizacji i instytucjonalizacji, prowadzących do ukształtowania się w pełni rozwiniętych państw, to tym samym pomija się fakt, że państwowość, jaką znamy dzisiaj, jest produktem długiego i złożonego rozwoju. Quasi-państwa, pół-państwa czy nawet państwa w pełni rozwinięte były często niestabilne a ich władza słabła, co z czasem kończyło się

faktycznym przejściem w społeczeństwa bezpaństwowe. Właśnie dlatego historia zawiera przykłady zmiany bardzo scentralizowanych imperiów w społeczeństwa feudalne, a nawet dość demokratyczne „państwa-miasta”, które z kolei często wracały do formy imperiów i państw narodowych, republikańskich lub autorytarnych. Uproszczenie, polegające na tym, że państwa miałyby przyjść na świat niczym nowonarodzone dziecko, oznacza pomijanie w rozwoju państwa nader ważnej fazy formowania się, a zarazem powoduje wielkie zamieszanie. Wciąż mylimy rządzenie, politykę i społeczeństwo - a trzeba je starannie rozróżniać.

Nie każde państwo jest zinstytucjonalizowanym systemem przemocy działającym w interesie konkretnej klasy panującej, jak twierdzi marksizm. Jest wiele przykładów państw, które były „klasą panującą” i których interesy były różne - a nawet antagonistyczne - od interesów uprzywilejowanych, rzekomo „panujących” klas w danym społeczeństwie. W świecie starożytnym istniały wyraźnie klasy kapitalistyczne, często bardzo uprzywilejowane i wyzyskujące inne klasy, które jednakże były przez to państwo manipulowane, ograniczane, a w końcu pochłaniane (po części właśnie dlatego społeczeństwa kapitalistyczne nie pojawiły się w świecie starożytnym). Państwo nie „reprezentowało” też interesów innych klas, takich jak właściciele ziemscy, kupcy, rzemieślnicy itp. Państwo Ptolemeuszów w Egipcie okresu hellenistycznego „reprezentowało” tylko swoje własne interesy. To samo dotyczy państw Azteków i Inków sprzed najazdu hiszpańskiego. Głównym „interensem” Rzymu z czasów cesarza Domicjana było samo imperium, górujące nawet nad interesami arystokracji ziemskiej, która była tak potężna w społeczeństwie śródziemnomorskim.

Więcej powiemy o państwie, gdy pojawi się rozróżnienie między rządem a polityką, a także pomiędzy tym, co jest polityczne, a tym, co społeczne. Tymczasem musimy przyjrzeć się organizacjom protopaństwowym, które w ostateczności dały początek różnym formom państwa.

Instytucja wodza i „drużyna” wspierających go wojowników, tak jak w przypadku państwa Azteków, jest zaczątkową formą państwa. Pozornie absolutny władca był wybierany spośród klanu królewskiego przez radę starszych; starannie sprawdzano jego umiejętności i mógł być usunięty, jeśli okazał się niezdolny do wypełniania swoich obowiązków. Wodzowie lub królowie (jak na przykład w bardzo zmilitaryzowanej Sparcie) byli wciąż ograniczani przez tradycje plemienne, których przekształcenia prowadziły do centralizacji władzy.

Państwa bliskowschodnie, takie jak Egipt, Babilonia i Persja, były to do słownie rozszerzone gospodarstwa domowe władców. Połączyły „domowe” społeczeństwo z terytorialnym: „imperium” było uważane za ziemię wokół pałacu królewskiego, a nie za terytorialną jednostkę administracyjną. Faraonowie, królowie i cesarze formalnie posiadali tę ziemię (często wspólnie z kapłanami) w imieniu bogów, których władca był albo wcieleniem albo przedstawicielem. Imperia azjatyckich lub północno-afrykańskich królów były „gospodarstwami”, a ich mieszkańców uważano za „służbę”, a nie obywateli w zachodnim rozumieniu tego pojęcia.

W efekcie „państwa” te nie były zwykłymi narzędziami wyzysku lub kontroli w rękach „klasy” uprzywilejowanej. Były ogromnymi „gospodarstwami” z rozróżnioną biurokracją i arystokratycznymi doradcami, służyły własnemu interesowi i same się utrwały. Ponie-

waż działania władzy obciążały i dosłownie rujnowały całą gospodarkę, administracja miała utrzymać w do brym stanie bardzo kosztowne „gospodarstwo”. W Egipcie za czasów Starego Państwa prawdopodobnie poświęcano tyle samo wysiłku budowie pira mid, świątyń, pałaców i rezydencji, co utrzymaniu systemu nawadniania doliny Nilu, który miał podstawowe znaczenie dla gospodarki. Państwo było w nim wyraźnie wykształcone, ale „reprezentowało” tylko samo siebie. Uważane za „gospodarstwo domowe” i święty teren, na którym mieszkał faraon będący wcieleniem boga, zlewało się z samym społeczeństwem. Było w rezultacie wielkim państwem społecznym, w którym polityka niemal nie była wyodrębniona ze społeczeństwa. Państwo nie istniało ponad społeczeństwem albo obok niego; były one w istocie tym samym – rozszerzonym na całe społeczeństwo „gospodarstwem domowym”, a nie zbiorem niezależnych instytucji przymusu.

Greckie polis z epoki klasycznej to państwo nie bardziej kompletne niż te, które spotykamy na Bliskim Wschodzie. Ateny należy uznać za apogeum klasowej polityki oddzielonej od prywatnego świata gospodarstwa domowego. Opierało się ono na życiu rodzinnym, pracy, przyjaźni i potrzebach materialnych, świat ten możemy nazwać społecznym. Natomiast administrację, armię, biurokrację, systemy prawne, policję itd., nazwać możemy rządami. Rozpatrywane pod względem tych trzech sfer – społecznej, politycznej i państwowej – ateńskie polis jest trudne do zdefiniowania. Państwo czy raczej quasi-państwo stworzone przez Ateńczyków w epoce peryklejskiej miało cechy organizacji plemiennej, związane było z bezpośrednim udziałem pokaznej części obywateli-mężczyzn w działalności z pozoru państwowej. Ateńscy stworzyli politykę – bezpośrednio administrowanie sprawami publicznymi przez całą społeczność.

Trzeba dodać, że ta polityczna społeczność, czy też „sfera publiczna”, jak się ją nazywa, istniała w obrębie szerszej sfery pozbawionych praw obywatelskich przybyszy, kobiet ze wszystkich klas oraz niewolników. Ta pozbawiona praw ludność dostarczała środków materialnych wielu obywatelom Aten. Mogli oni dzięki temu uczestniczyć w zgromadzeniach ludowych, sądzić oraz kolektywnie administrować sprawami społeczności. Polityka za częła tutaj wyodrębniać się ze społecznej sfery rodziny i pracy.

Czy jednak polis było faktycznie państwem? Ateńczycy epoki klasycznej stosowali oczywiście przymus wobec niewolników, kobiet, obcych oraz konkurencyjnych polis. Ateny stawały się coraz bardziej imperialistyczne w obszarze Morza Śródziemnego, zmuszając inne miasta do przyłączania się w ramach kontrolowanego przez siebie Związku Morskiego i nakładając na nie podatki, służące utrzymaniu obywateli Aten oraz rozwojowi polis. Kobiety z niższych bądź wyższych klas były często zamykane w domach i zmuszane do służenia życiu publicznemu swoich mężów.

Ograniczeń ateńskiej demokracji nie można pominąć twierdząc, że pozycja kobiet była degradowana w całym świecie śródziemnomorskim, gdzie indziej być może nawet bardziej niż w Atenach. Nie da się tego również zrobić mówiąc, że Ateńczycy byli generalnie mniej okrutni wobec swoich niewolników niż Rzymianie. Nie można też zaprzeczyć, że Ateny epoki klasycznej były wyjątkowe w historii z uwagi na stworzone tam procedury demokratyczne, zasięg ich działania oraz wiarę w kompetencje obywateli do zajmowania się sprawami publicznymi. Instytucje te były, jak zobaczymy, formami demokracji bezpośred-

niej i odzwierciedlały publiczną niechęć do biurokracji, co sprawiało, że organizacyjnie były najbardziej demokratyczne w historii życia politycznego. Państwo ateńskie nie było więc w pełni rozwinięte.

Oczywiście jeśli przyjrzymy się sposobowi, w jaki tak wiele autonomicznych miast w końcu stawało się autorytarnymi i wewnętrznie rozwarstwionymi, stwierdzimy, że Ateny mogłyby w końcu zmienić się w oligarchię. Tak było w przypadku Rzymu, późnośredniowiecznych miast-państw we Włoszech, niemieckich federacji miejskich oraz nowoangielskich okręgów miejskich w Ameryce. Można bez końca przytaczać przykłady zdecentralizowanych, na pozór wolnych i niezależnych miast, które w końcu zmieniły się ze względnie demokratycznych społeczności w arystokrację.

W przypadku Aten charakterystyczne jest jednak to, że rzekomo „normalny”, oligarchiczny trend został świadomie odwrócony dzięki radykalnym zmianom wprowadzonym przez Solona, Klejstenesa i Peryklesa w całej strukturze instytucjonalnej polis. Instytucje arystokratyczne były systematycznie ograniczane i świadomie likwidowane lub redukowane do czysto ceremonialnych funkcji, podczas gdy demokratyczne zdobyły coraz większą rolę i w końcu objęły całą męską część ludności, bez względu na posiadaną własność. Armia została przekształcona w milicję opartą na piechocie, znacznie silniejszą niż arystokratyczna jazda. Zatem wszystkie negatywne cechy ateńskiej demokracji, tak charakterystyczne dla całego obszaru śródziemnomorskiego i tamtej epoki, trzeba widzieć na tle rewolucyjnego odwrócenia trendu oligarchicznego, istniejącego w większości miast-państw. Łatwo krytykować tamtejszą demokrację za to, że opierała się na dużej populacji niewolników i niższej pozycji kobiet. Tyle, że arogancka krytyka z perspektywy ponad dwóch tysięcy lat, wciąż toczona w ramach debaty publicznej, pomija to, iż sama jest jej wynikiem. Ignoruje się w ten sposób te nieliczne momenty demokratycznej kreatywności w historii Zachodu, które umożliwiły pojawienie się bogatych tradycji utopijnych i wolnościowych. W istocie przed powstaniem w Europie nowożytnych narodów nie mieliśmy do czynienia z państwem jako w pełni profesjonalnym i wyodrębnionym aparatem mającym źródło w interesach klasowych. Państwo narodowe, jak wiemy, w końcu odarło politykę ze wszystkich jej pozornie tradycyjnych cech: demokracji bezpośredniej, udziału obywateli w rządach oraz zainteresowania dobrobytem całej wspólnoty. Sam termin „demokracja” uległ degradacji. Demokracja stała się „przedstawicielska” zamiast być bezpośrednia, scentralizowana zamiast być swobodną konfederacją względnie niezależnych społeczności, została też pozbawiona swoich oddolnych instytucji. Wykształceni, świadomi obywatele zostali sprowadzeni do roli podatników, którzy wymieniają pieniądze na „usługi”, a edukacja straciła swój obywatelski charakter na rzecz programu, który ma nauczyć młodzież umieć ności pozwalających uzyskiwać korzyści finansowe. Zobaczymy, jak daleko posunie się ten trend w przyszłości - w świecie mechanicznych robotów, komputerów, które bez trudu można wykorzystać do nadzoru oraz pozbawionych skrupułów inżynierów genetycznych.

Właśnie dlatego tak istotne jest, byśmy wiedzieli, w jaki sposób znaleźliśmy się w sytuacji, w której „kontrola” nad naturą, będąca powodem naszej dumy, uczyniła nas w końcu bardziej uległymi wobec dominującego społeczeństwa, niż byliśmy w przeszłości. Równie ważne jest to, abyśmy dokładnie poznali te osiągnięcia, które, choć niedoskonałe, pokazu-

ją, w jaki sposób można zinstytucjonalizować wolność -i, miejmy nadzieję, rozszerzyć ją jeszcze bardziej, niż to miało miejsce w przeszłości.

Nie ma możliwości powrotu do naiwnego egalitaryzmu świata przedpi śmiennego czy demokratycznego polis z epoki klasycznej. Nie powinniśmy też próbować tego robić. Atawizm, prymitywizm oraz próby przywrócenia świata z przeszłości przy pomocy bębnow, grzechotek, zmyślonych obrzędów i śpiewów, co spowodować ma pojawienie się wśród nas tego, co nad przyrodzone, oddala nas od racjonalnej dyskusji, wnikliwej analizy spraw społecznych oraz krytyki obecnego systemu społecznego. Ekologia bazuje na zdumiewających właściwościach i kreatywności ewolucji naturalnej (są one podstawą naszych najgłębszych emocji, estetycznych i intelektualnych ocen), a nie na antropomorficznych bóstwach, „immanentnych” bądź „transcendentnych”. Porzucając naturalistyczne, naprawdę ekologiczne wzorce i folgując mistycznym fantazjom, regresywnym psychologicznie i atawistycznym historycznie, niczego się nie osiąga.

Ekologicznej kreatywności nie służy też bieganie na czworaka i wycie do księżycy niczym kojoty. Istoty ludzkie, będące tworem ewolucji naturalnej w stopniu nie mniejszym niż inne ssaki, wkroczyły na dobre w świat społeczny. Zostały *uksztaltowane* przez ewolucję tak, że mogą ingerować w biosferę dzięki swoim zakorzenionym w biologii zdolnościom umysłowym. Choć obecna sytuacja może szkodzić biosferze, to nasze pojawienie się w świecie życia jest kluczową zmianą kierunku ewolucji, przejściem od ewolucji adaptacyjnej do takiej, która jest przynajmniej potencjalnie kreatywna i moralna. Natura ludzka jest w znacznej mierze kształtowana społecznie - poprzez dłuższą zależność, społeczną współzależność, coraz większą racjonalność oraz tworzenie urządzeń technicznych i świadome ich wykorzystywanie. Wszystkie te cechy są zarazem biologiczne oraz społeczne, a to, co społeczne, jest jednym z największych osiągnięć ewolucji.

Hierarchie, klasy i państwa wypaczają kreatywne zdolności ludzkości. Przesądzają, czy jej ekologiczna kreatywność będzie spożytkowana w służbie życia, czy w służbie władzy i przywilejów. To, czy ludzkość zostanie nieodwołalnie odseparowana od świata życia przez społeczeństwo hierarchiczne, czy też pogodzona z nim przez społeczeństwo ekologiczne, zależy od tego, czy zrozumiemy genezę, rozwój, a przede wszystkim zasięg hierarchii. Chodzi o stopień, do jakiego przenika ona nasze życie codzienne, przeciwstawia sobie grupy wiekowe, płcie i ludzi oraz powoduje wchłonięcie tego, co społeczne i polityczne przez państwo. Konflikty wewnątrz rozwarstwionej ludzkości związane z panowaniem nieuchronnie prowadzą do konfliktu z naturą. Kryzys ekologiczny wraz z utrwalonym podziałem na ludzkość i naturę bierze się przede wszystkim z podziałów między ludźmi.

Nasza epoka wykorzystuje je w bardzo sprytny sposób - *mistyfikuje* je. Podziały uważa się za osobiste, a nie społeczne. Realne konflikty pomiędzy ludźmi są łagodzone czy wręcz ukrywane przy pomocy apeli o społeczną „harmonię”, która faktycznie w tym społeczeństwie nie istnieje. Grupa społeczna, będąca niczym atawistyczny rytuał ze swoimi ledwo maskowany mi odwołaniami do świata duchowego i teistycznym „spirytualizmem”, stała się prywatną płaszczyzną nauki „pojednania” -jednocześnie na zewnątrz szaleje konflikt grożący nam zagładą. Nie jest przypadkiem, że wykorzystywanie grup „spotkaniowych” i teistycznej duchowości rozpowszechniło się poza swoim źródłem, „pasem słonecznym”

Ameryki. Dzieje się to jednocześnie wraz z pożałowania godną kampanią nazywaną „post-modernizmem”, której celem jest odrzucenie przeszłości, ograniczenie naszej wiedzy o historii, zmystyfikowanie genezy naszych problemów, zapomnienie oraz odejście od najbardziej oświeconych ideałów.

Z tego względu nigdy jeszcze potrzeba odzyskania przeszłości, pogłębienia naszej wiedzy historycznej, demystyfikacji genezy naszych problemów, przypomnienia sobie o formach wolności i postępu, które miały na celu wyzwolenie ludzkości od przesądów, irracjonalizmu, a przede wszystkim braku wiary w potencjał ludzkości, nie była tak paląca. Jeśli mamy wkroczyć ponownie w kontinuum ewolucji naturalnej oraz odgrywać w niej twórczą rolę, musimy wrócić do obszaru ewolucji społecznej i w jej ramach również odgrywać twórczą rolę.

Nie będzie „odczarowania” natury czy świata, jeśli nie „odczarujemy” ludzkości i potencjału ludzkiego rozumu.

Punkty zwrotne w historii

Starałem się pokazać, jak daleko musimy się posunąć i jak głęboko wniknąć w codzienne aspekty naszego życia, żeby wykorzenić koncepcję panowania nad naturą.

Jednocześnie próbowałem podkreślić, że panowanie człowieka nad czło wiekiem poprzedza koncepcję panowania nad naturą, poprzedza nawet poja wienie się klas i państwa. Pytałem -i próbowałem odpowiedzieć na to pyta nie -w jaki sposób pojawiły się struktury hierarchiczne, dlaczego to nastąpiło oraz na jakich zasadach się różnicowały, przechodząc najpierw w przejście we, a potem trwale grupy statusu, a w końcu klasy i państwo.

Moim zamiarem było prześledzenie logiki tych tendencji i przeanalizowanie wszystkich ich zniuansowanych form pośrednich. Wielokrotnie przy pomyśle, że ludzkość, jej społeczne początki są tworem ewolucji naturalnej w stopniu nie mniejszym niż u innych ssaków; że istoty ludzkie de facto mogą świadomie ucieleśniać kreatywność ewolucji naturalnej oraz ją rozwi jać, zamiast hamować i odwracać.

To, czy ludzkość odegra taką rolę, zależy od tego, jaki rodzaj społeczeń stwa będzie w stanie zbudować i jakimi priorytetami będzie się ono kierowa ło. Trzeba się teraz przyrzec tym punktom zwrotnym w historii, w których ludzie stawali przed wyborem między społeczeństwem racjonalnym i ekologicznym, a irracjonalnym i antyekologicznym.

Wojownicy

Prawdopodobnie najwcześniejszą zmianą w rozwoju społecznym, która pchnęła społeczeństwo w kierunku bardzo szkodliwym zarówno dla ludzi, jak i świata naturalnego, był rozwój hierarchicznej sfery obywatelskiej - rozwój męskich gerontokracji, grup wojowników, arystokratycznych elit i państwa. Zredukowanie tych bardzo złożonych zmian do pojawienia się „patriarchatu”, jak robi to wiele osób, jest naiwne i upraszczające. „Mężczyźni” - termin, który jest tutaj równie niejasny co „ludzkość”, ignorujący ucisk mężczyzn przez mężczyzn tak, jak ignoruje się ucisk kobiet przez mężczyzn - nie „przejeli” tak po prostu kontroli społecznej. „Obywatelska” cywilizacja mężczyzn nie zniszczyła domowego świata kobiet w wyniku podboju doko nanego przez patriarchalne indoeuropejskie i semickie społeczności paster skie, choć najazdy te miały swoje znaczenie, jeśli chodzi o podbój wielu społeczeństw kopieniackich. Nacisk, jaki na owo „przejęcie” i „podbój” kładą niektóre ekofeministki, mistycy i wyznawcy chrześcijaństwa czy poganizmu, prowadzi do kolejnego pytania - w jaki sposób zaszły dramatyczne zmiany, takie jak pojawienie się patriarchatu, w społeczeństwach partnerskich, które dokonywały podbojów? Są dowody na to, że rozwój męskiej sfery obywatelskiej zorientowanej na sprawy międzyplemienne i wojnę postępo-

wał powoli, a także na to, że niektóre społeczności pasterskie podkreślały rolę kobiety w tak strategicznych obszarach jak rodowód i dziedziczenie, choć na czele tych społeczności stali wojownicy.

W wielu przypadkach męska sfera obywatelska rozwijała się powoli i praw dopodobnie zyskiwała na znaczeniu wraz ze zwiększaniem się liczby sąsiadów. Mężczyźni mieli w istocie chronić całą społeczność - kobiety również - przed innymi, zagrażającymi im mężczyznami. Wojowniczość mogła pojawiać się czy rozwijać wśród pozornie „pokojowych” i matrycentrycznych społeczności kopieniackich, chcących wyprzeć bardziej pierwotne ludy zbieracko-łowieckie z obszarów leśnych, a później zmienianych w pola uprawne. Bądźmy szczerzy: choćby pierwsze społeczności rolnicze były nie wiadomo jak matrycentryczne czy o pokojowym usposobieniu, to w oczach łowców, których wypierały musiały być uważane za bardzo wojownicze - tzn. tych ludów i kultur łowieckich, które nie były skłonne porzucać swojego wędrownego trybu życia i przerzucać się na uprawę ziemi. Bardzo charakterystyczne są tu wypowiedzi indiańskich mówców na temat rolnictwa, wypowiedzi Wo voki, Indianina Pajute i mesjasza Tańca Ducha z końca XIX w.: „Jak mógłbym wbić ostrze w pierś mojej matki - Ziemi?”

Nie ma jednak raczej wątpliwości, że powolne przejście od rządów starszych, potem najstarszego mężczyzny czy patriarchy, przejście od wpływów animistycznych szamanów do kapłanów czczących bóstwa, a także pojawienie się grup wojowników i ostatecznie monarchii, to główne punkty zwrotne w historii prowadzącej do powstania, klas i pojawienia się państwa. Matrycentryczne społeczności rolnicze być może mogły podążać zupełnie inną drogą. Społeczeństwo oparte na kopieniactwie, wykorzystywaniu prostych narzędzi, użytkowaniu, nieredukowalnym minimum, komplementarności oraz tzw. kobiecych wartościach troski i opieki, mogłoby historii obrać inny kierunek. Zainteresowanie, jakie matki zwykle okazują dzieciom, mogłoby zostać upowszechnione i przerodzić się w troskę okazywaną przez ludzi sobie na wzajem. Rozwój techniczny, oparty na ograniczonych potrzebach, mógłby ewoluować w coraz bardziej wyrafinowane formy społeczne, a życie kulturalne rozwijać się zupełnie inaczej.

Tak czy inaczej, fakty są takie, że w społeczeństwie pojawiły się patriarchat, kapłaństwo, monarchia i państwa, a nie antyhierarchiczny matrycentryzm. Wojowniczość, panowanie klasowe i rządy państwa miały stworzyć podstawy „cywilizowanego” rozwoju - zarówno w Azji, jak i w Europie, w Starym i Nowym Świecie (Meksyku, Andach).

Chęć powrotu, do rzekomo spokojnego świata neolitycznego, przejawia na przykład wielu uczestników ruchu ekologicznego i feministycznego, jest w obliczu koszmarnych aspektów „cywilizacji” zrozumiała. Popuszczanie wodzy fantazji i ich rosnąca nienawiść względem cywilizacji jako takiej budzą jednak poważne wątpliwości.

Z pewnością nie jest prawdopodobne, żeby pierwotne społeczności zbieracko-łowieckie lubiły równie pierwotne społeczności kopieniackie bardziej niż Wovoka, bez względu na to, czy podzielały wiarę w tę samą Boginię Matkę, czy też nie. Nie jest też prawdopodobne, żeby rozrastające się społeczności kopieniackie zachowały w warunkach rosnącej liczby ludności sentymenty podobne do tych, które żywią niektóre współczesne odwołujące się do atawizmów feministki. Patricentryczne społeczności pasterskie i morskimi najeźdź-

cy mogli oczywiście pójść drogą mniej szkodliwego rozwoju, ale trud no byłoby uniknąć jego samego. Jeśli „cywilizacja” była uważana za „grzech pierworodny”, to był to prawdopodobnie „grzech” który skonfrontował rol ników i łowców (jedni i drudzy mogli być matrycentryczni i animistyczni), a dużo później pasterzy i rolników.

W każdym razie społeczeństwa plemienne złożone z łowców, a z drugiej strony społeczeństwa rolnicze, miały wiele słabości. Przede wszystkim były ograniczone lokalnie. Wspólne pochodzenie, faktyczne albo fikcyjne, w więk szości przypadków prowadzi do wykluczenia obcych. Chociaż egzogamia i handel prowadzą do nawiązywania kontaktów z „obcymi”, to „obcy” może być przez „swojego” natychmiast zabity. Zasady odwetu za kradzież, napaść i zabójstwo obowiązują wyłącznie wtedy, gdy ofiarami są „swoi” oraz ich krewni, a nie ktoś spoza wspólnej grupy pokrewieństwa.

W rezultacie wspólnoty plemienne i wioskowe są zamknięte - zamknięte dla obcych, chyba że są oni potrzebni ze względu na swoje umiejętności do odtwarzania społeczności po wojnach albo epidemiach. Są to społeczeństwa zamknięte nie tylko dla obcych, ale często również na innowacje kulturalne i technologiczne. Choć wiele cech kulturowych może się między nimi roz przestrzeniać powoli, to są one raczej konserwatywne w swoich poglądach na zasadnicze zmiany. Tradycyjny styl życia zakorzenia się mocno wraz z upływem czasu. Nowe technologie napotykają na opór, chyba, że są rozwijane lokalnie, co jest naturalnie zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę społecznie destrukcyjne efekty oraz to jakie mogą one wywierać na uświęcone tra dycją zwyczaje i instytucje. Faktem jest jednak to, że konserwatyzm sprawia, iż wspólnota plemienna i wioskowa jest podatna na kontrolę, czy wręcz na zniszczenie przez inne społeczności, które używają bardziej skutecznych narzędzi technicznych.

Drugą kłopotliwą cechą społeczeństw plemiennych i wiejskich pozostają ich ograniczenia kulturowe. Nie są to społeczności, które byłyby skłonne rozwijać złożone systemy pisma, dlatego wielu antropologów określa je mianem „niepiśmiennych” czy „przedpiśmiennych”. Dziś, gdy irracjonalizm, mistycyzm i prymitywizm stały się tak modne wśród zamożnych ludzi z klas średniej (jak na ironię, poprzez książki), niezdolność ludów nie posiadających pisma do zachowywania przekazów historycznych i kulturowych albo też komunikowania się przy pomocy piktogramów jest uważana za błąd wiążący. Pomija się fakt, że brak pisma alfabetycznego nie tylko znacznie ograniczał kulturę, ale również sprzyjał powstaniu hierarchii. Znajomość ust nych przekazów, pokrewieństwa przodków, obrzędów oraz technik przetrwania stała się specjalnością starszyny, która dzięki doświadczeniu jak i wyuczonej na pamięć wiedzy posiadała odpowiednie możliwości manipulowania młodszymi.

Gerontokracja, moim zdaniem najwcześniejsza forma hierarchii, stała się możliwa ponieważ młodzi ludzie byli pod względem wiedzy uzależnieni od starszych. Mądrości zawartej w umysłach starszych nie mogły zastąpić teksty ani książki. Wykorzystali oni z powodzeniem swój monopol na wiedzę w celu wprowadzenia najwcześniejszej formy rządów. Sama władza patryjarchalna w sporym stopniu opiera się na wiedzy, którą rozporządza! najstarszy mężczyzna w klanie. Posiadał ją dzięki doświadczeniu zdobytemu wraz z wiekiem. Pismo mogło łatwo zdemokratyzować doświadczenie społeczne i kulturę. Wiedziały

o tym doskonale elity rządzące, a szczególnie kapłani, którzy starali się zachować kontrolę nad umiejętnością pisania i czytania dla tego udostępniali ją tylko skrybom lub klerykom.

Dzisiaj pojawia się wiele książek, które mistyfikują prymitywizm. Warto wciąż przypominać ludziom myślącym, że ludzkość nie zrodziła się w hob besowskim świecie „wojny wszystkich ze wszystkimi”, że obie picie uzupełniały się niegdyś zarówno kulturowo, jak i ekonomicznie, że dekulacja, rozdawanie darów, nieredukowalne minimum oraz materialna równość były podstawowymi zasadami wczesnych społeczeństw organicznych, że ludzkość żyła w harmonijnych relacjach z naturą, ponieważ realizowała harmonię społeczną w ramach społeczności. Nie możemy jednak ignorować faktu, że ten niewinny świat, podatny na wewnętrzne tendencje hierarchiczne, jak też na ataki najeźdźców, narzucający władzę wojowniczej elity, miał poważne wady uniemożliwiające jednostkom pełną realizację swojego potencjału. Idea wspólnej humanitas, która jednoczyłaby tych o różnym pochodzeniu etnicznym i plemiennym w ramach wspólnego projektu stworzenia w pełni kooperatywnego społeczeństwa służącemu wszystkim, jeszcze nie istniała. Z pewnością z czasem powstawały konfederacje plemion, służące często ogra niczeniu krwawych międzyplemiennych wojen oraz rugowaniu „obcych” lu dów z ich ziemi. Konfederacja Irokezów jest prawdopodobnie jednym z naj głośniejszych przykładów współpracy międzyplemiennej opartej na mocnych tradycjach demokratycznych. Była ona jednak skupiona wyłącznie na swoich własnych interesach. Spotykała się z nienawiścią ze strony innych plemion indiańskich, np. Huronów i Illinois, których ziemi e społeczności najeżdżała.

Pojawienie się miast

Następnym punktem zwrotnym po wkroczeniu na patrycentryczną i wo jowniczą ścieżkę rozwoju jest pojawienie się i rozkwit miast. Miasto miało stać się zupełnie nowym obszarem społecznym - *terytorialnym*, w którym miejsce zamieszkania i interesy ekonomiczne systematycznie zastępowały związki oparte na więzach krwi.

Radykalny charakter tej zmiany oraz jej wpływ na historię są dzisiaj trud ne do oszacowania. Urbanizacja jest do takiego stopnia częścią współcze snego życia społecznego, że uznaje się ją za fakt oczywisty. Co więcej, na stopień, w jakim miasto przyspieszyło rozwój kulturowy (literatury, sztuki religii, filozofii i nauki) oraz impet, jaki nadało rozwojowi ekonomicznemu (technologia, klasy, podział pracy na rzemiosło i rolnictwo) kładzie się taki nacisk, że często zapominamy o nowych rodzajach *zrzeszania się*, jakie w nim występują.

Być może po raz pierwszy ludzie mogli odnosić się do siebie względnie niezależnie od więzów rodowych i pokrewieństwa. Pogląd, że ludzie są za sadniczo podobni, niezależnie od pochodzenia plemiennego czy wioskowe go, zaczął zyskiwać przewagę nad różnicami etnicznym; Miasto w coraz więk szym stopniu zastępowało *biologiczną* linię genealogiczną oraz przypadkowy fakt urodzenia się w określonej grupie pokrewieństwa, *społecznym* faktem zamieszkania w określonym miejscu i posiadania określonych interesów ekonomicznych. Ludzie już nie tylko *rodzili* się w konkretnych warunkach społecznych, ale również w różnym stopniu mogli *wybierać* swoją sytuację społeczną. Instytucje społeczne i uniwersal-

na ludzka wspólnota stopniowo spychały wspólnotę rodową na drugi plan. Pokrewieństwo wycofywało się coraz bardziej w prywatną sferę spraw rodzinnych, a zanikające więzi klanowe kurczyły się, przechodząc w rodzinę rozszerzoną albo bezpośrednich krewnych zamiast szerokiego systemu klanowych „kuzynów”.

Jeśli chodzi o tę nową sytuację społeczną określoną w ramach miasta to kwestią bardzo istotną, okazał się moment, w którym „obcy” mogli teraz znaleźć bezpieczne miejsce wewnątrz większej grupy ludzi. Z początku nie uznawała ona „obcych” za „równych”, np. pomimo pozorowanej otwartości pe ryklejskich Aten, rzadko przyznawały one im obywatelstwo i prawo docho dzenia swoich spraw przed sądem, chyba że za pośrednictwem obywateli ateńskich. Wczesne miasta dawałyjednak obcym coraz większą ochronę przed nadużyciami ze strony „swoich”. W wielu przypadkach nowopowstałych miast pojawiała się koegzystencja pomiędzy wartościami plemiennymi opartymi na więzach krwi, a społecznymi wartościami opartymi na fakcie zamieszkania w tym samym miejscu. „Obcy” otrzymywał podstawowe prawa, które społeczeństwo plemienne przyznawało rzadko, podczas gdy obywatelstwo posiadali tylko „swoi”, mający więcej praw.

Miasto dawało więc „obcemu” nie tylko gościnę, ale i de facto lub de jure sprawiedliwość, z tym, że w formie ochrony - najpierw ze strony króla, a po tem spisanego prawa. Zarówno „obcy”, jak i „swoi” byli teraz uważani za ludzi, których obejmowały te same prawa, a nie wzajemnie się wykluczające. Wraz z powstaniem i rozwojem miasta ziściła się idea mówiąca, że wszystkie ludy są w pewnym sensiejedną ludzkością.

Nie chcę sugerować, że ten ogromny krok w rozwoju idei wspólnej hu manitas był nagły albo, że nie towarzyszyły mu pewne kontrowersyjne zmiany w położeniu ludzi, jak zobaczymy poniżej. Najbardziej postępowe miasta, takie jak greckie *polis*, a szczególnie demokratyczne Ateny, przestały przy znawać obywatelstwo mieszkającym na ich terenie -jak wspomniałem, w cza sach Peryklesa. Solon około sto lat wcześniej w istocie otworzył obywatelstwo wszystkim cudzoziemcom, którzy posiadali umiejętności po trzebne w Atenach. Perykles, najbardziej demokratyczny z ateńskich przy wódców, niestety porzucił postępowość Solona i uczynił obywatelstwo przy wilejem dla mężczyzn o udowodnionym pochodzeniu ateńskim.

We wczesnych miastach istniały także plemienne wierzenia i instytucje. Pokutowały one w formie bardzo archaicznych wierzeń religijnych: deifikacji przodków, potem wodzów plemiennych, którzy ostatecznie stawali się boskimi władcami, patriarchalnej władzy w życiu domowym, feudalnych arystokracji odziedziczonych po wspólnotach wiejskich późnego neolitu i epoki brązu. Z drugiej strony w Atenach i Rzymie podejmowanie decyzji na zgromadzeniach plemiennych oraz wioskowych zostało nie tylko zachowane i ożywione, ale również (przynajmniej w Atenach, w epoce peryklejskiej) nadano mu władzę najwyższą.

W mieście istniało napięcie między owymi wierzeniami i instytucjami. Wciąż próbowało ono przekształcić tradycyjne religie w obywatelskie, które podsycały lojalność wobec miasta. Władza arystokracji ciągle topniała, a władza patriarchy nad życiem synów była wciąż podważana, ponieważ wymagano od nich, żeby służyli w instytucjach obywatelskich, takich jak urzędy i armia.

Owo napięcie nigdy do końca nie zniknęło. Stanowiło to dramat polityki obywatelskiej przez niemal trzy tysiące lat i przejawiało się w tak gwałtownych konfliktach, jak próby średniowiecznych miast podporządkowania sobie despotycznego ziemiaństwa i biskupów. Miasta próbowały wnieść racjonalność, częściową sprawiedliwość, kosmopolityczną kulturę i większą indywidualność do świata pełnego mistycyzmu, arbitralnej władzy; zaściankowości oraz podporządkowania jednostek rozkazom arystokratycznych czy religijnych elit.

Pod względem prawnym miasto osiągnęło obywatelską dojrzałość dopiero w czasach cesarza Karakalli w III w., który ogłosił, że wszyscy wolni ludzie w Cesarstwie Rzymskim są obywatelami Rzymu. Na motywy Karakalli można patrzeć podejrzliwie - najwyraźniej interesowało go rozszerzenie bazy podatkowej w celu pokrycia rosnących kosztów funkcjonowania cesarstwa. Ten prawny gest potwierdzał jednak realny fakt, że wszystkie istoty ludzkie, nawet niewolnicy, należą do tego samego rodzaju, że mężczyźni i kobiety są jednąnością bez względu na pochodzenie etniczne, bogactwo, zajęcie czy płeć. Pojęcie ludzkiej wspólnoty uzyskało legitymizację na skalę dotąd nie znaną, za wyjątkiem filozofii i niektórych religii (judaizmu w stopniu nie mniejszym niż chrześcijaństwo).

Edykt Karakalli z pewnością nie zlikwidował barier, które wciąż dzieliły różne grupy etniczne, miasta i wioski. W głębi kraju, w rejonach przygranicznych i poza imperium, różnice te były równie głębokie, co wcześniej. Niemniej jednak edykt, wzmocniony później chrześcijańską wizją zjednoczonego świata pod władzą pojedynczego bóstwa-stwórcy oraz zasadą jednostkowej wolnej woli, stworzył nowe normy dla więzi międzyludzkich, które mogły pojawić się wyłącznie wraz z miastem i jego coraz bardziej kosmopolitycznymi, racjonalistycznymi i indywidualistycznymi wartościami. Nie jest przypadkiem, że najslawniejszy traktat Augustyna w obronie chrześcijaństwa nosi tytuł *De civitatis Dei* oraz że ojcowie chrześcijaństwa tęsknili za miastem Jeruzalem równie mocno, co Żydzi.

System społeczny zainicjowany przez miasto osiągnięto za cenę utraty wielu elementów życia plemiennego i wioskowego. Komunalna własność ziemi i tzw. zasobów naturalnych ustąpiła miejsca własności prywatnej. Klasa, jako kategoria oparte na własności i zarządzaniu „zasobami”, wykrystalizowała się z bardziej tradycyjnych hierarchii statusu w klasy ekonomiczne. Na tej podstawie niewolnicy przeciwstawiali się panom, plebs patrycjuszom, poddani szlachcie, a później robotnicy kapitalistom.

Wcześniejsze i bardziej podstawowe stratyfikacje zorganizowane wokół grup statusu, takie jak gerontokracje, patriarchy i wodzostwo, a później biurokracje, nie zniknęły. Jako w dużej mierze grupy statusu, stanowiły podłoże dla wyraźniejszych i bardziej burzliwych relacji klasowych. Mało tego, istnienie grupy statusu było uznawane za „naturalny” stan rzeczy, zatem mało dzieł, kobiety i masy zwykłych ludzi zaczęły bezrefleksyjnie poddawać się dominacji elit. Hierarchia w rezultacie zakorzeniła się w ludzkiej podświadomości, podczas gdy klasy, z których legitymacją łatwiej było się zmierzyć z uwagi na widoczność wyzysku, wysunęły się na pierwszy plan w skłóconej i rozwarstwionej ludzkości.

Jeśli chodzi o negatywy, miasto umocniło więc prywatną własność w takiej czy innej formie, struktury klasowe oraz quasi-państwowe lub w pełni rozwinięte instytucje państwowe. Napięcie między postępem osiągniętym dzięki pojawieniu się miasta oraz utratą

pewnych starych, ale bardzo cenionych wartości, łącznie z użytkowaniem, komplementarnością oraz zasadą nieredukowalnego minimum, spowodowało pojawienie się w ludzkim rozwoju problemu, który można nazwać „kwestią społeczną”. To wyrażenie, kiedyś tak popularne wśród radykalnych teoretyków, odnosiło się do faktu, że „cywilizacja”, pomimo jej wielu zdobyczy, nigdy nie była w pełni racjonalna i wolna od wyzysku. Nadając temu zwrotowi nieco szersze i bardziej etyczne znaczenie, można powiedzieć, że „zło” wynikające z hierarchii jest skazą na wszystkich wyjątkowych zdobyczach „cywilizacji”.

Marks mógłby użyć słowa „zło”, ponieważ próbował zmienić krytykę kapitalizmu w „obiektywną” naukę, wolną od wszelkich skojarzeń moralnych. To „zło” zostało natomiast uwzględnione przez Michała Bakunina, który próbował z powodzeniem pokazać, że wiele zmian społecznych, jakkolwiek wydawałoby się we własnych czasach „koniecznych” czy nieuchronnych, w dramacie całej historii zmieniało się w owo „zło”. W książce *Federalizm, socjalizm i antyteologizm* Bakunin zauważył: „I nie waham się powiedzieć, że państwo jest złem, ale złem historycznie koniecznym, tak koniecznym w przeszłości, jak w przyszłości konieczne będzie jego całkowite zniknięcie; podobnie jak w przeszłości były konieczne prymitywna zwierzęcość i teologiczne dywagacje”.

Pomijając odniesienia Bakunina do „prymitywnej zwierzęcości” jako zrozumiałą przesadę, jeśli się weźmie pod uwagę, że pisał to ponad sto lat temu, jego pogląd, że ludzkość rozwijała się zarówno poprzez „zło”, jak i dzięki „dobru”, dotyka subtelnej dialektyki samej „cywilizacji”. Biblijne nakazy pojawiły się nie bez kozery; dawno rozumiano, że pewnych złych rzeczy nie dało się tak łatwo uniknąć w czasie, gdy ludzkość wychodziła ze stanu zwierzęcości. Gdy ludzie nadawali władzę starszyźnie, byli nie bardziej świadomi tego, że tworzą hierarchię niż wówczas, gdy tworzyli hierarchię przekazując władzę kapłanom. Zdolność do wyciągania pewnych wniosków z przesłanek nie przychodzi tak łatwo temu, kto jest w sumie nieświadomym naczelnym i u kogo zdolność do bycia racjonalnym jest bardziej potencjałem niż faktem. Pod tym względem ludzie niepiśmienni byli nie lepiej przygotowani do radzenia sobie z kształtowaniem swojej społecznej rzeczywistości niż ci, którzy podlegają najgorszym wpływom „cywilizacji”. „Kwestia społeczna” polega dzisiaj na fakcie, że wznieśliśmy się ku światłu wolności z na wpół zamkniętymi oczami, obciążeni ciemnymi atawizmami, dawnymi odniesieniami do hierarchii oraz głęboko zakorzenionymi przesądami, w które możemy popaść z powrotem, jeśli obecne kontroświecenie mistycyzmu i antyracjonalizmu będzie trwało nadal, co może w dalszej perspektywie oznaczać nasz koniec. Trzymamy w rękach obosieczne ostrze - możemy zdobyć dzięki niemu wolność, albo zginąć.

„Cywilizacja” je wyostrzyła, ale nie określiła wskazówek lepszych niż te, które dała nam sama świadomość, w jaki sposób używać tak niebezpieczne go narzędzia.

Państwo narodowe i kapitalizm

Trzecim punktem zwrotnym jest pojawienie się państwa narodowego i kapitalizmu. Obie te rzeczy niekoniecznie muszą być związane ze sobą. Kapitalizm jednak postępował naprzód

tak szybko wraz z powstaniem państwa narodowego, że często sądzi się, iż rozwijają się one wspólnie.

Powstawanie państw narodowych można prześledzić wstecz aż do XII w., kiedy Henryk II, król angielski i Filip August, król francuski, próbowali scenalizować monarchiczną władzę i zdobyć tereny, na których miały istnieć te dwa państwa. Państwo narodowe powoli wchłaniało lokalne władze, uspokajając w końcu lokalną rywalizację między baroniami i miastami. Imperialne patrymonium świata starożytnego było państwem ogromnym, ale nietrwałym. Sformowane z zupełnie różnych grup etnicznych, starożytne imperia egzystowały w dziwnej równowadze z archaicznymi wspólnotami wiejskimi, które od czasu neolitu niemal się nie zmieniły kulturowo i technologicznie.

