

Radosław Nawrocki

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

E-MAIL: radnaw1@amu.edu.pl

## Ekologia głęboka a edukacja. W poszukiwaniu nowego paradygmatu

### STRESZCZENIE

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie podstawowych założeń tzw. głębokiej ekologii. Twierdzę, że skrupulatne i uważne wyciągnięcie wniosków z tej koncepcji może stać się ważnym i inspirującym punktem odniesienia dla edukacji. Chodzi tu zarówno o dyskursy pedagogiczne, jak i praktykę edukacyjną. Głęboka ekologia zawiera w sobie odmienną od najbardziej utrwalonej w kulturze zachodniej koncepcję człowieka oraz jego miejsca w świecie. Odmienność ta związana jest z definiowaniem człowieka i jego relacji ze światem, powinnościami wobec środowiska, sposobem myślenia, strategią budowania tożsamości. To istotnie wpływa na koncepcję edukacji, jaką przyjmujemy.

SŁOWA KLUCZOWE: ekologia głęboka, płytka ekologia, antropocentryzm, Arne Naess

### Wstęp

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie podstawowych założeń tzw. głębokiej ekologii. Twierdzę, że skrupulatne i uważne wyciągnięcie wniosków z tej koncepcji może stać się ważnym i inspirującym punktem odniesienia dla edukacji. Chodzi tu zarówno o dyskursy pedagogiczne, o jej kapitał teoretyczny, jak i codzienność edukacyjną, zawierającą szereg mechanizmów, zachowań, rytuałów. Głęboka ekologia zawiera w sobie odmienną od najbardziej utrwalonej w kulturze zachodniej koncepcję człowieka oraz jego miejsca w świecie. Odmienność ta związana jest z definiowaniem człowieka i jego relacji ze światem, powinnościami wobec środowiska, sposobem myślenia, strategią budowania tożsamości. To istotnie wpływa na koncepcję edukacji, jaką przyjmujemy. Wiąże się ona z wieloma aspektami edukacyjnymi, takimi choćby jak: postrzeganie podmiotów edukacyjnych, strategie wychowania, budowanie relacji w środowisku lokalnym itp. Porządek tekstu jest następujący: w pierwszym kroku dokonuję definicji głębokiej ekologii, następnie odsłaniam jej poszczególne postulaty. Na tym etapie już pojawiają się tropy edukacyjne, które podsumowuję i próbuję w syntetyczny sposób zarysować w kroku ostatnim.

## Co to jest głęboka ekologia?

Bill Devall i George Sessions piszą, że

Termin *ekologia głęboka* po raz pierwszy pojawił się w artykule Arne Naessa z 1973 r. *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*. Naess opisał w nim głębokie, duchowo głębsze podejście do Natury, z jakim można się spotkać w pracach Aldo Leopolda i Rachel Carson. Zauważa Naess, że takie właśnie głębsze podejście wynika z większej wrażliwości i otwartości człowieka na siebie samego i otaczające go inne formy życia. Istotą ekologii głębokiej jest nieustanne stawianie dociekliwych pytań o ludzkie życie, społeczeństwo i Naturę, tak jak to czyni zachodnia, sokratejska u źródła, tradycja filozoficzna (1995, s. 93).

Już w tej krótkiej definicji widać, jak wiele aspektów naszej egzystencji obejmuje termin głęboka ekologia. Mowa tu bowiem zarówno o stosunku do otaczającego świata (biosfery), samego siebie oraz o postawie nieustannego dociekania, wątpienia, zdolności do zadawania czy ponawiania odważnych i fundamentalnych pytań.

Abym w możliwie syntetyczny sposób zdefiniować nurt głębokiej ekologii, warto skonfrontować ją z tzw. ekologią płytką, która od samego początku istnienia głębokiej ekologii była w jej opozycji i w istotny sposób wpłynęła na jej kształt. Na czym zatem polega różnica między tradycyjną, „płytką” ekologią a ekologią głęboką?

Ekologia płytka (*shallow ecology*) to nurt, a w zasadzie szereg nurtów, funkcjonujących na – by tak rzec – rynku ekologicznych idei, w obrębie których ochrona przyrody wynika z lęku przed naruszeniem interesów czy bezpieczeństwa człowieka. Z tej perspektywy aktywność ekologiczna jest zatem działaniem wypływającym z pozycji antropocentrycznej, w świetle której otaczający świat jest traktowany instrumentalnie. Działania ekologiczne przyjmują tu charakter techniczny, naskórkowy, są skoncentrowane na wąsko pojętych symptomach. Działania te ani nie dotykają wielorakich przyczyn leżących u podstaw dzisiejszych problemów ekologicznych, ani nie odwołują się do obszarów pozabiologicznych, dotyczących np. aspektów filozoficznych, społecznych, kulturowych. Ekologia staje się tu zatem instrumentem służącym zabezpieczeniu wąsko pojętego interesu człowieka. Instrumentem o charakterze eksperckim, niewykraczającym poza dyscypliny przyrodnicze. W jej ramach nie podejmuje się głębszych refleksji pozwalających dokonać całościowej diagnozy dzisiejszej sytuacji. Z tej perspektywy wszelkie działania ekologiczne, łącznie z edukacją, przyjmują charakter doraźny, naskórkowy, epizodyczny, instrumentalny.