Główną funkcją tych wiejskich wspólnot było dostarczanie monarchom danin i siły roboczej. Poza tym były zazwyczaj pozostawiane w spokoju. Toteż życie prowincji było na drugim planie, ale również intensywne. Wokół wiosek rozciągały się duże obszary ziemi dostępnej dla wszystkich. Mamy do wody na to, że nawet „prywatna” ziemia była regularnie rozdzielana między rodziny według ich zmieniających się potrzeb. Odgórne interwencje pozostawały często ograniczone. Największymi niebezpieczeństwami dla tego stabilnego wiejskiego społeczeństwa były agresywne armie i wojowniczy arystokraci. Poza tym, tzn. gdy nie płądrowali go arystokraci i poborcy podatkowi, było pozostawiane samemu sobie.

Sprawiedliwość w tym społeczeństwie była często arbitralna. W skargach greckiego rolnika Hezjoda na niesprawiedliwych, samolubnych lokalnych arystokratów pobrzmiwia niezadowolenie, które rzadko pojawia się w dawnych tekstach, do których mamy dostęp. Wielkie kodeksy prawne, takie jak kodeks absolutnego władcy Babilonii, Hammurabiego, w przedrzymskim świecie nie były regułą. Zazwyczaj arystokracja tworzyła swoje własne „prawo”, służące jej własnym interesom. Od arystokracji chłopci mogli domagać się ochrony dla siebie i swoich społeczności przed grabieżami popełnianymi przez obcych, ale raczej nie sprawiedliwości. Imperia były zbyt wielkie, żeby można było nimi kierować administracyjnie, tym bardziej dotyczyło to prawa. Imperium Rzymskie było największym wyjątkiem od tej reguły, głównie dla tego, że była to bardziej nadbrzeżna oraz dość zurbanizowana całość, a nie duży obszar położony z dala od wybrzeży, z niewieloma miastami.

Tymczasem historia formowała kraje europejskie w coraz łatwiejsze do rządzenia terytoria. System dróg i komunikacja były oczywiście prymitywne. Kiedy jednak pojawili się tak silni królowie jak Henryk II i Filip August, królewska sprawiedliwość oraz biurokracja zaczęły docierać do niegdyś odległych obszarów i sięgać głębiej w codzienne życie ludzi. Nie ma wątpliwości, że prości ludzie witali z zadowoleniem „królewską sprawiedliwość”, a królewscy urzędnicy byli buforem między butną arystokracją a zastraszonymi masami. W początkach państwa narodowego pojawiły się tym samym autentyczne nadzieje na zmiany.

Władza królewska jednak działała zwykle w swoim własnym interesie, a nie w celu naprawienia wyrządzonych krzywd i ostatecznie okazało się, że uciska tak samo, jak lokalni wielmożowie, których zastąpiła. Co więcej, dla rodzącej się burżuazji nie była wygodnym narzędziem służącym uzyskiwaniu awansu. Stuartowie rządzący Anglią, którzy pchnęli ją ku

rewolucji w pierwszej połowie XV w., uważali swoje kraje za osobiste patrymonium, w którym potężni wielmoże i bogata burżuazja chcieliby dokonać przewrotu.

Pogląd, że państwo narodowe zostało „stworzone” przez burżuazję, jest mitem, który powinniśmy dzisiaj odrzucić. Po pierwsze, późnośredniowieczna „burżuazja” nie przypominała „przemysłowców” czy kapitalistów przemysłu, jakich znamy dzisiaj. Z początku burżuazja, nie licząc niektórych bogatych banków i kupców zajmujących się handlem z dalekimi terytoriami, był mi strzem rzemieślniczym, funkcjonującym w ramach bardzo sztywnego systemu gildyjnego. Rzadko wyzyskiwał robotników w sposób, jaki znamy dzisiaj.

Oczywiście różnice w stanie posiadania w końcu spowodowały, że nie którzy rzemieślnicy odeszli od przyjmowania terminatorów i zmienili swoje gildie w uprzywilejowane organizacje służące im oraz ich synom. Nie było to jednak regułą. Na większości terenów Europy gildie ustalały ceny, określały jakość i ilość produkowanych towarów oraz były otwarte dla terminatorów, którzy mogli liczyć na osiągnięcie tytułu mistrza. System ten, skutecznie regulujący wzrost, raczej nie był kapitalistyczny. Praca była wykonywana głównie ręcznie w małych warsztatach, gdzie mistrz pracował razem z uczniem, obsługując ograniczony, mocno zindywidualizowany rynek.

Pod koniec średniowiecza gospodarka pańszczyźniana ze swoją skomplikowaną hierarchią i przywiązanymi do ziemi chłopami była w stanie rozkładać się, co nie znaczy oczywiście, że zniknęła kompletnie. Zaczęli się pojawiać względnie niezależni rolnicy, którzy uprawiali ziemię będąc jej właścicielami bądź dzierżawili ją od szlachty. Jeśli przyjrzymy się Europie między XV a XVIII w., zobaczymy bardzo mieszaną gospodarkę. Obok chłopów pańszczyźnianych, dzierżawców i yeomenów⁽²⁾ żyli również bogaci lub średnio zamożni rzemieślnicy, współistniejący z kapitalistami, z których większość zajmowała się raczej handlem niż przemysłem.

W efekcie tego Europa była ośrodkiem gospodarki mieszanej, a nie kapitalistycznej, a jej technologia, pomimo postępu, jaki miał miejsce w średnim wieku, wciąż opierała się na rzemiośle, a nie produkcji przemysłowej. Nawet masowa produkcja, taka jak system stworzony w wielkim Arsenale w Wenecji (zatrudniającym trzy tysiące robotników) była prowadzona przez rzemieślników, pracujących w bardzo tradycyjny sposób w pracowniach i warsztatach.

Trzeba podkreślić te elementy świata bezpośrednio poprzedzające rewolucję przemysłową, posiadały wielki wpływ na to, jakie opcje rozwoju społecznego miała do wyboru Europa. Zanim rozpoczęła się epoka angielskich Stuartów, francuskich Bourbonów i hiszpańskich Habsburgów, miasta europejskie cieszyły się wyjątkową autonomią. Zwłaszcza miasta włoskie i niemieckie, bynajmniej nie odosobnione, stworzyły swoje własne państwa, różniące się formami politycznymi, od prostych demokracji na początku, po oligarchię w późniejszych okresach. Tworzyły również konfederacje do walki przeciwko mie-

⁽²⁾ We wczesnym średniowieczu yeoman oznaczał członka świty króla lub możnego. Od późnego średniowiecza termin zaczął być używany w stosunku do wolnego chłopca - właściciela gospodarstwa, bądź jego dzierżawcy obłożonego obowiązkiem służby zbrojnej (przyp. red.).

scowym wielmożom, obcym najeźdźcom i absolutnym władcom. Życie obywatelskie kwitło wówczas -nie tylko z ekonomicznego punktu widzenia, ale też kulturalnego. Obywatele byli generalnie lojalni najpierw wobec swoich miast, a dopiero później panów feudalnych i tworzących się narodów.

Władza państw narodowych kształtująca się od XVI w., która stała się narzędziem kontroli awanturniczej szlachty, była w równym stopniu źródłem konfliktów. Rządzący próbowali narzucać miastom swoją władzę, co spowodowało, iż była to epoka niemal powstańczych zrywów przeciwko przedstawiicielom korony. Niszczono księgi królewskie, atakowano urzędników, a ich siedziby demolowano. Chociaż osoba monarchy była zwyczajowo otoczona szacunkiem, to jego edykty często ignorowano, a jego urzędników niemal linowano. Fronda, seria konfliktów zainicjowanych przez francuską szlachtę i paryskich mieszczan przeciwko rosnącej władzy królewskiej w czasach młodości Ludwika XIV, prawie obaliła absolutyzm; młody król został wygnany z Paryża do czasu, aż monarchia nie odzyskała swojej władzy.

Oprócz tych powstań w wielu częściach Europy trwał opór wobec wkraczania w miejskie prerogatywy scentralizowanego państwa narodowego. Sięgnął on zenitu na początku XVI w., kiedy miasta Kastylii powstały przeciwko Karolowi II, próbując stworzyć coś, co w zasadzie było konfederacją. Walka trwała ponad rok i pomimo wielu zwycięstw miast kastylijskich zakończyła się ich klęską - co było początkiem ekonomicznego i kulturalnego upadku Hiszpanii, trwającego niemal trzysta lat. Hiszpańska monarchia po zostawała awangardą królewskiego absolutyzmu. W XVI w. odgrywała główną rolę w europejskiej polityce, toteż powstanie miast - lub *comuneros*, jak na zrywano powstańców - stworzyło alternatywę dla państw narodowych kontynentu, którą stanowiła konfederacja miast i osad. Europa wahała się między tymi dwiema alternatywami i dopiero pod koniec XVII w. tendencja zmierzająca w kierunku stworzenia państwa narodowego zyskała przewagę nad tendencją skierowaną na organizowanie konfederacji.

Idea konfederacji jednak nie zniknęła. Pojawiła się w czasie Rewolucji Angielskiej wśród radykałów, potępianych przez zwolenników Cromwella jako Switserling anarchistów. Ponownie odżyła w konfederacjach, które radykalni farmerzy próbowali stworzyć w Nowej Anglii na początku Rewolucji Amerykańskiej. Potem we Francji w radykalnych ruchach sekcji - dzielnicowych zgromadzeniach Paryża i innych miast francuskich w czasie Wielkiej Rewolucji, a w końcu podczas Komuny Paryskiej 1871 r., która wzywała do utworzenia „komuny komun” i zniesienia państwa.

W epoce bezpośrednio poprzedzającej utworzenie państwa narodowego Europa stała na rozdrożu historii. Ważyła się przyszłość państwa narodowego, zależna od powodzenia *comuneros* oraz *sans culottes* z paryskich sekcji w 1793 r. Gdyby kontynent rozwinął się w kierunku konfederacji miast, wyglądałby inaczej, a być może był nawet bardziej rewolucyjny, demokratyczny i oparty na współpracy niż w XIX i XX w.

Równie dyskusyjne jest to, czy wejście na ścieżkę przemysłowego rozwoju kapitalistycznego, jaki znamy obecnie, było z góry przesądzone. To, że kapitalizm przyspieszył rozwój technologiczny na skalę nieznaną w historii, raczej nie podlega dyskusji. Później powiemy więcej na temat tego, jaki owy rozwój technologiczny *miał* wpływ na ludzkość i naturę,

oraz jaki *mógł mieć wpływ* w naprawę ekologicznym społeczeństwie. Kapitalizm, tak jak państwo narodowe, nie był ani „koniecznością”, ani „warunkiem” stworzenia demokracji kooperatywnej czy socjalistycznej.

W istocie jego rozwój i dominację hamowały poważne siły. Kapitalizm, jako bardzo konkurencyjny system rynkowy oparty na produkcji towarów przeznaczonych na wymianę oraz akumulacji bogactwa, a także związana z nim mentalność kładąca nacisk na indywidualny egoizm, był sprzeczny z głębią zakorzenionymi tradycjami, zwyczajami, a nawet życiem społeczeństw przedkapitalistycznych. Wszystkie z nich wysoko ceniły raczej współpracę niż konkurencję, chociaż ta zasada mogła być łamana lub wykorzystywana do mobilizowania kolektywnej siły roboczej w służbie elit i władców. Nie mniej jednak konkurencja jako sposób na życie - „zdrowa konkurencja”, żeby użyć współczesnego burżuazyjnego żargonu - byłaby wówczas po prostu niezrozumiała. Męska rywalizacja w starożytności lub średniowieczu oczywiście zdarzała się, ale chodziło raczej o sprawy publiczne w takiej czy innej formie, a nie o dążenie do uzyskania korzyści materialnych. Rynek w świecie przedkapitalistycznym był marginalny, szczególnie taki, który kładł nacisk na samowystarczalność. Tam, gdzie stał się istotny - po wiedzmy w średniowieczu - był starannie regulowany przez gildie i chrześcijański sprzeciw wobec pobierania procentów i używania nadmiernych zysków. Kapitalizm oczywiście istniał zawsze, ale, jak zauważył Marks „je dynie w szczelinach świata starożytnego” oraz, można dodać, średniowiecznego, i nie udało mu się zapanować nad społeczeństwem. Wczesna burżuazja w rzeczywistości nie miała otwarcie kapitalistycznych aspiracji. Jej dążenia były kształtowane przez arystokrację, dlatego średniowieczni kapitałisi po wycofaniu się z prowadzenia biznesu, inwestowali swoje zyski w ziemię i próbowali żyć jak szlachta.

Wzrost również nie był w pełni akceptowany, ponieważ uważano go za naruszenie religijnych i społecznych tabu. Ideał „limitu”, klasycznej wiary Greków w „złoty środek”, nigdy nie stracił swojego wpływu na świat przedkapitalistyczny. W istocie od czasów plemiennych po historyczne cnotę definiowano jako poświęcenie się jednostek dla dobra społeczności, prestiż zdo bywano dzięki pozbywaniu się bogactw a w formie darów, a nie poprzez jego gromadzenie.

Nie jest zaskakujące, że kapitalistyczny rynek i duch kapitalizmu ze swoim dążeniem do nieograniczonego wzrostu, akumulacją, konkurencją oraz jeszcze większym wzrostem i akumulacją w celu uzyskania konkurencyjnej przewagi na rynku, napotykały na ogromne przeszkody w społeczeństwach przedkapitalistycznych. Antyczni kapitałisi rzadko bywali kimś więcej niż urzędnikami władców, którzy potrzebowali kupców do sprowadzania rzadkich i egzotycznych towarów z odległych miejsc. Ich zyski były ustalone, a społeczne ambicje skrywane.

Oczywiście władcy Rzymu dali wczesnej burżuazji większą swobodę, ale od czasu do czasu obdzierali ją przy pomocy podatków i konfiskat. W średniowiecznej Europie ta swoboda była jeszcze większa, szczególnie w Anglii, Flandrii i północnych Włoszech. Nawet w najbardziej indywidualistycznym świecie chrześcijańskim kapitalizm napotykał na utrwalaony system gildyjny, który mocno ograniczał rynek i był zazwyczaj zauroczony arysto-

kratycznymi wartościami luksusowego życia, sprzeciwiającymi się burżuazyjnym wartościom oszczędności i kumulacji majątku.

W istocie na większości terytorium Europy burżuazja była pogardzaną niższą klasą - demoniczną ze względu na swoją obsesję bogacenia się, parweniuszowską w swoich ambicjach należenia do szlachty, siejącą niepokój ze swoją skłonnością do gloryfikacji wzrostu oraz groźną z uwagi na fascynację innowacjami technologicznymi. Jej dominacja w renesansowych Włoszech i Flandrii była bardzo chwiejna. Rozrzutni *condottieri* tacy jak Medycusze, którzy przejęli kontrolę nad głównymi miastami północnych Włoszech wydawali zyski z handlu na pałace, dzieła sztuki i wojny. Zmiany szlaków handlowych, np. zamknięcie drogi przez obszary śródziemnomorskie po zdołaniu Konstantynopola przez Turków (1453 r.) i przesunięcie jej na Atlantyk, ostatecznie skazały włoskie miasta państwa na odgrywanie drugorzędnej roli w Europie. To historyczny przełom kapitalistyczny w Anglii dał tej gospodarce najpierw lokalny, a potem globalny charakter.

Ten przełom w historii również nie był nieuchronny, ani też nie był w jakikolwiek sposób zdeterminowany przez ponadludzkie siły społeczne. Angielska gospodarka i państwo pozostawały prawdopodobnie najmniej składowanymi w Europie. Monarchia nigdy nie była tam tak absolutna jak we Francji za Ludwika XIV, nie występował też w niej wyraźnie zarysowany naród. Anglia nigdy nie doszła do zgody z celtyckimi sąsiadami ze Szkocji, Walii, a szczególnie Irlandii, pomimo niezliczonych prób włączenia ich w społeczeństwo anglo-saksońskie. Wbrew obecnemu angielskiemu zaabsorbowaniu pozycją społeczną, feudalizm również nie był mocno zakorzeniony w tym kraju. W tak niejednorodnym społeczeństwie z tak niespokojną historią kupcy, a później przemysłowcy kapitaliści mogli rozwijać się swobodniej niż gdziekolwiek indziej.

Z kolei angielska szlachta była w zasadzie *nouveau elite*, istniejącą z nadania władców z dynastii Tudorów po tym, jak tradycyjna szlachta normañska niemal całkowicie wyniszczyła się wzajemnie w czasie piętnastowiecznej Wojny Dwóch Róż. Owa szlachta, często niskiego pochodzenia, nie miała awersji do zarabiania na handlu. Ogradzała wspólne ziemie chłopów i zmieniła je w pastwiska dla owiec, żeby gromadzić w ten sposób wielkie fortuny na sprzedaży wełny flandryjskiemu przemysłowi włókienniczemu.

Co więcej, rozwój kapitalistycznego systemu nakładczego, w którym tzw. faktorzy dostarczali wełnę rodzinnym pracownikom chałupniczym, potem przekazywali niewykończoną przędzę tkaczom, a następnie farbiarzom, ostatecznie doprowadził do koncentracji wszystkich chałupników w „fabrykach”, gdzie musieli pracować w warunkach ostrego wyzysku i surowej dyscypliny. W ten sposób nowa burżuazja przemysłowa obchodziła tradycyjne miejskie restrykcje gildyjne i zapewniała sobie pracę coraz liczniejszej klasy wywłaszczonych robotników. Robotnicy mogli być teraz konkurencyjnie przeciwni sobie nawzajem na rzekomo „wolnym” rynku pracy, co obniżało płace i przysparzało gigantycznych zysków w nowym systemie fabrycznym, który rozwinął się w głównych ośrodkach miejskich w Anglii.

W tzw. Chwalebnej Rewolucji 1688 r. - nie mylić z burzliwą Rewolucją Angielską z lat 40. XVII w. - chciwa szlachta angielska i jej burżuazyjny odpowiednik zawarli kompromis społeczny. Arystokracja mogła kierować państwem, monarchia została zredukowana do

symbolu jedności międzykła sowej, a burżuazji dano wolną rękę w kierowaniu gospodarką. Uwzględniając spory między różnymi elitami rządzącymi, angielska klasa kapitalistyczna miała dosłownie nieograniczone możliwości plądrowania Anglii. Rozszerzyła ona swoją działalność poza granice kraju, sięgając po Indie, rozległe obszary Afryki oraz strategiczne z handlowego punktu widzenia przy czółki w Azji.

Gospodarki rynkowe istniały przed kapitalizmem. W zasadzie współistniały z dosyć komunalnymi gospodarkami. W średniowieczu były okresy, kiedy pomiędzy miastem a wsią, rzemieślnictwem a rolnictwem, mieszczaństwem a producentami żywności oraz innowacjami technologicznymi a ograniczeniami kulturowymi panowała fascynująca równowaga. Świat ten był później idealizowany przez dziewiętnastowiecznych romantyków oraz Piotra Kropotkina. Ten rosyjski anarchista był wyczulony na różne alternatywy wobec kapitalizmu, jakimi były społeczeństwa kooperatywne i kooperatywne tendencje społeczne w różnych okresach historycznych.

Rozwój siedemnastowiecznego angielskiego kapitalizmu oraz jego globalny zasięg w XIX w. radykalnie zmieniły te perspektywy. Po raz pierwszy konkurencję uznano za „zdrową”, handel za „wolny”, akumulację za dowód „oszczędności”, a egoizm za działanie na rzecz dobra publicznego. Koncepcje „zdrowia”, „wolności”, „oszczędności” i „dobra publicznego” miały po służyć nieograniczonej ekspansji i grabieży - nie tylko przyrody, ale też ludzi. Angielscy robotnicy w czasie rewolucji przemysłowej cierpieli nie mniej niż wielkie stada bizonów wybijane na amerykańskich równinach. Społeczeńści i reprezentowane przez nie wartości były niszczone w równym stopniu, co ekosystemy roślinne i zwierzęce, plądrowane w dziewiczych lasach Afryki i Ameryki Południowej. Mówienie o grabieniu przyrody przez „ludzką” to kpina z nieokreślanego wykorzystywania ludzi przez ludzi, opisywanego np. w poruszających powieściach Charlesa Dickensa i Emila Zoli. Kapitalizm przeciwstawił sobie nawzajem istoty ludzkie tak ostro i brutalnie, jak społeczeństwo naturze.

Konkurencja zaczęła przenikać wszystkie poziomy życia społecznego, a nie tylko nawiązywać przeciwko sobie kapitalistów dążących do kontroli nad rynkiem. Przeciwestawiała nabywcę sprzedawcy. Na rynku jednostki walczą ze sobą nawet jako robotnicy, próbując zniszczyć drugiego człowieka, by samemu przetrwać. Żadne moralizowanie nie może zmienić faktu, że rywalizacja na najniższych podstawowych poziomach społeczeństwa to burżuazyjne prawo życia, w dosłownym znaczeniu słowa „życie”. Akumulacja w celu osłabienia, wykupienia, wchłonięcia lub w inny sposób przechytrzenia konkurencji jest warunkiem przeżycia w kapitalistycznym porządku ekonomicznym.

To, że również natura jest ofiarą konkurencyjnego, akumulacyjnego i narastającego szaleństwa społecznego, byłoby oczywiste dla wszystkich, gdyby nie skłonność do wiązania przyczyn pojawienia się tego trendu społecznego z technologią i przemysłem jako takimi. To, że współczesna technologia potęguje bardziej fundamentalne czynniki ekonomiczne, a szczególnie wzrost, jako prawo istnienia gospodarki opartej na konkurencji oraz traktowaniu ludzi i natury jak przedmioty, jest oczywistym faktem. Wszakże technologia i przemysł same w sobie niekoniecznie muszą zmieniać wszystkie ekosystemy, gatunki, ziemię, oceany i powietrze w towary. Nie spieniężają i nie przyklejają nalepek z ceną na wszystko, co

może zostać wykorzystane w konkurencyjnej walce o przetrwanie i wzrost¹. Mówienie o „granicach wzrostu” w kapitalistycznej gospodarce rynkowej jest równie bezsensowne, co mówienie o „granicach wojny” w społeczeństwie wojowników. Moralizowanie, uprawiane dzisiaj przez wielu zamożnych ekologów, jest tak samo naiwne, jak moralizowanie korporacji. Kapitalizm może zostać „skłoniony” do ograniczenia wzrostu mniej więcej tak samo, jak człowiek do zaprzestania oddychania. Próby zwolenników „zielonego” kapitalizmu uczynienia go „ekologicznym” są z góry skazane na niepowodzenie z powodu natury tego systemu *będącego* systemem nieograniczonego wzrostu.

W istocie najbardziej fundamentalne zasady ekologii, takie jak troska o równowagę, harmonię czy rozwój zmierzający ku większemu różnicowaniu, a w końcu ewolucja podmiotowości i świadomości są radykalnie sprzeczne z gospodarką, która ujednolica społeczeństwo, naturę oraz jednostki. Gospodarka ta przeciwstawia ludzi ludziom i społeczeństwo naturze tak ostro, że prowadzi to do niszczenia planety.

Przez całe wieki radykalni teoretycy utrzymywali, że ma ona „wewnętrzne ograniczenia”, „wewnętrzne” mechanizmy, które spowodują samozniszczenie. Marks zyskał sobie uznanie niezliczonych autorów za głoszenie twierdzenia, iż kapitalizm zostanie zlikwidowany i zastąpiony przez socjalizm, ponieważ wejdzie w fazę chronicznego kryzysu malejących zysków, stagnacji i klasowej walki kapitalistów ze zubożonym proletariatem. W obliczu wielkich biogeochemicznych zaburzeń, które spowodowały ogromne dziury w warstwie ozonowej i podniosły temperaturę planety wskutek „efektu cieplarnianego”, ograniczenia te są obecnie ewidentnie ekologiczne. Bez względu na to, jaki będzie los kapitalizmu jako systemu o „wewnętrznych ograniczeniach” ekonomicznych, możemy powiedzieć, że z ekologicznego punktu widzenia ma on także ograniczenia *zewnętrzne*.

Kapitalizm jest w istocie ucieleśnieniem „zła” w rozumieniu Bakunina, nie będąc jednak „społecznie konieczny”. Poza systemem kapitalistycznym nie ma dalszych „punktów zwrotnych” w historii. Kapitalizm jest końcem długiego rozwoju społecznego, w którym zło przenika się z dobrem, a to, co irracjonalne z tym, co racjonalne. Kapitalizm jest więc w rezultacie punktem *absolutnej negacji* społeczeństwa i świata naturalnego. Nie da się ulepszyć tego ustroju społecznego, zreformować go albo przekształcić dodając mu przedrostek ekologiczny, czego pragnie dokonać „ekokapitalizm”. Należy go usunąć, ponieważ uciele-

¹ Zastępowanie słowa „kapitalizm” określeniami takimi jak „społeczeństwo przemysłowe” może więc być bardzo bałamutne. „Przemysłowy” kapitalizm w zasadzie poprzedzał rewolucję przemysłową. W słynnym weneckim arsenale wielka siła robocza pracowała przy pomocy bardzo tradycyjnych narzędzi, a w pierwszych angielskich fabrykach używała prostych maszyn i technik. Te fabryki intensyfikowały pracę zamiast wprowadzać sensacyjne innowacje techniczne. Innowacje pojawiły się później. Mówienie o „społeczeństwie przemysłowym” bez wyraźnego odniesienia do nowych stosunków społecznych wprowadzonych przez kapitalizm, mianowicie pracy zarobkowej pozbawionego własności proletariatu, jest często rozmyślnym obdarzaniem technologii mistyczną siłą oraz stopniem autonomii, których faktycznie nie posiada. Prowadzi również do błędnego poglądu, że można wprowadzić „zieloną”, „ekologiczną” czy „moralną” gospodarkę rynkową w warunkach pracy zarobkowej, wymiany, konkurencji itp. Krytykuje się technologię - która może być bardzo pożyteczna społecznie i ekologicznie - za to, co w istocie jest związane z określonymi stosunkami społecznymi, mianowicie kapitalizmem. Używając określenia „społeczeństwo przemysłowe” można zyskać poklask wśród niezorientowanych ludzi, ale za cenę wprowadzania w błąd.

śnia *wszystkie* choroby społeczne - wartości pa triarchalne, wyzysk klasowy, etatyzm, chciwość, militaryzm, a obecnie nie ograniczony wzrost dla samego wzrostu - które trafiły „cywilizację” i redu kowały jej wszystkie ogromne zalety.

Idealy wolności

Wspominałem już o społecznych próbach oporu wobec „zła” społecznego, a mianowicie o oporze hiszpańskich *communcros* oraz francuskich *sans culottes* wobec państwa narodowego oraz pośrednio rzemieślników i niezależnych rolników wobec kapitalizmu.

Zwrócenie się instytucji patrycentrycznych, miejskich i ekonomicznych w coraz bardziej anty humanistycznym i anty ekologicznym kierunku było jednak wyhamowywane na większą skalę przez ludzi, którzy kierowali się bardziej radykalnymi ideami. Dziś, gdy grozi nam utrata całej wiedzy na temat historii, a szczególnie tradycji rewolucyjnej i utopijnych alternatyw, jakie się pojawiały, jest bardzo ważnym, żebyśmy przeanalizowali wolnościowe ruchy, które pojawiały się w punktach zwrotnych historii oraz idee, za którymi te ruchy się opowiadały. Znajdziemy tutaj rozwój kierunków próbujących przeciwdziałać pogrążaniu się „cywilizacji”. Znajdziemy postęp w prawdziwym tego słowa znaczeniu: rozszerzanie walk społecznych na coraz bardziej fundamentalne zagadnienia oraz precyzowanie pojęcia samej wolności.

Na wstępie chciałbym dokonać bardzo ważnego rozróżnienia - mianowicie pomiędzy ideałami wolności a koncepcjami sprawiedliwości. Te dwa terminy są używane tak zamiennie, że stały się niemal synonimami. Tymczasem sprawiedliwość różni się znacznie od wolności i jest istotne, żebyśmy je od siebie odróżniali. Z historycznego punktu widzenia daty one początek różnym rodzajom walki i zupełnie innym żądaniom dotyczącym ustroju społecznego. Rozróżnienie pomiędzy zwykłymi reformami a zasadniczymi przemianami społecznymi opiera się w dużej mierze na odróżnieniu walki o sprawiedliwość od walki o wolność, choć były one ze sobą ściśle związane w zmiennych sytuacjach społecznych.

Sprawiedliwość oznacza uczciwe i równe traktowanie, a także otrzymanie tego, co się komuś należy. Mówiąc słowami Thomasa Jeffersona, jest ona „równa i akurtna”, oparta na zasadzie ekwiwalencji. To uczciwe czy ekwiwalentne traktowanie - społecznie, prawnie i materialnie - było tradycyjnie przedstawiane w postaci wagi, którą trzyma Iustitia, rzymska bogini (w drugiej ręce ma miecz, a na oczach opaskę). Symbolizuje to fakt, że sprawiedliwość jest kwantyfikowalna, że może być odmierzona za pomocą wagi i wymierzona przy pomocy siły, która za nią stoi, czego symbolem jest miecz (w „cywilizacji” miecz miał przedstawiać państwo). Natomiast opaska na oczach oznacza obiektywizm jej sądów.

Nie będę tutaj omawiać teorii sprawiedliwości od Arystotelesa po Johna Rawlsa. Dotyczą one problemów prawa naturalnego, umowy, wzajemności i egoizmu - spraw, które nie są zbyt istotne dla naszych rozważań. Nie mniej opaska na oczach Iustitii oraz waga, którą trzyma, to symbole bardzo skomplikowanych relacji, których nie można pominąć. W

obliczu Iustitii wszyscy ludzie mają być „równi”. Stoją przed nią „nadzy”, odarci z przywilejów społecznych, specjalnych praw i statusu. „Domaganie się sprawiedliwości” ma długi i skomplikowany rodowód. Od początku systematycznego ucisku oraz wyzysku ludzie dawali wyraz dążeniom do sprawiedliwości –ślepej, czy nie – i czynili ją rzeczniczką uciskanych w obliczu okrutnej niesprawiedliwości i naruszania zasady ekwiwalencji.

Z początku Iustitię przeciwstawiano plemiennym zasadom krwawej ze msty, bezrozumnemu odwetowi za szkodę wyrządzoną rodowi. Słynne *lex talionis* – oko za oko, ząb za ząb, życie za życie – było stosowane wyłącznie w przypadku szkody wyrządzonej krewnym, nie dotyczyło ludzi w ogóle. Bez względu na to, jak racjonalne mogłoby się wydawać żądanie plemiennej sprawiedliwości w swoim nakazie ekwiwalentnego traktowania, zasada ta była lokalna i ograniczona. Nikt nie wstawiał się za obcym, który był skrzywdzony albo zabity. Kara z kolei była czysto arbitralna. Domagano się często więcej, niż jednego życia za zbrodnie, które zaistniały tylko w czyimś mieniu, rezultat tego był taki, że krew lała się przez pokolenia, obejmując całe społeczności i ludzi będących w oczywisty sposób niewinnymi czynów, o które rych wszyscy już dawno zapomnieli.

Orestes Ajschylosa – grecka trylogia mówiąca o zamordowaniu matki przez syna w plemiennej zemście za zabójstwo ojca – ma kilka różnych wątków. Wśród nich w ażnne było poczucie obowiązku syna (i córki) wobec matki w systemie tzw. prawa matriarchalnego, w którym pokrewieństwo i rodowód wiązały się raczej z linią kobiecą. Nie mniej istotny był jednak wątek – dla Ateńczyków być może najważniejszy – potrzeby przeniesienia sprawiedliwości z archaicznego świata okrucieństwa i bezrozumnej zemsty w domenę racjonalności jak również obiektywności: uczynienie sprawiedliwości „równą i akuratną”.

Nie znaczy to, że sprawiedliwość wywodzi się z Grecji. Po przejściu od społeczeństw plemiennych do feudalnych, a następnie do monarchii absolutnych sprawiedliwość – w istocie kodeksy prawne, które jasno określały kary za przestępstwa – stała się głównym żądaniem uciskanych. Ekwiwalentność w postaci „równej i akuratnej” sprawiedliwości była powoli pozbawiana kła sowych uprzedzeń, czy to z hebrajskiego Kodeksu Deuteronomicznego, czy reform Solona w Atenach. Prawo rzymskie, podstawa w ielu obecnych systemów prawnych na Zachodzie, rozwinęło te zdobycze ludu, uznając w *jus naturale* i *jus gentium*. że ludzie są faktycznie równi z natury, choćby społeczeństwo wprowadzało stan nierówności. Nawet niewolnictwo było uznawane za pewnego rodzaju „umowę”, w której ten, kto miał zginąć w walce, był zachowywany przy życiu, jeśli zrzekał się siebie i swojej pracy na rzecz zwycięzcy.

W „równej i akuratnej” sprawiedliwości problematyczne jest jednak to, że pomimo *formalnej* równości, która jest im przyznawana w „sprawiedliwym” społeczeństwie, wszyscy ludzie *nie* są równi z natury. Niektóre jednostki rodzą się fizycznie silne, inne słabe. Ludzie różnią się od siebie stanem zdrowia, wiekiem, siłą, talentem, inteligencją oraz środkami materialnymi, jakie mają do dyspozycji. Te różnice, jeśli chodzi o codzienne życie, mogą być albo trywialne albo bardzo ważne.

Jak na ironię, pojęcie równości może być wykorzystywane do traktowania ludzi w bardzo nierówny sposób: te same obowiązki narzuca się bardzo różnym jednostkom, posiadającym odmienne możliwości wywiązywania się z nich. Prawa, jakie zdobywamy, choćby

były „równe i akuratne”, są bez znaczenia dla tych, którzy nic mogą z nich korzystać z uwagi na brak fizycznej lub materialnej zdolności. Sprawiedliwość staje się więc bardzo nierów na, pod względem treści, dokładnie dlatego, że jest tylko *formalna*. W społeczeństwie traktującym wszystkich jako równych wobec prawa, tzn. bez brania pod uwagę ich warunków fizycznych i umysłowych, może istnieć *nierówność równych*.

Tzw. egalitarne społeczeństwa plemienne w zasadzie zauważały takie nierówności i próbowały stworzyć mechanizmy *kompensacyjne*, by wprowadzić równość materialną. Na przykład zasada nieredukowalnego minimum, była podłożem dla przewyższania różnic ekonomicznych, które w dzisiejszym społeczeństwie czynią wielu formalnie równych ludzi faktycznie nie równymi. Każda osoba, bez względu na status, zdolności, czy nawet chęć do współuczestniczenia w wytwarzaniu materialnego dobrobytu społeczności, miała prawo do środków do życia. Tych środków nie powinno się odmawiać nikomu, kto należał do społeczności. Tam, gdzie było to możliwe, chorych, starych i słabszych traktowano tak, by „wyrównać” ich sytuację materialną i zminimalizować ich poczucie zależności. Są dowody na to, że taka opieka istniała już w społecznościach neandertalczyków jakieś 50 tys. lat temu. Znalezione szczątki szkieletu dorosłego mężczyzny, który był niepełnosprawny od urodzenia i który nic przeżyłby bez specjalnej opieki ze strony swojej społeczności. Na poziomie ekonomicznym przewodziła zasada sprawiedliwości - nierówność równych - nic rozwinęła się jeszcze w pełni. Przedpiśmienne ludy kierowały się raczej inną zasadą - równością nierównych - która jest podstawą ideału wolności.

Próba wyrównania nieuchronnych nierówności, zrekompensowania w nie małych wszystkich sferach życia negatywnych rezultatów okoliczności pozostających poza czyjąkolwiek kontrolą - czy to fizycznych ułomności, bądź na wet braku praw powstałego z powodu mankamentów mogących, być wynikiem całego mnóstwa nieuniknionych czynników - to punkt wyjścia dla wolnego społeczeństwa. Mówię tutaj nie tylko o oczywistych mechanizmach rekompensacyjnych, które wchodzi w grę, gdy jednostka jest chora albo ułomna. Mam na myśli również nastawienie, w istocie światopogląd, który manifestuje się w poczuciu odpowiedzialności oraz trosce wobec ludzkich i poza ludzkich istot, których cierpieniu, niedoli i kłopotom można zaradzić. Pojęcie równości nierównych może opierać się na czynnikach emocjonalnych, takich jak współczucie, poczucie wspólnej tradycji prowadzące do solidaryzowania się z innymi, czy wręcz poczucie estetyki, które odkrywa piękno i wolność w dzikiej przyrodzie. Zasadniczo wolnościowy pogląd, iż to, co często uchodzi za sprawiedliwość „równą i akuratną” jest niewystarczające - że może skazywać niezliczonych ludzi na życie w nędzy z powodów, którym można zaradzić w racjonalny sposób - jest kamieniem węgielnym wolności opartej na etyce. „Wolna” realizacja potencjału i osiągnięcie satysfakcji wymagają, żeby potencjał ten był możliwy do zrealizowania dzięki kierowaniu się przez społeczeństwo etyką równości nierównych.

Podkreślmy tu słowo „etyka”. Przedpiśmienne wspólnoty żyły zwyczajową zasadą równości nierównych, tradycją odziedziczoną z zamierzchłych czasów. Co więcej, zwyczaj dotyczył tylko członków społeczności, a nie „obcych”. Jeśli przyjrzymy się przedpiśmiennym ludom na tle ogólnego obrazu pierwotnego społeczeństwa, zobaczymy, że były równie podatne na podważenie ich zwyczajów, jak na najazdy ze strony bardziej zaawansowanych

tech nicznie społeczności. Zniszczenie zwyczajów takich jak równość nierównych i zastąpienie ich systemami przywilejów, w których nie było nawet pojęcia sprawiedliwości, nie było wcale trudne. Kiedy już swobody zwyczajowe zostały zniszczone, na czoło wysunęło się żądanie sprawiedliwości - ubogi, ale konieczny substytut w obliczu nieposkromionej władzy arystokracji i królów. Nakazy moralne, które później miały przyjąć postać praw, zaczęły ogra niczać ich władzę. Biblijni prorocy, szczególnie anarchiczny Amos, nie tylko rzucali retoryczne gromy na uprzywilejowanych i królów Judy, ale rozsiewali też zwyczaj od sfery tradycji po domenę *moralności*.

Uciskani nie musieli już odwoływać się do mglistej tradycji szukając zadośćuczynienia za krzywdy. Żeby zachować ograniczone prawa, jakich się domagali, mogli tworzyć kodeksy moralne, oparte na już istniejących systemach władzy. Nie podejmowano jednak poważnych prób, by sformułować te prawa w racjonalny sposób, tzn. przekształcić je w spójną etykę otwartą na racjonalną krytykę.

Przez wiele stuleci sprawiedliwość pozostawała więc problemem moralnym, przyjmując formę quasi-religijnych, często otwarcie nadnaturalnych przykazań zamiast dyskursywnych sądów. „Równość i akuratność” oznaczała precyzję, a nie racjonalne argumenty za lub przeciw. Nakazy i zakazy pochodziły z nieba, a dobro i zło traktowano raczej w kategoriach „cnoty” i „grzechu” niż „sprawiedliwości” i „niesprawiedliwości”. To raczej u Greków i Rzymian, ich filozofów i jurystów, można znaleźć racjonalne dyskusje w świeckim języku świata rzeczywistego dotyczące sprawiedliwości, a w końcu wolności.

To u tych myślicieli sprawiedliwość, pojmowana jako racjonalna i świecka, miała przyjąć formę problemu etycznego. Ludzie zaczęli myśleć racjonalnie o różnicach między słusznymi a niesłusznymi czynami, a nie tylko przyjmować je jako moralne nakazy bóstwa bądź przejmować w spadku jako zwyczaje uświęcone tradycją. Wolność z kolei była już nie tylko marzeniem, ale ciągle rozwijającym się zespołem idei, dopracowywanym przez krytykę, poszerzanym o projekty zmiany społecznej. Powstała nowa sfera ewolucji, ewolucji już nie tylko naturalnej i społecznej, ale również etycznej i wolnościowej. Ideały wolności zaczęły być częścią rozwoju dobrego społeczeństwa, a w naszych czasach - *społeczeństwa ekologicznego*.

Mit

Rozróżniłem zwyczaj, moralność i etykę, ponieważ ideały wolności przyjmowały w historii bardzo różne formy, od światopoglądu tradycyjnego po normatywny, a w końcu racjonalny.

Te rozróżnienia mają nie tylko znaczenie historyczne. Dziś kwestia sprawiedliwości jest złożona bardziej niż kiedykolwiek, dlatego zwykle reformy często bezmyślnie myli się z radykalnymi przemianami społecznymi. Próby stworzenia sprawiedliwego społeczeństwa, polegające na małych poprawkach w zasadniczo irracjonalnym społeczeństwie miesza się z próbami stworzenia wolnego społeczeństwa dzięki zmianom dla niego fundamentalnym. W rezultacie zamiast przebudować obecne społeczeństwo dokonuje się kosmetycznych po-

prawek. Zamiast wyjść z kryzysu, wprowadza się w imię sprawy wiedliwości reformy, mające na celu zarządzanie tym kryzysem.

Problemem staje się sytuacja, w której racjonalność z jej wymaganiami dotyczącymi krytycyzmu, analizy i intelektualnej spójności jest zastępowana przez „popularne” moralizowanie, o często otwarcie religijnym charakterze. Nawet etyczne interpretacje wolności nabierają mistycznego wymiaru, odwołując się do prymitywistycznych i potencjalnie reakcyjnych wyobrażeń dotyczących wyzwolenia. Te atawistyczne tendencje mają zazwyczaj wymiar indywidualny, a nie społeczny. Terapia indywidualna zastępuje politykę, miotwórstwo miesza się z religią, czego efektem jest powstanie mistycznej egzotyki. Wszystko to razem wzięte jest obracane przeciwko racjonalności w imię kosmicznej „Jedni” - „nocy, w której wszystkie krowy są czarne”, żeby użyć określenia Hegla.

Regresywny charakter tego procesu zasługuje na wnikliwą analizę. Wcześne idee wolności ograniczały się do mitycznych wyobrażeń. Były skazane na porażkę głównie dlatego, że żywiły się fantazjami powrotu do „złotej ery”, niemożliwej do odtworzenia ze względu na to, jak bardzo ludzkość, oddalając się od rzekomego stanu nietkniętej zwierzęcości. Tylko w mitach, takich jak homerycka opowieść o Lotofagach, pojawiał się stan, w którym natura pełniła rolę pierwszoplanową, a zwierzęcość przenikała tak dogłębnie społeczność ludzką, że wymazywała nawet pamięć. Błogość Lotofagów; którzy nie mieli własnej woli ani tożsamości, pozbawiała ich przeszłości i przyszłości w ponad czasowej teraźniejszości oraz rzekomo „naturalnej” wieczności. Marynarze Odysusza, którym kazano rozejrzeć się na wyspie, zostali przyjęci „jak przy jacie” i podano im lotos, który sprawił, że „nie chcieli wracać”. Nie tylko chcieli „zostać w ziemi Lotofagów”, ale również „zapomnieli o celu wyprawy” oraz, o tym, że są jednostkami. Jak dzisiejsze dzieci ery terapii i mistycyzmu - nie mogli realizować swojego „ja”, ponieważ go nie mieli.

Te mityczne fantazje dotyczące prehistorii i utraconej harmonii z naturą, będące wręcz bardziej wegetacyjne niż zwierzęce, przenosi się na wszystkie istoty ludzkie - istoty posiadające intelekt tak samo jak ciało, a także poczuć nie tylko tego, co Jest”, ale i co „być powinno”. To, że umysł i ciało zostały sobie fałszywie przeciwstawione przez religię, jak też przez filozofię, nie znaczy jeszcze, że nic różni się one od siebie w wielu aspektach.

Nie zamierzam przeczyć, że ludzkość żyła niegdyś w różnych stopniach harmonii z naturą. Harmonia ta jednak nigdy nie była tak statyczna, tak poza czasową i tak apatyczną, jak w świecie Lotofagów czy podobnych mitach. Przypadkowość mitu, brak żadnego krytycznego spojrzenia, prowadzi nas na manowce. „Wolność” rozumiana w kategoriach prymitywistycznych przyjmuje zdradliwą formę, w której nie istnieją pragnienia, aktywność i wola - stanu tak bezrozumnego, że człowiek przestaje być zdolny do racjonalnego namysłu nad sobą, pozwalającego elitom nad nim zapanować. W tym mitycznym - i zmistyfikowanym - świecie nie ma możliwości obrony przed hierarchią czy sprzeciwu wobec niej.

Przyroda, choćby nie wiadomo jak „nietknięta” i „dzika”, nie jest też tak stała, tak pozbawiona dynamizmu i niezmienna, jak widok z okna domku letniskowego przeznaczonego dla klasy średniej. Ten obraz natury zaprzecza jej bogactwu, jej zmienności i rozwojowi. Natura jest aktywna, a Lotofagowie - nie. Zobaczymy, że ideologia klasy rządzącej sprzyja tak statycznym i bezmyślnym wizjom raju, by wolność była jeszcze bardziej odległa, a pra

gnienia nie do zrealizowania. Wyspa Lotofagów to w istocie regresywny mit powrotu do dzieciństwa i bierności, stanu podobnego do tego, kiedy nowo narodzone dziecko reaguje tylko na pieszczoty matki bądź karmienie, jedno cześnie jest ono przez nią wprowadzane w błogi stan receptywności. Fakt, że najwcześniejszym słowem oznaczającym wolność jest „amargi”, sumeryjskie określenie znaczące „powrót do matki”, jest dwuznaczny. Przekonanie, że natura w przeszłości była szczodra, a w kolebce społeczeństwa matryczen trycznego istniała wolność może być równie wsteczne, co sugestywne.

Trzeba było odkryć, że wolność można zdobyć poprzez działanie, dzięki woli i św iadości, następuje to wtedy kiedy społeczeństwo wykracza poza swoje limity. W związku z tym, aby osiągnąć nowe, racjonalne a zarazem ekologiczne rozwiązania dla ludzkości i natury konieczna jest do tego na dzieja. W istocie ten kierunek był realizowany od wieków, gdy więzy między ludzkością i naturą zostały zerwane. Obecny powrót do mitów oznacza odrodzenie kwietyzmu, który cofa nas poza próg historii w stronę zamglonego, często zmyślnego i w dużej mierze atawistycznego świata prehistorii. Uciekając w przeszłość, zapominamy o przeszłości i pomijamy bogactwo doświadczeń, jakie dzięki niej stały się naszym udziałem. Osobowość znika w stanie wegetatywnym, poprzedzającym rozwój zwierząt i ewolucje natury zmierzają ku większej wrażliwości i podmiotowości. Zatem nawet nasza „pierwsza natura” jest degradowana oraz pozbawiana swojej dynamiki na rzecz, statycznego obrazu świata naturalnego, w którym różnobarwną ewolucję życia odmalowuje się w spłóśniętych kolorach, jako pozbawioną formy, aktywności i samokierunkowości.

Wegetatywne obrazy „złotej ery” przywoływane dzisiaj przez mistyków z amerykańskich, angielskich i środkowoeuropejskich ruchów ekologicznych nie pojawiały się w historii tak po prostu. To prawda, że gdy na Bliskim Wschodzie, w Egipcie i Azji życie plemienne ustępowało pola „cywilizacji”, poczucie straty i tęsknota ku porzuconemu ogrodowi Eden przenikało utopijne marzenia klas niższych. Ludzie bez końca opowiadali o erze, „gdzie lew i jagnię leżały obok siebie”, a natura dawała żyjącej w harmonii ludzkości wszystko, co było jej niezbędne do życia. Jej początki miały się zacząć w „erze złota”, po której nastąpiła mniej rajska „era srebra”, następnie „era żelaza” pełna konfliktów, niesprawiedliwości i wojen - po to tylko, żeby powtarzało się to bez końca niczym pory roku. Historia nie była rozumiana jako ciągłości rozwoju, lecz cykliczność upadku i odnowy w ramach ciągłych powtórzeń.

Nie powinniśmy jednak sądzić, że robili to tylko uciskani. Wiara w czysto pasywne relacje z naturą i bytami pozaludzkimi, chociaż była przywoływana w mitach ludów uciskanych, służyła bardziej interesom elit rządzących, niż rządzonych. Przede wszystkim, wyobrażenia te pozostawały tylko snami na jawie - mitami, które funkcjonowały jako zawór bezpieczeństwa dla niezadowolonych rządzonych, odwracały uwagę od aktywnych prób zmiany świata. Były przedstawieniami starannie reżyserowanymi przez kapłanów i kapłanki, podczas których przy dźwiękach bębnów i fletów odgrywano w kontrolowany sposób gniew, mogących w innym wypadku obrócić się w działanie i zasadnicze przemiany społeczne. Żadne społeczeństwo nie powróciło nigdy do swojej „złotej” przeszłości; wyobrażenia nieuchronnego cyklu i fałszywe obietnice „wiecznego powrotu” dostarczały manipulującym kapłanom wyłącznie pasywnych wyznawców.

Jak na ironię mit utraconej „złotej ery” był wykorzystywany dla uspra wiedliwienia tyranii „ery żelaza”. Kapłani, kapłanki i arystokraci tłumaczyli odejście „złotej ery” karą za grzechy ludzkości. Czy to dzięki Ewie nakłania jącej Adama do zjedzenia jabłka z drzewa poznania złego i dobrego, czy Pandorze otwierającej puszkę zawierającą nieszczęścia trapiące ludzkość. Raj czy też „złotą erę” utracono, ponieważ, jak twierdzono, ludzie zerwali przy mierze z silami nadprzyrodzonymi. Nęcza spadła na ludzkość w wyniku jej czynów bądź pychy - nie w wyniku pojawienia się hierarchii, własności, państwa i elit rządzących.

Różne formy rządów miały służyć dyscyplinowaniu nieposłusznej części ludzkości. Świat stał się uporządkowany. Dlatego napotykaemy wciąż na retrospektywne mity o „złotej erze”, nie tylko u uciskanych, ale i w literaturze uciskających. Ten mit został sprytnie wykorzystany do usprawiedliwienia panowania nad kobietami w przypadku opowieści o Pandorze oraz panowania nad mężczyznami w przypadku *Odysei* (naprawdę arystokratycznym eposie, w którym następną wyspą, na którą trafia Odyseusz po opuszczeniu *Lotofagów* jest ląd zamieszkały przez bardzo patriarchalnych Cyklopów).

Odyseja, co zaskakujące w kwestii podporządkowania, nie uwzględnia różnic płci. Mężczyźni na równi z kobietami są ofiarami różnych demonicznych sił zamieszkujących poszczególne wyspy, na które trafia Odyseusz (zdają się one symbolizować mityczne epoki).

Grecki racjonalizm, idący po omacku w kierunku zrozumienia historii - rozwój, zamiast regresu - jest oczywiście o wiele bardziej radykalny, niż wyobrażenia oparte na fałszywych poglądach dotyczących cyklicznej i w zasadzie statycznej natury. Tukidydes mówi o Grekach na początku *Wojny peloponeskiej* w sposób zupełnie niereligijny i naturalistyczny. Żadne mity nie psują rzeczowego opisu pojawienia się polis i zaludnienia kraju Greków. Kilka lat później Diodor Sycylijski w racjonalistyczny sposób przedstawił ewolucję ludzkości od prehistorii do czasów historycznych. Jest to dramat zmian zrywających pęta mitu, cyklów i zaściankowości. Sami Grecy nie interesują Diodora, ale „rasa wszystkich ludzkich istot oraz ich historia w znanych częściach zamieszkałej ziemi”.

Chrześcijaństwo, pomimo swojej ambiwalentności i wycofania się z sekularyzmu greckich kronikarzy, masom tkwiącym w cyklach wiecznego powrotu, przyniosło świadomość historii, przyszłości i zbawienia. Można się było spodziewać, że w przypadku religii, łatwo przystosowującej się do władzy i państwa rzymskiego, ojcowie chrześcijaństwa tacy jak Augustyn będą odwoływać się do utraconego Ogrodu Edenu. Chrześcijaństwo, ludowy, wręcz buntowniczy ruch żydowski, pogłężyło się w sprzecznościach, które pozwały zarówno na radykalne, jak i konserwatywne interpretacje. Religia żydowska, ze swoimi wyobrażeniami na temat Boga Stwórcy, różnego od tego, co stwarza, usunęła bóstwo z życia społecznego i natury. Jak zauważyli H. i H. A. Frankfortowie, problemy społeczne mogły być teraz rozwiązywane w sferze *świeckiej*. Częściowo nie były już skrępowane mitami i roszczeniami kapłanów do sprawowania władzy. W starożytnych imperiach tyrania była otoczona aurą boskości, a władcy rościli sobie pretensje do boskiej sankcji. „Święte społeczeństwo” było częścią „świętego kosmosu”, dlatego ucisk społeczny posiadał mistyczne cechy naturalne. Jest to sposób myślenia, który, jak pokaże Janet Biehl, przejawia się dzisiaj w postaci prób traktowania świata natury jako „świętego” i odtwarzania kultu Bogini przez aspołeczne, pełne mitów formy ekofeminizmu.

Kościół odziedziczył tę tradycję, chociaż próbował ją zmodyfikować. Ernst Bloch zauważył, że „(...) po raz pierwszy w historii pojawiła się utopia *polityczna* (podkreślenie - M.B.) W istocie tworzy ona historię; staje się ona *historią zbawienia prowadzącą ku Królestwu*, jako jeden nieprzerwany proces trwający od Adama do Jezusa w oparciu o zasadę stoickiej jedności ludzkości i chrześcijańskiego zbawienia, ku któremu zmierza”¹ W rezultacie utopia staje się ziemską wizją zorientowaną na przyszłość, a nie przeszłość. Zbawienie, pomimo jego religijnych atrybutów, można osiągnąć na ziemi wraz z powrotem Jezusa oraz oddzieleniem dobrych od złych.

Hebrajskie święte pisma przenika aktywizm i przychylny stosunek do uciskanych, co było nieznaną w innych religiach Bliskiego Wschodu. Jak zauważają Frankfortowie, egipskie teksty zawierające opis przewrotu społecznego, który nastąpił po załamaniu się Starego Państwa budowniczych piramid „patrzyły na zakłócenie istniejącego porządku (...) z przerażeniem”. Władza zdobyta przez uciskanych jest przyczyną „lamentu i zgryzoty (...) 'Pokazałem ci, jak najniżsi stali się najwyższymi' ” - użala się kronikarz. „Nę dzarze zdobędą bogactwa”. Tymczasem hebrajskie pisma mówią przychylnie nie o społecznym buncie uciskanych. Narodziny proroka Samuela są na przykład opisywane słowami: „Łuki siłaczy się lamia, słabi przepasują się mocą, za chleb najmują się syccy, a głodni odpoczywają”. Biedni są podnoszeni „z pyłu” a nędzarz z barłogu „by go wśród książąt posadzić, by dać mu stolicę chwały”².

Nie tylko otrząśnięto się z mentalnie oślepiających efektów mitu, ale jego niezmiennosc i konserwatyzm zostały zastąpione przez dynamikę i zmienność. Co przyczyniało się do rozwoju coraz powszechniejszych ideałów wolności. Joachimici, jeden z najbardziej wywrotowych nurtów średniowiecznego chrześcijaństwa, zerwali radykalnie z niejasną i celowo wieloznaczną historią z oficjalnych pism świętych i prowokacyjnie podzielili ją na różne epoki ludzkiego wyzwolenia. Mnisi w rodzaju Joachima z Fiore, którzy położyli podwaliny bardziej trwałym nurtom wolnościowym, byli istotniejsi, niż wielkie chiliastyczne ruchy ludowe, takie jak ascetyczni biczownicy i pastusze, którzy podczas swoich wędrówek bezustannie atakowali kler i Żydów. Piszący w XII w. Joachim, cysterski opat z Corazzo, kabbalistyjskiego miasta we Włoszech, przekształcił Tróję Św., mistyczną trójjedność bóstwa, w rażąco chronologię. Stary Testament miał reprezentować Erę Ojca, Nowy Testament - Syon, a do Ducha Św. należało „Trzecie Królestwo”, które miało dopiero nadejść. Miał to być świat bez panów, w którym ludzie żyliby w harmonii, bez względu na ich religijne wierzenia, a szczodra natura dostarczałaby wszytkim środków do życia. Poczynając od czternastowiecznej Anglii, po szesnastowieczne Niemcy (chodzi też m.in. o husyckie wojny w Czechach, w których pojawiały się radykalne, komunistyczne ruchy, takie jak skrajni taboryci) chłopcy i rzemieślnicy walczyli w ciągłych powstaniach o zachowanie swoich praw komunalnych, gildyjnych i lokalnych. Choć ruchy te mogły wydawać się konserwatywne na tle „nowoczesności” i jej wartości. To ta trwająca wieki fala nieustannego konfliktu

¹ E. Bloch, *Man on His Own*, Nowy Jork 1970, s. 128.

² H. i H. A. Frankfort, „The Emancipation of Thought From Myth”, w: *Before Philosophy*, H. i H. A. Frankfort i inni, Baltimore 1951, s. 242-243. Fragmenty z egipskich kronik znajdują się wyżej. [Polski przekład fragmentu z Biblii: „Pierwsza księga Samuela”, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1965, s. 281],

nadała wolności *znacze nie moralne*, które utraciła ona dopiero w naszej epoce „socjalizmu naukowego” i wąskich analiz ekonomicznych.

W czasach poprzedzających reformację protestancką religia stawiała się coraz bardziej „ziemska” i coraz mniej nadprzyrodzona, choć nadal oddziaływała na ruchy chłopskie i rzemieślnicze. Demokraci i lewellerzy z Rewolucji Angielskiej z lat 40. XVII w. mieli raczej świecki światopogląd i drwili z nabożnego moralizmu Cromwella. To raczej nie chrześcijaństwo, a natura listyczny panteizm (o ile jakkolwiek teizm można tak określić) wpłynął na myślenie „komunistycznych” rewolucjonistów takich jak Gerard Winstanley, który stał na czele niewielkiego ruchu diggersów podczas angielskich wojen domowych trwających w latach 50. XVII w.

Wolność, względnie egzotyczne określenie w porównaniu ze sprawiedliwością, zyskała wyrażnie realną treść. Mężczyźni i kobiety zaczęli walczyć już nie tylko o wolność religijną, ale również o wolność od religii. Walczyli nie tylko przeciwko określonym formom panowania, ale przeciwko panowaniu *jako takiemu* oraz o wolność do posiadania środków do życia w społeczeństwie komunalnym. Aktywizm zaczął wypierać wegetacyjną tęsknotę za przeszłością. Etyka zaczęła wypierać zwyczaj, a naturalizm supranaturalizm⁽³⁾. Sprzeciw wobec kościelnej hierarchii zaczął rodzić sprzeciw wobec hierarchii politycznej. Ożywcy nastrój zmian zaczął zastępować niezmienną mityczną poezję, jej rytuałów oraz atawistyczne panowanie przeszłości nad teraźniejszością i przyszłością.

Rozum

Jeśli można wyróżnić pewien pojedynczy element, który charakteryzuje rozwój ideałów wolności, to będzie nim stopień, w jakim opierały się one na rozumie. Wbrew popularnym odczytaniom historii filozofii, religii i moralności, racjonalizm nie został porzucony pod koniec starożytności i w czasie średniowiecza. Pomimo inwazji kultu Izidy i ascetycznych religii Wschodu w późnym Imperium Rzymskim, hellenistyczne wysiłki racjonalnego wyjaśnienia świata nie tylko były kontynuowane, ale również, powoli rozwijane w nowe interpretacje dotyczące tego, co jest racjonalne.

W istocie żyjemy dzisiaj w porażającej ignorancji, jeśli chodzi o różne rodzaje logiki i racjonalizmu, które były rozwijane aż do naszych czasów. Pogląd, że istnieje tylko jeden rodzaj rozumowania – statyczny, formalny i w zasadzie sylogistyczny – logika podobna do logiki z *Organonu* Arystotelesa – jest całkowicie fałszywy. Prawdę mówiąc, sam Arystoteles korzystał z ewolucyjnego i organicznego rodzaju rozumowania w swoich innych dziełach. Formalne rodzaje rozumowania były oparte na matematyce, szczególnie na geometrii. Z drugiej strony organiczne, czy też dialektyczne rozumowanie nie kładło raczej nacisku na rozwój, a nie stałość, *potencjalność*, a nie serię wykluczających siebie zdań, *płynność* wyprawowania zróżnicowanych zjawisk z ogólniejszych zaczątków w rozwinięte całości, a nie

⁽³⁾ Ogólne określenie doktryn uznających istnienie świata nadprzyrodzonego będącego odmiennym od świata przyrody (przyp. red.).

schematyczną dedukcję niezmiennych wniosków wynikających ze sztywno określonych przesłanek. Krótko mówiąc, spekulatywna dialektyka organiczna współistniała z formalną, zdroworozsądkową logiką, z której korzystamy w praktycznych problemach życia codziennego.

Teologia mogła być próbą racjonalnego zrozumienia działań bóstwa stworzonego w obec jego twórców, szczególnie ludzkości. W „epoce wiary”, w świecie średniowiecznym, oba systemy myślenia miały na celu wyjaśnienie czegoś więcej niż wiary, do której, jak na ironię, mistycy odwoływali się o wiele chętniej w swojej tęsknocie za dawno utraconą niewinnością, niż klerykalny scholastyzm. Franciszek z Asyżu współczuł biednym, ale co jest już bar dziej problematyczne, widział w pozaludzkich formach życia przede wszystkim dowód wielkości Boga Stwórcy. Zakon franciszkański został jednak bez trudu podporządkowany papieżowi, a w czasach Inkwizycji zmienił się z prześladowanego w prześladowcę, także joachimitów. Niewinność, intuicja i atawistyczne tęsknoty - wbrew naszym współczesnym mistykom - nie są dobrą za porą przeciwko manipulacji. To myśliciele takich jak Galileusz i spekulatywnych racjonalistów takich jak Bruno karano aresztem domowym i palono na stosach Inkwizycji, a nie mistyków takich jak Franciszek czy Mistrz Eckhart.

Chodzi mi o to, że rozum nie zawsze jest taki sam. W swojej dialektycznej formie rozum daje poczucie rozwoju historii i jej procesualności, a nie „linearne”, propozycyjalne i sylogistyczne środki oraz analizy. Pierwsze przełamywanie organicznego, a nie mechanistycznego podejścia do świata zaczęło również przenikać do biologii oraz fizyki. Idea ewolucji wisiała w powietrzu już w XV w., wystarczy przyjrzeć się uwagom Leonarda da Vinci na temat morskich skamieniałości znajdujących w górach oraz jego spostrzeżeniach, że w zmieniającym się świecie Północ w końcu spowoduje, że „suchy ląd zajmie część Adriatyku, tak jak osadziła się duża część Lombardii”. W XVIII w. wśród francuskich *les philosophes* dzięki pracom Maupertuis, Diderota i Buffona, ewolucja była akceptowanym faktem.

Powrót do ciała, zmysłowości, prawo do fizycznej przyjemności, a nie tylko spokojnego szczęścia, zaczęły stawać się największym wyzwaniem dla ascetyzmu, nie tylko takiego, który oficjalnie rozpowszechniało chrześcijaństwo, ale też ascetyzmu radykalnych spirytualistów. Przekonanie, tak popularne wśród biednych mówiące o tym, że uprzywilejowani powinni razem z nimi uczestniczyć w rzekomo danej przez Boga biedzie i samowyrzeczeniach, było ciągle podważane przez samych zwykłych ludzi. Rozkosze ciała i pełne zaspokojenie fizycznych potrzeb były w czasach Renesansu coraz powszechniej uważane za boskie. Wesołe utopie, takie jak *Land of Cockayne*, w których praca była nieznana, a pieczone kurczaki same wpadały do garnka, zaczęły mnożyć się wśród mas, będąc często sprzeczne z życiem klasztornym pełnym wyrzeczeń, jakie głosili ich mistyczni przywódcy.

W odróżnieniu od radykalnych millenarystów czy nawet joachimitów, masy nie umiejscawiały tych utopii w odległej przyszłości albo w zaświatach. Miały one istnieć na Ziemie, poza znanymi w Renesansie mapami, i były ścieżkami, które powinno się odkryć na drodze aktywnych poszukiwań, a nie leniwych podróży intelektualnych. Najpoważniejszą przeszkodą dla tego naturalistycznego nurtu byli często nie racjonalistyczni chrześcijańscy scholastycy, ale raczej średniowieczni mistycy, tacy jak Sayonarola, mnich i rzecznik uciskanych, który palił dzieła znajdujące się we Florencji i głosił samo wyrzeczenie.

W porównaniu do bogactwa idei wyzwoleniczych i wizji, które pojawiały się w miarę nadejścia „epoki rozumu”, ruchy uciskanych w rodzaju pastuszków, biczowników czy nawet joachimistów wydają się słabe i nieobliczalne. Porządkując bardziej laickie wątki greckiego racjonalizmu, zniekształcone przez teologię chrześcijańską i islamską. Renesans stanowił wyraz bardzo spekulatywnych i krytycznych idei.

Ważne jest, że najlepsze z nich, wykładane w systematycznych traktatach, dialogach albo wymyślonych utopiach, są zdumiewająco spójne. Pozostają nie tylko racjonalne (czy nawet dialektyczne), ale również zmysłowe; mówią o nowym społeczeństwie, w którym wszystko, co ludzkie, jest dobre i powinno znaleźć swój pełen wyraz.

Ze społecznego punktu widzenia posiadają wymiar ekologiczny w tym sensie, że są w pełni partycypacyjne: wszystkie aspekty doświadczenia uzupełniają się wzajemnie w zróżnicowanej całości. W tych ckospołecznościach ciało ma takie same prawa co umysł. To, co organiczne jest takie samo jak to, co nieorganiczne. Namietności takie same, jak rozum. Natura taka sama, jak społeczność. Kobiety takie same, jak mężczyźni. Bez względu na to, jak ograniczone swoimi czasami mogą nam się one dzisiaj wydawać, to założeniem ich jest krytyczne badanie i rekonstruowanie wszystkiego, co ludzkie i naturalne. Zgłębiają nie tylko organizację społeczną, kulturę, moralność, technologię i instytucje polityczne, ale również relacje rodzinne, edukację, pozycję kobiet oraz najbardziej prozaiczne aspekty życia codziennego. Tak, jak sam Renesans i Oświecenie, wszystko staje przed sądem rozumu i jest potwierdzane lub odrzucane ze względu na wartość dla rodzącego się sekularyzmu oraz naturalizmu.

Nie powinno nas zaskakiwać, że myśliciele nie wyprzedzają znacznie swoich czasów. Trzeba wziąć pod uwagę okres, w którym żyli, żeby docenić wielkość ich idei. Jedną z największych prawd dialektycznej mądrości jest to, że wszystkie wielkie idee, choćby wydawały się ograniczone do kontekstu swoich czasów i nieaktualne w naszych, tracą swoją względność, gdy patrzy się na nie jak na część różnorodnej całości - tak jak blok marmuru przestaje być tylko kawałkiem skały, gdy staje się elementem wspaniałej budowli. Widziany jako część większej całości, jest nie tylko skałą, podobnie jak atomy składające się na żywy organizm są już nie tylko cząstkami. Gdzie jest życie, tam jest metabolizm, zjawisko, które nie istnieje na poziomie nieorganicznym i którego nigdy nie uda się przypisać atomowi, a tym bardziej powiązać z jego elektromagnetycznymi właściwościami.

Myśliciele wyzwoleniczej, naprawdę rewolucyjnej tradycji, muszą być zatem oceniani zarówno pod kątem tego, co wnieśli w swoje czasy, jak i tego, co wnieśli w nasze, o ile chce się uchwycić trwałość ich dzieła.

Możemy rozróżnić kilka wielkich tendencji w rozwijających się ideałach wolności. Po pierwsze, poświęcenie się *istniejącemu* światu, *świeckiej* rzeczywistości. zamiast tamtemu metafizycznemu światu lub leżącemu poza znanymi mapami. Nie mam na myśli tego, że radykalni teoretycy, utopiści i ideologowie Renesansu. Oświecenia i początków zeszłego wieku „reali stycznie” dostosowywali się do świata, w którym żyli. Wręcz przeciwnie, często starali się spojrzeć daleko poza niego i oprzeć swoje ideały na tym, co było najlepsze w ich czasach.

To prowadzi nas do drugiej tendencji: potrzeby starannego zorganizowania społeczeństwa, uwolnienia go od niepokojów wywoływanych przez awanturniczą szlachtę angielską i europejską. Renesans, szczególnie ówczesna arystokracja, wpędził społeczeństwo w stan chronicznej wojny. Nic dziwi, że na ruinach pozostawionych przez Wojnę Dwóch Róż w Anglii i wojny religijne w Europie Środkowej, radykalni teoretycy społeczni i utopiści mówili o społeczeństwach całkowicie stabilnych i niemal mechanicznych w kooperatywnym porządku swoich działań. Na długo przed tym, jak Kartezjusz włączył filozofię mechanicyzmu w światopogląd filozoficzny, gwałtowne zaburzenia społeczne uczyniły go postulatem radykalnym. To, że wielu utopistów przyjęło za swój model unormowane życie klasztorne, jest radykalne samo w sobie. Mogli z łatwością opowiadać się za powstającymi w ich czasach, scentralizowanymi państwami narodowymi, jak stało się to w XIX w. z ruchem socjalistycznym. Jeśli „gospodarka planowa” była wówczas potrzebna, częściowo po to, żeby zrównoważyć bezładne działania szlachty, a częściowo po to, żeby ograniczyć grabienie chłopów i miejskiej biedoty przez rodzącą się handlową burżuazję, to tradycyjne i społecznie odpowiedzialne zasady życia codziennego przyjęte przez klasztor wydają się bardziej etyczne i ludzkie niż inne alternatywy. Dopiero w XIX w., a w pewnym stopniu również wcześniej, uporządkowane społeczeństwo i „gospodarka planowa” miały być utożsamiane ze scentralizowanym państwem narodowym, jak na ironię, w imię wolnej od etycznych wartości koncepcji „ naukowego socjalizmu” i prób wprowadzenia gospodarki „znacjonalizowanej”.

Trzecia tendencja w ramach rozwijających się wolnościowych idei radykalnej myśli Renesansu i Oświecenia opierała się na podkreśleniu wagi jaką praca odgrywa w naszym życiu. Tomasz Morus, Tommaso Campanella, Valentinus Andreeus i Francis Bacon przypisywali wyjątkową rolę rzemiosłnictwu i rolnictwu. Natomiast Denis Diderot wkład tych dziedzin w rozwój społeczny zawarł w *Encyklopedii*, gdzie poświęcano im niemal bezprecedensową uwagę, a kwalifikacje opisywano ze zdumiewającą dokładnością. Kropotkin cytuje średniowieczny dekret, w którym czytamy, „że każdy musi znajdować przyjemność w swojej pracy i że nikomu nie wolno przywłaszczać sobie pracy innych, jeśli sam nie pracuje, ponieważ prawo musi być tarczą obronną dla pracy”³. Tak szeroki przekrój tradycji i idei wolnościowych w starożytności nic miał swojego precedensu, jednak w czasie rewolucji przemysłowej nastąpił ich zanik. Mieszana gospodarkę chłopów, rzemieślników, drobnych właścicieli i robotników w czasach, które poprzedzały dominację przemysłowego kapitalizmu na terenie Anglii, przenikają głęboko ludzkie wartości. W tej zamierzchłej, często nierozumianej epoce, ograniczano nawet ciężką pracę. Jak zauważyła Marie-Louise Bemeri w *Journey Through Utopia*. „Utopijna idea krótkiego dnia pracy, która nam, przyzwyczajonym myśleć o przeszłości w kategoriach dziejów oświeceniowych, wydaje się bardzo radykalna, nie jest tak innowacyjna, jeśli porówna się ją z rozporządzeniem Ferdynanda I dotyczącym cesarskich kopalni, ustalającym dzień pracy górnika na osiem godzin. A według Thomasa Rogera, w XV w. Anglicy pracowali 48 godzin tygodniowo”⁴.

³ P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna*, Poznań 2006, s. 111.

⁴ Marie Louise Bemeri, *Journey Through Utopia*, Londyn, s. 54.

Wreszcie wśród tendencji, które przejawiały się w tym mieszanym społeczeństwie, szczególnie w czasach Renesansu, pojawia się głęboki szacunek wobec społeczności. Była to epoka, która musiała się zmierzyć z dezintegracją wiosek i miast w wyniku działania ekspansywnego i atomizującego rynku. Niezdyscyplinowany burżua-mieszczanin powinien być kontrolowany. Nie tylko podważał kruche więzi łączące ludzi we wspólnotach, ale zagroził również gildiom, stowarzyszeniom religijnym zajmującym się biednymi i chorymi, szerszym więziom rodzinnym oraz międzyludzkiej solidarności. Zagarniał wszystko, poczynając od wspólnej ziemi, po zobowiązania rodowe, dlatego radykalni teoretycy i utopiści robili co w ich mocy, by zahamować społeczne zachowania nowej burżuazji oraz zorientowanej na bogactwo arystokracji.

Nie powinniśmy więc być zbyt surowi wobec Tomasza Morusa, kiedy chce w *Utopii* zachować silne więzi rodzinne i trzymać się mocno katolickiej ortodoksji wobec konfliktowego monarchy, Henryka VIII, który w swojej „reformacji” zastąpił kapelusz biskupa Rzymu koroną angielskiego króla. Morus, jak wielu innych ludzi Renesansu, skłaniał się ku humanistycznej wspólnocie reprezentowanej przez zasadę papieża, a nie nacjonalizmowi reprezentowanemu przez zaścianowaną monarchię. Zastrzeżenia Morusa wobec realizacji jego idealnego społeczeństwa przez monarchię wyraża Hythlodai, narrator *Utopii*, alter ego autora, w bardzo ciętej uwadze: „większość książąt przykłada się raczej do spraw wojny, a nie użytecznej sztuki pokoju; a o tych sprawach nie wiem, ani nie chcę wiedzieć; wolą oni raczej zdobywać nowe królestwa niż rządzić tymi, które posiadają”.

Jeszcze bardziej dalekowzroczne, niż opis idealnego społeczeństwa Morusa jest *Rei publicae Christianopolitanae descriptio* Valentina Andrae. Christianopolis to społeczność o surowej moralności ściśle regulującej zachowania, chociaż nastawiona bardzo humanistycznie pod względem ludzkich potrzeb i krzywd. Christianopolis jest istotnie polis – miastem na ludzką skalę otoczonym murami, a nie państwem narodowym. Jest jednak mocno ustandaryzowane, jeśli chodzi o budownictwo i niemal matematyczny podział funkcji, stref oraz równowagę między przemysłem i rolnictwem. Żadna z tych utopii nie jest oparta na własności prywatnej (kolejna cecha klasztoru) a środki do życia rozdzielają według potrzeb. Bez względu na to, czy opisuje się je jako wyspy, jak w przypadku *Utopii*, czy społeczności, jak Christianopolis, są to w rzeczywistości miasta i choćby ich mieszkańcy żyli wygodnie, mają one charakter ascetyczny. Nie powinno się ignorować tych wyraźnych przednarodowych i przedkapitalistycznych wartości; klasztorny ideał służby, pracy, dzielenia się i rygoru w interesie dobra społeczności przenika ówczesną radykalną myśl, szczególnie utopistów. Pojawiają się one w *Mieście Słońca* Campanelli, w którym kobiety mają wyjątkowo wysoki status, z jego platońską eugeniką i naciskiem kładzionym na nauki przyrodnicze. Uporządkowane, szanujące pracę i wykształcone społeczeństwo, które ukazują, jest splotem średniowiecznej tradycji oraz nowoczesnych innowacji. Teoretycy społeczni i utopiści Renesansu byli zafascynowani postępem możliwym dzięki nauce, co wyraźnie widać w *Nowej Atlantydzie* Francisca Bacona, która mocno podkreśla rolę edukacji w przebudowie społeczeństwa.

Te wszystkie wątki – a szczególnie oświecenie poprzez edukację, zastawianie rozumu i porządku do spraw ludzi, fascynacja nauką oraz wielki szacunek dla pracy – miały

być kontynuowane przez Oświecenie. Teraz państwo narodowe już się umocniło, a miasto przestało być podstawą radykalnych innowacji. Wraz z Monteskiuszem, który nadal ton tamtemu stuleciu, instytucje polityczne zaczęły wypierać problemy związane z własnością, relacjami rodzinnymi i kulturą. Warto też wspomnieć, że komunistyczne programy głoszone przez Mably'ego i Morelly'ego były zupełnie marginalne w porównaniu z dziełem *les philosophes*. Do dziś nie znamy nawet imienia Morelly'ego, a jego wpływ pozostał bardzo ograniczony aż do końcowych momentów rewolucji francuskiej, gdy jego *Kodeks natury* był najwyraźniej czytany przez Grakchusa Babeufa, pechowego przywódcę Sprzysiężenia Równych.

Idee Oświecenia były bardziej szczegółowe niż Renesansu, w którym całe dyscypliny naukowe były z rozmachem tworzone przez pojedyncze jednostki, bardziej nastawione na indywidualne prawa niż społeczność. Nacisk na kościelną władzę i hierarchiczne ciało polityczne czyniły klasztor w najlepszym razie anachronizmem, a w najgorszym czymś, co stało w zupełnej sprzeczności z Oświeceniem. Myśliciele nastawieni raczej psychologizmie, niż racjonalistycznie zajmowali się częściej naturą ludzką niż ludzkim rozumem. Za równo Diderot, jak i Rousseau, prawdopodobnie najważniejsze postacie epoki, byli zarówno ludźmi „serca”, jak i wspaniałymi umysłami, a spontaniczna pasja odgrywała w ich dziełach rolę równie wielką, jak rozum.

Anarchia i wolnościowe utopie

Powierzchniowe przenikanie się radykalnych idei między XVI i XVIII w. przeszło w ostry konflikt kilku założeń. Czy materialny dobrobyt ludzi w czasie poważnych problemów ekonomicznych może być osiągnięty tylko za cenę indywidualnego podporządkowania dobrze zorganizowanemu społeczeństwu, opartemu na klasztornej dyscyplinie, a potem władzy państwowej? Czy można dla równości w sferze dóbr materialnych poświęcać wolność, poddaną przymusowym planom ekonomicznym? Czy pełnemu, zmysłowemu, wesołemu życiu może zagrażać konieczność pracy wszystkich, czy m. żywił się ascetyzm, który wypełnia wiele utopijnych i radykalnych idei społecznych? Czy dobrobyt dla wszystkich jest osiągalny, w momencie kiedy trzeba jeszcze udowodnić, że potrafi się zaspokoić najbardziej elementarne potrzeby? Do jakiego stopnia mężczyźni, nie mówiąc już o kobietach, mogą kształtować żywą, partycypacyjną kulturę polityczną, skoro żeby zaspokoić swoje podstawowe potrzeby, pracują po przynajmniej osiem godzin? Większość z wizji, w których ucieleśniały się ideały owego wyjątkowego okresu, choć mówią językiem moralnych napomnień, jest ukształtowana przez tego rodzaju problemy. Po prostu nie da się zrozumieć możliwości i ograniczeń tych wizji, nie biorąc ich pod uwagę.

Niemniej jednak podczas przejścia od miasta do narodu, od klasztoru do państwa, od etyki do polityki, od komunalnej własności do własności prywatnej oraz od świata rzemieślników do świata przemysłu, pojawiła się fascynująca kombinacja wizji, które często zawierały najlepsze - i najgorsze - z tych głębokich antynomii społecznych. Z rozmysłem używam słowa „antynomie” zamiast „zmiany” ponieważ mówię o elementach, z których

tylko nie które całkiem wyparły poprzednie formy w umysłach dziewiętnastowiecznych radykalnych myślicieli. Jak zobaczymy, pojawiają się one ponownie dzisiaj, jako dogłębnie zmodyfikowane postulaty w zupełnie nowej syntezie idei, ekologii społecznej. To prawda, że niektórzy radykalni teoretycy mieli w wielu przypadkach opowiedzieć się za jedną z nich. Na przykład marksizm wyraźnie opowiedział się za narodem, a nie miastem oraz państwem, ignorował wspólnotę działającą na zasadach samodyscypliny, której zwolennikiem był szczególnie Andreae, antycypujący idee „przemysłowej wioski” Roberta Owena.

Inne formy radykalnej myśli miały się jednak pojawić oraz rozwijać jako synteza idei swoich czasów - czasów gwałtownej industrializacji i urbanizacji - i dać początek tradycjom, których radykałowie nie mogą już dłużej ignorować. Nadszedł czas, by spojrzeć na nie bez subiektywizmu, który bierze się raczej z małostkowych uprzedzeń niż poważnej refleksji.

Mam na myśli wolnościowe utopie i jednoznacznie anarchistyczne idee, pojawiające się w XIX w.: tradycję ideałów wolności, równie racjonalnych co etycznych, oraz równie refleksyjnych co emocjonalnych. Nie da się po prostu ignorować analiz Williama Godwina z *Enquiry Concerning Political Justice*, głównych dzieł Pierre-Josepha Proudhona, wnikliwej krytyki Michała Bakunina, rekonstrukcyjnego dzieła Piotra Kropotkina, a szczególnie jego dalekowzrocznych poglądów ekologicznych. Nie można zapomnieć o utopijnych wizjach Roberta Owena i Karola Fouriera, jednocześnie nie poświecając uwagi zawartym w ich dziełach pochwały racjonalności i moralności, które zrodziły się ze stuleci wyzwolenческих walk i towarzyszącej im nadziei.

Nie wolno też traktować ich jako wizerunków „prekursorów” - albo, co gorsza, ideologicznych zwolenników - Karola Marksa i „socjalizmu naukowego”. Można by z równą arogancją odrzucać naturalizm Arystotelesa na rzecz filozoficznego idealizmu Hegla, albo historyczne dzieło Tukidydesa na rzecz Charlesa Bearda. Wszyscy ci myśliciele uzupełniają się wzajemnie, a przynajmniej naświetlają istotne problemy tam, gdzie występują pomiędzy nimi sprzeczności, zrodzone przez różne warunki, w których żyli, w ciągle trwającym dramacie historii.

Rozwój ludzkości, nie bardziej niż historia idei, toczy się przechodząc wyraźne i konieczne „postępowe” fazy rozwoju. Jeśli mamy wrócić do bar dziej zdecentralizowanego społeczeństwa, Arystoteles i Tukidydes będą do tego bardziej odpowiedni z uwagi na ich wiedzę o greckim *polis* niż Hegel lub Beard, którzy interesowali państwa narodowe. Wciąż stoi przed nami pełna ocena znaczenia historii ludzkiej, dróg, którymi powinna być ona połączona oraz idei, które są najważniejsze jeśli chodzi o stworzenie społeczeństwa opartego na zasadach rozumu i ekologii.

Ideale wolności głoszone przez radykalnych teoretyków i utopistów po Rewolucji Francuskiej były poważniejsze niż u ich oświeceniowych poprzedników. Zebrali także razem imponujący zbiór alternatyw wobec faktycznego biegu historii, alternatyw naiwnie ignorowanych przez ich socjalistycznych następców.

Obie te tradycje mają ogromne znaczenie dla współczesnego radykalizmu - bogactwo zawartych w nich idei oraz alternatywy, jakie ludzkość powinna mieć do wyboru. Anarchistyczni myśliciele i wolnościowi utopiści byli bardzo wyczuleni na wybory, których do-

konanie było możliwym w celu skierowania społeczeństwa ku racjonalizmowi i wolności. Podejmowali istotne problemy dotyczące tego, czy zbiorowość oraz indywidua mogą współgrać ze sobą, czy naród jest koniecznym, w istocie etycznym następcą społeczności albo gminy, czy państwo jest nieuchronnym następcą miasta i konfederacji regionalnej, czy komunalne wykorzystanie zasobów musi zostać zastąpione przez własność prywatną, czy rzemieślnicza produkcja i działalność rolnicza na niewielką skalę muszą zostać porzucone na mocy „historycznej konieczności” i zastąpione produkcją taśmową na gigantyczną skalę oraz rolnictwem zmechanizowanym. W końcu podnieśli problem tego, czy etyka musi ustąpić pola rządzeniu i jaki będzie los polityki, jeśli spróbuje się ona dostosować do scentralizowanych państw.

Nic widzieli oni sprzeczności pomiędzy materialnym dobrobytem a dobrze zorganizowanym społeczeństwem, pomiędzy materialną równością a wolnością, czy też pomiędzy zmysłowością, zabawą i pracą. Wyobrażali sobie społeczeństwo, w którym dostatek byłby możliwy i istniała nie faworyzująca żadnej płci kultura polityczna w warunkach ograniczenia czasu pracy, szybkiej produkcji i nadmiernej konsumpcji. Te zagadnienia, antycypowane niemal 200 lat temu i inspirowane moralnym zapałem ponad dwóch tysięcy lat heretyckich ruchów takich jak joachimici, ujawniły się pod koniec XX w. z całą mocą. Słowa takie jak „prekursorzy” straciły zupełnie swoje znaczenie z punktu widzenia naszego, będącego w kryzyś społeczeństwa. Musi ono ponownie ocenić całą historię idei oraz możliwości otwarte przez społeczną historię w przeszłości. Przenikliwość zawarta w ich dziełach, pod względem opisanych projektów alternatyw dostosowanych do czasów, w których żyli jak i nam obecnych jest oszałamiająca.

Nie możemy ignorować różnic pomiędzy anarchistycznymi teoretykami i wolnościowymi utopistami zeszłego wieku, a tymi którzy żyli wcześniej. Anarchiczne nurty takie jak pierwotne chrześcijaństwo, radykalni gnostycy, średniowieczne Bractwo Wolnego Ducha, joachimici oraz anabaptyści, uważały wolność raczej za coś zesłanego przez Boga, a nie wynik ludzkich działań. Ta zasadniczo pasywno-receptywna mentalność, oparta na mistyce, jest kluczowa. To, że niektóre z nich działały na rzecz zmiany świata nie zmienia faktu, że nawet te akty były uważane za wyraz teistycznej predestynacji. W ich oczach działanie brało się z przełożenia boskiej woli na wolę ludzką. Było wytworem społecznej alchemii, możliwej dzięki decyzji sił nadprzyrodzonych, a nie autonomii człowieka. „Kamień filozoficzny” przemian znajdował się w niebie, nie na ziemi. Wolność miała „nadejść” pod wpływem czyichś sił pozaludzkich, bądź w postaci „ponownego przyjścia” Chrystusa, czy też dzięki naukom nowego mesjasza. Ogólnie rzecz biorąc, według gnostyczego sposobu myślenia, zawsze istniały elity takie jak „myśliciele” albo dośkonali pod względem moralnym przywódcy, które były wolne od zła. W rezultacie historia miała odmierzać coś w rodzaju metafizycznego czasu do momentu, gdy grzechy świata nie staną się tak ciężkie, że w skruszą bóstwo, które nie będzie już dłużej ignorować swojego tworu oraz cierpień biednych i uciskanych.