Ekologia głęboka jest odpowiedzią na ten redukcjonistyczny sposób uprawiania ekologii. W tej perspektywie kryzys ekologiczny traktuje się jako

część szerszych i głębszych trendów społeczno-kulturowych, z jakimi mamy współcześnie do czynienia. Przyjrzyjmy się bliżej tym postulatam.

### **Podstawowe przesłanki**

Jagoda Kulasiewicz wskazuje na cztery zasadnicze różnice zachodzące pomiędzy ekologią głęboką a ekologią płytką. Píše ona:

Po pierwsze, różnicę tę wyznacza już samo filozoficzne podejście do rzeczywistości w ramach głębokiej ekologii. Jedynie, bowiem w obrębie filozofii podejmowane są najbardziej istotne problemy świata i człowieka, przez co można dotrzeć do źródeł obecnego kryzysu globalnego. W „płytkiej ekologii” pomijane są kwestie filozoficzne. Natomiast w głębokiej ekologii rozważane są podstawowe problemy z dziedziny teorii bytu, teorii wartości i etyki (1993, s. 51).

Jak już powiedziałem, ekologia głęboka to zatem nurt, który wykracza poza standardowe, mające biologiczną proveniencję, ujęcie ekologii. Według ekologów głębokich nie sposób rzetelnie zdiagnozować dzisiejszej sytuacji bez poszerzenia myślenia o aspekty filozoficzne. Bez użycia kapitału filozoficznego nie jest też możliwe zaproponowanie jakiegokolwiek alternatywy wobec dzisiejszego porządku kulturowego, poprzez który definiowany jest nasz stosunek do otaczającej nas rzeczywistości. Zamknięcie narracji w aspekcie biologicznym jest redukcją problemu ekologicznego do sfery, która tłumaczy zaledwie „kawałek” współczesnych problemów, czyni nas ślepyimi na rozległość problemów ekologicznych, z jakimi się dziś zmagamy. Przyjmując taką redukcjonistyczną perspektywę, nie sposób również przewidzieć wszystkich konsekwencji takiego stanu rzeczy. A dotyczą one nie tylko dewastacji planety, ale również relacji zachodzących pomiędzy ludźmi, alienacji społecznej, stosunku do samego siebie.

Druga kwestia dotyczy wyjścia poza antropocentryczne myślenie. W świetle tego nurtu kluczową sprawą w konstruowaniu myślenia o świecie jest odejście od antropocentryzmu. W efekcie postuluje się tu dążenie do tego, aby interes ludzi traktować równolegle z interesem innych bytów, innych żywych organizmów (por. Kulasiewicz, 1993, s. 51).

Wyjście poza antropocentryzm ma kilka ważnych konsekwencji. Jest to gest poszerzający pole wrażliwości i troski, jakim obdarzamy innych, czyli tych, którzy ludźmi nie są. W przypadku tego gestu pole to zostaje rozszerzone na – mówiąc najogólniej – biosferę. Ponadto, pozwala to wzbogacić perspektywę poznawczą, czyniąc procesy postrzegania, interpretowania świata bardziej różnorodnymi. Wyjście poza myślenie antropocentryczne stwarza możliwość wypracowania dywergencyjnego spojrzenia na świat. W tej stra-

tegi interpretacyjnej rezygnujemy bowiem z wyłączności perspektywy ludzkiej, dołączając do niej inne, pozaludzkie perspektywy. Poza tym, postawa nonantropocentryczna czyni nas odpowiedzialnymi za mówienie w imieniu tych, którzy przemówić nie mogą. Nurt ekologii głębokiej wpisuje się w tradycję biocentryczną, która jest alternatywną czy krytyczną reakcją na podejście homocentryczne. Beata Gola pisze w tej sprawie:

Zmiana homocentrycznego podejścia człowieka do przyrody zakłada „rozszerzenie moralności” o świat istot pozaludzkich, po uprzedniej zgodzie na rozszerzenie zakresu przedmiotowego etyki. To w większości przypadków stanowi o opozycji etyki biocentrycznej w stosunku do etyki antropocentrycznej. Biocentryzm (z gr. *bios* – życie) to pogląd stawiający w centrum poznania i wartościowania wszelkie życie, nie tylko ludzkie, ale i organizmów z królestwa zwierząt i ze świata roślin, wirusów, bakterii, protistów, grzybów i innych form życia – w wersji najbardziej radykalnej. Biocentryzm zakłada nieinstrumentalne wartościowanie przyrody, lecz przyznanie wartości wewnętrznej wszystkim istotom żywym (2018, s. 165).