Renesans. Oświecenie, a przede wszystkim dziewiętnaste stulecie radykalnie zmieniły tę naiwną postawę społeczną. „Epoka rewolucji”, jeśli mamy właściwie określić okres od końca lat 70. XVII do połowy XX w., usunęła ze swoich idei oddziaływanie sił nadprzyro-

dzonych oznaczające pasywno-re ceptywną postawę uciskanych. Uciskani musieli działać, jeśli chcieli się wy zwolnić. Musieli świadomie tworzyć swoją własną historię - to wspaniały pogląd, który' Jean Jacques Rousseau, pomimo wszystkich swoich błędów, dodał do historii radykalnych idei i za to zasługuje na zapamiętanie. Musieli oni *rozumować*. Nie było odwołania do sił innych, niż ich własne umysły. Kombinacja rozumu i woli, myśli i działania, refleksji i interwencji zmieniała cały radykalny przekaz, usuwając z niego mity, mistycyzm, religię i intuicję, które niestety dzisiaj powracają w bezsilnym oraz poddawany m psychologicznej terapii świecie.

Radykalizm „epoki rewolucji” postępował jednak dalej. Historia według joachimitów, podobnie jak marksistów, zmierza ku nieuchronnemu „dniu ostatecznemu”, końcowi, wręcz heglowskiemu absolutowi. W pewny m sen się wszystko, co jest, jest konieczne, wszystko rozwija się prowadzone „nie widzialną rękę”, czy byłby to Bóg, Duch, „chytrość rozumu” (określenie Hegla), czy interes ekonomiczny, choćby był on ukryty przed tymi, którzy działają z nim w zgodzie. Nie istniały' realne alternatywy dla tego, co było, jest, czy nawet miało być -jak w absurdalnych debatach na temat „nieuchronności socjalizmu”, prowadzonych pokolenie czy dwa temu.

Nacisk anarchistycznych i wolnościowych utopistów na wybór w historii miał stworzyć nowy punkt wyjścia, radykalnie inny niż coraz bardziej teleologiczne wizje religii, a potem „naukowych” socjalizmów. Ten nacisk wyjaśnia w dużej mierze uwagę, jaką dziewiętnastowieczni anarchiści i wolnościowi utopiści przykładali do indywidualnej autonomii, indywidualnej zdolności do dokonywania wyboru opartego na racjonalnych i etycznych sądach. Pogląd ten wyraźnie różni się od tradycji liberalnej, z którą poglądy anarchistyczne podejmujące wątek indywidualizmu były łączone przez przeciwników, szczególnie marksistów. Liberalizm co prawda dał jednostce odrobinę „wolności”, ale ta kiej, która jest ograniczona przez „nie widzialną rękę” konkurencyjnego rynku, a nie zdolność wolnych jednostek do działania w zgodzie z etycznymi sądami. „Wolny przedsiębiorca”, na którym liberalizm oparł swój model indywidualnej autonomii, był w rzeczywistości całkowicie ubezwłasnowolniony przez rynek, bez względu na to, jak by się nie wydawał wyzwolony od średnio-wiecznego świata gildii i obowiązków religijnych. Był zabawką „najwyższego prawa” w interakcji rynkowych -konkurujące ego neutralizują wzajemnie swoje egoistyczne interesy tworząc ogólny interes społeczny.

Anarchizm i wolnościowi utopiści nigdy nie przedstawiali wolnej jednostki w taki sposób. Musiała ona mieć swobodę działania jako istota etyczna - a nie egoistyczna - po to, by dokonywać racjonalnych, a być może na wet bezinteresownych wyborów pomiędzy racjonalnymi i irracjonalnymi alternatywami. Marksistowskie twierdzenie, że anarchizm jest produktem liberalnego czy burżuazyjnego „indywidualizmu” swoje korzenie ma w ideologiach, które pozostają z gruntu burżuazyjne; są nimi oparte na mitach „niewidzialnej ręki” (liberalizm). Duchu (heglizm) oraz ekonomicznym determinizmie (marksizm). Nacisk kładziony przez anarchistów' i wolnościowych utopistów na indywidualną wolność oznaczał wyzwolenie samej historii od ahistorycznej predestynacji oraz podkreślał znaczenie etyki w dokonywaniu wyboru. Jednostka jest w istocie naprawdę wolna i zdobywa

pełną indywidualność, gdy kieruje się racjonalnym, ludzkim, wzniosłym pojęciem społecznego, wspólnego dobra.

W końcu, anarchistyczne wizje nowego świata, szczególnie wolnościowe utopie, sugerowały, że społeczeństwo zawsze może zostać przebudowane. Utopia jest z definicji światem, jaki powinien być zgodny z zasadami rozumu, przeciwstawiony światu, który jest wynikiem ślepych działań sił bezro zumnych. Dziewiętnastowieczna tradycja anarchistyczna, mniej obrazowa niż utopiści, którzy nakreślili szczegółowe wizje nowego świata, opierała swoje teorie na historii ludzkiej, a nie teologicznej, mistycznej czy metafizycznej. Świat zawsze kształtował się za pośrednictwem istot ludzkich z krwi i kości, stających przed realnymi wyborami w momentach historycznych zwrotów. Mógł zmieniać się w alternatywny sposób, który w przeszłości był możliwy. Większość tradycji anarchistycznej nie jest „prymitywistyczną” tęsknotą za przeszłością, jak chcieliby nas przekonać marksistowscy historycy w ro dzaju Hobsbawma, ale zwróceniem uwagi na problemy, które pozostały nie rozwiązane. Są nimi nieobecność przyjmowania przez ludzi perspektywy wspólnotowej, brak konfederalizmu, samorządu gospodarczego oraz równo wagi między kulturą a naturą. Słynne powiedzenie Marksa, że zmarli powin ni pochować zmarłych jest pozbawione sensu, w momencie kiedy terażniej szość próbuje parodiować przeszłość. Tylko żywi mogą pochować zmarłych i mogą to zrobić tylko wtedy, gdy rozumieją, co jest martwe, a co żywe, w isto cie co pozostało pełne życia na pokrytych ciałami polach bitew historii.

Na tym polega znaczenie zainteresowania Williama Godwina jednostkową autonomią, osobą etyczną, której umysł nie jest spętany siłami nadprzyro dzonymi i różnymi formami panowania, zarówno bóstw, jak i polity ków, wła dzy zwyczaju i władzy państwa. Takie znaczenie miały również zaintereso wania Pierre-Josepha Proudhona municypalizmem i konfederalizmem jako zasadami stowarzy szania się, faktycznie sposobami życia, którego wolność nie jest spętana przez państwo narodowe i własność prywatną. Na tym pole ga zna czenie podkreślania przez Michała Bakunina ludowej spontaniczności i transformacyjnej roli czynu rewolucyjnego, czynu jako ekspresji woli, nie spętanej ograniczeniami kompromisu bądź parlamentarnego kretynizmu. Wreszcie na tym polega znaczenie ekologicznych wizji Piotra Kropotkina, jego praktycznego zainteresowania ludzkim wymiarem, decentralizacją oraz harmonią ludzkości i natury przeciwstawionąwybuchowemu wzrostowi urba nizacji czy centralizacji.

Będzie okazja przyjrzeć się ideom tych wybitnych i niedocenianych my ślicieli w kontekście problemów, przed którymi stoimy obecnie oraz potrze by stworzenia ekologicznego społeczeństwa. Tymczasem zatrzymajmy się na kwestii wyzwolenia innego rodzaju - wyzwolenia ciała w formie nowej zmysłowości oraz ducha w formie ekologicznej wrażliwości. Te zagadnienia rzadko pojawiają się w dyskusjach o przemianach społecznych, chociaż zajmują ważne miejsce w utopijnym myśleniu.

Czysta joie de vivre, radość życia, pomimo ascetyzmu, jaki się w niej tu i ówdzie pojawia, jest ściśle związana z anarchistyczną tradycją. Stwierdza nie Emmy Goldman - „Jeśli nie będę mogła tańczyć, to nie będzie moja re wolucja” - jest typowo anarchistyczną postawą. Istnieje barwna tradycja się gająca stulecia wstecz do anarchistów będących rzemieślnikami czy nawet chłopami, którzy dążyli do wyzwolenia nie tylko społeczności, ale i zmysłów.

Ofici działający pod koniec starożytności odczytywali na nowo pisma biblijne, żeby zdobyć klucz do zbawienia. Wąż i Ewa reprezentowali wolność, ekstatyczne wyzwolenie ciała było środkiem wyrazu duszy. Bractwo Wolnego Ducha, ruch występujący pod wieloma nazwami w średniowiecznej Europie, odrzucało istniejące w kościele poważanie wobec samowyrzeżeń i głosiło własną wersję chrześcijaństwa, orędzie czystego liberyalizmu oraz wyzwolenia społecznego. W opactwie Thelemy z satyry Rabelaise'a za słowa „Czyń, co ci się podoba” znosi wszelkie ograniczenia wobec członków tego wesołego zakonu, którzy mogli do woli ucztować, kochać oraz kultywować wszelkie przyjemności ciała i ducha wedle upodobań.

Techniczne ograniczenia minionych epok, fakt, że przyjemność rzadko można było oddzielić od pasożytnictwa w wymagającym świecie ciężkiej pracy, uczyniły wszystkie te ruchy i utopie elitarnymi. Bractwo Wolnego Ducha zabierało bogatym, bogaci z kolei zabierali biednym. To, do czego mieszkańcy opactwa Theleme mieli prawo, wytwarzali swoją pracą budownicy, rolnicy i kucharze, którzy im usługiwali. Natura nie była szczodra; była to fikcja, za wyjątkiem kilku wyjątkowo uprzywilejowanych miejsc na świecie. Wyzwolenie zmysłów było często uważane przez biednych i ich rewolucyjnych proroków za przywilej klasy rządzącej, chociaż było rozpowszechnione w wioskach i miastach bardziej, niż chce się nas do tego przekonać. Na wet uciskani realizowali swoje marzenia na temat utopijnych przyjemności, wizje, w których natura była naprawdę szczodra, a w rzekach płynęły mleko i miód. Ten dostatek był jednak zawsze dziełem kogoś innego niż oni sami, kogoś, kto dawał im tę miodem i mlekiem płynącą „ziemię obiecaną” - bóstwa lub skorego do gniewu demona, a nie technologii i nowych, bardziej sprawiedliwych stosunków pracy oraz podziału dóbr.

Najwięksi utopiści XIX w. odwołują się w swoich propozycjach radykalnych przemian do tej tradycyjnej mieszaniny poglądów. „Przemysłowe wiośniki” Roberta Owena, łączące najbardziej zaawansowane ówczesne technologie z rolnictwem na skalę lokalną, były oparte na możliwościach technicznych, które dawała rewolucja przemysłowa. Bez względu na to, czy „pierwsza natura” jest, czy też nie jest szczodra, to oczywiście „druga natura”, społeczeństwo ludzkie, jest ekonomicznie produktywna. Ludzkość tworzy swoją własną utopię społeczną, zamiast czekać na jej zesłanie przez nadludzkie istoty.

Robi to dzięki swojej pomysłowości, sile współpracy i wyobraźni społecznej. Rozwinął się również sam utopizm technologiczny, kulminując w XX w. w technokratycznie administrowanym świecie H.G. Wellsa, inspirowanym *Nową Atlantydą* Francisca Bacona, szesnastowieczną naukową utopią. Z kolei utopia Williama Morrisa była bardziej rzemieślnicza i średnio wieczna, chociaż z gruntu wolnościowa. W *Wieściach znikąd* odrzuca kapitalizm i odtwarza średniowieczną komunę z jej gloryfikacją rzemiosła, kooperacją jako wartością naczelną. Ogólnie rzecz biorąc przemysł trafia do kosza razem z władzą, a produkcja oparta na priorytecie jakości rekompensuje utratę masowej wytwórczości tandetnych towarów.

Pod tym względem utopia Morrisa jest romantycznym powrotem do świata, który na zawsze przeminął, co nie znaczy, że nie możemy się z niej niczego nauczyć. Jakość produkcji i artyzm rzemiosła wciąż mogą być dla nas przykładem i sposobem na długotrwałe zachowanie dóbr, w gospodarce nie opartej na produkcji Jednorazowego użytku”, której produkty łamią wszelkie standardy dobrego smaku. Morrisowskie wartości były ewident-

nie ekologiczne. Dodatkowo opierał się on na lokalnych społecznościach, integracji rolnictwa z rzemiosłem, produkcji trwałych, naprawdę artystycznych dzieł, a tak że niehierarchicznym społeczeństwie.

Utopista, który miał połączyć te pozornie przeciwstawne tradycje - zmyślowość i umysł, produkcję trwałych dóbr i przemysł, przekonanie o szczerości natury i aktywność ludzką, zabawę i pracę - nie był ani socjalistą, ani leniwym wizjonerem. Karol Fourier, zmienił (we własnym mniemaniu) wyobraźnię w naukę, a newtonowskie modele uporządkowanego świata w kosmologiczną fantazję. Nie musimy tutaj omawiać przekonań Fouriera, ani głębi jego społecznych zasad. Nie tylko nie był socjalistą, ale nie był nawet zwolennikiem egalitaryzmu. Jego dzieła są pełne sprzeczności i przesądów, a próba zorganizowania systemu matematycznego z jego systemu „namiętnych stosunków” to całkowita porażka. Podobnie zresztą jak zdobywanie poparcia możnych i bogatych w celu stworzenia idealnych falansterów - ogromnych pałaców, z których każdy mieściłby co najmniej 1620 osób o od powiednich i uzupełniających się upodobaniach, co czyniłoby je emocjonalnie zrównoważonymi społecznościami. Rzecz jasna falanstery miały być maksymalnie samowystarczalne dzięki warsztatom, otaczającym je polem uprawnym, centrom edukacyjnym i salom balowym, połączonym krytymi galeriami, co chroniłoby mieszkańców przed niepogodą i dawało im łatwy do nich dostęp.

To, co jest istotne w falansterach Fouriera, to nie organizacja, ale zasady, jakimi mieli się kierować w życiu ich mieszkańcy, przeciwstawione monotonii pracy przemysłowej, purytańskim wartościom tamtych czasów, nędzy narzucanej zmysłom i ciału. Wolność seksualna miała wyprzeć tradycyjne zahamowania i filisterskie konwencje. Bóg rządził światem przy pomocy „atrakcji”, a nie siły. To był faktycznie nowatorski punkt widzenia, społecznie buntowniczy. Jego zasadą było zaspokojenie, a nie posłuszeństwo władzy. Odpowiedzią na przemysłową dyscyplinę miała zostać codzienna rotacja pracy, urozmaicona przez osobiste upodobania dotyczące ciała i umysłu, wspianą kuchnię, wiele bardzo ciekawych pomysłów mających ułatwić życie zawierających kluczowe przekonanie, że nużąca praca powinna być przekształcona w zabawę dzięki atrakcyjnym elementom, świętowaniu oraz wspólnotocie komplementarnych charakterów - uczestników społeczności. Fourier próbował w ten sposób znieść „królestwo konieczności”, które nakładało na wszystkich jarzmo ciężkiej pracy i zastąpić je „królestwem wolności”, które nawet pracę uczyniłoby przyjemną.

„Świat Harmonii” przez niego projektowany, oparty na atrakcyjności, a nie przymusie, stał się dla jego uczniów programem społecznym. Po jego śmierci nadali mu wyraźnie anarchistyczny charakter. Dla Fouriera nie było sprzeczności między ludzką pomysłowością i kreatywnością natury, podobnie jak pomiędzy ciałem i umysłem, zabawą i pracą, wolnością i porządkiem, jednością i różnorodnością. Są to buntownicze intuicje, które czekają na dopracowanie przez naturalistyczną wersję dialektyki. Powstanie dzieł Fouriera zbiega się w czasie z powstaniem koncepcji „przemysłowej wioski” Roberta Owena, która realistycznie łączyła fabryki i warsztaty z farmami w zintegrowane społeczności. Jest to wizja, mająca przekształcić się w prototyp kropotki nowskiej idei społeczności wolnościowej.

Między końcem Rewolucji Francuskiej a połową XIX w. ideały wolności uzyskały mocno naturalistyczną, technologicznie realną i bardzo rzeczową podstawę. To również był punkt zwrotny w historii, ludzkość mogła obrać drogę rynku i ekspansji nastawionej na zysk bądź zacząć realizowanie harmonijnego współistnienia kultury i natury - harmonię pomiędzy ludźmi, która dzięki nowej wrażliwości mogłaby zostać poszerzona o harmonię między ludźmi a naturą. Pierwsza połowa XIX w., w stopniu większym niż druga, w której społeczeństwo zostało opętane rozwojem przemysłowym, całkowicie przekształcając w ten sposób świat naturalny, obfitowała w nadzieje dotyczące nowej integracji społeczeństwa z naturą oraz kooperatywnej wspólnoty, która byłaby realizacją dążeń do wolności. To, że tak się nie stało, wynika w dużej mierze z rozpowszechniania burżuazyjnego myślenia w europejskim, mieszanym społeczeństwie XIX w., czy też nawet w rewolucyjnym projekcie przebudowy społeczeństwa, najpełniej formułowanym przez utopistów, wizjonerskich socjalistów i anarchistów, którzy pojawili się po rewolucji francuskiej.

Projekt rewolucyjny przyswoił sobie etyczne dziedzictwo, chęć zniesienia dualizmu umysłu i ciała oraz dualizmów społeczeństwa przeciwstawiając cęgo rozum zmysłowości, pracę zabawie, miasto wsi oraz ludzkość naturze.

Myśl utopijna i anarchistyczna wyraźnie dostrzegała te sprzeczności i próbowała je przezwyciężyć za pomocą ideału wolności opartej na komplementarności, nieredukowalnym minimum oraz równości nierównych. Sprzeczności te, żeby użyć wyrażenia Fouriera, uważano za przejaw pograżania się społeczeństwa w „zło”, zupełnie jak „cywilizacji”, która została zwrócona przeciwko ludzkości i kulturze wskutek podążania irracjonalnym kursem. Rozum, dzięki któremu można było hipotetycznie wykroczyć poza istniejący stan rzeczy, stał się wulgarnym racjonalizmem, opartym na efektywności wyzysku pracy i eksploatacji zasobów naturalnych. Nauka, mogąca wnikliwie badać rzeczywistość oraz leżący u jej podstaw porządek, zmieniła się w kult septycyzmu, który nie był niczym więcej, jak sposobem sprawowania instrumentalnej kontroli nad ludźmi i naturą. Technologia zdolna ulepszyć pracę zmieniła się w technokratyczny zestaw narzędzi eksploatacji ludzkiego i pozaludzkiego świata.

Anarchistyczni teoretycy oraz wolnościowi utopiści, pomimo swojej zrozumiałej wiary w to, że rozum, nauka i technika mogą być kreatywnymi siłami w przebudowie społeczeństwa, występowali ze zbiorowym protestem przeciwko traktowaniu ich czysto instrumentalnie. Z perspektywy naszych dzisiejszych problemów możemy stwierdzić, że byli doskonale świadomi globalnych zmian, jakie wówczas występowały. Ich dążenie do natychmiastowych, wolnościowych przemian brało się częściowo z obaw; że (jak mówił Bakunin w okresie proroczych obaw i fatalizmu, które ogarnęły go pod koniec życia) całe społeczeństwo stoi przed „burżuazyjnieniem”.

Wbrew filisterskim ocenom Geralda Brenana i Hobsbawna, „propaganda czynem” nie polegała na prymitywnych aktach przemocy i nie chodziło w niej o katharsis w obliczu bierności społeczeństw wobec horroru kapitalizmu przemysłowego. Był to natomiast skutek desperacji wynikłej ze zrozumienia, że minął odpowiedni moment historyczny w rozwoju społecznym, co oznaczało ogromne trudności w przyszłej realizacji projektu rewolucyjnego. Rewolucjoniści przepełnieni etycznymi i wizjonerskimi koncepcjami, słusznie

sądzili, że czasy, w których żyli były momentem, gdy trzeba było dążyć do natych miastowego wyzwolenia. Nie była to tylko jedna z wielu „faz” w długiej historii ewolucji ludzkości zmierzającej ku wolności z jej „warunkami wstępnymi” i technologicznymi „bazami”.

To, czego anarchistyczni teoretycy i wolnościowi utopiści nie zauważyli, to fakt, że same ideały wolności stoją w obliczu „zburzazyjnienia”. Nikt, prawdopodobnie nawet sam Marks, który wydatnie się do tego przy czynił, nie podejrzewał, że próba uczynienia z „nauki” projektu wyzwolenia uczyni z niego naukę jeszcze bardziej ponurą niż ekonomia, że pozbawi go etyczne go rdzenia, ducha wizjonerstwa i ekologicznej treści. Nie da się również ukryć, że „naukowy socjalizm” Marksa miał razem z działaniami burżuazji podważyć cele oraz przesłanki ideologiczne projektu rewolucyjnego, usprawiedliwiając w ten sposób wchłonięcie zdecentralizowanych społeczności przez scentralizowane państwo, konfederalistycznych wizji przez szowinistyczne narody oraz technologii służącej ludziom przez systemy produkcji masowej.

Stworzenie projektu rewolucyjnego

Ideale wolności nadal istnieją. Jednak „zburzącyjanie” nadwątlilo projekt rewolucyjny, czego Bakunin obawiał się pod koniec swojego życia. Terminologia tego projektu nigdy jeszcze nie była tak niejednoznaczna. Słowa takie jak „radikalizm” i „lewicowość” są mętne i stają się bardzo ugodowe. To, co dzisiaj uchodzi za rewolucjonizm, radykalizm i lewicowość, jedno lub dwa pokolenia temu zostałyby określone jako reformizm i polityczny oportunizm. Myśl społeczna tkwi tak mocno w ramach obecnego społeczeństwa, że samozwańczy „lewicowcy” – socjaliści, marksiści, czy różni niezależni radykalowie – mogą dać się wchłonąć nawet o tym nie wiedząc. W wielu krajach euroatlantyckich po prostu nie ma świadomej lewicy. Nie ma nawet krytycznego, niezależnego radykali zmu, za wyjątkiem małych enklaw rewolucyjnych teoretyków.

Tym, co na dłuższą metę jest być może jeszcze groźniejsze, pozostaje fakt, że projektowi rewolucyjnemu grozi utrata własnej tożsamości, utrata zdolności do samookreślenia, poczucia celu. Jesteśmy dziś świadkami wręcz niezdolności do ustalenia, co oznaczają „rewolucyjne przemiany”, czy choćby „kapitalizm”. Pełne niepokoju słowa Bakunina o „zburzącyjniu” kłasy robotniczej zbiegają się z obawami Marksa, że kiedyś może nadejść dzień, gdy robotnicy przyjmą kapitalizm za pewnik do tego stopnia, że będzie dla nich „naturalną” formą ludzkich działań, a nie społeczeństwem ograniczonym do specyficznego okresu historii. Charakteryzowanie społeczeństwa euroatlantyckiego jako „kapitalistycznego” może skończyć się w najlepszym razie jego niezrozumieniem, a w najgorszym fałszywym przeciwstawianiem go tzw. krajom socjalistycznym, takim jak Rosja czy Chiny. To, że w pierwszym przypadku chodzi o korporacyjną formę kapitalizmu, a w drugim o jego formę biurokratyczną, wydaje się często dla wielu ludzi niepojęte.

Może też być oczywiście tak, że wciąż nic nie rozumiemy, czym naprawdę jest kapitalizm. Od wybuchu I wojny światowej radykalowie wciąż nazywają każdą fazę kapitalizmu „ostatnią”, nawet gdy system ten się rozwija, umiędzynarodowia i wprowadza technologie, których nawet literatura science fiction nie przewidywała kilka pokoleń temu. Kapitalizm przejawia również takie zdolności do stabilizacji i wchłaniania opozycji, które wstrząsnęłyby zeszłowiecznymi socjalistami i anarchistami. W istocie może być tak, że nie zatriumfował jeszcze *w pełni* jako ostateczne ucieleśnienie zła społecznego, żeby użyć języka Bakunina – tzn. nie powstał jeszcze system nieustannej rywalizacji między ludźmi we wszystkich sferach życia oraz gospodarka oparta na konkurencji i akumulacji. Jedno jest pewne – to system, który musi *nie przetrwać* się rozszerzać, póki nie zniszczy wszystkich więzi łączących człowieka z naturą. To dosłownie rak na żywym ciele społecznym jako takim. W takim przypadku natura się „zemści”. Zemsta ta może oczywiście sprawić, że nasza planeta nie będzie

możliwa do zamieszkania przez złożone formy życia, takie jak my, czy inne ssaki. Biorąc jednak pod uwagę coraz szybsze tempo innowacji technologicznych, łącznie z metodami zgłębiania sekretów materii i życia w postaci fizyki jądrowej oraz bioinżynierii. możliwa jest stworzenie sztucznych substytutów procesów naturalnych w postaci wielkich instalacji przemysłowych. Ignorowanie dzisiaj takiej możliwości byłoby krótkowzroczne - podobnie jak ignorowanie możliwości, że przyszłe pokolenia będą zmuszone zaakceptować koszmarną społeczność totalitarną opartą na technokratycznej administracji całymi społeczeństwami i przyrodą na skalę globalną. W tym przypadku planeta pojmowana jako samorealizujący się naturalny system („hipoteza Gai”), zostałaby częściowo lub całkowicie zastąpiona sztucznym systemem technologicznym („hipoteza Dedala”, tyle że bez greckiego pojęcia ograniczenia).

Musimy odtworzyć projekt rewolucyjny i nowe elementy, które do niego dodano w ciągu ostatniego półwiecza, zanim te ponure możliwości staną się rzeczywistością. Nie powinniśmy przejmować się złośliwymi uwagami na temat tego, że sama idea projektu rewolucyjnego jest dowodem „sekcjarstwa” czy „radikalnego dogmatyzmu”. To, co nazywa się obecnie „liberalizmem” czy „centrolewicą”, żeby użyć współczesnej terminologii politycznej, jest zbyt słabe intelektualnie, żeby wiedzieć, czym różni się „sekcjarstwo” od analiz współczesnych problemów społecznych i ekologicznych.

Musimy konsekwentnie oraz niezależnie ponownie zbadać wcześniejsze i obecne fazy tworzenia projektu rewolucyjnego, takie jak epoka „socjalizmu proletariackiego”, „Nowej Lewicy” oraz tzw. „epoka ekologii”. Musimy przyjąć się rozwiązaniom, jakie pojawiały się w odpowiedzi na minione problemy oraz problemy, przed którymi dzisiaj stoimy. Póki nie przeanalizujemy krytycznie wcześniejszych rozwiązań, wciąż będziemy błądzić po omacku w ciemnościach nieznannej historii, która mogłaby nas wiele nauczyć. Taka naiwność i ignorancja może spowodować, że będziemy próbować realizować bezsensowne, niemożliwe do osiągnięcia czy nawet niepoważne cele.

Porażka socjalizmu proletariackiego

Jednym z problemów, przed którymi dzisiaj stoimy jest fakt, że pewien wielki projekt rewolucyjny nowoczesności, w obecnych realiach nie jest już wiarygodny i sensowny. Mam tutaj na myśli głównie marksistowskie analizy społeczne - chociaż, jak zobaczymy, również socjalizm proletariacki jako całość, łącznie z jego formami wolnościowymi czy nawet pewnymi utopijnymi ideami. Twierdzenie, że „być określa świadomość”, czy też, w mniej filozoficznym języku, że materialne warunki określają życie kulturowe, jest zbyt nim uproszczeniem, by przywiązywać do niego taką wagę, jak to robiono w drugiej połowie XIX w. i pierwszej połowie XX, kiedy to *sam kapitalizm* kształtował w ten sposób mentalność europejską i amerykańską. Bliższe przyjrzenie się historii pokazuje, że ten w znacznej mierze burzowy obraz rzeczywistości, który marksizm przekształcił w pozornie „radykalną” ideologię, ogranicza się do specyficznych okresów w przeszłości, bez względu na to, jak dominujący wydawałby się on dzisiaj. Byłoby niezrozumiałym. Dlaczego kapitalizm

nic stał się dominującym porządkiem społecznym w różnych okresach starożytności, gdyby pominąć fakt, że odziedziczone tradycje kulturowe ograniczały i podważały w końcu kapitalistyczne tendencje, bardzo aktywne w minionych stuleciach. Można bez końca wymieniać przypadki, gdy „świadomość” wydaje się określać „byt” (jeśli chce się używać tego „deterministycznego” języka) przypatrując się historii Azji, Afryki i indiańskiej Ameryki, nie wspominając o wielu europejskich krajach w czasie początków nowoczesności. Na ogólnym poziomie relacji świadomość - byt, (która dla wielu marksistowskich intelektualistów ma wciąż wielką wagę pomimo, że reszta ich teorii leży w gruzach) marksizm zakłada słuszność takiej logiki. Patrząc wstecz ze swojego mocno utrwalonego ekonomicznego i burżuazyjnego punktu widzenia, formułuje w kategoriach burżuazyjnych wiele problemów, które mają wyraźnie nieburżuazyjne i zaskakująco nieekonomiczne podstawy. Na przykład to, że społeczeństwa przedkapitalistyczne nie przeszły do kapitalizmu, wyjaśnia się niskim poziomem rozwoju technologicznego, prymitywną nauką i, jak często bywa w przypadku mniej rygorystycznych prac Marksa, takich jak *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, brakiem czynników kulturowych, które rzekomo miałyby być zależne od czynników ekonomicznych. Pomijając już błędne koło, w które tak często wpada marksizm, poważniejszą sprawą w próbie zdefiniowania projektu rewolucyjnego naszych czasów jest ideał socjalizmu proletariackiego oraz historyczne mity, które wokół niego narosły. Projekty rewolucyjne zawsze były zakorzenione w określonych czasach, bez względu na to, jak uniwersalistyczne miało być ich przesłanie. Radykalizm chłopski sięga wstecz niemal do początków osiadłego życia wiejskiego. Przybrany w uniwersalną moralność religijną, zawsze utrzymywał, że opowiada się za ponadczasowymi wartościami i nadziejami związanymi z ziemią i wiejskimi gminami. Ludzie tacy jak ukraiński anarchista Nestor Machno w latach 1917-1921, czy meksykański przywódca chłopski

Emiliano Zapata dążyli mniej więcej w tym samym czasie do niemal identycznych celów. Rzemieślniczy radykalizm przejawiał się w okresie całego średniowiecza i kulminował w ruchu *enrages* z Rewolucji Francuskiej oraz Komunie Paryskiej 1871 r. Pierre-Joseph Proudhon był prawdopodobnie jego najbardziej świadomym rzecznikiem, chociaż jego idee municipalizmu i konfederalizmu były o wiele bardziej dalekosiężne w swoich konsekwencjach i nie ograniczały się do jednej klasy.

Socjalizm proletariacki, który wciąż jeszcze pokutuje w poglądach wielu niezależnych socjalistów i syndykalistów, ma bardziej złożony i zagmatwany rodowód. Wziął się częściowo z przemian, które zmieniły raczej samowystarczalnych rzemieślników w robotników przemysłowych w czasie burzliwych lat rewolucji przemysłowej. Wiejskie i małomiasteczkowe korzenie tego ruchu (zostawmy na boku teorię) wywarły na niego spory wpływ. Szczegół nie proletaryzacja chłopów, którzy byli zmuszeni porzucić swoje wioski i kultywować rolnictwo. Fakt, że chłopowie przynieśli ze sobą do uprzemysłowionych miast kulturę przedkapitalistyczną, z jej wartościami, zawierającymi w sobie podporządkowanie rytmowi natury, jest kluczowy dla zrozumienia charakteru ich niezadowolenia i bojowości. Klasy robotnicze w amerykańskim i europejskim tradycyjnym kapitalizmie przemysłowym jeszcze w latach 20. i 30. XX w. nie były „rdzennie” proletariackie. Na przykład pracownicy amerykańskiego przemysłu motoryzacyjnego pochodzili w pierwszej połowie obecnego stulecia

z terenów Apallachów. Wielu francuskich i hiszpańskich robotników pochodziło z wiosek i małych miasteczek albo było po prostu rzemieślnikami w wielkich miastach, takich jak Paryż. To samo dotyczy też klas robotniczych, które dokonały rewolucji w Rosji w 1917 r. Warto zauważyć, że Marks uważał te bardzo niestabilne warstwy za *der alte Scheiße* (do słowni: „stare gówno”) i w żadnym razie nie liczył na nie, jeśli chodzi o rewolucję.

Pochodzenie to zrodziło bardzo złożoną mozaikę postaw, wartości i na pięć między kulturami przedindustrialnymi i industrialnymi, nastawiając bardzo bojowo, mężczyzn oraz kobiety, którzy choć pracowali przy nowoczesnych maszynach i żyli w głównych ośrodkach miejskich, kierowali się w dużej mierze rzemieślniczymi i chłopskimi wartościami. Wspaniali robotnicy-anarchiści. palący pieniądze, które znajdowali w plądrowanych sklepach z bronią w Barcelonie podczas gorących dni lipcowego powstania 1936 r. (co relacjonował Ronald Fraser), byli ludźmi działającymi z bardzo utopistycznych i etycznych pobudek, a nie tylko ekonomicznych, które kapitalizm miał im wpajać w miarę upływu czasu¹. Proletariat z końca XIX i początku XX w. był bardzo specyficzny. Robotnicy byli zdeklasowani, jeśli chodzi o postawy, spontaniczni w żywej naturalności swojego zachowania, gniewni z powodu utraty autonomii, a ich wartości uformowały się w utraconym świecie rzemieślnictwa, miłości do ziemi i wspólnotowej solidarności.

Toteż w ruchach robotniczych od czasów paryskich barykad z lipca 1848 r., gdy w dużej mierze rzemieślnicza klasa robotnicza wzniosła czerwone sztandary „republiki społecznej”, po czasy barcelońskich barykad z maja 1937 r., gdy jeszcze bardziej świadoma klasa podniosła czarno-czerwone sztandary anarchosyndykalizmu, narastał bardzo rewolucyjny duch.

Tym, co się tak drastycznie zmieniło na przestrzeni stu lat w ruchu i w projekcie rewolucyjnym, był skład społeczny, kultura polityczna, tradycja i cele proletariatu. Rolniczy świat i kulturowe napięcia związane ze światem przemysłowym, które podsycaly ich rewolucyjny zapal, zniknęły z historii. Tak samo jak i ludzie, w istocie ich charakter, w którym ucieleśniał się ten świat i te napięcia.

Klasa robotnicza uprzemysłowiła się, a nie radykalizowała, jak liczyli socjaliści i anarchosyndykaliści. Nie miała poczucia kontrastu, zderzenia tradycji i milenarystycznych oczekiwań swoich poprzedników. Nie tylko jej oczekiwania były kontrolowane i określane przez masmedia (zwyczajowe wytłumaczenie, kiedy chce się łączyć wszystko z siłą współczesnych mediów), proletariat jako klasa stał się kopią burżuazji jako klasy, zamiast jej bezkompromisowym przeciwnikiem. Używając języka, który socjalizm proletariacki zapoczątkował na zgubę swoich własnych mitów, klasa robotnicza jest po prostu organem w ciele kapitalizmu, a nie rozwijającym się „zarodkiem” przyszłego społeczeństwa, co było tak istotnym składnikiem rewolucyjnego projektu socjalizmu proletariackiego.

Jesteśmy świadkami nie tylko jej porażki jako „historycznego czynnika” zmian rewolucyjnych, ale finalizowania jej kształtowania się wraz z rozwojem samego kapitalizmu, jako jego wytworu. W swojej „czystej” formie proletariat nigdy nie był zagrożeniem, jako klasa, dla systemu kapitalistycznego.

¹ R. Fraser, *Blood of Spain*, Nowy Jork 1979, s. 66.

To właśnie „domieszki” proletariatu nadawały mu jego bojowość i w pewnych momentach millenarystyczny zapal, niczym odrobina cyny i cynku zmieniająca miedź w twardszy brąz.

Dochodzimy tutaj do całkowicie błędnego modelu przemian społecznych, który Marks wprowadził do projektu rewolucyjnego ostatnich stu lat - modelu, który był również akceptowany przez niemarksistowskich radykałów. Jest to pogląd, że nowe społeczeństwo rodzi się w łonie starego i w końcu wyrasta z niego niczym silne dziecko, które zapanowuje nad swoimi rodzicami lub ich niszczy. Nie ma żadnych historycznych dowodów na słuszność tej „zarodkowej” teorii rewolucji, jeśli można ją tak nazwać. Europejski feudalizm zastąpił społeczeństwo starożytne na północnych wybrzeżach Morza Śródziemnego - i tylko tam - ponieważ stosunki feudalne były generalnie formą, w którą przechodziły rozpadające się stosunki plemienne niemal wszędzie tam, gdzie nie zmieniły się w monarchie absolutne typu wschodniego. Wielkie obszary Europy leżące na północ od Alp gwałtownie traciły swoje trybalistyczne cechy po zetknięciu się z rzymskim społeczeństwem. Kapitalizm nie powstał w łonie europejskiego feudalizmu i nie było nic nieuchronnego w jego narodzinach, jak próbowali nas przekonać historycy marksistowscy albo dziś Ferdinand Braudel i Immanuel Wallerstein. Próbowałem w innym miejscu pokazać, że Europa między XIV a XVIII w. była bardzo różnorodna pod względem społecznym i ekonomicznym, oferując wiele alternatyw wobec kapitalizmu oraz państwa narodowego². Mit „zarodkowego” rozwoju kapitalizmu i „nieuchronności” jego panowania miał spowodować spustoszenie w rewolucyjnym projekcie socjalizmu proletariackiego.

Po pierwsze, ukuł on mit mówiący o tym, że współcześnie proletariatusz się w taki sam sposób, jak burżuazja w Średniowieczu, w rewolucyjnym kierunku wewnątrz samego kapitalizmu. To, że proletariatusz nigdy nie posiadał dominacji ekonomicznej przypisywanej przez Marksa wczesnej burżuazji, że musiałby przejąć władzę ekonomiczną i polityczną - stworzyło teoretyczną „puszkę Pandory”. Pokazywało jedynie, jak absurdalna była „zarodkowa” teoria proletariatusza, nawet gdyby średniowieczna burżuazja posiadała przybyszaną siłę. Jak dokładnie klasa robotnicza miałaby wykroczyć poza swoje własne wąskie interesy w gospodarce, z którą jest integralnie złączona po przez swoje żądania dotyczące pracy, wyższych płac, krótszego czasu i lepszych warunków pracy wewnątrz systemu kapitalistycznego, pozostaje nie zgłębioną tajemnicą.

Ekonomia marksistowska, przybys wszystkich swoich wyjątkowych intuicjach dotyczących stosunków towarowych i procesu akumulacji, była w znacznej mierze wydumaną ideologią, mającą pokazać, że kapitalizm skłoni proletariatusz do buntu przeciwko nędzy i chronicznemu kryzysowi. Zakładano, że proletariatusz ma przewagę nad wszystkimi przedkapitalistycznymi klasami uciskanymi, ponieważ system przemysłowy zmusza do współpracy w samej fabryce, a z czasem rozwój kapitalizmu uczyni proletariatusz dominującą częścią ludności. Nie zauważono jednak, że w logice kapitalistycznego rozwoju mieści się to, iż system fabryczny może poskromić proletariatusz za pomocą rutyny fabrycznej, że może go przyzwyczaić

² Jeśli chodzi o omówienie tej mieszanej gospodarki przedkapitalistycznej, zobacz moją książkę *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, San Francisco 1987.

do hierarchii zarządzania i zracjonalizowanych metod produkcji, że proletariatus nie będzie się kierować prostym dążeniem do rewolucji, ale rozwarstwili się wewnętrznie. Okazało się, że dobrze płatni oraz „lepiej” usytuowani pod względem rasy robotnicy będą przeciwstawiani gorzej opłacanym i położonym „niżej” w rasowej hierarchii. Spodziewane efekty chronicznego kryzysu ekonomicznego mogą zostać opalone dzięki sprytnym technikom zarządzania kryzysem, nacjonalizm może przeważać nad międzynarodową solidarnością klasową, innowacje technologiczne mogą zredukować proletariatus liczebnie i sprawić, żeby dobrowolnie poddał się wyzyskowi w ramach japońskich metod zarządzania.

Po drugie, marksowski mit rozwoju „zarodkowego” /mystyfikował historię i usunął z niej kluczowy element spontaniczności. Zasadniczo w takiej teorii może istnieć tylko jeden kierunek rozwoju, nie ma alternatyw. Wybór odgrywa bardzo ważną rolę w ewolucji politycznej. Kapitalizm, państwo narodowe, innowacje technologiczne, rozpad wszystkich tradycyjnych więzi, które kiedyś podsycały poczucie odpowiedzialności społecznej – wszystko to uważano za pożądane, a nie tylko nieuchronne. W rezultacie historia dopuszcza niewielki zakres autonomii. „Ludzie sami tworzą swoją historię” – pisze Marks, co jest raczej oczywistym stwierdzeniem, które kulturowo na stawieni marksistów będą podkreślać długo po jego śmierci, w czasie narastania sprzeczności pomiędzy jego teoriami a obiektywną rzeczywistością. Często jednak zapominają zauważyć, że Marks mówił to, żeby podkreślić dalszy ciąg: „nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane”³.

Marksistowski projekt rewolucyjny, choć nie on sam, został obciążony szeregiem „etapów”, „podetapów” i jeszcze mniejszych „podetapów”, które opierają się na technologicznych i politycznych „warunkach wstępnych”. W przeciwieństwie do anarchistycznej polityki ciągłego nacisku na zastane społeczeństwo w poszukiwaniu jego słabych punktów i stworzenia przestrzeni umożliwiającej rewolucyjne zmiany, teoria marksistowska była ufundowana strategii „ograniczeń historycznych” i „etapów rozwoju”. Rewolucję przemysłową uznawano za „warunek” socjalizmu, a nurty luddyczne za „reakcyjne”. Obwieszczone, że państwo narodowe to krok w stronę „dyktatury proletariatus”, a żądania konfederalistyczne są wsteczne. Centralizację gospodarki i państwa cały czas uważano za postęp na drodze do „gospodarki planowej”, tzn. gospodarki bardzo zracjonalizowanej. Marksistów, łącznie z Engelsem, byli tak mocno przywiązani do tych fatalnych poglądów, że marksistowskie, niemieckie socjaldemokraci w latach 20. XX w. wahali się w przyjęciu praw antymonopolowych (ku wściekłości niemieckiego drobnomieszczaństwa, które wkrótce zwróciło się po pomoc do nazistów), ponieważ koncentracja przemysłu i handlu w nielicznych korporacyjnych rękach była przez nich uważana za „historycznie postępową” na drodze do gospodarki planowej.

Po trzecie, sam proletariatus, już sprowadzony przez kapitalizm do roli wygodnego narzędzia produkcji, był tak samo traktowany przez awangardę marksistowską. Robotnicy byli uważani za istoty głównie ekonomiczne i ucieleśnienie interesów ekonomicznych. Odwoływanie się rady kałów, takich jak Wilhelm Reich do seksualności albo rewolucyjnych

³ K. Marks, *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Warszawa 1948, s. 13.

artystów, takich jak Ma jakowski wrażliwości estetycznej, było niechętnie w idziane przez partie mark sistowskie. Sztuka i kultura były uważane za środki propagandowe w służbie organizacji robotniczych.

Marksistowski projekt rewolucyjny przejawiał wyraźny brak zainteresowania urbanizmem i społecznością. Uważano je za element „nadbudowy”, nie mający związku z problemami ekonomicznej „bazy”. Istoty ludzkie, kre atywne, będące rodzicami, dziećmi i uczestnikami społeczności lokalnych, zostały sztucznie zmieniane w istoty ekonomiczne, do tego stopnia, że mark sistowski projekt rewolucyjny wzmacniał degradację, dekulturnację i deper sonalizację robotników powodowane przez system fabryczny. Robotnik czy robotnica mogli być co najwyżej dobrymi związkowcami albo oddanymi funkcjonariuszami partyjnymi, ale nie kulturalnie wyrobionymi istotami o szerokich zainteresowaniach humanistycznych i moralnych.

W końcu zmienianie istot ludzkich w bezmyślne istoty klasowe doprowadziło do zmiany samej natury. Zagadnienia ekologiczne nie tylko były obce marksistowskiemu projektowi rewolucyjnemu, ale uważano je za kontrproduktywne w dosłownym znaczeniu tego słowa. Hamowały rozwój przemysłowy i eksploatację świata naturalnego. Natura była traktowana jako „ślepota”, „ślepa”, jako okrutne „królestwo konieczności” oraz źródło „zasobów naturalnych”, a praca i technologia powinny ją podbić, zdominować i prze tworzyć. Wielki postęp historyczny spowodowany przez kapitalizm, który Marks uważał za „konieczny”, mógł bezwzględnie zniszczyć wszelkie ograniczenia dotyczące eksploatacji świata naturalnego. Dlatego widzimy u Marksa panegiriki na cześć nowego systemu przemysłowego wprowadzonego przez kapitał, który jego zdaniem, był „permanentnie rewolucyjny” z uwagi na sprowadzenie natury do roli „przedmiotu” służącego człowiekowi⁴.

Język Marksa i jego poglądy na niepojętne wykorzystywanie natury do celów społecznych nie są wyrazem tzw. humanizmu czy antropocentryzmu, którym obecnie pogardza wielu anglo-amerykańskich obrońców środowiska. „Humanizm” Marksa opiera się w zasadzie na redukcji istot ludzkich do obiektywnych sił „historii”, ich podporządkowaniu prawom historii, nad którymi nie mają kontroli. Jest to postawa bardziej niepokojąca, niż najbardziej bezduszne formy „antropocentryzmu”. Natura jest zmieniana w „zasoby naturalne”, ponieważ istoty ludzkie są uznawane za „zasoby ekonomiczne”. Poglądy Marksa na pracę ludzką jako środek, przy pomocy którego człowiek ujawnia swoje konfliktowe nastawienie wobec natury, mają złe konsekwencje mówiące, że praca jest „istotą” człowieczeństwa, co odróżnia ją od innych ludzkich właściwości.

Pod tym względem Marks zrywa z autentyczną tradycją humanistyczną z przeszłości, która twierdziła, że istoty ludzkie są wyjątkowe z uwagi na ich świadomość, moralność, wrażliwość estetyczną i empatię wobec wszystkich innych żywych istot. Co gorsza, jeśli w teorii marksistowskiej istoty ludzkie są tylko „narzędziami historii”, można ryzykować szczęściem i pomyślnością obecnego pokolenia dla wyzwolenia pokoleń późniejszych – właśnie to bolszewicy, a szczególnie Stalin, mieli realizować z zabójczymi konsekwencjami i na przerażającą skalę, „budując przyszłość” na trupach teraźniejszości.

⁴ Karol Marks *Grundrisse*, Nowy Jork 1973, 109-110.

Wkład socjalizmu proletariackiego w projekt rewolucyjny był niewielki i dotyczył tylko sfery ekonomii. Marksowska krytyka ekonomii burżuazyjnej, choć w dużej mierze ograniczona do jego czasów, była znakomita. Ujawiała utajoną zdolność towaru do przekształcenia się w korozyjną siłę, jeśli chodzi o zmiany historyczne, a także zdolność rynku do likwidowania wszystkich tradycyjnych form życia społecznego. Przewidziała zdolność akumulacji kapitału do punktu, w którym pojawia się monopol, a automatyzacja okazuje się logiką kapitalistycznych innowacji technologicznych. Marks dostrzegł również, że kapitalizm wywołuje w ludziach głębokie poczucie niedostatku, którego nie wywoływało żadne poprzednie społeczeństwo. Wyalienowana ludzkość żyje w strachu i obawie przed wytworami własnej pracy. Towary stały się fetyszami, które wydają się rządzić ludzkością dzięki fluktuacjom rynku i ich mistycznej sile decydowania o tym, co jest najważniejsze do materialnego przetrwania. Wolne społeczeństwo może liczyć na poradzenie sobie z własnym strachem, brakiem bezpieczeństwa ekonomicznego oraz sztucznie wygenerowanymi potrzebami dopiero, kiedy technologia osiąga poziom rozwoju, na którym nadmiar towarów czyni niedostatek bez znaczenia. Potem będzie można mieć nadzieję, że w racjonalnym i ekologicznym społeczeństwie istoty ludzkie zaczną rozwijać sensowne potrzeby niewypaczone przez zmistyfikowany świat ekonomii kapitalizmu. To, że ten świat, jak w ostatnich latach, został spersonalizowany przez różne odrodzone religie oraz mity, szamanizm, czarzy i inne rodzaje czoteryki, jest dowodem tego, w jakim stopniu kapitalizm opanował nie tylko gospodarkę, ale również życie prywatne.

Ważne jest, by w projekt rewolucyjny włączyć technologię, która potrafiłaby zlikwidować współczesne lęki związane z niedostatkiem, tzn. by była to technologia ery dobrobytu. Jednak taka technologia musi być postrzegana w kontekście raczej rozwoju społecznego, niż jako „warunek wstępny” wyzwolenia ludzi bez względu na sytuację i epokę. Przy wszystkich swoich wadach i niedociągnięciach społeczeństwa przedkapitalistyczne opierały się na pewnych silnych moralnych ograniczeniach. Wspominałem już o średniowiecznym dekrete cytowanym przez Kropotkina, mówiącym, że „każdy musi znajdować przyjemność w swojej pracy”. Nie było to w żadnym razie rzadkością. Pogląd, że praca powinna być przyjemna oraz że potrzeby i bogactwo nie powinny rosnąć bez końca, warunkował poglądy na temat samego niedostatku. W istocie bogactwo było często uważane za złe, a nadmierne folgowanie potrzebom za niemoralne. Wręczanie darów, pozbywanie się zbędnych rzeczy czy, jak widzieliśmy, przedkładano nad akumulację dóbr i zwiększanie potrzeb. Z pewnością nic można powiedzieć, żeby w społeczeństwie przedkapitalistycznym ludzie nie chcieli rzeczy luksusowych i wygodnego życia - na pewno nie w imperialnym Rzymie. Jednak społeczeństwo szybko reagowało na tę „rozpustę” ascetyzmem i pokorą na cześć samowyrzeczeń.

Jak na ironię, to właśnie te tradycje Marks miał wyszydzać w najostrzejszych słowach, wychwalając kapitalizm za podważenie „odziedziczonych, samowystarczalnych sposobów zaspokajania istniejących potrzeb zamkniętych w określonych granicach oraz reprodukcję tradycyjnych sposobów życia”⁵. Produkcja dla produkcji - typowo kapitalistyczne lek-

⁵ Tamże.

ceważenie ja kości i użyteczności dóbr na rzecz ilości i zysku - miała być zastąpiona przez konsumpcję dla konsumpcji. To pojęcie jest oczywiście względnie nowe, jednak utrwaliło się wśród ludzi w świecie zachodnim. Biorąc pod uwagę fetyszyzację towarów oraz utożsamienie materialnego bezpieczeństwa z zamożnością, współczesne poglądy na konsumpcję nie mogą już być znacząco zmodyfikowane przez same argumenty moralne, chociaż te starania są istotne. Trzeba pokazywać, że obecne schematy konsumpcji są nieistotne, w istocie absurdalne, biorąc pod uwagę fakt, że technologia może umożliwić dobre życie wszystkim i że samo pojęcie dobrego życia może być teraz zdefiniowane w racjonalny i ekologiczny sposób.

W każdym razie marksizm zaczął chylić się ku upadkowi jako projekt rewolucyjny, gdy kapitalizm ustabilizował się po II wojnie światowej bez przewidywanych „rewolucji proletariackich”, które miały zakończyć wojnę i uchronić społeczeństwo przed barbarzyństwem. Jego upadek przyspieszyła wyraźna degeneracja w kolejne państwo narodowe, prześląknięte szowinizmem i imperialistycznymi ambicjami. To, że marksizm wycofał się do aka demickich enklaw, jest dowodem jego końca jako ruchu rewolucyjnego. Stał się niegroźny i nieskuteczny, ponieważ z natury jest burżuazyjny w swojej ogólnej orientacji.

Z kolei kraje kapitalistyczne znacjonalizowały spore obszary swoich gospoderek. „Planują” produkcję w taki czy inny sposób i zabezpieczają się przed fluktuacjami gospodarczymi przy pomocy różnych reform. Klasa robotnicza straciła swój wigor, jeśli chodzi o przemiany społeczne, nie wspominając już o rewolucji. Czerwona flaga marksistowskiego socjalizmu przykrywa dzisiaj trumnę mitów dotyczących centralizacji ekonomicznej i politycznej, racjonalizowania przemysłu, uproszczonej teorii linearnego postępu oraz antyekologicznych postaw, tworzonych w imię radykalizmu. Z czerwoną flagą czy bez niej, to wciąż trumna. Mity, które zawiera, sprawiły, że radykalna myśl i praktyka odeszła od ideałów wolności, które głosiła w pierwszej połowie XIX w.

Radykalizm Nowej Lewicy i utopizm kontrkultury

Projekt rewolucyjny nie przepadł wraz z upadkiem marksizmu, chociaż idee wulgarnego marksizmu miały w nim pokutować jeszcze przez jakiś czas po okresie lat 30. Pod koniec lat 50. i na początku 60. XX w. jego miejsce zaczęły zajmować zupełnie nowe idee. Ruch praw obywatelskich w Stanach

Zjednoczonych przybierał na sile głosząc hasła równości etnicznej, przypo minające żądania równości wysuwane już w epoce demokratycznych rewolucji w XVIII w. oraz ich radykalną wizję braterstwa ludzi.

Na przykład przemówienia Martina Luthera Kinga zawierają uderzająco millenarystyczne treści o niemal przedkapitalistycznym charakterze. Jego słowa są otwarcie utopijne i quasi-religijne. Stanowią odniesienia do „snów”, wspinania się na „szczyt góry”, niczym Mojżesz. Odwołują się do moralnego zapału wykraczającego poza specjalne interesy i uprzedzenia. W tle słychać chóralne pieśni „Freedom Now!” i „We Shall Overcome!”.

Poszerzanie idei wyzwolenia, w istocie jej uświęcenie przez religijną ter minologię i zachowania podobne do modlitw, zastąpiło pseudo-naukę mark sizmu. Było to zdecydowanie etyczne przesianie duchowego zbawienia i uto pijna wizja międzyludzkiej solidarności, która przekraczała klasy, własność i interesy ekonomiczne. Ideały' wolności były teraz formułowane w języku przedmarksistowskiego projektu rewolucyjnego, języku, który' byłby zrozumiwały dla pury tańskich rady kałów z Rewolucji Angielskiej, a być może też dla radykalnych yeomenów z Rewolucji Amerykańskiej. Ruch stopniowo sta wał się coraz bardziej świecki. Pokojowe protesty aranżowane głównie przez czarnych pastorów i pacyfistów głoszących „świadcstwo” łamania podsta wowych swobód ludzkich, ustąpiły miejsca wściekłym starciom i gwałtom nemu oporowi wobec nadużyć władzy. Zgromadzenia kończyły się zamiesz kami. a od 1964 r. prawie każdego lata w Stanach Zjednoczonych dochodziło do rozruchów w czarnych gettach, przybierających niemal rozmiary powstań.

Ruch praw obywatelskich nie zmonopolizował ideałów egalitarnych, które pojawiły się w latach 60. Nastąpiła sytuacja, w której kilka tendencji, po przedzanych przez ruch „antyalomowy” z lat 50., m in. Kampania na rzecz Rozbrojenia Atomowego w Anglii i Kobiety Strajk na rzecz Pokoju w Stanach Zjednoczonych zbliżyło się do siebie. Tworzyła się w ten sposób Nowa Lewica, ruch, który wyraźnie różnił się od Starej Lewicy, jeśli chodzi o cele, formy organizacji oraz strategie zmian społecznych. Projekt rewolucyjny był przywracany do życia nie jako kontynuacja socjalizmu proletariackiego, ale /jrzyć/marksistowskich ideałów wolnościowych. Przenikały go kontrkulturo we trendy „młodzieżowego buntu” z jego naciskiem na nowe style życia i wolność seksualną oraz szeroko zakrojone komunalne projekty wolnościowe. Roztoczył się zróżnicowany horyzont idei społecznych, eksperymentów i realizacji, wypełniony wygórowanymi nadziejami na radykalne zmiany.

Zapał ten nie wynikał oczywiście z samej ideologii. Napędzały go ostre napięcia społeczne, technologiczne i ekonomiczne w społeczeństwie euro atlantyckim. Między końcem II wojny światowej a pierwszą połową lat 60. nie tylko socjalizm proletariacki odszedł w przeszłość. Zniknęły inne zasadnicze cechy Starej Lewicy, takie jak instytucjonalizacja radykalizmu w formie hierarchicznych partii robotniczych. Jednocześnie zniknęła rozpaczce chująca dekadę Wielkiego Kryzysu oraz archaiczna spuścizna technologiczna oparta na ogromnych obiektach przemysłowych i przerośniętym, pracochłonnym systemie fabrycznym. Zakłady przemysłowe z czasów Wielkiego Kryzysu nie były innowacyjne. Lata 30. były dekadą szczerzej ale rozpaczliwej nadziei, tymczasem nadzieje lat 60. były niesłuchanie gorące i dotyczyły na tychmiastowego zaspokojenia pragnień.

Po II wojnie światowej kapitalizm nie popadł bynajmniej w przedwojenny chroniczny kryzys, a stabilizacja miała solidniejsze podstawy, niż kiedykolwiek w historii. Stworzył on gospodarkę zarządzaną odgórnie, opartą o produkcję na cele wojskowe, napędzaną przez oszałamiające zdobycze technologiczne w dziedzinie elektroniki, automatyzacji i agrobiznesu. Wydawała się ona wysypywać jak z rogu obfitości wielkie ilości różnych dóbr konsumpcyjnych. Przybierało to rozmiary tak duże, że spora część ludności mogłaby utrzymać się z samych odpadów produkowanych przez społeczeństwo konsumpcji. Z dystansu kilkudziesięciu lat trudno wyobrazić sobie, jak wielkimi oczekiwaniami przepełniony był ten okres.

Były to nadzieje wyraźnie materialne. Odrzucanie przez kontrkulturę dóbr materialnych nie było sprzeczne z jej własną konsumpcją zestawów stereo, płyt, telewizorów, środków „poszerzających świadomość”, egzotycznych ubrań i równie egzotycznego jedzenia. Liberalne rozprawy z początku lat 60., takie jak *Triple Revolution* sprzyjały uzasadnionym przekonaniom, że dzięki technologii rozpoczęły się czasy większej wolności od ciężkiej pracy, przynajmniej na Zachodzie. Raczej nie wątpiono w to, że społeczeństwo może zostać skorygowane tak, aby możliwym było czerpanie jak największych korzyści z tych materialnych i społecznych osiągnięć, oczywiście pod warunkiem, że dobre życie będzie zogniskowane wokół nowej perspektywy etycznej.

Te oczekiwania dotyczyły wszystkich warstw społeczeństwa, łącznie z najbiedniejszymi. Ruch praw obywatelskich nie zrodził się tylko z gniewu Czarnych z powodu trzystu lat ucisku i dyskryminacji. W latach 60. wyraźnie wyrastał ze społecznych żądań dotyczących lepszego życia, jakie prowadziła biała klasa średnia i przekonania, że istnieje więcej dóbr niż potrzeba do zaspokojenia potrzeb wszystkich. Etyczne przesłanie Kinga i jego zwolenników miało swoje korzenie w napięciu między biednymi Czarnymi i zamożnymi Białymi, napięciu, które uczyniło ucisk Czarnych jeszcze bardziej nie znośnym niż był wcześniej.

O ile ekonomiczny dobrobyt Ameryki był dzielony w tak nierówny sposób i tak nieracjonalnie wykorzystywany – szczególnie w celu militarnych awantur za granicą – o tyle radykalizm Nowej Lewicy stał się szerszy i bardziej zasadniczy. O ile wygodne życie dla wszystkich stawało się bardziej prawdopodobne, o tyle pogoda ducha kontrkultury i jej żądania stawały się coraz bardziej utopijne. Młodzi ludzie, słynni drop-outs z lat 60., uczynili swoim powołaniem prowadzenie wygodnego życia, wykorzystując odpadki produkowane przez społeczeństwo.

Nie mówię tego po to, żeby ośmieszać radykalizm Nowej Lewicy i utopizm kontrkultury. Próbuję wyjaśnić, czemu przyjęły tak ekstrawaganckie formy – i dlaczego miały zniknąć, gdy systemowe techniki „zarządzania kryzysem” przywróciły mit niedostatku i swoimi programami opieki społecznej ściągnęły społeczeństwo ku górze.

Nie twierdzę też, że etyczne ideały wolności są automatycznie związane z materialnymi warunkami biedy i zamożności. Rewolty chłopów w okresie pięciuset lat i tworzone przez nich utopijne wizje, rewolty rzemieślników w podobnym okresie czasu oraz ich analogiczne wizje, rewolta religijnych radykałów takich jak anabaptyści i purytanie, a w końcu racjonalistycznych anarchistów i wolnościowych utopistów, byłyby przy takim założeniu niewy tłumaczalne. Te projekty rewolucyjne uznawały parametry wolności oparte na biedzie, a nie zamożności. To, co zazwyczaj skłaniało tych ludzi do działania, to przejście od wsi do miasta, od miasta do państwa narodowego, od rzemieślniczych form pracy do przemysłowych, od mieszanych form społecznych do kapitalizmu – gdzie każda nowa forma organizacji życia społecznego pogarszała ich byt, zarówno pod względem psychologicznym, jak i materialnym.

Tym, co skłoniło Nową Lewicę do stworzenia własnego projektu rewolucyjnego, a kontrkulturę do własnej wersji utopii, były parametry wolności oparte na dostatku – każdy okres potencjalnie lepszy, niż poprzedni. Wydało się, że po raz pierwszy społeczeństwo może

już pozostawić na boku kwestię materialnego dobrobytu dla wszystkich i skoncentrować się na etycznej pomysłowości dla wszystkich.

Dostatek, przynajmniej na tyle, na ile istniał dla klas średnich, oraz technologia o nieoszacowanej wydajności sprzyjała własnej radykalnej etyce: uzasadnionej pewności, że zniesienie wszystkich form ucisku - zmysłów, ciała i umysłu - mogłoby być osiągnięte nawet na burżuazyjnym gruncie ekonomicznego instrumentalizmu. Liberalny ton pierwszych tekstów Nowej Lewicy, takich jak *Port Huron Statement*⁽⁴⁾, może też tłumaczyć założenie, że technologia jest już tak produktywna, że bogaci nie muszą już żywić tradycyjnych obaw przed wywłaszczeniem. Zamożni mogli dalej być zamożni (po mniej kwestię władzy i kontroli społecznej) i wydawało się, że społeczeństwo ma więcej środków niż potrzeba do zapewnienia dostatniego życia wszystkim. Sądzono więc, że kapitalizm i państwo straciły swoją *raison d'être*, rację bytu. Nie trzeba już było dzielić środków do życia na zasadzie hierarchii, ponieważ technologia czyniła je dostępnymi na żądanie.

Ciężka praca przestała być więc historycznie usprawiedliwiona. Seksualna represja nie była już potrzebna do przekształcania energii libidinalnej w znojną pracę. Konwencje, które stały na drodze przyjemności, były w tych nowych warunkach nic do zniesienia, a potrzeby powinny zostać zastąpione pragnieniami będącymi prawdziwym ludzkim impulsem. „Królestwo konieczności” mogło więc w końcu zostać zastąpione „królestwem wolności” - stąd zainteresowanie, jakim cieszyły się wtedy w różnych krajach zachodnich dzieła Karola Fouriera.

Z początku Nowa Lewica i kontrkultura były głęboko anarchistyczne i utopistyczne. W projektach, które powstały w tym czasie, zbiegało się kilka założeń społecznych. Pierwsza sprawa dotyczyła demokracji: apelowano o system bezpośredniego podejmowania decyzji. Termin „demokracja uczestnicząca” stał się bardzo popularny jako określenie oddolnej kontroli nad wszystkimi aspektami życia, nie tylko politycznymi. Wszyscy mieli posiadać możliwość swobodnego włączenia się w sferę polityczną i współdziałania z innymi w sposób „demokratyczny”. Tak oto relacje między ludźmi i ich poglądy były przejrzyste.

W Nowej Lewicy jak i rozwijającej się wraz z nią kontrkulturze panowały mocno anty parlamentarne nastroje, ocierające się o otwarty anarchizm. Wiele pisano o „ulicach w ogniu”, będących częścią radykalnych działań tego okresu. Niemniej mocno skłaniano się również ku instytucjonalizacji procesu decyzyjnego, co wychodziło poza uliczne protesty i demonstracje, tak wów czas powszechne.

Organizację amerykańskiej Nowej Lewicy, Studentów na rzecz Demokratycznego Społeczeństwa (SDS) i jej (pod względem „organizacji”) nie miecki odpowiednik (również SDS) cechował formalizm wielu przeprowadzanych przez nią („organizację”) konferencji i warsztatów. Na uczestniczenie w nich były nałożone jednak niewielkie ograniczenia - co sprawiło, że organizacje te były podatne na inwazję pasożytniczych, dogmatycznych i radykalnych sekt. Wiele ze spotkań, oprócz tych bardzo dużych, przyjęło strukturę egalitarną - koło bez formalnego przewodniczącego czy lidera. Przemawiający po prostu wyznaczali następną osobę spośród zgłaszających się do zabrania głosu.

⁽⁴⁾ Manifest polityczny amerykańskiego ruchu Studentów na Rzecz Demokratycznego Społeczeństwa

Ta struktura i procedura nie były symboliczne. Wszystko to wyrażało szczerą wiarę w ideał bezpośredniego dialogu i spontanicznej dyskusji. Za sadzie przywództwa nie ufano do tego stopnia, że stanowiska były często rotacyjne, a trwała biurokracja była krytykowana jako tendencja autorytarna. Konferencje Nowej Lewicy wyraźnie odróżniały się od mocno sformalizowanych, często starannie reżyserowanych zebrań na konferencjach ruchu robotniczego sprzed jednego lub dwóch pokoleń. Demokracja jako radykalna forma podejmowania decyzji była przez socjalizm proletariacki, szczególnie marksistowski, uważana za drugorzędny problem w stosunku do czyśników ekonomicznych.

Nowa Lewica w pewnym sensie niemal celowo przywracała do życia tradycje zapoczątkowane przez demokratyczne rewolucje sprzed dwustu lat. Ponieważ środki do życia wydawały się być w swojej obfitości dostępne dla wszystkich. Nowa Lewica rozumiała, że demokracja i etyczny ideał wolności to najkrótsza droga do społecznego egalitaryzmu, który socjalizm proletariacki próbował osiągnąć w znacznej mierze ekonomicznymi i partyjnymi metodami. Była to poważna zmiana nastawienia wobec roli etyki, w epoce, w której wszystkie potrzeby materialne ludzkości mogłyby zostać w zasadzie rozwiązane. Idee rewolucji demokratycznych zlały się z przedmarksistowskimi formami socjalizmu i utopizmu w postaci demokracji uczestniczącej. Ekonomia stała się teraz naprawdę polityczna, a to, co polityczne, zaczęło pozbywać się nalotu państwowości, pokrywającego go przez sto lat - co miało zasadniczo anarchistyczne implikacje.

Po drugie, taka demokratyczna organizacja życia społecznego byłaby bezsensowna bez decentralizacji. Póki instytucjonalna struktura życia demokratycznego nie zostałaby wprowadzona do skali jednostkowej, możliwej do ogarnięcia przez każdego, demokracja nie byłaby naprawdę uczestnicząca. Powinno się stworzyć nowe zespoły współdziałania, wprowadzić nowe sposoby wzajemnego odnoszenia się do siebie nawzajem. Krótko mówiąc, Nowa Lewica zaczęła zmierzać w stronę nowych form wolności. Nigdy jednak nie wyszła z nimi poza konferencje, które zwykle odbywały się na kampusach.

Istnieją dowody na to, że podczas majowo-czerwcowych wystąpień we Francji w 1968 r., w kilku paryskich arrondissements⁽⁵⁾ zbierały się zgromadzenia sąsiedzkie. W Stanach Zjednoczonych tworzone bez szczególnego entuzjazmu projekty sąsiedzkie, strajkowe grupy lokatorów i kolektywy pomocy w gettach. Niemniej pomysły wprowadzenia nowych form wolnościowego municypalizmu jako kontrwładzy wobec państwa nie rozpowszechnił się, za wyjątkiem Hiszpanii, gdzie Madrycki Ruch Obywatelski odgrywał ważną rolę w jednoczeniu oporu wobec reżimu Franco. Zatem żądania decentralizacji pozostały ważną inspiracją. Nigdy jednak nie przyjęły konkretnej formy poza kampaniami, w których koncentrowano się na „władzy studenckiej”.

Kontrkultura zaproponowała własną wersję zdecentralizowanych struktur w postaci komunalnego stylu życia. Lata 60. były *par excellence* dekadą „anarchistycznych” komun, jak nazywa się je w książkach na ten temat. Komun pojawiały się zarówno w miastach, jak i na wsi. Te przedsięwzięcia miały na celu stworzenie nie tyle nowej polityki, ale raczej

(SDS), uchwalony na konwencji SDS 15 czerwca 1962 r. (przyp. red.).

⁽⁵⁾ Jednostka podziału administracyjnego miast francuskich (przyp. red.).

nowych stylów życia, przeciwnych konwencjonalnym. Były właśnie zaczątkiem kontrkultury. Nowe style życia pociągały za sobą uspołecznienie własności, jeśli chodzi o środki do życia wspólne ich użytkowanie, wspólne i rotacyjne wykonywanie pracy, kolektywną opiekę zarówno kobiet, jak i mężczyzn nad dziećmi, próby osiągnięcia w pewnym stopniu autonomii ekonomicznej oraz tworzenie nowej muzyki, poezji i sztuki, przeciwnych konwencjonalnym gustom estetycznym. Ciało ludzkie i jego upiększanie, bez względu na to, co się sądzi o ówczesnych standardach, zostały włączone w próby upiększenia otoczenia. Pojazdy, pokoje, ściany budynków, nawet ceglane mury bloków były dekorowane i pokrywane muralami.

To, że komuny te tworzyły całe dzielnice prowadziło do powstawania nie formalnych systemów stowarzyszeń i systemów wsparcia, tzw. rad plemiennej. Dość powierzchowny „trybalizm” kontrkultury, zapożyczony od amerykańskich kultur indiańskich, znajdował swój wyraz bardziej w żargonie „miłości” i popularyzowaniu indiańskich zwyczajów, obrzędów, a szczególnie nie ozdób, a nie w trwałych relacjach i pomocy wzajemnej. Pojawiały się grupy, które próbowały żyć tymi trybalistycznymi, a w niektórych przypadkach światowymi anarchistycznymi zasadami, ale była to raczej rzadkość.

Wielu młodych ludzi, tworzących kontrkulturę pochodziło z przedmieść zamieszkałych przez klasę średnią, do których mieli wrócić, gdy zakończyły się lata 60. Jednak wartości komunalnego stylu życia były trwałymi ideałami przenikającymi do Nowej Lewicy, tworzącej własne kolektywy zajmujące się określonymi zadaniami, np. wydawaniem literatury, prowadzeniem „wolnych szkół” czy nawet placówek opiekuńczych dla dzieci. Anarchistyczne terminy takie jak „grupy pokrewieństwa” (*affinity group*), komórki hiszpańskiego ruchu anarchistycznego, stały się bardzo popularne. Hiszpańscy anarchiści tworzyli te grupy w oparciu o miejsce zamieszkania lub pracę, jako osobiste formy stowarzyszeń w opozycji do anonimowych oddziałów partii socjalistycznej, a co bardziej anarchistyczne odłamy Nowej Lewicy łączyły elementy kontrkultury, takie jak styl życia, z działaniem w grupach pokrewieństwa. Po trzecie, akumulacja własności była przedmiotem szyderstwa. Skuteczne „uwalnianie” żywności, ubrań, książek itp., z magazynów i centrów handlowych stało się dla wielu powołaniem i kwestią honoru. Te postawy i praktyki były tak powszechne, że zarażali się nimi nawet przeciętni ludzie należący do klasy średniej. Kradzieże w sklepach przybrały w latach 60. rozmiary epidemii. Własność była generalnie uważana za coś w rodzaju dóbr publicznych, z których można swobodnie korzystać zbiorowo, albo dokonywać indywidualnych „ekspropriacji”.

Odżyły wartości estetyczne i utopistyczne ideały, skryte w artystycznych i politycznych manifestach z przeszłości. Muzea były pikietowane jako grobowce sztuki, z których powinno wyciągnąć się dzieła i jako część żywego otoczenia, wystawiać w miejscach publicznych. Teatry uliczne pojawiały się w najbardziej niespodziewanych miejscach, takich jak chodniki w dzielnicach biznesowych; zespoły rockowe grały koncerty na ulicach albo placach. Parki natomiast wykorzystywano jako miejsca do ceremonii lub dyskusji albo po prostu teren na świeżym powietrzu, na których półnagodzi młodzi ludzie otwarcie palili marihuanę pod samym nosem policji.

W końcu, wyobraźnię zachodniego społeczeństwa rozpalały obrazy po wstań. Nową Lewicę zaczęło ogarniać fatalne przekonanie, że cały świat stoi przed gwałtownymi przemianami rewolucyjnymi. Wojna w Wietnamie mobilizowała setki tysięcy protestujących w Waszyngtonie, Nowym Jorku i innych miejscach. Podobne tłumy pojawiały się w europejskich miastach – masy ludzi, jakich nie widziano od czasu rewolucji rosyjskiej. Powstania w czarnych gettach stały się powszechne i kończyły się krwawymi starciami z wojskiem oraz policją, w których ginęły dziesiątki ludzi. Zabójstwa osób publicznych takich jak Martin Luther King i Robert Kennedy były tylko najbardziej nagłaśnianymi z morderstw, w których ginęli działacze ruchu praw obywatelskich, studenci, a jednym szczególnie przerażającym przykładem, czarne dzieci w kościele. Tego typu działania władz sprawiły, że część Nowej Lewicy zaczęła mówić o terroryzmie indywidualnym.

W 1968 r. nastąpił spektakularny rozwój ruchów studentów i Czarnych. W Francji w maju i czerwcu do studentów przyłączyły się miliony robotników rozpoczynając strajk generalny, który trwał całe tygodnie. Ta „prawie rewolucja”, jak ją niedawno nazwano, odbiła się echem na całym świecie. chociaż spotkała się z niewielkim poparciem klasy robotniczej – a w Niemczech i Stanach Zjednoczonych z wrogością robotników, co przypieczętowało koniec socjalizmu proletariackiego.

Pomimo kolejnej dużej fali protestów studenckich w Stanach Zjednoczonych w 1970 r. i strajku generalnego następującego po amerykańskim ataku na Kambodżę, ruch był raczej projekcją powstania, niż czymś realnym. We Francji robotnicy w końcu wycofali się na polecenie swoich partii i związków. Klasy średnie były w rozterce stojąc między materialnymi korzyściami wynikającymi z istniejącego porządku, a moralnym apelem Nowej Lewicy, czasem własnych dzieci. Książki Theodore’a Roszaka i Charlesa Reicha, które starały się wyjaśnić starszym pokoleniom etyczne przesłanie Nowej Lewicy, a szczególnie kontrkultury, spotkały się z zaskakującym przychylnym przyjęciem. Być może miliony zwykłych ludzi odniosłyby się bardziej życzliwie wobec antywojennych demonstracji, czy nawet samej Nowej Lewicy, gdyby jej ideologię głoszone w populistycznych i wolnościowych formach spójnych z rewolucyjnym dziedzictwem amerykańskim.

Koniec lat 60. był bardzo ważnym okresem w historii Ameryki. Gdyby Nowa Lewica i kontrkultura rozwijały się wolniej, bardziej cierpliwie i stopniowo, mogłyby zmienić wielkie obszary społecznej świadomości. „Amerykańskie ma rzenie”, być może tak samojak „marzenia” innych krajów, ma głębokie korzenie ideologiczne, nie tylko materialne. Ideały wolności, pomocy wzajemnej, czy na wet zdecentralizowanych konfederacji zostały przywiezione do Ameryki przez jej radykalnych purytańskich założycieli, razem z ich kongregacyjną formą protestantyzmu nie uznającą klerykalnej hierarchii. Ci radykałowie głosili raczej pierwotny chrześcijański komunizm, a nie „bezwzględny indywidualizm” (ten ostatni to w gruncie rzeczy kowbojski ideał czysto osobistego „anarchizmu”, w którym „obozowe ognisko” uzbrojonego samotnika zastępuje rodzinę z wiosek yeomenów). Purycanie wysoko cenili zgromadzenia mieszkańców jako instrumenty samorządu, w przeciwstawieniu do scentralizowanego rządu. Być może bardziej naruszany niż realizowany, ideał ten miał jednak wciąż ogromny wpływ na wyobraźnię Amerykanów. Wpływ, który mógł

bez trudu związać idee Nowej Lewicy i kontrkultury z etyczną demokracją, którą zaakceptowała łoby wielu Amerykanów.

Pod koniec lat 60. Nowa Lewica postąpiła odwrotnie, co było fatalnym posunięciem. Odeszła od swoich anarchistycznych i utopistycznych korzeni.

Co gorsza, bezkrytycznie akceptowała ideologie „trzecioświatowe”, inspirowane modelami wietnamskimi, chińskimi, północnokoreańskimi i kubańskimi. Były one propagowane do znudzenia przez sekciarskie odpryski marksizmu, które pokutowały od lat 30. nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale i w Europie. Maoistowscy autorytaryści wykorzystywali demokrację Nowej Lewicy przeciwko niej samej, starając się „przechwycić” SDS w Ameryce i Niemczech. Poczucie winy z powodu pochodzenia z klasy średniej stworzyło mechanizm, wskutek którego ruchy te były człobitnie nastawione wobec samowolnych grup robotniczych i Czarnych; zaakceptowały one w istocie hurrewolucyjny fanatyzm, który zupełnie zmarginalizował zwolenników tej tendencji i w końcu rozbił ich kompletnie. Anarchistom w amerykańskim i niemieckim SDS. nie udało się stworzyć dobrze zorganizowanego ruchu wewnątrz większych struktur (szczególnie z uwagi na hurrewolucjonizm panujący w USA), które wpadły w ręce lepiej zorganizowanych nurtów maoistowskich - z katastrofalnym skutkiem dla całej Nowej Lewicy.

Niemniej jednak to nie tylko braki w ideologii i organizacji doprowadziły Nową Lewicę i chwiejną kontrkulturę do upadku. Rozwijająca się, przegrzana gospodarka lat 60. była stopniowo zastępowana chłodniejszą, bardziej niepewną gospodarką lat 70. Coraz szybszy wzrost gospodarczy był celowo hamowany, a jego kierunek częściowo odwracany. Zarządów Nixona w Ameryce i Thatcher w Anglii. oraz im podobnym w innych europejskich krajach, zapanował nowy klimat ekonomiczny i polityczny, zastępując poczucie dostatku lat 60. niepewnością.

Materiałne zwątpienie lat 70. oraz polityczna reakcja, które nastąpiły po wyborze konserwatystów w Ameryce i Europie, zaczęły sprzyjać wycofywaniu się państwa ze sfery publicznej. Nastawienie na indywidualizm, karierę i perspektywę własnego interesu coraz bardziej przeważało nad chęcią zaangażowania się w życie publiczne, etyką nieobojętności oraz potrzebą zmian. Nowa Lewica zniknęła jeszcze szybciej niż się pojawiła, a kontrkultura stała się przemysłem butików i pornograficznych form swobody seksualnej. Po szerząca świadomość „kultura narkotyków” lat 60. ustąpiła miejsca ogłupiającej „kulturze narkotyków” lat 70. - która doprowadziła po odkryciu nowych środków oraz ich egzotycznych kombinacji, dających bardziej intensywne „odloty” i „zjazdy”, do społecznego kryzysu w Europie i Ameryce.

Wnikliwa ocena Nowej Lewicy i kontrkultury. uwzględniająca wszystkie fakty, które spowodowały jej powstanie, rozwój i upadek, wciąż czeka na napisanie. Większość dotychczasowych rozważań to raczej emocjonalne opisy, niż poważne analizy.

Radykalizm tego okresu wyczuwa się jednak intuicyjnie. Nowa Lewica nigdy nie była tak wykształcona jak Stara, co próbowała nadrobić działaniem i teoretycznymi intuicjami. Pomimo potoku wzniosłych i elektryzujących tekstów propagandowych, nie stworzyła żadnych wnikliwych analiz swoich własnych działań czy realnych możliwości, jakie miała. Stara Lewica przy wszystkich swoich wadach była częścią wielowiekowej tradycji, pełną

analiz skumulowanych doświadczeń i krytycznych ocen ich rezultatów. Nowa wydaje się być raczej samotną wyspą w historii, której samo istnienie na tle szerszej epoki jest trudne do wyjaśnienia.

Nowa Lewica, powołana została raczej do działania niż teoretyzowania. Przyjęła odświeżone wersje najbardziej wulgarnych dogmatów marksistowskich, podpierając nimi swoje poparcie dla trzecioświatowych ruchów społecznych wynikające z poczucia winy oraz lęków cechujących klasę średnią. Ukryty elitaryzm swoich skoncentrowanych na mediach liderów, stał się żywym dowodem tego, że władza korumpuje. Część bardziej zaangażowanej młodzieży lat 60. trafiła na krótko do fabryk, żeby „zdobyć” w znacznej mierze obojętną klasę robotniczą, podczas gdy inni zwrócili się w stronę „terroryzmu” - w niektórych przypadkach istnej groteski, a kiedy indziej tragedii, która pochlonała życie wielu zaangażowanych, choć zagubionych młodych ludzi.

Błędy, które popełniano w przeciągu ostatnich stu lat zostały znów wtórzone: lekceważenie teorii, nacisk na działanie pozbawione poważnej refleksji, skłonność do akceptowania przebrzmiałych dogmatów. W rezultacie tego wszystkiego nastąpiło poczucie klęski i brak wiary w siebie. Właśnie to stało się pod koniec lat 60.

Nie wszystko jednak zostało stracone. Socjalizm proletariacki skupiał się w swoim projekcie rewolucyjnym na *ekonomicznych* aspektach przemian społecznych - potrzebie stworzenia materialnych warunków, szczególnie w kapitalizmie. dla przyszłościowej wizji wyzwolenia. Przypominał i zbadał fakt (podkreślany już przez myślicieli takich jak Arystoteles), że ludzie muszą być w miarę wolni od problemów materialnych, żeby w pełni funkcjonować jako obywatele w sferze politycznej. Wolność w warunkach braku materialnych podstaw, która pozwalałaby ludziom działać samodzielnie i samorządnie jako jednostki czy zbiorowości, jest czysto formalną wolnością nierówności równych, sferą zwykłej sprawiedliwości. Socjalizm proletariacki upadł częściowo z powodu swojej wstrzemięźliwości i braku wyobraźni. Umożliwił jednak wprowadzenie poprawek w kwestii czysto etycznego nacisku, skierowanego przez wcześniejszych radykałów w stronę instytucji politycznych. Jego konsekwencją było stworzenie pomysłowej wizji zmian ekonomicznych, które były tak potrzebne dla powszechnego uczestnictwa ludzi w kształtowaniu społeczeństwa.

Nowa Lewica odtworzyła anarchistyczne i utopijne wizje przedmarksowskiego projektu rewolucyjnego i rozwinęła je w warunkach nowych możliwości stworzonych przez technologię po II wojnie światowej. Do wymogu stworzenia solidnych podstaw ekonomicznych wolnego społeczeństwa Nowa

Lewica i kontrkultura dodały pewne elementy fourierowskie. Głosiły one wizję społeczeństwa a nie zmysłowego, a nie tylko sytego; społeczeństwa wolnego od ciężkiej pracy, a nie tylko od głodu; społeczeństwa realnego, a nie tylko formalnego; przyjemności, a nie tylko zaspokojenia potrzeb.

Antyhierarchiczne, decentralistyczne, komunalne i zmysłowe wartości w latach 70. trwały nadal. Były one realizowane pomimo ideologicznego rozpadu Nowej Lewicy i jej marzeń o powstaniach, „dniach gniewu” i terroryzmowi.

Choć prawdą jest, że wielu działaczy Nowej Lewicy miało wniknąć w system uniwersytecki, którym gardzili w latach 60. i zacząć prowadzić bardzo konwencjonalne życie, to ruch ten poszerzył definicję wolności i zakres projektu rewolucyjnego. Wyszedł poza tradycyjną sferę ekonomiczną oraz wkroczył w szerszą domenę kulturalną i polityczną. Żaden przyszedły ruch radykalny nie może ignorować etycznego, estetycznego i antyautorytarnego dziedzictwa Nowej Lewicy i komunalnych eksperymentów kontrkultury, chociaż te dyskursy nie były oczywiście identyczne. Dwie sprawy pozostały jednak otwarte. Jakiego konkretnego projektu powinien przyjąć przyszły ruch, jeśli chce liczyć na dotarcie do ludzi oraz jakie nowe opcje i idee poszerzyłyby jeszcze bardziej ideały wolności?

Feminizm i ekologia

Odpowiedzi na te pytania zaczęły się pojawiać już wtedy, gdy Nowa Lewica i kontrkultura były jeszcze bardzo aktywne. Koncentrowały się na dwóch zasadniczo nowych zagadnieniach: ekologii i feminizmie.

Ruchy na rzecz ochrony przyrody mają w krajach anglojęzycznych, szczególnie Stanach Zjednoczonych, a także w Europie Środkowej, długą historię gdzie mistycyzm związany z naturą sięga czasów Średniowiecza. Zniszczenia jakie kapitalizm spowodował w świecie naturalnym sprawiły, że ruchy te zyskały nową świadomość wagi zadań, jakie przed nimi stoją. Fakt, że choćby w rodzaju gruźlicy - słynnej dziewiętnastowiecznej „białej śmierci” - mają swoje przyczyny w biedzie i złych warunkach pracy stał się podstawową kwestią dla wielu społecznie świadomych lekarzy. Jednym z nich był Rudolph Virchow, niemiecki liberał, którego bardzo niepokoił brak odpowiednich warunków sanitarnych wśród berlińskiej biedoty. Podobne ruchy pojawiały się w Anglii, w większości obszarów świata zachodniego. Związek między środowiskiem i zdrowiem był więc od dawna uważany za problem najwyższej wagi.

Najczęściej rozważano go w bardzo praktyczny sposób. Potrzeby związane z higieną, odpowiednią żywnością, przewiewnymi mieszkaniami i odpowiednimi warunkami pracy traktowano w wąski sposób, nie stanowiący wyzwania dla obowiązującego porządku społecznego. Był to ruch *reform*. Nie podejmował szerszych problemów wykraczających poza humanitarne traktowanie biednych i robotników. Z czasem i dzięki stopniowym reformom większa rozbieżność między prezentowanym przez niego światopoglądem, a systemem kapitalistycznym miała zostać zażegnana.