W punkcie tym uwidacznia się również pewna słabość, niewystarczający radykalizm związany ze zwrotem ku światu, jaki proponuje głęboka ekologia. Poszerzenie pola moralności dotyczy bowiem świata biosferycznego, pomija się natomiast świat rzeczy. Magdalena Hoły-Łuczaj pisze w tym kontekście:

Z powodu zarówno antropocentrycznego (bezpośredniego zorientowania na ludzkie potrzeby) jak i antropogenicznego (wykreowania przez człowieka) charakteru artefaktów uznano, że nie posiadają one nieinstrumentalnej wartości przyrodniczej i dlatego zachowanie wobec nich nie zasługuje na rozważanie w kategoriach etycznych (2018, s. 92).

Autorka, komentując tak przyjętą logikę, słusznie twierdzi, że podejmując się wysiłku refleksji dotyczącej ludzkiego życia i tego, co jest w nie włączone, nie możemy pominąć artefaktów, bo są one silnie osadzone w środowisku, w którym człowiek funkcjonuje. Autorka sugeruje wręcz, że pełna zależność artefaktów od woli i działalności ludzkiej jeszcze bardziej zobowiązuje nas do odpowiedzialności za nie. Sama idea ekologii byłaby pełniejsza, gdyby dokonać tego uzupełnienia (por. Hoły-Łuczaj, 2018, s. 93).

Te słabości, niedostatki ekologii głębokiej, wymagają przepracowania. Sposobem na uzupełnienie, wzbogacenie, skorygowanie tej koncepcji byłoby na pewno wchodzenie w sojusze z takimi nurtami, jak postenwironmentalizm, posthumanizm, ekomaterializm.

Aleksandra Ubertowska pisze:

Ekokrytyka staje się najbardziej twórcza, intelektualnie produktywna tam, gdzie zawiązuje sojusz (lub przeciwnie – konstruktywny konflikt) z innymi, podobnie niestabilizowanymi nurtami czy metodologiami współczesnej humanistyki: myślą postkolonialną, teorią systemów, poszukiwaniami w duchu queer, korporalnym witalizmem. Można odnieść wrażenie, że dochodzi tu do pomnożenia sił subwersywnych, wzajemnej mobilizacji potencjałów badawczych, które owocują propozycjami odkrywczymi, współbrzmiącymi z problemami współczesności, i zarazem pozwalającymi zastosować się w praktyce badawczej (2018, s. 33).

Trzecim punktem według Kulasiewicz jest styl filozofowania przyjęty w obrębie głębokiej ekologii. Autorka twierdzi, że ma on charakter wysoce sproblematyzowany. Generowanie racjonalnych wątpliwości dotyczy stosunku do środowiska naturalnego w takich mniej więcej obszarach i kontekstach, jak podstawy prawne, naukowe, ale również filozoficzne (por. Kulasiewicz, 1993, s. 51). To daje możliwość relatywnie pełnego uchwycenia problemu. Odsłania trwale i rozległe zakorzenienie instrumentalnego stosunku do natury.

Tak przyjęta postawa umożliwia krytyczne spojrzenie na świat. Dotyczy to szczególnie relacji człowieka z przyrodą oraz miejsca i statusu człowieka w świecie. Ekolodzy głębocy przyjmują, że dominująca w kulturze zachodniej narracja, nadająca gatunkowi ludzkiemu niezwykle uprzywilejowaną pozycję, jest zaledwie jedną z propozycji, którą należy poddać rzetelnej analizie i ocenie. Oni rzecz jasna odnoszą się do niej sceptycznie. Według nich, mimo tego, iż jest to narracja silnie zakorzeniona w kulturze zachodniej, ma ona charakter przygodny. Myślenie krytyczne byłoby w tym przypadku myśleniem ustalającym warunki zaistnienia odmiennych narracji na temat relacji człowieka ze światem. Jest to zatem myślenie „poluzowujące” nieco determinanty czasowo-przestrzenne kształtujące nasze postawy, poglądy, czy – ujmując rzecz szerzej – kapitał kulturowy. Jest to myślenie, za sprawą którego dokonuje się demistyfikacji poglądów uchodzących za naturalne, oczywiste. Ważnym punktem diagnozującym styl myślenia charakterystyczny dla współczesności, a poddany krytyce przez zwolenników ekologii głębokiej, jest teza o deficycie wątplenia, które jest przecież warunkiem ciągłego ponawiania refleksji, służącej świadomości i przytomnemu oglądowi rzeczywistości. Z tej perspektywy twierdzi się, że nie ma poglądów, które są niezmiennie. Każdy, nawet najbardziej zakonserwowany kulturowo, paradygmat, określający relacje pomiędzy człowiekiem a przyrodą, może zostać poddany przededefiniowaniu, pracy interpretacyjnej. Taką pracę ekolodzy głębocy wykonują proponując odmienny, nonantropocentryczny paradygmat kulturowy.