Inny ruch na rzecz obrony środowiska naturalnego, zasadniczo amerykański (choć dość popularny w Anglii i w Niemczech) wyrastał z mistycznego zamiłowania do dzikiej przyrody. Różne tendencje zawierające się w nim są zbyt złożone, żeby je tutaj omawiać. Amerykańskim obrońcom przyrody, takim jak John Muir, chodziło o duchowe odrodzenie wspólnoty z życiem pozaludzkim, miało ono obudzić w ludziach głęboko zakorzenione tęsknoty i instynkty. Ten pogląd sięga wstecz nawet dalej niż zamiłowanie Rousseau do samotniczego stylu życia w naturalnym otoczeniu. Jako określona postawa zawsze był dwuznaczny. Dzika przyroda, czy też to, co z niej dzisiaj zostało, może dać poczucie swo-

body, spotęgowaną świadomość kreatywności natury, miłość do pozaludzkich form życia oraz bogatszy światopogląd estetyczny i szacunek dla naturalnego porządku.

Ma jednak również ciemniejszą stronę. Może prowadzić do odrzucenia natury ludzkiej, introwertycznego wyrzeczenia się kontaktów społecznych, niepotrzebnego przeciwstawiania przyrody i cywilizacji. W XVIII w. skłaniał się ku takiej postawie Rousseau, z bardzo złożonych powodów, których nie musimy tutaj omawiać. To, że Wolter nazwał go „wrogiem ludzkości” nie jest do końca przesadą. Ten entuzjasta dzikiej przyrody, który uciekał w odległe góry i stronił od towarzystwa ludzi, zainspirował pojawienie się niezliczonej ilości mizantropów. Dla ludów plemiennych takie indywidualne odosobnienie czy „osiąganie wizji” miały na celu powrót do społeczności z większą mądrością; dla mizantropa jest to często bunt przeciwko własnemu rodzajowi; w istocie wyrzeczenie się naturalnej ewolucji ucieleśnionej w istotach ludzkich.

Przeciwstawianie dzikiej „pierwszej natury” społecznej „drugiej naturze” jest odzwierciedleniem ślepej i dziwacznej niezdolności do rozróżnienia, tego co jest irracjonalne i antyeekologiczne w społeczeństwie kapitalistycznym, a co mogłoby być racjonalne i ekologiczne w społeczeństwie wolnym. Po prostu potępia się społeczeństwo jako takie. Pomija się konflikty między uciskanymi i uciskającymi a ludzkość traktuje wyłącznie jako „gatunek”, pasożytujący na rzekomo nietkniętym, „niewinnym” i „etycznym” świecie naturalnym.

Takie poglądy łatwo prowadzą do wulgarnego biologizmu, który nie realizuje żadnych pomysłów rozwiązania problemu relacji między ludzkością i społeczeństwem a naturą, czy też, ściślej rzecz biorąc, ewolucją naturalną. Fakt, że istoty ludzkie również są twórcami ewolucji naturalnej i że społeczeństwo zrodziło się z procesu ewolucyjnego, zawierając w swojej własnej ewolucji świat naturalny przeobrażony w życie społeczne, odgrywa tutaj pod rzędną rolę wobec statycznego obrazu natury. W tych symplicystycznych wyobrażeniach natura pozostaje zwykłym fragmentem krajobrazu, niczym obrazek na pocztówce. Jest w tym niewiele naturalizmu; pogląd ten to raczej wymysł estetyczny niż ekologiczny. Miłośnik dzikiej przyrody pozostaje zwykle gościem lub urlopowiczem w świecie, który choć przez pewien czas dla niego przyjemny, jest mu zasadniczo obcy. Tacy miłośnicy dzikiej przyrody niosą w sobie swoje środowisko społeczne, bez względu na to, czy zdają sobie z tego sprawę.

Potrzeba wykroczenia poza te tradycyjne trendy ekologii pojawiła się na początku lat 60. W 1964 r. anarchistyczni autorzy dokonali próby przeformułowania wolnościowych idei z uwagi na problemy ekologiczne. Nie rezygnując z prób powstrzymania zanieczyszczania środowiska, wytrzebienia lasów, budowy reaktorów jądrowych itp., porzucono podejście reformistyczne skupiające się na pojedynczych problemach, na rzecz rewolucyjnego, polegającego na próbie całkowitego odbudowania społeczeństwa w sposób ekologiczny.

W tym podejściu, inspirowany pracami Kropotkina, istotny jest związek pomiędzy hierarchią i koncepcją panowania nad naturą. Najprościej: sama idea panowania nad naturą, jak mówi interpretacja anarchistyczna, zrodziła się z panowania człowieka nad człowiekiem. Jak wcześniej wskazywałem, ta interpretacja całkowicie odwraca tradycyjne poglądy liberalne i marksistowskie, mówiące, że panowanie człowieka nad człowiekiem swoje korzenie ma w projekcie panowania nad naturą za pomocą pracy. W celu opanowania rze-

komo „skażonego” świata natury⁷ należy odkry jego „sekrety”, co owocować będzie stworzeniem odpowiedniego społeczeństwa.

Żadna ideologia od czasów Arystotelesa nie przyczyniła się bardziej do usprawiedliwienia hierarchii i panowania niż mit, że panowanie nad naturą wymaga panowania człowieka nad człowiekiem. Liberalizm, marksizm i wcześniejsze ideologie wiązały panowanie człowieka nad człowiekiem z wolnością człowieka. Jak na ironię, powstanie hierarchii, klas i państwa uważano za „warunki wstępne” ich eliminacji w przyszłości.

Poglądy głoszone przez anarchistów zostały celowo nazwane ekologią społeczną, dla podkreślenia faktu, że główne problemy ekologiczne mają swoje przyczyny w problemach społecznych, sięgających początków samej kultury patrycentrycznej. Powstanie kapitalizmu, opartego na konkurencji, akumulacji kapitału i pozbawionego granic wzrostu, sprawiło, że te problemy - eko logiczne i społeczne - stały się tak poważne, jak nigdy przedtem w historii rozwoju ludzkiego. Społeczeństwo kapitalistyczne, zmieniając świat organiczny w coraz bardziej nieożywiony i nieorganiczny zbiór towarów, musi upraszczać biosferę, co jest wbrew ewolucji naturalnej prowadzącej ku różnicowaniu i różnorodności.

Żeby odwrócić tę tendencję, kapitalizm musi zostać zastąpiony przez eko logiczne społeczeństwo oparte na relacjach niehierarchicznych. zdecentralizowanych społecznościach, ekotechnologiach w rodzaju energii słonecznej, oraz organicznym rolnictwie oraz służącym człowiekowi przemyśle - krótko mówiąc, przez bezpośrednie, demokratyczne formy osadnictwa dopasowane ekonomicznie i organizacyjnie do ekosystemów, w których się znajdują. Poglądy te zostały wyłożone w tak pionierskich artykułach jak „Ekologia i myśl rewolucyjna” (1964) i „Ku wyzwolającej technologii” (1965), na długo przed tym, jak ogłoszono obchody Dnia Ziemi, a nieznane słowo, „ekologia”, zaczęło pojawiać się w języku debaty publicznej.

Trzeba podkreślić, że teksty te po raz pierwszy powiązały problemy ekologiczne z hierarchią, a nie tylko klasami ekonomicznymi. Dokonano po ważnej próbie wykroczenia poza pojedyncze problemy ekologiczne, zajęto się sprawami głębokich zaburzeń ekologicznych o wielkiej skali; a naturę i społeczeństwo, wcześniej uważane za antagonistyczne, rozpatrywano jako elementy jednego kontinuum, w którym społeczeństwo wylania się stopniowo z natury - wskutek złożonego i kumulatywnego procesu ewolucyjnego.

Być może od coraz bardziej maoistowskiej Nowej Lewicy i coraz bardziej skomercjalizowanej kontrkultury, obu nastawionych na działanie i co raz bardziej nieufnych wobec teorii, nie można było wymagać zaakceptowania całej ekologii społecznej. Słowa takie jak „hierarchia”, termin rzadko używany przez Nową Lewicę, pojawiały się często w radykalnym dyskursie późnych lat 60. i zaczęły zajmować szczególne miejsce w pewnym nowym ruchu, a mianowicie feminizmie. Termin „hierarchia”, wraz z poglądem, że kobieta jest ofiarą męskiej „cywilizacji” bez względu na swoją „pozycję klasową” i status ekonomiczny, stał się szczególnie istotny we wczesnych analizach feministycznych. Ekologia społeczna była coraz intensywniej przekształcana przez wczesne radykalne autorki feministyczne w krytykę różnych form hierarchii, nie tylko klasowych.

Ogólnie rzecz biorąc ekologia społeczna i wczesny feminizm zakwestionowały otwarcie ekonomiczny nacisk, jaki marksizm kładł na analizy przemian społecznych. Uczy-

niły antyautorytarny światopogląd Nowej Lewicy wyraźniejszym i lepiej zdefiniowanym poprzez podkreślenie hierarchicznego panowania, a nie tylko autorytarnego ucisku. Wyraźnie podkreślono niższy status kobiet jako płci i grupy statusu na tle rzekomej „równości” świata kierującego się zasadą nierówności równych. W czasie, gdy Nowa Lewica rozpadała się na marksistowskie sekty, a kontrkultura była wykorzystywana przez rynek, ekologia społeczna i feminizm poszerzały ideał wolności przekraczając jego wszelkie znane z przeszłości ograniczenia. Problem hierarchii *jako takiej* - w postaci sposobów myślenia, fundamentalnych relacji między ludzkimi, stosunków społecznych oraz relacji między społeczeństwem i naturą - mógł być teraz uwolniony od tradycyjnych ograniczeń analiz klasowych, które zamiatały ją pod dywan ekonomicznych interpretacji społeczeństwa. Historia mogła te raz być badana w kategoriach interesów ogólnych takich jak wolność, solidarność i empatia wobec innych ludzi; w istocie z uwagi na potrzebę bycia aktywnym elementem równowagi ekologicznej.

Te interesy nie ograniczały się już do określonej klasy, płci, rasy czy narodowości. Były *uniwersalne*, dotyczyły ludzkości jako całości. Nie chodzi o to, że można ignorować problemy ekonomiczne i konflikty klasowe, oprócz nich istnieje wiele innych zniekształconych postaw i relacji, z którymi trzeba się zmierzyć.

Projekt rewolucyjny, rozpatrywany w szerszych kategoriach niż w latach 60. czy wcześniej, mógł być teraz jasno zdefiniowany jako zniesienie hierarchii. Oznaczał wprowadzenie harmonii między ludzkością i naturą poprzez wprowadzenie harmonii między ludźmi, stworzenie ekologicznego społeczeństwa ufundowanego na ekologicznych technologiach i społecznościach z demokratyczną bezpośrednią. Feminizm podchodził do hierarchii w bardzo żywoty sposób. Czerpiąc z tekstów i języka ekologii społecznej, pokazywał, jak bardzo jest ona konkretna, wyraźna i realna z powodu pozycji zajmowanych przez kobiety we wszystkich klasach, zawodach, instytucjach społecznych i związkach rodzinnych. Pokazując degradację wszystkich, a szczególnie kobiet, zdemaskował subtelne formy dominacji obecne w przedszkolu, szpitalu, kuchni, placu zabaw i szkole - a nie tylko w miejscu pracy czy ogólniej sferze publicznej. Z tego też względu ekologia społeczna i feminizm były logicznie powiązane ze sobą i uzupełniały się wzajemnie w tym procesie demistyfikacji. Ujawniły demoniczną zmoję zatruwającą wszystkie postępy „cywilizacji” i panowania. W połowie lat 60. stworzono program jeszcze szerszy, niż głoszony przez Nową Lewicę i kontrkulturę; program wymagający doskonalenia, działalności edukacyjnej i poważnej organizacji, by dotrzeć do wszystkich ludzi, a nie tylko określonej ich części. Ten projekt może zostać rozszerzony o zagadnienia przekraczające wszystkie tradycyjne granice klas i grup statusu, dotyczące zakłóceń w procesach naturalnych na wielką skalę, coraz większego zanieczyszczenia planety, masowej urbanizacji bądź rozpowszechnienia się chorób związanych ze stanem środowiska. Coraz więcej ludzi zaczęło interesować się kwestiami ekologicznymi. Problemy rozwoju, zysku, przyszłości planety, stały się na swój sposób ogólnoplanetarnymi. Nie były już pojedynczymi zagadnieniami czy problemami klasowymi, ale ogólnoludzkimi i ekologicznymi. To, że różne elity i klasy uprzywilejowane wciąż dążyły do realizacji swoich własnych burżuazyjnych interesów samo w sobie pokazywało stopień, do jakiego kapitalizm *jako taki* stał się interesem, którego istnienia nie da się już

usprawiedliwić. Koniec lat 60. i początek 70. to okres, w którym pojawiało się wiele wyjątkowych alternatyw. Projekt rewolucyjny został rozwinięty. Ideały wolności zastopowane przez marksizm, zostały ponownie podjęte i sformułowane w anarchistyczny i utopistyczny sposób, tak by zawrzeć w sobie uniwersalny interes ludzki - interes społeczeństwa jako całości, nie państwa narodowego, burżuazji, czy proletariatu jako partykularnych zjawisk społecznych. Czy z Nowej Lewicy i kontrkultury po procesie rozpadu, który nastąpił po 1968 r., pozostało wystarczająco dużo, by objąć projekt rewolucyjny za inicjowany przez ekologię społeczną i feminizm? Czy radykalne nastroje i energię radykałów można zmobilizować w sposób i na skalę odpowiadającą projektowi rewolucyjnemu tych dwóch nurtów?

Postulaty demokracji uczestniczącej, sprawiedliwości społecznej, rozbioru itp., muszą zostać przekształcone w spójny światopogląd i program. Wymagają poczucia celu który może być tylko osiągnięty poprzez głębszy wgląd teoretyczny, odpowiedni program i formy organizacyjne bardziej konkretne niż mogła wytworzyć Nowa Lewica. Apele Rudiego Dutschke do nie mieckiego SDS o „długi marsz przez instytucje”, co było równoznaczne z przy stosowaniem do już istniejących instytucji pomijając problem stworzenia nowych, doprowadziły do zagubienia się w tych instytucjach tysiący ludzi. Oni już nigdy z nich nie wyszli.

Droga do celu

Przyszłość Nowej Lewicy, która zawrze w sobie doświadczenia lat 30., 60. i następnych dekad, jest wciąż nieokreślona.

Możliwości nie są ani nieograniczone, ani do końca określone. Zależą częściej od relacji w życiu codziennym, od tego, czy mamy do czynienia z kryzysem gospodarczym, jaki klimat polityczny panuje w różnych częściach świata, od wydarzeń w Trzecim Świecie oraz w Pierwszym i Drugim, od sukcesów radykalnych ruchów społecznych w kraju i za granicą, a także od poważnych zmian środowiska, przed którymi stoi ludzkość.

Z ekologicznego punktu widzenia ludzkość czeka na zmiany klimatu, coraz większe zanieczyszczenia oraz nowe choroby powodowane przez czynniki związane ze środowiskiem. Straszne tragedie w postaci głodu, nędzy i niedożywienia pochłaniają rokrocznie miliony istnień ludzkich. Niezliczone gatunki roślin i zwierząt stoją w obliczu zagłady w rezultacie degradacji lasów spowodowanej wycinką i kwaśnymi deszczami. Globalne zmiany niszczące środowisko naturalne, mogące skończyć się niemożliwością jego zamieszkania przez złożone formy życia, osiągnęły olbrzymią skalę i mogą zachodzić w takim tempie, że wiele gatunków roślin oraz zwierząt stanie na skraju zagłady.

Można by sądzić, że te problemy dotyczące całej planety spowodują, iż postulaty ruchu ekologicznego staną się pierwszym planem myśli społecznej, a przez to wprowadzają nową treść do wolnościowych idei. Nic podobnego. Ruch ekologiczny podzielił się na kilka podejrzanych nurtów, które często przeczą sobie nawzajem. Wielu ludzi zajmuje się po prostu pragmatyczną ochroną przyrody. Skupiają się na pojedynczych reformach, takich jak kontrola toksycznych odpadów, sprzeciw wobec budowy reaktorów atomowych, ograniczanie powiększania obszarów zurbanizowanych itp. Oczywiście to ważne sprawy, których nie można potępiać dlatego, że są ograniczone i wybiórcze. Hamują gwałtowny pęd ku katastrofom takim jak Czarnobyl i Love Canal⁽⁶⁾. Nie zastępują jednak potrzeby dotarcia do przyczyn zaburzeń ekologicznych. W istocie póki ograniczają się do zwykłych reform, stanowią często niebezpieczną iluzję, przy pomocy której obecny porządek społeczny może lukrować własne nadużycia. Skażenie środowiska zawsze trzeba postrzegać jako *nieodłączne* od kapitalizmu, jako rezultat jego zasady działania, ponieważ jest to system nieograniczonej ekspansji i akumulacji kapitału. Ignorowanie anty ekologicznego fundamentu obecnego systemu społecznego - czy to w zachodniej formie korporacyjnej, czy wschodniej formie biurokratycznej - służy uspokajaniu opinii publicznej, jeśli chodzi o głębokość kryzysu i sposoby wyjścia z niego.

⁽⁶⁾ Osiedle mieszkaniowe nad rzeką Niagara wybudowane na terenie byłego wysypiska śmieci. W 1981 r. ze względu na skażenie wszystkich mieszkańców osiedla ewakuowano (przyp. red.).

Ruch ekologiczny rozumiany jako ruch częściowych reform łatwo daje się złapać na lep państwa, tzn. uczestniczenia w działalności opartej o wybory parlamentarne i partie polityczne. Nie trzeba poważnej zmiany świadomości, żeby zmienić lobby w partię lub człowieka składającego petycje w parlamentarzystę. Pomiedzy kimś, kto zabiega o względy władzy i kimś, kto ją butnie sprawuje, istnieje niebezpieczna i degenerująca symbioza. Obaj wy znają pogląd, że zmiany mogą zostać osiągnięte tylko dzięki władzy, szczególnie władzy samokorumpujących profesjonalnych gremiów legislacyjnych, biurokracji i sił zbrojnych nazywanych państwem. Odwoływanie się do tych tworców daje państwu legitymizację i wzmacnia, co w konsekwencji uprzedmiotawia ludzi. Władza zagarnia całe życie publiczne. Cokolwiek państwo zyskuje, dzieje się to kosztem władzy reszty społeczeństwa. I odwrotnie, cokolwiek zyskuje społeczeństwo, dzieje się to kosztem państwa. Legitymizacja władzy państwowej jest więc delegitymizacją władzy społeczeństwa.

Ruchy ekologiczne, które włączają się w działania parlamentarne, nie tyle legitymizują władzę państwową kosztem władzy społeczeństwa, ale są zmuszone funkcjonować *wewnątrz* państwa, stając się w końcu jego elementem. Muszą „grać w tę grę”, co oznacza, że muszą ustalać swoje priorytety według z góry ustalonych reguł, na które nie mają wpływu. Chodzi nie tylko o określoną sieć układów, która pojawia się wraz z uczestniczeniem we władzy państwowej, ale również o stały proces degeneracji, stały regres idei, praktyki i struktur partyjnych. Każde wezwanie do „skutecznych” działań władzy państwowej prowadzi do dalszego wycofywania się z rzekomo akceptowanych standardów przekonań i działań.

Jeśli państwo to domena „zła”, jak podkreślał Bakunin, to „sztuka” rządzenia jest domeną mniejszego lub większego zła, a nie etyki. Sama etyka jest radykalnie redefiniowana, zmieniając się z klasycznego namysłu nad dobrem i złem we współczesny namysł nad kompromisem między mniejszym i większym złem – w to, co w innym miejscu nazywam „etyką zła”¹. Ta zasadnicza redefinicja miała nieubłagane konsekwencje w niedawnej historii. Nazizm zapanował w Niemczech po tym, jak socjaldemokraci wybrali między liberałami a centrystami, później między centrystami a konserwatystami, a w końcu między konserwatystami i nazistami – ciągle regres, na końcu którego konserwatywny prezydent, feldmarszałek von Hindenburg, mianował przywódcę nazistów, Adolfa Hitlera, kanclerzem Rzeszy. Łatwo zapomina się o tym, że niemiecka klasa robotnicza posiadająca wielkie partie i masowe związki pozwoliła na to bez żadnego oporu. Ten moralny regres miał miejsce nie tylko na poziomie państwa, ale również na poziomie samych niemieckich ruchów ludowych, w bezlitosnej dialektyce moralnej degeneracji i politycznego rozkładu.

Ruchy obrońców środowiska radzą sobie nie lepiej w swoich relacjach z władzą państwową. Przehandlowały całe lasy za symboliczne rezerwy drzew. Wielkie obszary dzikiej przyrody za parki narodowe. Ogromne połacie nadbrzeżnych mokradeł za parę akrów dzikiej plaży. Wstępując do partii politycznych takich jak Zieloni, obrońcy środowiska zyskali niewiele więcej niż zainteresowanie służącymi tylko im debatami parlamentarnymi i zrobili nie wiele, żeby zahamować degradację środowiska.

¹ Zob. moją przygotowywaną do druku książkę *The Ethics of Evil*, Montreal 1990.

Koalicja niemieckich Zielonych z socjaldemokratami w Hesji, w połowie lat 80. zakończyła się porażką. „Realistyczne skrzydło” niemieckiej partii Zielonych za pomocą kompromisu nie tylko wypaczyło najwspanialsze zasady ruchu, ale zbiurokratyzowało partię, uczyniło ją bardziej intrygancką i „profesjonalną” - krótko mówiąc, nie różniącą się od zwalczanych przez nią przeciwników.

Reformizm i parlamentaryzm są przynajmniej namacalne i pokazują pewne problemy związane z teorią polityczną oraz poczuciem celu społecznego. Tymczasem najnowszy nurt w ruchu ekologicznym jest kompletnie ezoteryczny. Polega na próbach zmiany ekologii w religię, poprzez zaludnianie świata naturalnego bogami, boginiami, duchami itp. - a w szystko to jest robione przez gromadę przebiegłych guru z Indii, ich miejscowych rywali, przez różne czarownice i samozwańczych „anarchistów wicca”⁽⁷⁾

Trzeba podkreślić, że korzenie tego nurtu są amerykańskie. Stany Zjednoczone stanowią obecnie najgorzej odczytany, poinformowany i najbardziej niedouczone kraj Zachodu. Kontrkultura lat 60. stworzyła lukę między teraźniejszością i nie tylko przeszłością, ale całą wiedzą o przeszłości, łącznie z historią, literaturą, sztuką i muzyką. Młodzi ludzie, którzy „nie wierzyli nikomu po trzydziestce”, zerwali wszelkie więzi z najlepszymi tradycjami przeszłości. W epoce junk food luka ta została wypełniona przez zatruwającą mieszankę junk idei. Ewidentnie sprzeczne fantazje połączyły się, pod wpływem narkotyków i muzyki, w obrzydliwy zlepek ateistycznych religii, naturalnych supranaturalizmów, prywatnej polityki, czy nawet liberalnej reakcji. Te zestawienia kompletnie przeciwstawnych terminów wyglądają bez sensownie, ale czytelnik powinien pamiętać, że są „made in USA”, gdzie sądzi się, iż wszystko jest możliwe, co zazwyczaj prowadzi do absurdu.

To, że ekologia, jako wybitnie *naturalistyczny* światopogląd i dyscyplina, mogła zostać zarażona supranaturalistycznymi bzdurami można byłoby wyjaśnić, gdyby ograniczyło się to tylko do samej Ameryki. Zadziwiające jest jednak to, że tendencje te szerzy się niczym zarazę w Europie, a szczególnie w Anglii, Niemczech i Skandynawii. Z czasem pewnie zaatakują również kraje śródziemnomorskie.

Rozciągnięcie quasi-teologicznej ekologii na relacje między płciami w pojęciu „kulturowego feminizmu” cieszy się wielkim i rosnącym poparciem w Anglii i krajach niemieckojęzycznych. Nadzieja, że ekologia wzbogaci feminizm przyjęła dziwaczną formę teistycznego „ekofeminizmu”, opartego na wyjątkowo „naturalnej” roli kobiety. Zostawiając na boku te prymitywne antropomorficzne kalki ludzkiego zachowania nakładane na naturę, teistyczne „ekofeministki” odwracają w zasadzie nadrzędną rolę przypisywaną mężczyznom w patrycentrycznych kulturach, przypisując ją po prostu kobietom. Kobiety są w naturze uprzywilejowane, tak jak mężczyźni w historii, co po woduje, że męski szowinizm jest zastępowany szowinizmem kobiecym.

W podobny sposób rzekomo „pokojowe” boginie są podstawiane na miejsce wojowniczych bogów, jakby zastępowanie jednego bóstwa innym nie było wprowadzaniem religii

⁽⁷⁾ Wicca - nazwa rozpowszechnionej w Europie i Stanach Zjednoczonych religii neopogańskiej. Wicca została zapoczątkowana przez Geralda B. Gardnera, w latach 30. XX wieku. Istnienie grupy zostało oficjalnie ogłoszone w 1951 r., kiedy Wielka Brytania, zniósła ustawodawstwo, zobowiązujące do ścigania czarownic. Wicca podzielona jest na kilka dużych i kilkanaście mniejszych gałęzi zwanych tradycjami (przyp. red.).

i przesądów w ludzkie problemy - bez względu na to, czy nazywa się je „immanentnymi”, „transcendentnymi”, „pogańskimi” czy „judeo-chrześcijańskimi”. „Męskie” mity są zamieniane na „kobiece”, jakby wszystkie z nich nie były fikcyjne i nieuzasadnione, bez względu na to, czy są „naturalistyczne” czy „supranaturalistyczne”, związane z Ziemią, czy z Niebem. Świat, będący złożoną biosferą, która powinna wywoływać podziw, zachwyt i podsycać estetyczną wrażliwość oraz nieobojętność, jest przedstawiany jako zasadniczo kobiecy teren, zamieszany przez duchy, czarownice, boginie oraz przyozdabiany rytuałami i mistyfikowany przez wydumane mity. Polityczna aktywność i społeczne zaangażowanie na obszarze teistycznym prowadzi do wycofania się z działania w kwietyzm oraz z organizacji społecznej w zobojętniałe grupy spotkaniowe. Wystarczy tylko do osobistych problemów - niepowodzenia w miłości czy w interesach - przypiąć łatkę „gender” i już można nazwać je „politycznymi” albo określić jako formę dyskryminacji. Pogląd, że „to, co osobiste, jest polityczne” prowadzi do tego, że sprawy polityczne są formułowane w terapeutycznym języku, dlatego sposób przedstawiania idei staje się ważniejszy, niż ich treść. Forma zastępuje treść, a elokwencja jest potępiana jako „manipulacyjna”, co w efekcie sprawia, że mierność formy i treści staje się regułą w dyskursie politycznym. Oburzenie moralne, które niegdyś poruszało ludzi przez wieki grzmiącym głosem hebrajskich proroków, jest potępiane jako przejaw „agresywności”, „dogmatyzmu”, „stwarzania podziałów” i „męskiej supremacji”. To, co dlań „ma znaczenie”, nie jest problemem tego, co się mówi, ale jak się to mówi - nawet jeśli wypowiedzi są obraźliwie naiwne i bezsensowne. To wszystko może łatwo stoczyć się w naiwność i śmieszność, która czyni czyjąś politykę bardziej infantylną, niż feministyczną.

Nie oznacza to podważania twierdzenia feministek, że kobiety są pariasami męskiej historii, co jednak nigdy nie powstrzymało mężczyzn przed panowaniem nad mężczyznami, wyzyskiwaniem, torturowaniem i zabijaniem się wzajemnie na niewyobrażalną skalę. Uznawanie kobiet za prototypowe ofiary hierarchii, a ich ucisku zajęć źródło, jak twierdzą niektóre feministki, oznacza jednak redukcyjne upraszczanie rozwoju hierarchii. Nasza wiedza o jakimś zjawisku nie kończy się na wiedzy o jego początkach, tak samo, jak w przypadku kosmosu nasza wiedza o jego początkach nie wyczerpuje wcale o jego rozwoju od niezróżnicowanej masy po niezwykle złożone formy. Męskie hierarchie to bardzo skomplikowany problem. Dotyczy relacji między mężczyznami jako ojcami, braćmi, synami, robotnikami i typami etnicznymi, łącznie z ich pozycją w kulturze i osobistymi inklinacjami. Opiekun czy ojciec, który często ma dobre relacje ze swoją córką w przeciwieństwie do rywalizującej z nią matki, przypomina nam, że hierarchia na poziomie rodziny jest na tyle zawiła, żeby skłonić do refleksji na temat tego, kiedy zajmujemy się poziomem społecznym.

Antropologia też nie potwierdza tego, że kobiety były prototypowymi ofiarami hierarchii. We wczesnych hierarchicznych gerontokracjach, starsze z nich miały wysoki status w porównaniu ze statusem starszych mężczyzn. Kobiety nie były też jedynymi, ani koniecznie najbardziej uciskanymi ofiarami patriarchy. Ojcowie często stawiali synom nieznosne wymagania i traktowali ich przy wielu okazjach o wiele surowiej niż ich siostry czy mat-

ki. Patriar chowie często dzielili się otwarcie władzą z najstarszymi żonami, co jest szczególnie widoczne w hebrajskich pismach na przykładzie Sary.

W końcu nie jest oczywistym, że kobiety nie tworzyły własnej hierarchii, albo że usunięcie męskiej hierarchii zlikwiduje hierarchię jako taką. Hierarchia dotyczy dzisiaj bardzo wielu sfer życia społecznego, takich jak biurokracja, grupy etniczne, narodowości, kategorie zawodowe, nie wspominając już o życiu domowym we wszystkich jego aspektach. Przenika ludzką podświadomość w sposób, który nie ma bezpośredniego czy nawet pośredniego związku z kobietami. Dotyczy sposobu patrzenia na świat naturalny, który nic nie jest związany z rzekomo „instynktowną” skłonnością kobiet do bycia „opiekunkami” i „strażniczkami” życia jako takiego - co jest wulgarnym biologizmem, który przynosi ujmę kobietom, uczestniczącym w tworzeniu bardzo zorientowanej na ludzi kultury i jej wytworów, takich jak ceramika, tkaniny i rolnictwo. W każdym razie wiele kapłanek, czarownic i szamanek wydaje się być w wyrażnie hierarchicznych relacjach z członkiniami swoich zgromadzeń.

Ku interesowi ogólnoludzkiemu

Antyracjonalne, teistyczne, wręcz antyświeckie skłonności, które przejawiają się w ruchach ekologicznych i feministycznych prowadzą do problemu, który jest w naszych czasach bardzo istotny. Są dowodem niebezpiecznej antyosiwieceniowej tendencji, która ogarnia większość współczesnych społeczeństw zachodu.

W Ameryce i Europie kwestionuje się obecnie niemal wszystkie ideały oświeceniowe: dążenie do racjonalnego społeczeństwa, wiarę w postęp, pokładanie nadziei w oświeceniu, wykorzystanie technologii i nauki w służbie ludzkości, podkreślanie roli rozumu oraz etyczną wiarę w zdolność ludzkości do stworzenia materialnie i kulturalnie stabilnego świata. Ciemne zabobony wyparły te cele nie tylko w niektórych trendach ekologicznych i feministycznych, ale w świecie jako całości, trwają one pod postacią nihilizmu yuppie zwanego post modernizmem, mistyfikowania dzikościjako „prawdziwej rzeczywistości” (żeby cytować pewnego prymitywistę), socjobiologii, która jest pełna rasizmu oraz wulgarnego neomaltuzjanizmu. obojętnego na ludzkie cierpienie.

Osiemnastowieczne Oświecenie miało oczywiście poważne ograniczenia - ograniczenia, z których zdawało sobie sprawę wielu jego czołowych przedstawicieli. Pozostawiło jednak społeczeństwu i czasom, które po nim nastąpiły wielkie ideały i wartości. Sprowadziło umysł ludzki z nieba na ziemię, z rzeczywistości nadprzyrodzonej w naturalną. Rozwinęło wnikliwą, świecką ocenę ciemnego, mitycznego świata pełnego feudalizmu, religii i despotyzmu królów. Wystąpiło przeciwko koncepcjom politycznej nierówności, panowania arystokracji, klerykalnej hierarchii, co ostatecznie stało się fundamentem wielu antyhierarchicznych opinii wyrażanych przez późniejsze pokolenia.

Oświecenie próbowało przede wszystkim wykroczyć poza feudalną zaściankowość ku interesowi ogólnoludzkiemu, a także nakreślić pojęcie wspólnej natury ludzkiej, co uchronić ją miało od ludowego, plemiennego i nacjonalistycznego partykularyzmu.

Nadużywanie tych ideałów przez kapitalizm przemysłowy objawiające się poprzez uwarowanie relacji międzyludzkich czy mechanizację świata nie oznacza wcale ich podważenia. Oświecenie penetrowało obszary rozumu, nauki i technologii, których obecny stan w żadnym razie nie odzwierciedla dla ich osiągnięć z przeszłości. Dla myślicieli takich jak Hegel rozum przejawiał się w rozwoju dialektyki, procesie, który jest najlepiej wyrażany przez organiczny wzrost, a nie dedukcyjne wnioskowanie, jakie znajdujemy w geometrii czy innych działach matematyki. Nauka w myśli Leibniza koncentrowała się na badaniu jakościowych wymiarów zjawisk, nie na tworzeniu karłowatych modeli mechanistycznego, matematycznego świata. Diderot badał technologię głównie z perspektywy rzemieślnictwa, poświęcając swoją uwagę w równym stopniu rzemieślniczemu kunsztowi, co masowej produkcji. Fourier, prawdziwy spadkobierca tej tradycji Oświecenia, miał uczynić technologię mocno ekologiczną i podkreślać znaczenie procesów naturalnych w zaspokajaniu potrzeb materialnych.

Kapitalizm wypaczył te cele, redukując rozum do surowego racjonalizmu przemysłowego skoncentrowanego na efektywności, wykorzystał naukę do odmierzenia świata oraz rozdzielenia myśli od bytu, technologii do eksploatacji natury (także ludzkiej) - wszystko to ma swoje korzenie w społeczeństwie oraz ideologiach, których celem jest panowanie nad ludzkością i światem naturalnym.

Nurty, lekceważące rozum, naukę i technologię, są dzisiaj być może zrozumiałą reakcją na burżuazyjne wypaczanie celów Oświecenia. Ich istnienie jest również zrozumiałe z uwagi na uprzedmiotowienie odczuwane przez jednostki w epoce scentralizowanej, skoncentrowanej władzy będącej w rękach państwa i korporacji, w epoce anonimowości powodowanej przez urbanizację, masową produkcję i masową konsumpcję oraz niepewnej sytuacji człowieka osaczonego przez niezrozumiałe a zarazem niekontrolowalne siły społeczne.

Wszakże te nurty stają się mocno konserwatywne, gdy oferowane przez nie treści pociągają za sobą odejście od zakładanego przez Oświecenie wspólnego interesu, na rzecz genderowego partykularyzmu, zastępowania empatycznego humanizmu plemienną ludowością oraz ekologicznego społeczeństwa „powrotem do dzikości”.

Stają się prostacko atawistyczne, gdy za zaburzenia ekologiczne winią technikę, a nie korporacyjne i państwowe instytucje, które jej używają. Wycofują się w mistyczny mrok plemiennej przeszłości, kiedy uznają „obcego” - mężczyznę, imigranta albo osobę z innej grupy etnicznej - za zagrożenie dla grupy „swoich”.

To, że grupy ludzi mogą mieć wyjątkową tożsamość kulturową - co jest uzasadnione, jeśli faktycznie chodzi o tożsamość *kulturową*, a nie „biologiczną” - nie jest dyskusyjne, szczególnie jeśli uznamy, że mają zobowiązania przede wszystkim wobec ludzkości żyjącej w wolnym społeczeństwie, a nie wobec określonej jej części. Przywoływanie rasowego, zorientowanego na płeć czy narodowego partykularyzmu, hańbi ekologiczne zasady komunalności, mutualizmu i relacji antyautorytarnych. Jeśli Oświecenie po zostawiło nam coś, co moglibyśmy postawić na pierwszym miejscu, to będzie tym przekonanie, na temat tego, że ludzkość żyjąca w wolnym społeczeństwie musi być uważana za jedność zanurzoną w świetle rozumu i empatii.

Dziś potrzeba opowiedzenia się za tym dziedzictwem bardziej niż kiedykolwiek, w innym wypadku grozi nam, że irracjonalizm, bezmyślny rozwój, scentralizowana władza, zaburzenia ekologiczne i mistyczne ucieczki w kwiecie tyżm przytłoczą ludzkie osiągnięcia minionych czasów. Musimy nie tylko opanować te zagrożenia, ale zepchnąć je z powrotem w mroki demonicznej historii, z której wyszły.

Próbowałem pokazać, że historia Zachodu nie była jednoliniowym postępowaniem od jednej fazy do drugiej, od jednego „stopnia” do następnego w zdobywaniu coraz większej kontroli nad „ślepą”, „skąpą” i krnąbrną „pierwszą naturą”. Wręcz przeciwnie, prehistoria dopuszczała alternatywy, zanim jeszcze pojawiło się patrycentryczne społeczeństwo wojowników – społeczeństwa, które mogły wstąpić na ścieżkę bardziej zrównoważonego rozwoju społecznego niż ten, który kształtował naszą przeszłość.

Alternatywy pojawiły się w „epoce miast”, zanim państwo narodowe zamknęło przed ludźmi możliwości stworzone przez konfederacje miejskie, w których społeczności posiadały lokalny charakter, technologia była wykorzystywana w pracy rzemieślniczej, a między miastem i wsią panowała równowaga. Jeszcze dwieście lat temu, w „epoce demokratycznych rewolucji”, świat zachodni z mieszanym przedkapitalistycznym społeczeństwem i jego spodarką, wydawał się przygotowany do systemu anarchistycznego.

Wciąż rozwijane ideały wolności, oparte na równości nierównych istniały wspólnie z pierwotnymi żądaniami sprawiedliwości z jej nierównością równych. Na tyle, na ile przekazywany zwyczaj był akceptowany w ramach reguł moralności i obie te kwestie stawały się częścią racjonalnej etyki, wolność była nakierowana raczej na przyszłość niż na przeszłość i przekształcała się z tęsknoty za „złotą erą” w nadzieję na realizację utopii.

Ideały wolności stały się raczej świeckie niż religijne, oparte na życiu codziennym, a nie fantazyjnej szczodrości natury lub klasy uprzywilejowanej. Stały się zarówno zmysłowe, jak i intelektualnie wyrafinowane. Zdobyły sukces naukowy i technologiczny sprawiły, że materialne bezpieczeństwo i wolny czas potrzebne dla praktykowania demokracji uczestniczącej stały się sprawą pierwszorzędnej wagi w całkowicie nowym projekcie rewolucyjnym. Dzięki antynomii czy z pozoru sprzecznym elementom ówczesnie współistniejącym, szczególnie w mieszanej gospodarce istniejącej na terenie Europy w XIV–XVIII w., można było dokonywać wyboru między miastem a narodem, wspólnotą a państwem, produkcją rzemieślniczą a produkcją masową.

Anarchizm, który rozwinął się w pełni w „epoce rewolucji”, podkreślał znaczenie wyboru, marksizm podkreślał nieuchronność praw społecznych. Anarchizm pozostał wyczułony na spontaniczność rozwoju społecznego, poświęcając oczywiście równą uwagę świadomości i potrzebie zorganizowania społeczeństwa. Marksizm uparł się przy „zarodkowej” teorii społeczeństwa, „nauczył” opartej na „wstępnych warunkach”. Niestety dosłownie zagłuszył na sto lat wszystkie wcześniejsze rewolucyjne poglądy i zamknął historię w wybitnie burżuazyjnej teorii rozwoju opartej na panowaniu nad naturą oraz centralizacji władzy.

Zauważyliśmy, że kapitalizm musi dopiero osiągnąć swoje ostateczne zwycięstwo. Póki co, nie będzie żadnej „ostatniej fazy” kapitalizmu, tak samo jak nie miała ona miejsca w czasach I i II wojny światowej pomimo tego, że rewolucjoniści byli pewni jej nastania. Jeśli

kapitalizm posiada granice, to nie są one ani wewnętrzne, związane z chronicznym kryzysem, ani zależne od realizacji partykularnych interesów przez proletariatus. Socjalizm proletariacki (Stara Lewica) opierał się na tego typu mitach i obecnie przeżywa kryzys.

Sukces projektu rewolucyjnego jest aktualnie zależny od sformułowania płaszczyzny interesu ogólnoludzkiego, przecinającego partykularne interesy klasowe, narodowościowe, etniczne i genderowe. Nowa Lewica, wzmocniona postępowem technologicznym epoki powojennej oraz zaspokojeniem naj bardziej trywialnych potrzeb przez bezprecedensową produkcję, przerwała ekonomistyczny uścisk marksizmu przez co lata 60. na krótko charakteryzowały powrót do etycznego, w istocie zmysłowego radykalizmu epoki przed marksistowskiej.

Jeśli interes ogólny może być dzisiaj sformułowany w postaci nowego programu wolnościowego, musi opierać się na najbardziej oczywistych ograniczeniach kapitalizmu: ekologicznych granicach wzrostu narzucanych przez świat naturalny. Jeśli interes ogólny może być ujęty w żądaniach antyautorytarnych, to będą nimi żądania wysuwane przez kobiety dotyczące materialnej równości nierównych - oznaczające progresywne ideały wolności. Problem, przed którym teraz stoimy, polega na tym, czy ruchy ekologiczne i feministyczne mogą sprostać temu historycznemu wyzwaniu. Czy mogą przerodzić się w radykalny ruch społeczny, naprawdę wolnościową Nową Lewicę, która będzie wyrażać interes ogólnoludzki? Czy też może podzieli się, dążąc do realizacji partykularnych interesów i skupiając na reformistycznym parlamentarystyce, mistycyzmie i ich różnych odmianach, albo opartym na płci szowinizmie?

Wreszcie bez względu na to, jakie istniały w przeszłości możliwości stworzenia wolnego, ekologicznego społeczeństwa, bez odrzucenia przez ludzi burżuazyjnych wartości, nie ma na to najmniejszych szans. Dostatek jest możliwy dla wszystkich. Nie żyjemy już w świecie przedkładającym przyjemności nad akumulację i ceniącym moralne ograniczenia nałożone na wzrost. Kapitalizm wypaczył wartości minionych czasów do tego stopnia, że tylko perspektywa dostatku może wyeliminować bezsensowną konsumpcję oraz istniejące wśród wszystkich najbardziej poczucie niedostatku. Żaden ogólnoludzki interes nie może się pojawić póki bogactwo to hańba na tle nędzy i póki samo istnienie tych, którzy nie robią nic, jest szyderstwem z ciężkiej pracy narzucanej klasom pracującym. Społeczeństwo nie wprowadzi też demokracji, póki życie publiczne będzie dostępne tylko dla tych, którzy mają wolny czas, żeby brać w nim udział.

O ile ludzkość była w stanie dokonywać decydujących wyborów co do społecznego kierunku, jakim podążała, o tyle te wybory były zazwyczaj złe. W rezultacie tego sama była za mało humanitarna. Rzadko kiedy realizowała to, czym mogła być, biorąc pod uwagę potencjał myśli, uczuć, sądów etycznych oraz racjonalnego porządku społecznego.

Obecnie posiadamy ideały wolności, można je przedstawić jasny i spójny sposób. Potrzeba nam nie tylko ulepszenia społeczeństwa - musimy je całkowicie *przebudować*. Kryzys ekologiczny, w obliczu którego stoimy i konflikty społeczne nas dzielące, które uczyniły nasze stulecie najkrwawszym w historii, mogą być rozwiązane tylko wówczas, kiedy zdamy sobie sprawę, że nasze problemy sięgają podłoża panującej cywilizacji, a nie tylko złe zorga nizowanych stosunków społecznych.

Cywilizacja ta ma dwa oblicza. Nie możemy potępiać jej jako zorientowanej na mężczyzn, pełnej wyzysku i dominującej bez jednoczesnego przyznania, że wyzwoliła nas, przynajmniej częściowo, od ograniczeń plemiennych oraz ścisłego posłuszeństwa przesądom, czyniąc nas uległymi wobec władzy. Podobnie nie możemy jej wychwalać za coraz większą uniwersalność, stopień, do jakiego sprzyjała indywidualnej autonomii oraz za racjonalny sekularyzm, nie przyznając jednocześnie, że osiągnięto to za cenę znie wolenia ludzi, masowych zniszczeń, panowania klasowego oraz stworzenia państwa. Tylko dialektyka, która łączy wnikliwą krytykę ze społeczną kretywnością może z naszego podzielonego świata wyciągnąć to, co najlepsze, tak by wykorzystać to w celu stworzenia nowego.

Podkreślałem, że musimy przede wszystkim sformułować płaszczyznę interesu ogólnoludzkiego, który zjednoczy ludzkość. Dotyczy on co najmniej ustanowienia stabilnej relacji z naturą. Nasze szanse na przeżycie jako gatunku zależą od naszych przyszłych stosunków ze światem naturalnym. Problem ten nie może zostać rozwiązany poprzez wprowadzanie nowych technologii, które zastąpiłyby procesy naturalne, nie czyniąc jednocześnie społeczeństwa bardziej technokratycznym, scentralizowanym, a w końcu całkowicie totalitarnym. Technologia zastępująca naturalne cykle regulujące stężenie dwutlenku węgla i tlenu w atmosferze, wprowadzająca substytuty znikającej warstwy ozonowej chroniącej życie przed śmiertelnym promieniowaniem słonecznym – to wszystko, nawet gdyby było możliwe, wymagałoby bardzo zdyscyplinowanego systemu zarządzania, który byłby radykalnie sprzeczny z demokracją i polityczną partycypacją społeczną.

Ta przytłaczająca, globalna sytuacja prowokuje pytania o przyszłość ludzkości na skalę, z jaką nigdy w historii nie musieliśmy się mierzyć. „Ekologiczny technokratyzm”, jeśli można go tak nazwać, dąży do takiego stopnia koordynacji społecznej, przy którym nawet najbardziej scentralizowane despotyzmy w historii wyglądają niewinnie. Tak czy inaczej nie wiadomo, czy ekologiczna technokracja może zostać wprowadzona ze względów technicznych, bądź czy z uwagi na delikatną równowagę w przyrodzie technologiczne substytuty procesów naturalnych można dostroić wystarczająco dobrze, by nie istniały możliwości katastrofalnych pomyłek.

Jeśli chcemy uniknąć administrowania procesami życia planety i naszego gatunku przez system totalitarny, współczesne społeczeństwo musi postępować według pewnych fundamentalnych zasad ekologicznych. Twierdziłem w niniejszej książce, że harmonia z naturą nie może zostać osiągnięta bez wprowadzenia harmonii między ludźmi. Znaczy to, że samo pojęcie ludzkości musi się zmienić. Jest oczywiste, że jeśli pozostaniemy skonfliktowanymi klasami, płciami, grupami etnicznymi i narodowościami, żadna harmonia między ludźmi nie będzie możliwa do zrealizowania. Za sprawą partykularnych interesów, które wyraźnie nastawiają nas przeciwko sobie, fakt bycia człowiekiem będziemy postrzegać w zawężonym sensie.

Chociaż ekologia propaguje różnorodność, to chodzi jej o *jedność* w różnorodności. W dodatku ekologiczna różnorodność nie opiera się na konflikcie, opiera się na różnicowaniu, na umacnianiu całości przez jej zróżnicowane składniki. Ze społecznego punktu widzenia ten pogląd jest wyrażany w greckim ideale, mówiącym, że kompletna, wszechstronna osoba jest tworem kompletnego, wszechstronnego społeczeństwa. Interesy klasowe, gen

derowe, etniczne i narodowe są bardzo podobne w swojej redukcji szerokiego poglądu na świat do wąskiego, ogólniejszego interesu do węższego, komplementarności do konfliktu. Mówienie o jedności w sytuacji, gdy interesy klasowe, genderowe, etniczne i narodowe są bardzo realne i obiektywne nie zakorzenione w podstawowych konfliktach, byłoby oczywiście absurdem. Nasza cywilizacja o dwóch obliczach jest zwrócona również ku dalekiej przeszłości. Kiedy różnice wieku, pociąg i rodowe przekształcały się w dominujące hierarchie, hierarchie w klasy, a klasy w struktury państwowe. Z przyczyna mi konfliktu interesów trzeba się więc zmierzyć w rewolucyjny sposób i w ten sposób sobie z nimi poradzić. Ziemia nie może już być dłużej posiadana, musi być dzielona. Jej owoce, łącznie z tymi wytwarzanymi dzięki technologii i pracy, nie mogą być przywłaszczane przez garstkę ludzi, muszą być dostępne dla wszystkich według potrzeb. Władza, tak jak materia, musi być wyjęta spod kontroli elit, musi zostać rozdzielona tak, by podlegała partycypacji. Póki te fundamentalne problemy nie zostaną rozwiązane, nie wyłoni się interes ogólny, na bazie którego powstałaby polityka umożliwiająca wyjście z kryzysu ekologicznego i rozwiązanie problemu niezdolności obecnego społeczeństwa do wyjścia z niego.

Sęk jednak w tym, że nie da się tego osiągnąć metodami opartymi o interesy partykularne, jak miało to miejsce w przypadku poprzednich ruchów rewolucyjnych. Obecny kryzys ekologiczny może potencjalnie spowodować mobilizację zaangażowania, które byłoby transklasowe i szersze, niż kiedykolwiek w przeszłości. Wraz z upływem czasu kryzys ten będzie coraz głębszy. Jego mistyfikowanie przez religijnych ideologów i ludzi wynajmowanych przez korporacje zagraża przyszłości zrównoważonej biosfery.

Nie możemy też ignorować historii projektu rewolucyjnego. Poprzednie rewolucje były głównie walką o sprawiedliwość, nie o wolność. Ideały wolności, równości i braterstwa, głoszone przez Rewolucję Francuską, były ufundowane na błędnej definicji tych terminów. Nie będę rozwijał wątku na temat tego, że wulgarnie partykularne interesy burżuazji sprowadzały wolność do wolnego handlu, równość do prawa najmowania pracowników oraz braterstwo do posłuszeństwa, rodzącego się proletariatu względem kapitalistycznej supremacji. Natomiast za tymi hasłami klasycznego republikanizmu kryła się treść wolności, która znaczyła niewiele więcej niż prawo do realizowania własnych interesów; równości oznaczającej zasadę sprawiedliwości; braterstwa, traktowanego dosłownie jako zorientowane na mężczyzn społeczeństwo „braci”, bez względu na to, jak bardzo wyzyskiwali się nawzajem.

Hasła rewolucji przyjęte bezkrytycznie, nigdy nie wzniosły się w sferę wolności. Najakimkolwiek poziomie nie analizowałyśmy rewolucji, okazuje się, że był to projekt wprowadzenia nierówności równych, a nie równości nierównych. Rewolucja Hiszpańska 1936-37 r., niestety niedokończona, próbowała wykroczyć poza ten ograniczony horyzont, ale była w tym odosobniona. Jej najbardziej rewolucyjny nurt - anarchiści - nie użył skal ogólnokrajowego poparcia, potrzebnego do realizacji swoich wolnościowych celów.

Kapitalizm zmienił się w czasach, które nastąpiły po epoce proletariackiego socjalizmu. Jego wpływ na społeczeństwo i naturę jest być może najbardziej niszczący od czasu rewolucji przemysłowej. Nowoczesny projekt rewolucyjny, zainicjowany przez Nową Lewicę lat 60. wzywającą do wprowadzenia demokracji uczestniczącej, wykroczył daleko poza

klasyczne rewolucje i ich partykularne cele. Idea „Ludu”, iluzoryczne pojęcie, które legło u podłoża osiemnastowiecznych ruchów demokratycznych właśnie wtedy, gdy społeczeństwo zaczynało dzielić się na wyraźnie określone klasy, użyła teraz nowy sens. Nabiera go wraz ze stałym rozkładem tradycyjnych klas i wyłonieniem się transklasowych problemów takich jak ekologia, feminizm czy poczucie obywatelskiej odpowiedzialności wobec sąsiadów i społeczności. Ruchy takie jak Zieloni w Niemczech czy innych krajach bądź różne ruchy inicjatyw obywatelskich w coraz większej liczbie miast i miejscowości, zajmują się szerszymi problemami niż wyższe płace i konflikty klasowe w sferze produkcji. Wraz z powstaniem ruchów ekologicznych, feministycznych oraz obywatelskich pojawiły się nowe możliwości upowszechnienia ideałów wolności, nadania im ludzkiego a zarazem naprawdę ludowego wymiaru.

Gdy mówi się jednak mało konkretnie o „ludzie”, bez uwzględnienia po staw zwykłych ludzi, pojawia się niebezpieczeństwo popadnięcia w abstrakcję. W przypadku marksizmu trwało to przez ponad sto lat. Ziemia musi należeć do wszystkich, jej owoce trzeba dzielić według potrzeb, trzeba również osiągnąć płaszczyznę interesu ogólnoludzkiego wykraczającego poza partykularne interesy z przeszłości. Projekt rewolucyjny musi wyjść od wolnościowej zasady: każda osoba jest kompetentna, żeby zajmować się sprawami społecznymi, czy ściślej rzecz biorąc, sprawami społeczności, do której należy.

Zasada ta stanowi radykalne wyzwanie dla jakobińskich abstrakcji takich jak „Lud”, czy marksistowskich abstrakcji, takich jak „proletariat”, ponieważ społeczeństwo to musi być „zaludnione” żywymi istotami, mogącymi kontrolować swoje własne życie i społeczność. Rzuca ono wyzwanie parlamentarnej zwodzi, będącemu namiastką prawdziwej demokracji, gdyż, jak pisał Rousseau: „Zwierchnictwo nie może być reprezentowane z tej samej racji, dla której nie może być zbywalne. Polega ono z istoty swej na woli powszechnej, a woli się nie reprezentuje - ona jest tą samą lub inną, nie ma tu nic pośredniego. Posłowie ludu nie są i nie mogą być jego przedstawicielami, są jedynie wysłannikami i nie mogą niczego rozstrzygać ostatecznie. Wszelka ustawa, której lud we własnej osobie nie uznał, jest nieważna; nie jest ustawą. Lud angielski sądząc, że jest wolny, myli się bardzo; jest on wolny tylko podczas wyboru członków parlamentu. Skoro tylko są wybrani, staje się niewolnikiem”².

Bez względu na to, jak będziemy interpretować „wolę powszechną” Rousseau i inne jego sformułowania, sednem tego stwierdzenia jest ideał nie zniszczalnej i niezbywalnej wolności. Wynika z niego, że bez zgromadzeń, na których ludzie zbieraliby się, by bezpośrednio ustalać społeczną politykę, realna demokracja nie istnieje, a żadne koncepcje samorządu nie mają sensu. W rezultacie polityka nie ma demokratycznej legitymizacji, jeśli nie jest proponowana, dyskutowana i ustalana bezpośrednio przez samo społeczeństwo - a nie przez jego reprezentantów czy inne namiastki. Jej wprowadzanie w życie, *administrowanie*, można pozostawić radom, komisjom czy kolektywom wykwalifikowanych, nawet wybranych osób, które pod ścisłą kontrolą publiczną i w pełni odpowiedzialne przed formującymi politykę zgromadzeniami mogą realizować pełnomocnictwo społeczne.

² J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Kęty 2002.

To rozróżnienie polityki i administracji - które pominął Marks w swoich tekstach na temat Komuny Paryskiej 1871 r. - jest kluczowe. Oddolne zgromadzenia to umysł wolnego społeczeństwa, wykonawcy jego polityki to jego ciało. Pierwsze zawsze może odwołać drugie i przerwać jego działania, jeśli zachodzi taka potrzeba i jest z niego niezadowolone itd.

To zasadnicze rozróżnienie czyni istnienie oddolnych zgromadzeń funkcjonalną kwestią związaną z procedurami demokratycznymi, a nie problemem strukturalnym. W zasadzie zgromadzenia mogą funkcjonować na każdym poziomie - budynku, ulicy, dzielnicy, miasta. Żeby stały się samorządem, muszą być tylko odpowiednio koordynowane poprzez mechanizm konfederacyjny. Przy obecnych możliwościach logistycznych szybkie zebranie się zgromadzenia dla podjęcia ważnych decyzji politycznych w głosowaniu wień szościowym i zwołanie odpowiednich rad do wykonania tych decyzji, nie jest już wielkim problemem, bez względu na rozmiary społeczności i złożoność problemów. Ekspertci będą zawsze na miejscu, żeby przedstawić swoje, miejmy nadzieję różne (co sprzyja dyskusji), propozycje rozwiązania bar dziej specjalistycznych problemów, jakie mogą stanąć przed społecznością.

Liczba mieszkańców czy liczba zgromadzeń musi też być na tyle niewielka, by dało się je koordynować nie podważając ich charakteru bezpośrednich zgromadzeń. Delegaci do gremiów miejskich i regionalnych mogą być po prostu uważani za żywy mandat lokalnych zgromadzeń. Co więcej, musimy również pozbyć się przekonania, że konsensus może być zawsze osiągnięty w dużych grupach. Mniejszość nie ma prawa blokować decyzji większości - w zgromadzeniu lub w relacjach między zgromadzeniami. Jeśli „wola powszechna” Rousseau mogłaby być uogólnioną wolą wszystkich - tzn. jeśli można by założyć, że racjonalni ludzie nie mający interesów innych od interesów całej społeczności będą podejmować wspólne racjonalne decyzje co do jasnych lub pozornie jasnych spraw - konsensus mógłby zostać osiągnięty.

Nie znaczy to bynajmniej, że jest on pożądany. Jest to ukryta tyrania oparta na bezmyślnym zwyczaju, w istocie powrót do czasów, gdy *opinia publiczna* była przymusem tak samo, jak otwarta przemoc (która przynajmniej była widoczna). Tyrania konsensusu, tak jak słynna „tyrania braku struktur”, byłaby wadą wolnego społeczeństwa. Prowadzi ona do zniszczenia indywidualności w imię społeczności oraz różnicy zdań w imię solidarności. Nie sprzyja ani prawdziwej społeczności, ani prawdziwej solidarności, gdy rozwój jednostki jest hamowany przez publiczne potępienie, a jej odbiegające od normy pomysły „normalizowane” przez presję opinii publicznej.

Rzeczywisty rozwój samorządnych zgromadzeń jest związany z wieloma problemami etycznymi, czy nawet edukacyjnymi, dotyczącymi kształcenia kompetentnych jednostek. Osiągnęły one swoją najbardziej wyrafinowaną formę w ateńskim polis, które, wbrew obecnej krytyce greckiego miasta jako „patriarchalne go”, było przez większość starożytnych uważane za „rządy motłochu”. Zachowało tę negatywną reputację niemal do dziś. W fakcie, iż dwudziesto wieczni radykałowie, patrząc na nie z perspektywy dwóch tysięcy lat, krytykują je jako „tyranię” uciskającą kobiety, niewolników i obcych, kryje się pewna ironia. Na tle makabrycznych wydarzeń świata starożytnego, patriarchalnego, pełnego niewolnictwa i

despotyzmu, ateńska demokracja jest niczym promień światła. Pogląd, że zachodnia demokracja jest „męską” tradycją i powinniśmy powrócić do tradycji „plemiennych”, czymkolwiek by one nie były, jest z gruntu atawistyczny. W polis zachodnia cywilizacja (można dodać, że Wschód nie oferuje niczego bardziej atrakcyjnego) odsłania swoje lepsze oblicze w ramach historii wolności.

Prowadzi to do pytania, co stanowi etyczną podstawę zgromadzenia i jego uświęconych tradycją standardów kompetencji. Po pierwsze, ideał solidarności czy przyjaźni (*philia*), polegający na tym, że lojalność wobec społeczności przyjmowała konkretną formę bliskich więzi między ludźmi. Ateńskie polis, gildie w średniowiecznych miastach oraz ogromna sieć małych społeczności w osadach i miastach przedkapitalistycznego świata były ufundowane na żywotnej, aktywnej i głęboko przeżywanej wspólnocie. Greckiemu sympozjoniowi, polegającemu na ucztowaniu i dyskusji w gronie przyjaciół, odpowiadało w dużej mierze aktywne sąsiedzkie życie kawiarniane we francuskich, hiszpańskich i włoskich miastach. Społeczność składała się z mniejszych „komun”. Kontrkultura lat 60. zmieniła to w dosłowne życie komunalne. Ideał komuny komun był otwarcie głoszony w 1871 r. w rewolucyjnych proklamacjach Komuny Paryskiej. Wokół paryskich sekcji z 1793 r. wyrastały całe społeczności, zapewniając możliwość stowarzyszania się, która uczyła rewolucję przedsięwzięciem związanym z bliskimi więziami między nimi.

Kolejnym ideałem etycznym była wszechstronność. Grecy nie ufali specjalistom, choć Platon miał o nich dobre zdanie, ponieważ posiadanie nadmiernej wiedzy fachowej powodowało spaczenie charakteru ograniczonego do pojedynczego zainteresowania lub umiejętności. Wszechstronna osoba posiadała ogólną wiedzę, przez co w razie potrzeby mogła wyrazić inteligentny pogląd na jakiś problem i argumentować swoje zdanie. Dyktando to nie przeszkodziło Grekom w stworzeniu podstaw zachodniej filozofii, nauki, matematyki i dramatu. Było ideałem jeszcze przez wieki po zniknięciu polis.

Wszechstronność wymaga również pewnego stopnia samowystarczalności. „Zdanie się na siebie” znaczy nie tylko, że jest się kompetentnym, ale i niezależnym. Oczekiwano niegdyś, że wszechstronna osoba nie będzie czyimś „klientem”, a specjalizacja mogła powodować relację zależności od życzeń pana. Zakładano, że jednostka, która może wykonywać wiele różnych zadań, będzie w stanie zrozumieć wiele problemów. Jeśli była niezależna materialnie, jak, powiedzmy, rolnik posiadający uprawianą ziemię, i mogła zaspokoić większość swoich potrzeb dzięki własnym wysiłkom oraz umiejętnościom, posiadała możliwości konstruowania obiektywnych sądów, wolnych od wpływu opinii innych. Grecy wierzyli w posiadanie własności nie dlatego, że byli zachłanni; w istocie wręczanie podarunków przyjaciołom i sąsiadom cieszyło się w greckim społeczeństwie największym szacunkiem. Niemniej niewielki kawałek ziemi, który dostarczałby rolnikowi i jego rodzinie podstawowych środków do życia uwalniał go od manipulacji ze strony arystokracji ziemskiej i kupców.

Wykonywanie usług na rzecz polis było kolejnym ideałem, prowadzącym do antagonizmów wynikających z chęci zdobycia uznania; to potępiana, ale często nierozumiana cecha Greków. Zapal, z jakim służyli swoim społecznościom, był w istocie idealizowany jako forma obywatelskiego poświęcenia aż do naszych czasów. Obywatelskie uznanie często wyma-

gało znacznych osobistych poświęceń, a zapal przejawiany przez czołowe postacie Grecji, brał się z pragnienia użyć skania nieśmiertelności w pamięci zbiorowej. W istocie zniszczenie greckiego miasta oznaczało wymazanie pamięci o jego bohaterach oraz unicestwienie samej tożsamości jego mieszkańców.

Obywatelski zapal był w stanie zachwiać w zględnie delikatną równowagę społeczeństw a klasowo ego mogąc przejść w powstanie. Stworzono zatem ideał „ograniczenia” - „złoty środek”, oznaczający „nic w nadmiarze” - który wrósł w zachodnią etykę. Pojęcie ograniczenia pojawiało się w średniowiecznych miastach, a nawet w Renesansie. Za zgiełkiem, który panował we włoskich miastach-państwach późnego średniowiecza, kryły się niepisane zasady zachowania obywatelskiego, które ograniczały nadmierny zapal i podział na frakcje, choć w końcu pojawiły się oligarchie i dyktatorstwo.

Jak zauważył M.I. Finley, ateńskie polis - a dodałbym, że również wiele demokratycznych miast pojawiających się później - wprowadziło system obywatelskiej etykiety, która utrzymywała rozdmuchane ambicje pod kontrolą. Na przykład średniowieczne włoskie miasta zabezpieczały się przed tym, by czyjeś interesy nie zdobyły zbyt dużej przewagi nad innymi wprowadzając równowagę, którą greckie polis stworzyło w Starożytności. Samoograniczenie, godność, kurtuazja oraz mocne przywiązanie do manier obywatelskich stanowiły zbiór cech charakteru, które mieszkańcy miast, zgorzuchowani wokół zgromadzeń, przedstawiali na instytucje w systemie barier sprzyjających harmonii, choćby wydawała się ona niepewna. Władza była często coraz bardziej dzielona, tak że równoważące się siły uniemożliwiała poszczególnym instytucjom oraz interesom, które reprezentowały, zdobycie nadmiernej dominacji.

Ta etyczna całość ucieleśniała się w nowym rodzaju jednostki - *obywatelu*. Obywatel nie był ani członkiem plemienia ani rodu, chociaż w miastach istniejących przed erą kapitalizmu funkcjonowały mocne więzi rodzinne, a więzi pokrewieństwa odgrywały ważną rolę w konfliktach politycznych. Obywatel jednak pozostawał kimś więcej niż krewniakiem. Był on lojalny wobec polis, miasta, zanim państwo narodowe zmieniło obywatelstwo w państwo jego pierwotnego znaczenia.

Obywatele pojawiali się dzięki wychowaniu, procesie kształtowania charakteru, który Grecy nazywali *paideia*, co tłumaczy się niezbyt dokładnie jako „kształcenie”. Uczono się odpowiedzialności obywatelskiej, skrupulatnego wywodzenia swoich poglądów, dyskusowania z kontrargumentami oraz życia w zgodzie z wypróbowanymi zasadami, w których przejawiały się wartości etyczne. W dodatku od obywatela oczekiwano, że będzie znał się na sztuce walki, będzie współdziałał z innymi w oddziałach milicji, a w wielu przypadkach również tego, że nauczy się, jak dowodzić w starciach. Krótko mówiąc, obywatel przedkapitalistycznego miasta demokratycznego nie był „wyborcą” czy „podatnikiem”, żeby użyć dzisiejszego żargonu. Miał być świadomą, oddaną, aktywną, a przede wszystkim *samosłanną* osobą, która praktykowała samodyscyplinę i czyniła pomyślność swojej społeczności - jej interes ogólny - swoim podstawowym interesem z wyłączeniem swoich interesów indywidualnych.

Ten przekrój zasad etycznych składał się na jedną całość, bez której demokracja obywatelska i zgromadzenia ludowe nie byłyby możliwe. Nigdy dość przypomnienia słynne-

go powiedzenia Rousseau, że to obywatele, a nie budynki tworzą miasto. Bez aktywności obywatelskiej rozumianej w sensie klasycznym, miasta byłyby skupiskami budynków, degenerującymi się w oli garchie lub wchłanianymi przez państwa narodowe.

Wolnościowy municypalizm

Powinno już być jasnym, że prawdziwą ojczyzną zgromadzenia jest miasto - i to miasto szczególnego rodzaju. Podwójne oblicze zachodniej cywilizacji zmusza nas do oddzielenia negatywnych cech miasta - legitymizacji własności prywatnej, klas, patrycentryzmu oraz państwa - od wielkich zdobyczy cywilizacyjnych, które osiągnęło jako nowy teren dla uniwersalnej humanitas. Dziś, gdy skutek antymiejskich uprzedzeń przedstawia się już jasno, może dobrze będzie podkreślić postęp, który osiągnęło miasto, rzając wspólną przestrzeń dla ludzi o różnym pochodzeniu etnicznym, różnych zawodach i z różnych grup statusu. „Cywilizacja”, termin pochodzący od łacińskiego słowa oznaczającego miasto, nie była tylko „pobojowiskiem”, żeby użyć drastycznego określenia Hegla. Miała, jak bóg Janus, dwa oblicza (z czego Hegel doskonale zdawał sobie sprawę), zwracając się zarówno w stronę perspektywy wspólnego człowieczeństwa, jak i barbarzyństwa, usprawiedliwianego postępem i zdobyczami kulturowymi.

Demokracja uczestnicząca i zgromadzenia ludowe oczywiście pochodzą ze wspólnot plemiennych i wiejskich. Nie stały się jednak świadomymi formami stowarzyszeń. Ludzie uważali je za cel sam w sobie, póki nie pojawiło się miasto. Są pewne dowody na to, że istniały już w czasach Sumerów w miastach Mezopotamii. To jednak greckie polis i późniejsze miasta średniowieczne potwierdzają fakt, że są *sposobem życia*, a nie tylko sposobem zarządzania społeczeństwem, oraz że powinny być zorganizowane na *etycznych i racjonalnych zasadach*, łączących pewne ideały sprawiedliwości i dobrego życia, a nie tylko uświęcone zwyczajem. Miasta były decydującym krokiem w rozwoju życia społecznego i przy wszystkich swoich ograniczeniach dały nam dzieła takie jak *Państwo Platona* i *Polityka* Arystotelesa, które trwały w wyobraźni Zachodu przez wieki.

Autorefleksyjna natura miasta zmieniła jej wyjątkową i kreatywną instytucję. Dla Arystotelesa miasto - a dokładniej polis, które było bardzo świadomą etyczną całością - jeśli miało wypełniać swoje etyczne funkcje, musiało stosować się do pewnych standardów strukturalnych. Musiało być wystarczająco duże, by jego obywatele mogli zaspokoić większość swoich potrzeb materialnych, jednak na tyle niewielkie, żeby znali się nawzajem i mogli podejmować decyzje w otwartej, bezpośredniej dyskusji. Nie można było oddzielić od siebie struktury i etyki, funkcji i ideałów wolności. Arystoteles, przy wszystkich swoich błędach, próbował - tak samo, jak wielu innych Ateńczyków wśród których mieszkał - oddać formę na służbę treści. Sprzeciwiał się ich separowaniu, nawet w szczegółowych dyskusjach na temat zabudowy. To podejście stało się kamieniem węgielnym zachodniej tradycji demokratycznej. Mogli kierować się nim bracia Gracchowie w starożytnym Rzymie, Cola di Rienzi w Rzymie średniowiecznym i Etienne Marcella w czternastowiecznym Paryżu; ludzie, którzy prowadzili miejskie tłumy w gwałtownych buntach, których celem było

stworzenie miejskich konfederacji i miejskiej demokracji. Głosili je hiszpańskie miasta, buntujące się w XVI w. przeciwko scentralizowanym rządóm, a potem pojawiało się w Rewolucji Francuskiej i Komunie Paryskiej. Istnieje dziś w nowoangielskich zgromadzeniach okręgów miejskich, z których wiele wciąż czujnie strzeże swoich lokalnych praw.

W rezultacie miasto stworzyło nowy teren dla społecznego zarządzania, które nie wiązało się ani z korzystaniem z instytucji państwowych (tzn. rządem), ani ściśle prywatną sferą domową, miejscem pracy, szkołą, instytucjami religijnymi i kręgami przyjaciół. Miasto stworzyło politykę, wyjątkowy świat, w którym obywatele zbierali się, żeby dyskutować o swoich problemach i bezpośrednio administrować swoimi sprawami.

To, czy gmina może być administrowana przez wszystkich swoich obywateli, czy też trzeba ją podzielić na kilka konfederacyjnie połączonych zgromadzeń, zależy od jej rozmiaru, stąd zalecenie Arystotelesa, żeby polis było takiej wielkości, by każdy mógł usłyszeć wołanie o pomoc z murów miejskich. Chociaż zgromadzenia mogą funkcjonować jako sieci na poziomie kwartału, dzielnicy czy miasta, to gdy miasta, w których się znajdują są zdecentralizowane, stosują się do tradycyjnych zasad miejskiej demokracji. Anarchistyczna wizja zdecentralizowanych społeczności, zjednoczonych w wolnych konfederacjach czy sieciach w celu koordynowania społeczności regionu, odzwierciedla tradycyjne ideały demokracji uczestniczącej w nowoczesnym, radykalnym kształcie.

W panujących dzisiaj warunkach społecznych, które kładą się cieniem na przyszłość, tracimy z pola widzenia samą *ideę* miasta, obywatelstwa oraz polityki jako domeny samorządu municypalnego. Miasta myli się z ogromnymi aglomeracjami, których powstawanie to najwyraźniej niekończący się proces „urbanizacji”. Wielkie połacie betonu i wieżowców wypierają jedynostkę o lokalnym wymiarze, które kiedyś nazywano miastami, rozpełzając się również na tereny wiejskie.

Podobnie obywatele zmieniają się anonimowych „wyborców”. Ich rolą jest płacenie podatków, wykonywanie uciążliwej pracy w celu zapewnienia funkcjonowania społeczeństwa, rozmnażanie się i nieingerowanie w życie polityczne – sfery zarezerwowanej dla państwa i jego biurokracji. Ten zniekształcony dyskurs zaciera kluczowe różnice między miastem i urbanizacją, obywatelami i wyborcami, polityką i rządem.

Miasto, samorządna gmina zorganizowana na skalę lokalną, swobodnie i konfederacyjnie stowarzyszona z innymi samorządowymi gminami, jest zmieniana w ogromne aglomeracje. Obywatel, aktywny autor polityki, jest sprowadzany do roli biernego podatnika, klienta biurokratycznych urzędów, dostarczających usług publicznych. Polityka zmienia się w rządy, fach cynicznych, zawodowych manipulatorów.

Całość jest zarządzana jak firma. Odnosi sukces, jeśli wypracowuje „nadwyżkę” budżetową i dostarcza odpowiednich usług, a ponosi porażkę, jeśli osiąga „deficyt” i działa nie wydajnie. *Etyczna* treść życia miejskiego jako płaszcz czynny wpajania cnót obywatelskich, demokratycznych ideałów i społecznej odpowiedzialności jest po prostu likwidowana, a jej miejsce zajmuje mentalność przedsiębiorcy troszczącego się o dochód, wydatki, wzrost i zatrudnienie.

Jednocześnie władza jest biurokratyzowana, centralizowana i koncentrowana w rękach coraz mniejszej grupy. Władza, do której prawo powinno mieć społeczeństwo, jest

zawłaszczana przez państwo i na wpół monopoli styczne przedsiębiorstwa. Demokracja, bynajmniej nie uczestnicząca, staje się czysto formalna. Nowa Lewica była w istocie wyrazem silnego pragnienia odzyskania kontroli nad własnym życiem, niesłabnącego od lat 60. - pragnienia odzyskania obywatelstwa, zakończenia degenerowania polityki po przez jej zamianę w żądanie, odnowy życia publicznego.

Te sprawy wciąż mają pierwszorzędne znaczenie. Pojawienie się ruchów inicjatyw obywatelskich w Niemczech, ruchów municypalnych w Stanach Zjednoczonych, próby odtworzenia obywatelskich ideałów w różnych krajach europejskich, łącznie z rehabilitacją we Francji pojęć takich jak decentralization, choćby była ona naruszana, są świadectwem dążeń do odzyskania kontroli nad życiem społecznym. Państwo, ograniczając wydatki na usługi publiczne, pozostawia po sobie w wielu miejscach próżnię, którąmiasta muszą wypełnić po prostu po to, żeby dalej funkcjonować. Transportem, mieszkalnictwem i potrzebami bytowymi zajmują się społeczności lokalne w stopniu większym, niż w przeszłości. Mieszkańcy miast, zmuszeni dawać sobie radę sami, uczą się sztuki współpracy, pracy zespołowej.

Między państwem, które staje się coraz bardziej anonimowe, biurokratyczne i wyalienowane, a gminą, będącą jedyną sferą pozaprywatną, w której jednostka musi bezpośrednio uczestniczyć, powstaje coraz większa przepaść, ideologiczna i praktyczna. Nie zwracamy się do państwa w sprawie właściwych szkół dla naszych dzieci, pracy, kultury i odpowiednich mieszkań. Czy to się komuś podoba, czy nie. miasto wciąż jest bezpośrednim otoczeniem, w którym stykamy się ze sobą i w którym musimy współdziałać (nie licząc grona rodziny i przyjaciół), żeby zaspokajać swoje potrzeby jako istot społecznych.

Poczucie braku kontroli nad własnym życiem, które stało się powszechną bolączką naszych czasów, potencjalnie mogłoby również doprowadzić do dwóch u władzy w wielkich państwach świata zachodniego. Muszą powstać światowe ruchy, które dążyłyby do przejścia od scentralizowanego, etatystycznego świata do zdecentralizowanego i konfederacyjnego. Ruchy te, mogłyby zmierzać do komunalnej konfederacji jako społecznej alternatywy wobec dzisiejszej centralizacji władzy. O ile nie chcemy próby powrotu - co jest, jak sądzę, próżnym wysiłkiem - do mitów proletariackich powstań, absurdu dalszej zbrojnej konfrontacji z nuklearnym arsenałem współczesnego państwa narodowego, musimy dążyć do stworzenia *kontrinstytucji*, przeciwstawionych władzy tego państwa.

Komuny, spółdzielnie i różne kolektywy pracownicze mogą być oczywiście wspieraną szkołą administrowania samorządowymi przedsięwzięciami. To jednak projekty marginalne, często krótkotrwałe i będące raczej wzorcem niż działającymi instytucjami. Żadna spółdzielnia, choćby dobrze zarabiała, nie gdy nie wyprze z konkurencji ogromnej sieci supermarketów, *proudhonowski Bank Ludowy* nie wyprze wielkiej instytucji finansowej, bez względu na to. ilu zdobędzie zwolenników.

Od Proudhona, który w gminie upatrywał arenę ludowej działalności, możemy się nauczyć innych rzeczy. Nie waham się tutaj użyć słowa *polis*, jeśli rozumie się ją w sensie greckim jako zarządzanie społecznością czy polis przez ludowe zgromadzenie, a nie jako rządy i działalność parlamentarną. W każdym społeczeństwie istnieją pozostałości przeszłości - wcześniejszych, często bardziej wolnościowych instytucji, które zostały włączone

w obecne. Na przykład Republika Amerykańska wciąż zawiera demokratyczne elementy, takie jak zgromadzenia w okręgach miejskich, co Tocqueville opisywał w swojej książce *O demokracji w Ameryce*. Dzielnice włoskich miast wciąż tętnią życiem, dzięki któremu mogą stać się podstawą nowych społeczności. Francuskie miasta zachowały swój społeczny charakter, co może stać się fundamentem nowych jednostek politycznych. Tę obserwację można dokonać w oparciu o wiele społeczności na świecie - solidarność która otwiera perspektywę nowej polityki opartej na wolnościowym municypalizmie - może w końcu stanowić kontrywładzę wobec państwa.

Chciałbym podkreślić, że zakładam, iż mówimy o ruchu, nie o izolowanych przypadkach przejmowania kontroli nad swoją gminą i jej odbudową na bazie zgromadzeń sąsiedzkich. Zakładam, że zaistnieje ruch, który będzie zmieniał społeczność po społeczności i wprowadzi system konfederacyjnych relacji pomiędzy gminami; który uformuje pełnoprawną władzę regionalną. Byłoby coś więcej w kwestii rozwoju wolnościowego municypalizmu. Trzeba poznać żywe tradycje poszczególnych regionów, ich potencjał społeczny oraz lokalne problemy. Bazując na własnych doświadczeniach w kwestii lokalnej kontroli społecznej, realizowanej w Stanach Zjednoczonych, mogę stwierdzić tyle, że żadne dążenia nie spotkały się z większym oporem władzy państwowej. Państwo narodowe wie, o wiele lepiej niż jego przeciwnicy z radykalnych ruchów, jak groźne dla jego siły są żądania dotyczące lokalnej kontroli.

Idea wolnościowego municypalizmu swoim rodowodem sięga Amerykańskiej i francuskiej rewolucji oraz Komuny Paryskiej, których konfederalizm był realną alternatywą dla bardzo wielu ludzi. Choć od tamtych czasów zaistniały poważne zmiany, to nie ma zasadniczych powodów, żeby wątpić, iż wolnościowy municypalizm nie może pojawić się dziś, gdy ruchy squatterów, organizacje sąsiedzkie i pomocy społecznej wciąż się pojawiają - co jest dowodem na istnienie stałej tendencji, niemożliwej do wykorzystania przez państwo.

Decentralizacja i technologia

Ekologia społeczna nadała wyjątkowy wymiar kwestii zorganizowania ruchu wolnościowego municypalizmu oraz stojących przed nim problemów. Potrzeba reskalowania społeczności, tak by odpowiadały naturalnym możliwościom regionów, w których są położone oraz stworzenia nowej równowagi pomiędzy miastem i wsią - tradycyjne żądania wiel-

³ Mogę tylko zwrócić uwagę na bezmiar ignorancji, jaka panuje w amerykańskich i europejskich ruchach ekologicznych, jeśli chodzi o rodowód tych ideałów. Anarchistyczne idee, które „neomarksisti” w skandaliczny sposób podkradli, takie jak kontrola robotnicza i decentralizacja, nie mówiąc już o strajku generalnym - pomysły, które Marks i Engels otwarcie odrzucali - są dzisiaj powszechne w pozornie „marksistowskich” ruchach. To samo dotyczy idei Fouriera, Owena, a szczególnie Kropotkina, nie wspominając już o poglądach głoszonych przez anarchistów na początku lat 60. Nikt, a szczególnie kadra naukowa, która przejęła te ekoanarchistyczne idee w imię „głębokiej ekologii” i „eko feminizmu”, nie wspomina jednak słowem, skąd się wzięły. Najwyraźniej w amerykańskiej i europejskiej myśli nie ma racji bytu nic, co miało się pojawić wcześniej w czasopiśmie naukowym albo nie zostało zatwierdzone przez profesora lub kandydata na profesora.

kich myślicieli utopijnych i anarchistycznych z XIX w. – stały się dzisiaj imperatywami ekologicznymi. Nie są utopijnymi wizjami z dawnych lat, marzeniami samotnych myślicieli, pozostają koniecznością, jeśli mamy pozostać gatunkiem zdolnym do przetrwania i żyć w harmonii ze złożonym światem naturalnym, któremu grozi zniszczenie. W rezultacie ekologia oznacza dwie alternatywy: albo wybierzemy pozornie „utopijne” rozwiązania oparte na decentralizacji, nowej równowadze z naturą oraz równowadze relacji społecznych, albo sta niemy w obliczu zniszczenia materialnych i naturalnych podstaw ludzkiego życia na tej planecie³.

Urbanizacja grozi zniszczeniem nie tylko miasta, ale i wsi. Opozycja między miastem i wsią, która zajmuje tak poczesne miejsce w historii myśli społecznej, jest teraz bezsensowna. To przeciwstawienie znika, gdy beton zalewa wielkie połacie ziemi uprawnej i unikalne społeczności rolnicze. Homogenizacja kultur wiejskich przez massmedia, miejski styl życia, oraz wszechobecna konsumpcyjna mentalność grozi zniszczeniem nie tylko unikalnych i barwnych lokalnych stylów życia, ale również krajobrazu naturalnego. To, czego agrobiznes jeszcze nie zatruł pestycydami, chemicznymi nawozami i nie rozjechał ciężkimi maszynami, niszczą kwaśne deszcze i powodowane przez człowieka zmiany klimatyczne. Urbanizacja planety zawęża złożone ekosystemy, niszczy powstające przez wieki życie, redukuje dziką przyrodę do wątych „rezerwatów” oraz bezpośrednio lub pośrednio powoduje niekorzystne zmiany klimatu.

Technologia, którą odziedziczyliśmy po minionych rewolucjach przemysłowych. bezmyślne używanie pojazdów prywatnych, koncentracja wielkich instalacji przemysłowych w pobliżu rzek, masowe stosowanie paliw kopalnych i paliwa nuklearnego oraz system ekonomiczny, którego zasadą działania jest wzrost – to wszystko w ciągu kilkudziesięciu lat dokonało w środowisku zniszczeń większych, niż przez okres od początku osiadłego życia prowadzonego przez człowieka. Niemal wszystkie nasze rzeki to obrzydliwe ścieki. W oceanach odnajduje się „martwe strefy”, rozciągające się na setki mil w miejscu niegdyś pełnych życia akwenów. Nie muszę dalej kontynuować tej litanii. Wiadomo, co dzieje się z atmosferą, z warstwą ozonową chroniącą życie na planecie, nawet z odległymi obszarami takimi jak Arktyka, czy od niedawna Antarktyda, z lasami deszczowymi i lasami w ogóle.

Musimy zrewidować nasze poglądy na urbanizację i relacje między miastami a ich otoczeniem ekologicznym nie tylko z uwagi na jakość życia w pełni ludzkim życiu i realizację bardziej wolnościowych wizji, ale z uwagi na nasze przetrwanie. To samo dotyczy naszych technologii i produkowanych przez nie towarów, a także całego naszego stosunku wobec natury.

Potrzebujemy mniejszych miast nie tylko po to, żeby realizować ideały wolności, ale również po to, żeby zaspokajać najbardziej elementarne potrzeby życia w równowadze z naturą. Gigantyczne miasta, czy raczej ciągnące się bez końca aglomeracje nie tylko przyczyniają się do kulturowego ujednoliceń, rozwoju anonimowości i scentralizowanej władzy, ale stanowią olbrzymie obciążenie dla lokalnych zasobów wody, powietrza oraz wszystkich innych elementów środowiska na zajmowanych przez nie terenach. Tłok, hałas oraz stres powodowany przez współczesne miejskie życie są coraz bardziej pod względem

psychicznym i fizycznym nie do zniesienia. Miasta, które łączyły ludzi o różnym pochodzeniu oraz przyczyniały się do komunalnej solidarności, teraz ich od siebie alienują. Obecnie się w nich ogranicza, a nie buduje więzi międzyludzkie. Strach zastępuje towarzyskość, chamstwo wy piera solidarność, stłoczenie ludzi w budynkach, środkach transportu, biurach i centrach handlowych niszczy ich poczucie indywidualności oraz pod sycą obojętność wobec innych.

Decentralizacja wielkich miast nie jest ani romantyczną mistyfikacją sa motnego miłośnika przyrody, ani odległym anarchistycznym ideałem. Jest *koniecznością* dla ekologicznie zdrowego społeczeństwa, które będzie żyło w trwalej i solidnej równowadze z naturą.

To samo można powiedzieć o zmianie bazy technologicznej współczesnego społeczeństwa. Produkcja nie może być dłużej uważana za źródło zysku i realizację egoistycznych interesów. Produkty, których ludzie potrzebują do życia oraz dla swojego kulturalnego i materialnego dobrobytu są bardziej święte niż fetysze różnych religii i kultów. Chleb jest bardziej „święty” niż błogosławieństwo kapłana, codzienne ubranie bardziej „święte” niż szaty liturgiczne, mieszkania mają większe znaczenie dla ducha niż kościoły i świątynie, a dobre życie na Ziemi jest bardziej istotne niż obiecane na tamtym świecie. Środki do życia muszą być tym, czym są dosłownie: *środkami, bez których życie ludzkie nie jest możliwe*. Odmawianie ich ludziom jest więcej niż „kradzież” (jak Proudhon nazwał własność) - jest morderstwem.

Nikt nie ma prawa posiadać własności, od której zależy życie innych - ani z moralnego, ani ze społecznego, ani z ekologicznego punktu widzenia. Nikt też nie ma prawa tworzyć bądź używać posiadanych przez niego urządzeń technicznych, które niszczą zdrowie ludzi i zdrowie planety.