Po czwarte wreszcie, z perspektywy głębokiej ekologii istotą czy przyczyną troski, jaką winniśmy obdarzać przyrodę, jest przekonanie o integralności świata. Nurt głębokiej ekologii nawiązuje tu do teorii systemów, wypracowanej w ramach fizyki. Jest ona również elementarną zasadą ekologii jako nauki. Mowa tu o ścisłych, istotnych zależnościach i relacjach zachodzących w świecie przyrody. Co ważne, od tych zależności nie jest wolny świat ludzki, świat zjawisk społeczno-kulturowych, psychicznych. Na świat trzeba zatem patrzeć holistycznie. I tylko taka perspektywa czyni diagnozy odnoszące się do niego – rzetelnymi (por. Kulasiewicz, 1993, s. 51).

Takie integralne spojrzenie rzutuje w istotny sposób na postrzeganie własnego „ja”. Arne Naess, twórca ekologii głębokiej, w jednym z wywiadów mówi:

Patrzę na siebie jak na strumień, a nie na ego. I strumień płynie dalej. To nie znaczy, że jestem relatywistą. Jestem relacjonistą (Ickling, 2000, s. 50).

Systemowe ujęcie pozwala trafniej zdiagnozować charakter naszej tożsamości, lepiej rozpoznać siły, które nas kształtują, radzić sobie z lękiem przed wpływem. Pozwala również lepiej poruszać się pomiędzy biegunem naiwnej wolności a biegunem totalnego determinizmu. Elementem konstytuującym biegun pierwszy jest przekonanie o bezbrzeżnej mocy kreacyjnej człowieka i niezależności rozumianej jako zdolność kształtowania siebie w oderwaniu od wpływów zewnętrznych. Im bardziej uda nam się odgrodzić od tych wpływów, tym bardziej jesteśmy wolni. Biegun drugi opiera się na przekonaniu, że człowiek jest istotą w pełni ukonstytuowaną przez czynniki ponadindywidualne, na które nie ma on wpływu. Przykładem takich czynników jest historia, tradycja, język, wspólnota itp. Głęboka ekologia próbuje lokować procesy konstruowania tożsamości pomiędzy tymi biegunami, a w zasadzie przekraczając zarówno jeden, jak i drugi, uznając je za strategie upraszczające charakter naszej egzystencji. Ekolodzy głębocy pokazują nade wszystko, że każdy akt indywidualny jest aktem wpisanym w określone relacje. Charakter tego uwikłania jest jednak dialektyczny. Człowiek jest z tej perspektywy istotą relacyjną, która – jeśli chce nabyć kompetencji układania się ze światem i ze sobą – musi myśleć systemowo, uświadomić sobie zależności, z jakich wyrasta i w jakie nieustannie popada. Jest to stała cecha kondycji ludzkiej. Uświadomienie sobie tego faktu pozwala z jednej strony myśleć o naszej wolności w sposób mniej naiwny, a z drugiej – nie popadać w fatalistyczny determinizm, odbierający nam jakąkolwiek sprawczość w kontekście procesów autokreacji.

Aby jeszcze lepiej zrozumieć istotę ekologii głębokiej, odsłonić kolejne jej elementy, warto przybliżyć tezy, które postawił Naess we wspomnianym na

początku tekście, mającym dla ekologii głębokiej niejako założycielski charakter. Norweski filozof prezentuje w nim siedem punktów, które pozwalają w sposób syntetyczny ująć istotę głębokiej ekologii.

Po pierwsze, Naess postuluje odrzucenie obrazu człowieka w środowisku na rzecz obrazu o bardziej relacyjnym charakterze. Takie ujęcie pozwala dostrzec, uwypuklić zależności pomiędzy poszczególnymi elementami środowiska (1973, s. 95).