Tutaj ekologia łączy się ściśle z tym co społeczne, dzięki czemu wyłania się *ekologia społeczna*, która podkreśla ścisłą współzależność między problemami ekologicznymi a społecznymi. W czasach poważnej ekologicznej degradacji nie możemy już dłużej używać technik, niszczących zarówno istoty ludzkie, jak i planetę - a trudno sobie wyobrazić, żeby można było wyrządzić szkodę jednemu nie wyrządzając jej drugiemu.

Nieszczęściem naszych czasów jest to, że używanie techniki nie postrzegamy jako kwestii etycznej. Myśl grecka utrzymywała, że wytwarzanie przedmiotów o wysokiej jakości i artyzmu ma konotacje moralne, pociągając za sobą specjalną relację pomiędzy rzemieślnikiem a produkowanym przedmiotem. Dla wielu ludów plemiennych wytworzenie konkretnego przedmiotu oznaczało aktualizację potencjału materiału, sprawienie, żeby marmur, brąz i inne materiały w jakimś sensie „przemówiły”, w celu ujawnienia swojej ukrytej formy.

Kapitalizm całkowicie wyeliminował ten pogląd. Zerwał relację między producentem a konsumentem, usuwając wszelkie poczucie etycznej odpowiedzialności tego pierwszego wobec drugiego, nie licząc już innej odpowiedzialności etycznej czy moralnej. Jeśli w produkcji kapitalistycznej istniał jakiś wymiar moralny, to tylko w wymiarze twierdzenia, że egoistyczny interes jest sterowany przez „niewidzialną rękę” - wzajemne oddziaływanie sił rynkowych - w ten sposób, że produkcja dla zysku i osobiste korzyści będą ostatecznie służyły „dobru powszechnemu”.

Niemniej jednak nawet ta nędzna apologia zniknęła. Niesłabnąca chęć zysku, jako kolejny przykład etyki zła, zastąpiła wszelkie wartości dobra publicznego. Korporację wychwalano się tym, że jest mniej destruktywna niż inne, a nie dlatego, że jej działalność jest dobra. Chociaż łatwo winić technikę za to, co w rzeczywistości jest wynikiem realizowania burżuazyjnych interesów, pozbawiona w kapitalizmie moralnych ograniczeń może stać się siłą demoniczną. Na przykład elektrownia atomowa jest z gruntu zła, nie ma racji bytu. Żadna świadoma osoba już nie wątpi, że reaktory atomowe w końcu zmienią całą planetę w gigantyczną bombę atomową, jeśli zaistnieje odpowiednia ilość „Czarnobylów”. Kiedy takich elektrowni jest masa, pozostaje to już nie kwestią „wypadku”, a rachunku prawdopodobieństwa.

Coraz większe ekologiczne zaburzenia sprawiają, że problematyczne dziś jest to, co kiedyś było zwykłą działalnością przemysłową. Agrobiznes, niegdyś marginalny w stosunku do rodzinnych farm, stał się ostatnio tak powszechny, że jego pestycydy i nawozy sztuczne są problemem globalnym. Emitujące dym instalacje oraz bezmyślne używanie samochodów niszczą całą równowagę ekologiczną natury, szczególnie atmosfery. Jeśli przyjrzymy się dzisiejszej technologii, dojdziemy do wniosku, że należy ją głęboko przekształcić. Nie tylko interes natury, ale również interes ludzi wymaga, żebyśmy zwrócili się ku rozwiązaniom ekologicznym i uczynili nasze technologiczne interakcje z naturą kreatywnymi, zamiast destruktywnymi.

Chciałbym ponownie podkreślić, że zmiana ta nie może zostać przeprowadzona bez jednoczesnej zmiany naszych wzajemnych relacji oraz sformułowania interesu ogólnego przeważającego nad partykularnymi interesami związanymi z hierarchią, klasami, płciami, pochodzeniem etnicznym i państwem. Przyczyną powstania harmonijnych relacji z naturą są realia społeczne: to harmonijne relacje między ludźmi. Wymagają one zniesienia hierarchii we wszystkich jej formach - psychologicznych, kulturowych i społecznych - zniesienia klas, własności prywatnej i państwa.

„Droga do celu” nie będzie krótka, wymaga przygotowania intelektualnego i mentalnego. Świat musi być wykształcony, jeśli ludzie mają zmienić swoje życie, a nie ma ono być zmieniane przez samozwańcze elity, które w końcu staną się egoistycznymi oligarchiami. Jeśli ludzkość ma stać się świadoma, czego potrzebuje do bycia samorządną, wrażliwość, etyka, poszanowanie rzeczywistości i indywidualności muszą zostać zmienione poprzez edukację, poprzez politykę racjonalnego dyskursu, eksperymentowanie. Trzeba też być przygotowanym na błędy, na które będziemy się uczyć.

Radykalne ruchy nie mogą już dłużej uprawiać działania dla samego działania. Teoretyczna wnikliwość i analizy nigdy nie były tak potrzebne jak dziś, gdy polityczny alfabet zmógł osiągnął przerażające rozmiary, a działanie stało się fetyszem jako cel sam w sobie. Potrzebujemy również organizacji - a nie nihilistycznego chaosu szerzonego przez niepokornych egoistów, w którym wszystkie struktury są uważane za „elitaryzm” i „centralizm”. Trzeba przedkładać cierpliwość, ciężką pracę, odpowiedzialną działalność w codziennym budowaniu ruchu, nad działaniem tych, którzy zawsze chcą „zginąć” na barykadach odległej „rewolucji”, jednocześnie są zbyt zadufani w sobie, żeby zaangażować się w nuzące popularyzowanie idei i podtrzymywanie funkcjonowania organizacji.

„Droga do celu” jest wymagającym *procesem* a nie teatralnym gestem. Zanim oberze właściwy kierunek, zawsze będziemy napotykać w jej trakcie na niepewność, błędy i dyskusje. Nikt nie może też mieć pewności, że funda mentalne zmiany społeczne zajdą zajego życia. Dzisiejsi rewolucyoniści muszą czerpać inspirację od wielkich idealistów przeszłości, takich jak rewolucyoniści rosyjscy i francuscy z XIX w., raczej nie liczący na to, że będą świadkami wielkich wstrząsów; które stały się udziałem kolejnych pokoleń, ale w które włożyli wkład dając przykład własnym życiem, poświęceniem i przekona niami. Rewolucyjne zaangażowanie to nie tylko chęć zmiany świata, ale rów nież wewnętrzny imperatyw ocalenia swojej tożsamości i indywidualności przed demoralizującym społeczeństwem, które degradowuje samą osobowość nęcąc ją tanimi korzyściami i obietnicami uzyskania wyższej pozycji w kom pletnie bezsensownym świecie.

Musi powstać nowa polityka, która ustrzeże się przed pułapkami parla mentaryzmu i korzyściami oferowanymi przez aranżowane za pomocą me diów „forum”, służące raczej promocji własnego wizerunku niż edukacji. Ruchy takie jak niemieccy Zieloni są obecnie pełne realizujących własne interesy gwiazd porzucających uczciwość, etykę i entuzjazm ze swojego bar dziej heroicznego okresu. Nowe programy i nowa polityka muszą dotyczyć bezpośredniego otoczenia jednostki -jej warunków mieszkaniowych, pro blemów dzielnic, komunikacji, sytuacji materialnej, zanieczyszczenia środowiska i warunków pracy . Władza musi systematycznie przechodzić w ręce dzielnic i gmin, aktywnych centrów społecznych, kooperatyw, centrów szko leń, a w końcu zgromadzeń obywatelskich.

Miarą sukcesu niejest natychmiastowe i stale poparcie,jakie taki ruch otrzy ma. Z początku niewielka liczba ludzi będzie z nim współpracować, relatyw nie niewielu weźmie udział w zgromadzeniach dzielnicowych i konfederacjach municypalny ch - za wyjątkiem być może przypadków, gdy chodzi o określone problemy przyciągające uwagę. Stare idee i metody, które stały się rutyną w życiu codziennym, odchodzą, a nowe powoli się kształtują. Grupy inicjatyw obywatelskich mogą powstawać nagle, kiedy pojawia się powiedzmy problem z elektrownią atomową, którą ktoś chce wybudować na terenie zajmowanym przez daną społeczność albo składowania odpadów toksycznych wjej pobliżu. Ekologicznie zorientowany ruch municypalny nie może łudzić się, że taka ak tywność musi być systematyczna. Może zniknąć równie szybko, jak się pojawi ła. Trzeba mieć jednak nadzieję na to, że powstanie dzięki temu trady cja, do której można się będzie odwoływać w przyszłości i że realizowana w ten spo sób działalność edukacyjna dotrze do całej społeczności.

Jednocześnie zaangażowani uczestnicy takiego ruchu muszą przedstawić wizję, czym w dłuższej perspektywie *powinno* być społeczeństwo. Muszą w swoich propozycjach iść wy starczająco daleko, żeby inni, w swojej dzia łalności. podążali równie daleko. Rdzeń ruchu musi wysuwać zarówno roz wiązania długofalowe, jak i praktyczne, dotyczące doraźnych problemów. Obecne społeczeństwo ustala wszystkie reguły gry, respektują je nawet bun townicy. Jeśli się tego nie zrozumie, skończy się na demoralizujących kom promisach. prowadzących do zdegenerowanej ety ki „zła” opartej na wybo rze mniejszego „zła”, czego skutkiem jest to co najgorsze. Żaden rady kalny ruch nic może więc tracić z oczu całościowej wizji społeczeństwa ekologicz nego nic tracąc jednocześnie, kawałek po kawałku, swojej tożsamości.

Wizja ta musi być jasna i wyraźna, żeby nie stała się kompromisowa. Ogólnikowość celów socjalistycznych czy marksistowskich wyrządziła im niepowetowane szkody, ponieważ „pragmatyczna” polityka i kompromisy sprawiły, że w końcu je porzucono – co ostatecznie pozbawiło ruch sensu istnienia. Ruch musi ilustrować swoje idee, posługując się wyobrażeniem w obrazowym przedstawianiu nowej polityki, a nie produkować programowe oświadczenia. W przeszłości z powodzeniem robiły to takie grupy jak People’s Architecture, która podjęła się planowania całych dzielnic w Berkeley, w stanie Kalifornia, oraz realnie pokazywała, w jaki sposób mogą być przyjemniejszym miejscem do zamieszkania, inspirujące powstawanie wspólnotowości i estetycznie atrakcyjne.

Spółeczeństwo ekologiczne

Mamy dziś wiele nowych idei, planów, projektów technicznych i danych roboczych, które mogą dać nam wyobrażenie o społeczności ekologicznej i demokracji uczestniczącej. Materiały te są cenne, bowiem pokazują, że możemy stworzyć zrównoważone społeczności oparte na odnawialnych zasobach. Nie chodzi tu jednak bynajmniej o systemy inżynierii społecznej zmierzające do wprowadzenia harmonii między społeczeństwem i jego naturalnym otoczeniem.

Mają one również dalekosiężne konsekwencje etyczne, które są ignorowane, w czasie gdy podsyca się ekotechnokratyczną mentalność nakierowaną na tzw. odpowiednie technologie, co jest zbyt niejednoznacznym terminem, żeby go używać w dyskusji na tematy ich dotyczące. Typowe argumenty na rzecz ekologicznych form uprawy żywności mówią, że mogą one zaspokoić nasze potrzeby dotyczące zdrowej żywności, dostarczyć lepszego wachlarza składników pokarmowych oraz polepszać stan gleby, zamiast ją niszczyć. Chodzi jednak o coś więcej. Uprawiamy żywność, a nie tylko ją konsumujemy. To łańcuch pokarmowy, który zaczyna się od ziemi, łańcuch, którego jesteśmy żywym elementem i w którym odgrywamy transformacyjną rolę. To zbliża nas do całego świata naturalnego, od którego jesteśmy wyobcowani. Hodujemy część lub całość naszego pożywienia, siejemy, sadzimy, pielimy i zbieramy plony. Uczestniczymy w „tańcu” ekologicznym, o wiele lepszym niż dzisiejsza moda na jogging na asfaltowych drogach i betonowych chodnikach. Organiczna uprawa żywności, jako jedno z zajęć, które jednostka może wykonywać w ciągu dnia (idąc za radą Fouriera), wzbogaca nasze życie codzienne, wyostreza naturalną wrażliwość na rozwój i rozkład, zestraja nas z rytmem natury. Z tego względu organiczne uprawy, żeby wziąć tylko ten jeden przykład, byłyby w społeczeństwie ekologicznym uważane za coś więcej niż rozwiązanie naszych problemów żywnościowych. Byłyby częścią naszego życia jako istot świadomych społecznie, kulturowo i biologicznie.

To samo dotyczy akwakultury, szczególnie monitorowania samowystarczalnych systemów, prowadzonych w pionierskim Instytucie Ekologii Społecznej w Vermont. Odchody ryb roślinożernych są tam przetwarzane przez rośliny wodne, będące z kolei pożywieniem dla samych ryb, co tworzy w miarę zamknięty, samowystarczalny cykl ekologiczny, dostarczający społecznościom przyswajalnego białka. Wykorzystanie energii słonecznej,

technologii, która osiągnęła wyjątkowo wysoki stopień rozwoju i efektywności, może być uważane za ekologiczne nie tylko dlatego, że jest ona oparta na odnawialnych źródłach energii, ale również dlatego, że wprowadza do naszego życia codziennego w bardzo namacalny sposób słońce, zmienne warunki klimatyczne, można by rzec niebo. To samo można powiedzieć o energii wiatrowej, hodowli żywej go inwentarza, gospodarce wielokierunkowej, technikach kompostowych, czyli recyklingu odpadów produkowanych przez społeczność, w istocie całym ekologicznym zespole czy schemacie, którego elementy współgrają ze sobą, tworząc zmodyfikowany ekosystem zaspokajający ludzkie potrzeby przy jednocześnie wzbogaceniu całego ekosystemu naturalnego⁴.

Społeczeństwo ekologiczne oparte na konfederalnej komunie, państwach opartych na ekosystemach i bioregionach, w których się znajdują, używałoby tych technologii we właściwy dla siebie sposób. Wykorzystywałoby lokalne zasoby, od których się odchodzi z powodu wykorzystywania technik masowej produkcji.

Jak w takim społeczeństwie wyglądałaby własność i kontrola nad nią? Nowoczesny radykalizm kładł nacisk na nacjonalizację ziemi i przemysłu, bądź robotniczą kontrolę nad tymi zasobami. Znacjonalizowana gospodarka, jak zauważają anarchiści, wymaga istnienia państwa. Ta kwestia wystarczy, żeby ją odrzucić. Niemniej niepokojący jest fakt, że gospodarka znacjonalizowana pozostaje pożywką dla pasożytniczych biurokracji ekonomicznych, które pchnęły tzw. wschodnie kraje socjalistyczne w przepaść kryzysu ekonomicznego. Nie musimy już nawet kwestionować skuteczności jej działania, na gruncie teoretycznym, jako źródła etatyzmu czy totalitaryzmu. Sami jej zwolennicy porzucają ją. Jak na ironię, na rzecz względnie „wolnorynkowych” rozwiązań.

Kontrola robotnicza, od dawna popierana przez nurty syndykalistyczne jako alternatywa dla znacjonalizowanych gospodarek, również ma poważne ograniczenia. Kolektywne przedsiębiorstwo (nie licząc przypadku Hiszpanii, gdzie związki, takie jak CNT, będące pod wpływem anarchistów, potrafiły utrzymać kontrolę nad zakładami, które mogły się zmienić w kolektywne, ale kapitalistyczne firmy) nie musi być komuną - nic musi też być komunistyczne, jeśli chodzi o odniesienie ideowe. Wiele kontrolowanych przez robotników przedsiębiorstw funkcjonuje na zasadach kapitalistycznych, konkurując w sposób porównywalny z koncernami o zasoby, klientów, przywileje i zyski. Publiczne albo kontrolowane przez robotników spółdzielnie zbyt często zmieniają się w oligarchiczne korporacje, co jest powszechne w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie. To co cechuje wiele z tych przedsiębiorstw to fakt, że stały się one mniej lub bardziej realizacją interesów partycularnych. Nie różnią się zasadniczo od firm kapitalistycznych i są poddawane tej samej presji przez rynek, na którym muszą działać. Ten partycularizm nieuchronnie prowadzi do odchodzenia od celów etycznych - z uwagi na „efektywność”, potrzebę „rozwoju”, jeśli chcą przetrwać oraz przemożną pokusą dążenia do wyższych dochodów.

Wolnościowy muncypalizm proponuje holistyczne podejście do ekologicznie zorientowanej gospodarki. Polityka i konkretne decyzje dotyczące rolnictwa oraz produkcji przemysłowej byłyby podejmowane bezpośrednio przez obywateli na zgromadzeniach - jako

⁴ Te poglądy przedstawiłem lata temu w tekście „Ku wyzwolającej technologii” i od tamtej pory zdążyły

obywateli, a niejako robotników, rolników' czy fachowców, którzy tak czy inaczej sami będą uczestniczyć w ro tacyjnej działalności produkcyjnej, bez względu na swoją wiedzę fachową. Będąc obywatelami działaliby w tych zgromadzeniach jako *ludzie*, a nie jak mieszkańcy kolejnego społecznego getta. Wyrażaliby swoje ogólnoludzkie interesy, a nie tylko party kularne, związane z zajmowaną przez siebie po zycją.

Zamiast nacjonalizować i kolektywizować ziemię, fabryki, zakłady oraz centra dystrybucyjne, społeczność ekologiczna „zmunicipalizowałaby” swoją gospodarkę i razem z innymi zintegrowała zasoby w regionalnym systemie konfederalnym. Ziemia, fabryki i zakłady byłyby kontrolowane przez zgromadzenia wolnych społeczności, nie przez państwo lub robotników-produ centów, którzy mogą upatrywać w nich swój interes związany ze zwiększe niem własności. W pewnym sensie każdy działałby jako obywatel, a niejako egoista, istota klasowa czy element partykularnego „kolektywu”. Klasyczna idea racjonalnego obywatela, uczestniczącego w racjonalny ch, bezpośrednich relacjach z innymi mieszkańcami społeczności, uzyskaby ekonomiczne podstawy, przenikając również wszystkie sfery życia publicznego. Taka jednostka, będąc wolna od partykularnych interesów społeczności, w której wszyscy uczestniczą na miarę swoich zdolności, a dobra otrzymują według potrzeb z puli produkcji, nadałaby obywatelstwu mocniejsze, w istocie bez precedensowo solidne podstawy materialne, wykraczające poza prywatne posiadanie własności.

Można chyba przypuścić, że społeczeństwo ekologiczne w końcu będzie składać się ze średniej wielkości gmin, z których każda będzie komuną mniejszych gospodarstw-komun czy prywatnych budynków, starannie przystosowanych do naturalnego ekosystemu, w którym są położone. Problem, czy miesz kać wspólnie lub indywidualnie to zagadnienie, które trzeba pozostawić decyzjom przyszłych pokoleń bądź jednostkom, tak jak dzieje się to obecnie.

Bliskie relacje w komunach byłyby aranżowane świadomie. Gminy leżałyby w niewielkiej odległości od siebie. Transport opierałby się na zbiorowym korzystaniu z pojazdów, kolei jednoszynowych i zwykłych, rowerów, samo chodów itp., a nie pojedynczych kierowcach, którzy tłoczą się na wielkich szosach w przeważnie pustych pojazdach.

Wprowadzona zostałaby rotacja pracy między miastem i wsią oraz po szczególnymi zadaniami wykonywanymi codziennie. Można zastosować fo urierowski ideał zróżnicowanego dnia pracy, dzieląc go na hodowlę roślin, rzemiosło, czytanie, oraz sporą ilość czasu poświęconą produkcji. Ziemia byłaby uprawiana ekologicznie, zatem lasy rosłyby na obszarach odpowied nich dla flory drzewnej, a mieszane rośliny jadalne na obszarach odpowied nich dla ich uprawy. Sady i krzewy stanowiłaby nisze dla różnych form życia, a dzięki temu zniknęłaby potrzeba używania pestycydów z uwagi na system biologicznych czynników równoważących. Jeszcze inne obszary, być może większe niż dzisiaj, pozostałyby oddane dzikiemu życiu. Wysiłek fizyczny byłby elementem zróżnicowanej pracy, miałby też charakter czysto sportowy. Energia słoneczna i wiatrowa byłaby intensywnie wykorzystywana, a od pady przerabiane na kompost i poddawane recyklingowi. Produkcja by-

się zakorzenić w ruchu ekologicznym. Bez względu na to, czy podaje się ich źródło, czy nie, zostały one włączone w sferę publiczną, tyle że w technokratycznej, a nie ekologicznej i etycznej postaci.

łaby nastawiona na jakość, a nie ilość - budynki, meble, urządzenia i odzież produkowane tak, by przetrwać lata, a w niektórych przypadkach pokolenia. Cały schemat municypalny, który opisałem, byłby planowany bardzo dokładnie, jeśli chodzi o warunki danego regionu, tak by zachować w maksymalnym stopniu jego cechy naturalne, z uwzględnieniem pozaludzkich form życia i naturalnej równowagi.

Instalacje przemysłowe, oparte na niewielkich wielofunkcyjnych maszynach, najnowszych innowacjach, wykorzystujące technologie przyjazne czło wiekowi, produkujące dobra wysokiej jakości oraz zużywające minimum energii. służyłyby maksymalnie wielu społecznościom regionu, bez bezsensownego dublowania takiej samej produkcji, co dzieje się w gospodarce rynkowej.

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że wysoko cenione byłyby urządzenia oszczędzające wysiłek - komputery, automatyczne maszyny - które uwolniłyby ludzi od zbędnej pracy i dałyby im czas wolny jako jednostkom i obywatelom. Nacisk ruchu ekologicznego, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, na pracochłonne technologie, co rzekomo ma „zaoszczędzić” energię poprzez wykorzystywanie klas pracujących, jest skandaliczną, egoistyczną manierą charakterystyczną dla klasy średniej. Grupa profesorów, studentów czy fachowców, którzy głoszą te poglądy, to często ludzie, którzy nigdy nie musieli ciężko pracować, powiedzmy w hucie czy przy taśmie. Ich własna pracochłonna działalność to zwykle „hobby”, np. jogging, sport i wycieczki po parkach narodowych i lasach. Kilka tygodni w hucie podczas upałów, szybko zniechęciłoby ich do zalet pracochłonnych gałęzi przemysłu i technologii.

Pomiędzy stanem obecnym, który jest kompletnie irracjonalny, pełen marnotrawstwa, oparty na wielkich aglomeracjach miejskich i przemysłowych, chemicznym rolnictwie, scentralizowanej i zbiurokratyzowanej władzy, przemysłem zbrojeniowym, zanieczyszczeniu środowiska oraz bezmyślnej pracy, a społeczeństwem ekologicznym, które próbowałem opisać, leży nieokreślony obszar wysoce złożonych zmian, dotyczących stworzenia zarówno nowej wrażliwości, jak i nowej polityki. Nic nie zastąpi roli tej światowej domości oraz historii w „drodze do celu”. Nie powinniśmy też tego pragnąć. Czego ludzie nie są w stanie tworzyć sami, tego nigdy nie będą kontrolować. Można im to odebrać równie łatwo, jak dać.

Ostatecznie każdy projekt rewolucyjny opiera się na nadziei, że ludzie rozwiną nową światową świadomość w kontakcie z oryginalnymi ideami odpowiadającymi na ich potrzeby i w obiektywnej rzeczywistości - historii, naturze, czy obu tych rzeczach jednocześnie - skłaniającej ich do dążenia ku fundamentalnym przemianom społecznym. Bez obiektywnych warunków sprzyjających nowej światowej domości i propagowania jej w zorganizowany sposób, nie zaistnieją długofalowe zmiany, ani nawet kroki potrzebne do ich osiągnięcia. Każdy projekt rewolucyjny jest przede wszystkim *edukacyjny*. Reszta to kwestia sytuacji w realnym świecie, w którym ludzie żyją i zmian, które w nim zachodzą.

Proces edukacyjny, który nie będzie trzymać się rzeczywistości, jej tradycji i jej warunków, spełni swoje zadanie tylko częściowo. Każde społeczeństwo, jak mówiłem, ma własne wolnościowe tradycje i wolnościowe marzenia, choćby były wyprane z treści przez medialną propagandę bądź wyobrażenia, które je zniekształcają.

„Amerykańskie marzenie”, tak dzisiaj modne, ma na przykład swoje anarhistyczne elementy, podobnie jak burżuazyjne, przyjmuje ono wiele różnych form. Jeden wątek sięga wstecz do rewolucyjnych purytanów, którzy przemierzali Atlantyk, żeby założyć quasi-komunistyczne „Nowe Jeruzalem”. Przy wszystkich swoich błędach, stworzyli spójne, zasadniczo egalitarne społeczności, które rządziły się same na zgromadzeniach realizujących demokrację bezpośrednią. Inne „amerykańskie marzenie” zostało ukształtowane przez kowbojską kulturę na południowym-zachodzie, w której nowoangielskie ognisko domowe zastąpiono samotnym ogniskiem obozowym. Jego bohaterowie, opiewani np. w spaghetti westernach Sergio Leone, byli bardzo indywidualistycznymi rewolwerowcami. Kolejne „amerykańskie marzenie” pojawiło się na przełomie wieków - „amerykańskie marzenie” biednego imigranta, mitem, że amerykańskie ulice są „wybrukowane złotem”, krótko mówiąc marzenie o nieograniczonych możliwościach polepszenia swojego życia i wiara, że w Stanach Zjednoczonych „wszystko jest możliwe”.

Przywołałem te wizje (gdyby ktoś przyjrzał się różnym „marzeniom” w krajach europejskich, okazałoby się, że wizje te są związane z określonymi krajami), żeby podkreślić, iż w taki czy inny sposób projekt rewolucyjny musi uwzględnić te tęsknoty i znaleźć sposób, żebyje przetransformować we współczesne ideały wolności. Anarchizm nie jest produktem pracy geniusza spędzającego całe życie w British Museum i objawiającego mu współczesnym „naukę” socjalistyczną. Albo jest tworem społecznym - oczywiście dopracowanym przez utalentowanych teoretyków, ale takim, który rodzi się z najgłębszych, najsłabszych i wolnościowych dążeń ludzi - albo jest niczym. Taki był anarchizm hiszpański z okresu między latami 80. XIX w., a końcem lat 30. XX w., albo włoski i rosyjski z czasów, zanim pojawili się Mussolini i Stalin - dzieła Bakunina, Kropotkina oraz Malatesty były teoretycznym wyrazem najgłębszych dążeń uciskanych. Gdziekolwiek zakorzenił się anarchizm, działał tak dlatego, iż wyrażał pragnienie wolności ludzi, ich największe ideały, najgorętsze nadzieje, a także mówił ich językiem. To właśnie ta ludowość, zakorzenienie w życiu społecznym i społecznościach, uczyniły idee anarchistyczne głęboko ekologicznymi, a anarchistycznych teoretyków autentycznymi radykalnymi wyrazicielami idei ekologicznych swoich czasów.

Ku wolnej naturze

Anarchizm i ekologia społeczna - tzn. ekoanarchizm - musi liczyć na to, że zwykli ludzie są w stanie myśleć na poziomie, który nie różni się zasadniczo od poziomu ludzi najwybitniejszych. Ekoanarchizm musi działać zakładać, że cała ludzkość jest wyjątkowa. Zajmuje wyjątkowe miejsce w ewolucji, co naturalnie nie usprawiedliwia poglądu, że powinna czy może ona „panować” nad naturą. To, co czyni istoty ludzkie wyjątkowymi w porównaniu z innymi formami życia, to fakt, że mają wyjątkowe zdolności myślenia pojęciowego, komunikacji werbalnej opartej na szerokim wachlarzu pojęć oraz imponujące zdolności zmiany świata naturalnego w sposób destrukcyjny albo twórczy.

Czy można lekceważyć te zdolności jako przypadek lub epizod w ewolucji życia, w naturze w ogóle? Nie da się udowodnić fałszu słynnego stwierdzenia Bertranda Russella, że ludzka świadomość jest tylko przy padkowym wy tworem nieprzewidzianych okoliczności, krótkotrwałą iskrą światła w ciemnym, bezsensownym i martwym kosmosie, która wyłoniła się z nicości i w końcu zniknie w niej bez śladu. Być może tak jest. Każde podejście filozoficzne, które podnosi problem „sensu” istnienia ludzkości, musi jednak oprzeć się na założeniach, których nie może dowieść. W ostatnim stuleciu fizycy założyli, że ruch jest „atrybutem” materii i stworzyli na tej podstawie bardzo wy rafinowany korpus możliwości do obronienia idei. Zdolność tych założeń do wyjaśnienia rzeczywistości mogła być najlepszym „dowodem”, jakiego potrzebowali, żeby uznać sens ich wprowadzenia.

Współczesna ekologia, szczególnie ekologia społeczna, jeśli ma stać się spójnym poglądem wyjaśniającym miejsce ludzkości w świecie naturalnym, również potrzebuje założeń. Pojawiło się wiele niepoważnych teorii ekologicznych, które w gruncie rzeczy odmawiają ludzkości jej wyjątkowego miejsca w naturze, innego na przykład od „wewnętrznej wartości” ślimaka. Ten pogląd, jak mówiłem, ma swoją nazwę - „biocentryzm” - i głosi, że w świecie naturalnym istoty ludzkie nie są ani mniej, ani bardziej wartościowe niż ślimaki (stąd mit „demokracji biocentrycznej”). W naturalnym świecie rzeczy ludzie są tylko „różni”. To, że są „różni”, to raczej banalny fakt, nie mówi nam to nic o tym, jak się różnią i znaczeniu tych różnic w świecie naturalnym.

Stoimy więc przed istotnym pytaniem. Jakie jest miejsce ludzkości w naturze? Patrząc na ewolucję wszechświata, możemy niemal intuicyjnie wychwycić - czego inne zwierzęta nie potrafią - ogólną tendencję aktywnej, niespokojnej substancji do rozwoju od prostego do złożonego, od względnie homogenicznego do względnie heterogenicznego, od nie zróżnicowanego do różnorodnego. Najbardziej uderzającym atrybutem substancji - to termin, którego jak sądzę potrzebujemy, żeby rozumieć dynamicznie i kreatywnie pozornie „martwą”, statyczną „materię” - jest proces rozwoju. Przez rozwój rozumiem nie zmianę miejsca czy położenia, ale rozwinięcie utajonego potencjału, aktualizację możliwości oraz przejście formy nierozwiniętej w pełnię bytu. Najbardziej pierwotny poziom rozwoju substancji jest zarodkiem, rozwijającym się dalej poprzez kolejne stopnie różnicowania się, na których każda całość jest potencjałem dla bardziej zróżnicowanej całości, poprzez stopnie prowadzące ku coraz większej podmiotowości i elastyczności. Nie mam tutaj na myśli teleologii, istnienia z góry ustalonego celu, który byłby końcem koniecznego rozwoju. Mówię raczej o dążeniu i tendencji ku większemu zróżnicowaniu, złożoności, rosnącej podmiotowości (umysłowość pojawi się dopiero później) i elastyczności.

To są podstawowe założenia. W pewnym momencie tendencja nieorganicznego rozwoju ku złożoności przechodzi jednak pewną wyraźną granicę, po przekroczeniu której pojawia się życie. Granicą pomiędzy tymi dwiema sferami jest zjawisko zwane *metabolizmem*, w którym białka, zbudowane z aminokwasów, rozwinęły własność aktywnego samozachowania, a razem z tym niewyraźne poczucie własnej odrębności. Skały i woda, która przyczyniając się do ich erozji, są bierne. Woda po prostu powoduje erozję skał, wypłukując ich warstwy.

Tymczasem zwykła ameba jest aktywna. Dosłownie zajmuje się przetrwaniem utrzymując dynamiczną równowagę pomiędzy procesami syntezy i rozkładu, co determinuje jej

istnienie. Nic jest pasywna w swoim stosunku do otoczenia, jest załącznikiem „ja”, możliwą do wyróżnienia istotą, stale próbującą zachować swoją odrębność. Realizuje niewyraźne samoukierunkowanie, zarodek tego, co w końcu przejawia się jako celowe działanie, wola i intencjonalność. To samo zauważymy gdy badamy bardziej złożone i podmiotowo rozwinięte formy życia z późniejszych okresów ewolucji.

Dalsze różnicowanie się organizmów jednokomórkowych, takich jak ameba, w wielokomórkowe, takie jak gąbka, a w końcu w bardzo złożone, takie jak ssaki, przynosi coraz większą specjalizację organów i układów. W pewnym momencie tego procesu pojawiają się sieci nerwowe, autonomiczne układy nerwowe, mózgi o strukturze warstwowej i w końcu, po dłużej ewolucji, samoświadome istoty.

Jest to prosty dowód naturalnego trendu, sięgającego interakcji atomów łączących się w złożone cząstki, aminokwasy i białka. Życie osiąga coraz większą elastyczność wraz z ciepłokrwistością, rozwojem, w którym pojawiają się formy lepiej przystosowane do różnego klimatu. Gatunki oddziałują ze sobą i ze swoim środowiskiem, tworząc ponadto coraz bardziej zróżnicowane ekosystemy, które często stwarzają nowe możliwości ewolucyjnego rozwoju i większej podmiotowości, prowadzącej do dokonywania elementarnych wyborów w podążaniu nowymi ścieżkami ewolucji. Życie na tych poziomach złożoności zaczyna odgrywać coraz bardziej aktywną rolę w swojej własnej ewolucji. Nie jest pasywnym przedmiotem „selekcji naturalnej”; uczestniczy w swojej ewolucji. Wobec tego powinniśmy zmienić terminologię używaną od czasów Darwina i mówić o „ewolucji partycypacyjnej”.

Jeśli badamy ewolucję owego kumulatywnego procesu - w którym formy życia włączają wcześniejszy rozwój w ramy swojego własnego - możemy stwierdzić nie tylko hipotetycznie, że natura przejawia tendencję ku samo ewolucji, ruch ku bardziej świadomemu rozwojowi, ujawniającemu, poprzez istnienie w nim wyboru, choćby niewyraźnego, że biotyczna ewolucja ma pewien potencjał wolności. Gdy mówi się wyłącznie o naturze jako o „królestwie konieczności”, pomija się jej kreatywność, tendencję do różnorodności, zarodków podmiotowości, poczucia własnej odrębności, rudymentalnego wyboru oraz świadomej intencjonalności. Krótko mówiąc, nie zauważa się, iż jest sferą potencjalnej wolności, w której życie co najmniej wylania się z długiej ewolucji jako podstawy rzeczywistości indywidualności i samokierowania. To w gatunku ludzkim ten potencjał zostaje zrealizowany, przynajmniej w granicach określanych przez życie społeczne i wykorzystywanie rozumu. Człowieczeństwo staje się więc w rezultacie potencjalnym wyrazem natury, która stała się samoświadoma i samokształtująca.

Możemy więc mówić o przedludzkiej naturze jako „pierwszej naturze” w tym sensie, że indywidualność, świadomość i podstawy wolności są w niej wciąż zbyt niewyraźne i rudymentalne, żeby uważać ją za w pełni samokierującą. Szczególnie wśród naczelnych, możemy zauważyć zaczątki samoświadomości. To jednak dopiero u ludzi ten potencjał przechodzi w nową, społeczną czy „drugą naturę”, która zmierza ku pełnej realizacji - wytworowi ewolucji, który rozwinął w pełni swoje umysłowe zdolności, wyjątkowe umiejętności komunikacyjne, świadomie zrzesza się oraz ma zdolność do świadomej zmiany siebie i świata naturalnego. Odmawianie człowiekowi tych wyjątkowych zdolności, które przejawiają się w codziennym życiu, ukrywanie ich przy pomocy pojęć takich jak „demokracja

biocentryczna". która zrównuje istoty ludzkie i ślimaki pod względem ich „wewnętrznej wartości” (cokolwiek to znaczy), jest po prostu niepoważne.

Co więcej, to „biocentryczne” podejście oznacza podważanie najbardziej charakterystycznej cechy człowieczeństwa, zdolności do celowej *działalności*. Odmawia ludzkości zdolności *zmiany* świata i w dużej mierze zmiany siebie. Ten „biocentryczny” styl myślenia, rozbrojony przez doktrynę bierności i receptywności, ma w znacznej mierze charakter przystosowawczy i za sadniczo pozbawiony krytyki. Tego typu kyvietyzm można odnaleźć w taoizmie i zachodnich filozofiach „bytu” począwszy od Parmenidesa po Martina Heideggera, którego zapatrywania można moim zdaniem łatwo zrównać z ideami narodowego socjalizmu, ruchu, do którego należał przez ponad dziesięć lat.

Radykałowie, poczynając od m.in. Roberta Owena, Karola Fouriera, Mihała Bakunina i Karola Marksa, aż po nasze czasy, podkreślali, że ludzkość w świecie musi być czynnikiem *aktywnym*. Te zasady leżą u podstaw projektu rewolucyjnego i ideałów wolności. To, że powstały szkoły ekologii propagujące pasywne relacje między ludzkością i naturą, skrajne posłuszeństwo istot ludzkich „prawom natury”, które na przykład głód postrzegają jako „ograniczenie przeludnienia”, może spowodować, że ekologia zacznie mieć reputację jeszcze gorszą niż ekonomia. Jeśli ekonomia zdobyła sobie pozycję „na ukił ponurej”, ekologia, w swoich bardziej ystecznych formach, może zasłużyć sobie na przydomek „nauki okrutnej”.

Ludzkość, jak zauważyłem, jest wciąż za mało ludzka. Biorąc pod uwagę obecne konkurencyjne, rozwarstwione i bezduszne społeczeństwo, czeka ją długa droga do realizacji swojego potencjału rozumu, troski o innych i solidarności. Potencjał ten jednak już przejawia się w niezliczonych formach nic mających sobie równych wśród innych form życia, a jego realizacja zależy od zasadniczych zmian społecznych, które są wciąż przed nami. Oburzające jest to, jak łatwo niektórzy ekolodzy ze swoich rozwiązań usuwają relacje społeczne. Traktowanie ludzi jako jednego z „gatunków” i niczego ponadto, prowadzi nie tylko do niszczenia natury przez społeczeństwo ceniące wyłącznie wzrost ale. również do podporządkowania się panowaniu elit, klas i państwa.

Z punktu widzenia tego, czym ludzkość *może* być, jesteśmy w stanie mówić o relacjach między ludźmi oraz między ludzkością a naturą. Relacjach wykraczających poza „pierwszą naturę”, z której rodzi się społeczna „druga natura” i umożliwiających przejście do radykalnie nowej „wolnej natury”. To w jej ramach wyzwolone społeczeństwo będzie wyrazem ewolucji naturalnej, która stała się samoświadoma oraz współczująca wobec bólu, cierpienia i tych chaotycznych elementów ewolucji, które same się rozwijają. Natura, dzięki racjonalnej interwencji ludzi, nabydzie zdolność do stworzenia bardziej złożonych form życia i możliwość do różnicowania się. Dochodzi my tutaj do dalekosiężnych problemów stworzenia etyki ekologicznej. Ludzka interwencja w świat naturalny nie jest ewolucyjnym odchyleniem od normy. Człowiek może obyć się bez natury i swojej zwierzęcości mniej więcej tak samo jak lemingi bez skóry. Nie tylko cechy naczelnych czynią ludzkie zwierzę tworem ewolucji naturalnej, ale również to, na ile ludzkość realizuje zawarte w ewolucji dążenie ku samoświadomości i wolności. Jest to podstawa dla naprawdę obiektywnej etyki, ujmowanej w kategoriach filozofii potencjalności i aktualizacji, nie mechanicznej rela-

cji przyczynowo-skutkowej czy przyczynowego sceptycyzmu Hume'a i jego późniejszych pozytywistycznych zwolenników.

Rzeczywistość zmienia się i rozwija. Rzeczywistość to nie tylko „tu i te raz”, które istnieje jedynie w zasięgu naszego dotyku i wzroku. Rzeczywistość jest zawsze procesem aktualizacji potencjału. Jest tak samo „realna” i „obiektywna” jeśli chodzi o to, co mogłoby być, jak i o to, co jest w danym momencie.

Ludzkość, rozpatrywana z punktu widzenia tej dialektycznej przyczynowości, jest czymś więcej, niż obecnie, jest też tym, czym *mogłaby* być - i być może czym *będzie* jutro lub za jakiś czas. Póki mamy do czynienia z tendencją, czy nawet potencjałem, mogącym przynieść wolność i samoświadomość, obie są nie mniej realne (czy, używając dokładniejszego terminu Heideggera, „aktualne”) w społeczeństwie, niż potencjalne w naturze.

Tym, co czyni ludzką zwierzę wytworem ewolucji jest nie tylko fakt, że stanowi wyraz natury, ale to, że może w nią interweniować właściwie jako twór ewolucji naturalnej, że właśnie takie jest miejsce człowieka w naturze, po eonach organicznego rozwoju. Tym, co pozostaje problemem kondycji człowieka nie jest fakt, że ludzie aktywnie interweniują w naturę i zmieniają ją, ale to, że interwencja, z uwagi na wypaczenie rozwoju społecznego, ma charakter destrukcyjny. Bezmyślna reakcja na niepodważalny fakt, że ludzki rozwój społeczny jest wypaczony polegająca na żądaniu, do tego aby ludzie „zmniejszyli” swój wpływ na naturę lub go zaprzestali, jak robi dziś tyłu ekologów, jest tak samo naiwna, jak zachowanie dziecka, które kopie krze sło, o które się potknęło.

Ekologia społeczna wzywa nie tylko do stworzenia społeczeństwa wolnego od hierarchii i hierarchicznej mentalności, ale również etyki, która umiejscawia człowieka w świecie naturalnym jako czynnik sprawiający, że ewolucja społeczna i naturalna staje się w pełni samoświadoma oraz maksymalnie wolna w swojej zdolności do czynienia ewolucji racjonalną w zaspokajaniu potrzeb ludzi i innych istot. Nie popieram „inżynierii środowiska”. Świat naturalny, jak podkreślałem wielokrotnie w swoich wcześniejszych pracach, jest zbyt złożony, żeby można go było „kontrolować” przy pomocy nauki i technologii. Moje własne anarchistyczne poglądy sprawiają, że cenię spontaniczność, czy to w ludzkim zachowaniu, czy w rozwoju naturalnym. Wyobraźnia jest równie istotna, co rozum, a to, co intuicyjne i estetyczne oraz podziw dla wspaniałości, jest tak samo charakterystyczne dla ludzkiego ducha, jak to, co intelektualne. Ewolucji naturalnej nie można odmówić spontaniczności i kreatywności, tak samo jak ewolucji społecznej.

Nie możemy jednak odmawiać racjonalności miejsca w naszym życiu i przeczyć, że jest nie mniej wytworem rozwoju naturalnego, co ludzkiego. Stoimy na rozdrożu: albo poddamy się bezmyślnemu irracjonalizmowi, który mistyfikuje ewolucję społeczną mitami, bóstwami i wulgarnym partykularyzmem w imię gender bądź ukrytych elit - który czyni ewolucję społeczną bezcelową - co powoduje opłakane skutki dla życia ludzkiego i nie tylko - albo staniemy się znów aktywni i zmienimy świat w sferę wolności i racjonalności. Pociąga to za sobą pojawienie się nowej formy racjonalności, nowej technologii, nowej nauki, nowej wrażliwości oraz osobowości, a przede wszystkim naprawę wolnościowego społeczeństwa.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Murray Bookchin
Przebudowa społeczeństwa
Ścieżki do zielonej przyszłości
1990

pl.anarchistlibraries.net