Punkt drugi dotyczy tzw. biosferycznego egalitaryzmu (*biospherical egalitarianism*), co oznacza poszerzenie puli bytów, którym należy się głęboki szacunek. Ograniczenie naszego pola aksjologicznego do wąskiego kręgu bytów – najczęściej ludzi lub ewentualnie określonych, wybranych zwierząt – jest według Naessa szkodliwe nie tylko dla środowiska pozaludzkiego, ale ma również negatywny wpływ na jakość życia samych ludzi. Taki model budowania etyki prowadzi według niego do wyobcowania człowieka nie tylko ze środowiska, ale również generuje dystans wobec samego siebie.

Krytyczne nastawienie wobec antropocentryzmu powoduje, że nurt ekologii głębokiej nierzadko kojarzony jest z postmodernizmem. Logika leżąca u podstaw tego przekonania jest dość oczywista: ekologia głęboka jest narracją krytycznie odnoszącą się do antropocentryzmu jako dominującej wykładni dotyczącej myślenia o relacji człowieka ze światem przyrody, czy w ogóle statusu człowieka w świecie. Antropocentryzm zaś jest zestawem poglądów charakterystycznym dla modernizmu. Zbyszko Melosik pisze w tym kontekście:

Modernizm preferował całkowicie antropocentryczne podejście do natury, które „uważa człowieka za centralny fakt lub ostateczny cel wszechświata”. Nadawało ono nadrzędną wartość człowiekowi, natomiast „wszystko inne” posiadało jedynie wartość instrumentalną, wynikającą ze stopnia, do jakiego może mu służyć (1995, s. 96).

Melosik jednak przytomnie zauważa, że utożsamianie ekologii głębokiej z postmodernizmem byłoby błędem poznawczym, uproszczeniem. Według niego, ekologia głęboka, w przeciwieństwie do nurtów postmodernistycznych, daleka jest na przykład od strategii polegającej na celebrowaniu różnicy. W perspektywie ekologii głębokiej ważniejszym ruchem jest nie ten odróżniający, ale raczej przybliżający, integrujący. Szacunek dla świata natury ma być efektem identyfikacji z nim, a nie celebrowania odmienności tegoż świata. Według ekologów głębokich koncentracja na różnicy nie jest najbardziej fortunną strategią budowania etyki środowiskowej. Melosik twierdzi, że takie swoiste fetyszyzowanie kategorii różnicy (w sensie ekologicznym i politycz-

nym) utrudnia – niemal wyklucza – możliwość dokonywania jakichkolwiek szerszych identyfikacji (por. Melosik, 1995, s. 99).

Element ten stał się jednym z punktów krytycznych wobec ekologii głębokiej, który został sformułowany przez środowiska związane z dyskursem polityki różnicy. Melosik pisze:

Twierdzą [oni], iż propagowane przez głęboką ekologię „rozszerzanie” poczucia identyfikacji jest równoznaczne z „absorbcją świata natury przez ludzkość”. Zwolennik skrajnej polityki różnicy J. Cheney krytykuje takie podejście za ukryty hegemonizm, argumentując, iż pragnienie identyfikacji ze światem prowadzi do zawierania Innego, a nie do jego „prawdziwego rozpoznania” i „uznania”. J. Cheney zarzuca więc głębokiej ekologii antropocentryzm w związku z konstruowaniem „szerszej metafizycznej struktury, która przewycięża odmienności”. Jego zdaniem szacunek dla odmienności musi przynieść konsekwencje w postaci potwierdzania istnienia różnic „bez orientacji na kompromis” (1995, s. 100).

Sprawa jest dyskusyjna. Nie jest bowiem oczywiste, czy strategia różnicowania jest jedyną możliwą drogą osiągnięcia szacunku dla odmienności, do tego, co inne ode mnie. Pytaniem otwartym pozostaje kwestia, czy da się to jednak uczynić drogą identyfikacji, poprzez gesty poszerzania, integrowania.

Trzeci punkt manifestu Naessa dotyczy zasady różnorodności i symbiozy. Według tego norweskiego myśliciela, różnorodność – zarówno w przyrodzie, jak i w kulturze czy życiu społecznym – zwiększa potencjał przetrwania, szanse na nowe sposoby życia, bogactwo formy. Naess, wbrew tendencjom do opierania rozwoju na konkurencyjności i współzawodnictwie, twierdzi, że ważniejszą zasadą organizującą nasze życie jest ta zawierająca się w sentencji „Żyj i pozwól żyć” niż sentencji „Albo ty, albo ja”. Budowanie wspólnego życia na tej ostatniej prowadzi według niego do zmniejszania różnorodności rozmaitych form życia, co w rezultacie działa przeciwko nam wszystkim.

Czwarta kwestia wiąże się z postawą antyklasową. W tym punkcie wyraźnie widać, że poglądy ekologów głębokich mają szeroką formułę, dotyczą bowiem nie tylko relacji między człowiekiem a przyrodą, ale również między ludźmi. Naess twierdzi, że relacja dominacji między ludźmi czy poszczególnymi grupami ma negatywny wpływ na możliwość realizacji zarówno tych dominujących, jak i zdominowanych.

Poglądy wyrażone w drugim, trzecim i czwartym punkcie (dotyczące biosferycznego egalitaryzmu, różnorodności i symbiozy, postawy antyklasowej) w istotny sposób rzutują na poglądy polityczne ekologów głębokich. Melosik pisze w tym kontekście:



Biocentrym i ekocentryzm stanowią dla głębokich ekologów punkt wyjścia formowania ich poglądów politycznych. Idea samourzeczywistnienia i egalitaryzmu, nacisk na różnorodność form istnienia odnosi się również i do świata społecznego oraz kulturowego. Twierdzi się, że historia antropocentryzmu uosabia nie tylko ideę wyższości gatunku ludzkiego nad naturą, lecz także różne „wyższości” w ramach tego gatunku (kwestionuje się na przykład istniejącą stratyfikację społeczną). Głęboka ekologia odrzuca więc antropocentryzm jako podstawową formę uprawomocnienia wszystkich rodzajów opresji (dokonywanej przez mężczyzn, kapitalistów, Zachód i ludzkość). Uważa się w tym kontekście, iż krytyka głębokiej ekologii ze strony innych ruchów radykalnych (feminizm, marksizm, antyrasizm) za pomijanie problemów klasowych, rasowych lub kwestii kobiecej, wynika z niezrozumienia politycznych poglądów *implicite* zawartych w tej koncepcji (1995, s. 102).

Rzeczywiście, w tekstach głębokich ekologów mowa jest głównie o relacji człowieka z przyrodą, niewiele zaś o dominacji mającej charakter kulturowy, społeczny. Wydaje się zatem, że ruch ekologii głębokiej jest daleki od zajmowania stanowiska w sprawach społecznych, nie dotyczących spraw przyrody. To jednak błędna, zbyt pospieszna diagnoza. Taki rodzaj krytyki ekologii głębokiej wynika z nieumiejętnego czytania tej idei. Mocne i dogłębne odczytanie koncepcji Naessa uświadamia nieuchronność rozszerzenia ich poglądów na wszelkie pola i sfery życia, zarówno te dotyczące przyrody, jak i te o charakterze społeczno-kulturowym. Przy takiej interpretacji głębokiej ekologii staje się ona nurtem głęboko politycznym, niestroniącym od wyrazistych i odważnych poglądów emancypacyjnych.

Kolejny, piąty punkt dotyczy konieczności walki z zanieczyszczeniami i wyczerpaniem się zasobów. To najbardziej oczywisty postulat, w którym wzywa się człowieka do zmiany nawyków, do powściągliwości w korzystaniu z zasobów naturalnych, do budowania wielkich celów realizowanych za pomocą skromnych środków. To wezwanie do osiągnięcia satysfakcji z życia w sposób odbiegający od dominujących dziś trendów kulturowych, w których szczęście próbuje się silnie powiązać z szeroko pojętą postawą konsumpcyjną.

Następna kwestia wiąże się z postulatem organizowania naszego życia według zasady złożoności, a nie komplikacji (*complexity not complication*). Postrzeganie świata w kategoriach złożoności pozwala myśleć systemowo, daje możliwość dostrzegania związków istniejących pomiędzy różnymi elementami środowiska. Taka perspektywa pozwala również patrzeć na świat w sposób zintegrowany – dostrzegać związki przyczynowo-skutkowe zachodzące pomiędzy naszymi codziennymi rytuałami, zachowaniami a funkcjonowaniem np. gospodarki. Taki rodzaj myślenia kształtuje świadomość konsumencką oraz wyrabia w nas kompetencję, którą socjologowie nazywają „wyobraźnią socjologiczną”.

Ostatni punkt jest głosem na rzecz wzmocnienia lokalnej autonomii i decentralizacji. Dzięki temu lokalne społeczności zyskują podmiotowość i realny wpływ na otaczającą rzeczywistość. Lokalna społeczność traktowana jako podmiot nabiera w tym przypadku realnej siły politycznej, koniecznej do walki o środowisko, w którym żyje. W postulatcie tym tkwi też wiara w demokratyczny sposób budowania i sprawowania władzy we wspólnocie. Demokracja ma być elementem wzmocniającym współodpowiedzialność za otaczającą rzeczywistość. Związanie jednostki ze wspólnotą lokalną, środowiskiem, kształtuje też nawyki zrównoważonego, powściągliwego korzystania z kurczących się zasobów naturalnych. Ponadto, konstruowanie tożsamości zanurzonej w bioregionie, w czymś bliskim i konkretnym, chroni ją przed abstrakcyjnością, stwarza dla niej bardzo konkretne punkty odniesienia. To daje możliwość większej kontroli i namacalności budulca konstytuującego tożsamość. Melosik, przywołując poglądy Jima Cheney'a, pisze, że takie odniesienie dla procesu konstruowania tożsamości

Dostarcza sposobu umiejscowienia narracji dla jednostki bez esencjalizowania jaźni (w mitycznej ludzkości lub „czystej kulturze”). Znosi więc opresywne meta-narracje i daje przestrzeń dla permanentnej rekontekstualizacji (1995, s. 103–104).

Jest to bardzo zręcznie budowana tożsamość. Taki model pozwala bowiem kształtować swego rodzaju równowagę pomiędzy tym, co społeczne, a tym, co naturalne. Nie jest jednak prawdą, że czyniąc bioregion punktem odniesienia w procesie budowania tożsamości uwalniamy się od zagrożeń związanych z procesem jej ujarzmiania przez coś, co jest wobec niej zewnętrzne. Rzeczą niemal oczywistą jest niemożliwość budowania tożsamości bez jakiegokolwiek uwikłania w procesy totalizujące. Bioregion nie jest zatem punktem odniesienia, który jest wolny od kontekstów totalizujących. Są tu one mniej oczywiste niż w przypadku takich punktów odniesienia, jak naród, wielkie ideologie; nie znaczy to jednak, że czynią proces konstytuowania tożsamości wolny od ego rodzaju klisz rzutujących na kształt tejże tożsamości. Bliskość i namacalność bioregionu daje jednak możliwość większej kontroli czy „zmiękczenia” czynników ideologicznych, procesów totalizujących. Dzięki temu bardziej prawdopodobne jest godzenie nie tylko tego, co naturalne z tym co społeczne, ale również tego, co ma wymiar indywidualny z tym, co ponadindywidualne. Obecne jest tu silne przekonanie, że fortunną strategią diagnozującą, ale również projektującą rzeczywistość społeczną i jednostkową, jest uchwycenie zjawisk, działań, zachowań, sposobów myślenia, przyzwyczajzeń, w kontekście miejsca, w którym się one wykluwają i kształtują. Miejsce staje się elementem zakorzeniającym, dającym realny kapitał i motywację do działania.

Ekologia głęboka proponuje zatem perspektywę, w której miejsce, w jakim żyjemy, nie jest czynnikiem ograniczającym pole wolności, ale staje się (a przynajmniej może się stać) twórczym zapośredniczeniem w procesie budowania tożsamości. Takie optymistyczne myślenie o miejscu, w którym jesteśmy zakorzenieni prowadzi do troski o szeroko pojętą tożsamość lokalną.

### **Implikacje edukacyjne**

Wszystkie opisane wcześniej postulaty w istotny sposób odnoszą się do edukacji. Aby móc zmienić relacje człowieka ze światem, konieczne jest bowiem uruchomienie procesów edukacyjnych, które są oczywistym kanałem enkulturacji. Kształt edukacji, nie tylko tej wprost odnoszącej się do ekologii, jest zatem jednym z warunków zmiany dominującego paradygmatu. Musi zatem być to edukacja kształtowana zgodnie z postulatami głębokiej ekologii. Najważniejsze z nich to: podmiotowe podejście do wspólnoty osób uczących się; szacunek do różnorodności; radykalna demokratyzacja stosunków panujących w tejże wspólnotie; poszerzenie pola moralności na inne istoty i środowisko, w którym edukacja się toczy; rozwijanie wrażliwości odnoszącej się do środowiska nas otaczającego; postrzeganie człowieka w jego złożoności, biorąc również pod uwagę jego uwikłanie w szeroko pojęte środowisko, w sieć zależności, bez których nie da się rzetelnie zdiagnozować oraz projektować wielu sytuacji edukacyjnych. Postulatów określających kształt edukacji opartej na przesłankach głębokiej ekologii jest rzecz jasna znacznie więcej. Pamiętać należy, że odnoszą się one niemal do każdego segmentu procesów edukacyjnych. Związane są z aranżacją przestrzeni, w jakiej odbywa się edukacja, z treściami programów szkolnych, ze strategią budowania relacji pomiędzy podmiotami edukacyjnymi, a także relacji ze światem.

Sięgnijmy na koniec do przykładu. Jednym z nielicznych projektów edukacyjnych, które niemal wprost odnoszą się do ekologii głębokiej jest Wrocławska Szkoła Przyszłości. Ryszard Łukaszewicz, twórca i lider tego projektu, przedstawia manifest ekologiczny będący podstawą Szkoły. Píše tak:

Szkoła jest wielką okazją wypróbowania świata i siebie. Tam przecież gromadzą się czujące, wrażliwe, czasami odporne, ale zawsze chłonne stworzenia – dzieci. Właśnie w szkole można dokonywać rzeczy niemożliwych i być niezadowolonym ze zwykłego, utartego porządku ludzkiej egzystencji. Dla nas jest ona nie tylko „ziemią obiecaną” czy żeglowaniem ku „trafnym utopiom”, lecz także wielkim kęsem życia. Spontanicznie i z niecierpliwością, z uwagą i wytrwałością, pragniemy używać rąk i rozumu, aby doświadczać, bezpośrednio dotykać, a nie jedynie ogarniać myślą, zamienioną na czynności pozorne. Chcemy ciągle od nowa stawiać znak równości między twórczością i zmianą, a nie odtwarzać zadany ład. Potrzebujemy doświadczać siebie jako części świata, aby intuicją, fantazją, kre-

acją i zabawą, ekspresją i emocjami, sprzyjać ekologicznemu porządkowi życia. Dlatego w obrazach przyrody szukamy metafor dla nowych, alternatywnych inspiracji oraz sensów, które mają wyrazić nasze oczekiwania (1994, s. 34).

Dla Łukaszewicza odkrywanie ekologicznego porządku życia jest sednem edukacji. Porządek ten warunkuje wiele innych, cennych kompetencji. W jednym z wywiadów Łukaszewicz ujął to w następujący sposób:

To proces czytania naturalnej i oczywistej drogi żywota człowieka, spisywanej i oprowianej w księgę nad księgami – w księgę przyrody. I nie może być inaczej. To księga zaczarowana niekończącymi się urokliwościami życia, jego tajemnymi subtelnościami i frapującymi zagadkami; to księga pytań w dialogu człowieka z naturą. To niezwykła księga edukacji, niezwykła z bardzo wielu powodów, lecz przede wszystkim dlatego, że uczy mądrości przedkładania pytań nad odpowiedzi, wówczas odkrywamy w sobie poczucie drogi... Dzieje się to jednak nie przez okazjonalne „doklejanie” wątków ekologicznych, nie poprzez odświeżne akcje, lecz głównie poprzez naturalne wpisanie kontekstów ekologicznych w cały porządek układu i doboru treści edukacyjnych, tak by jednoznacznie zorientować je na nowy dialog człowieka z przyrodą (Skoła to marzenie..., 2009, s. 5).

W projekcie Wrocławskiej Szkoły Przyszłości doskonale widać tę rozległość i wieloaspektowość konsekwencji wypływających z głębokiej ekologii.

Ważnym elementem, zainspirowanym głęboką ekologią i związanym z edukacją, jest też charakter badań, jakie podejmuje się na polu pedagogiki. Aby móc uchwycić niuanse dotyczące relacji człowieka ze światem, o którym piszą ekolodzy głębocy potrzebna jest zmiana paradygmatu nauk społecznych i humanistycznych, wychodzącego poza antropocentryczne sposoby myślenia o świecie. Do dyspozycji mamy coraz więcej studiów nad edukacją, które taką perspektywę przyjmują<sup>1</sup>.

## Zakończenie

Ekologia głęboka jest koncepcją, która niesie ze sobą propozycję dość radykalnego przebudowania statusu człowieka w świecie. Edukacja będąca jednym z elementarnych procesów układania się człowieka ze światem jest znakomitym obszarem, na którym tego rodzaju zmian można dokonywać. Pilnym zadaniem staje się w tym kontekście ponowne odczytanie tekstów z zakresu głębokiej ekologii i skonfrontowanie proponowanych tam postulatów z innymi rozwijającymi się dziś paradygmatami metodologicznymi, filozoficznymi,

1 Warto wspomnieć chociażby o takich pracach, jak: Rice, S., Rud, A.G. (eds.) (2016). *The Educational Significance of Human and Non-Human Animal Interactions. Blurring the Species Line*. London: Palgrave Macmillan; Kulnieks, A., Longboat, D.R., Young, K. (eds.). *Contemporary studies in environmental and indigenous pedagogies: A curricula of stories and place*. Rotterdam: Sense Publishers.

kulturowymi, które również przyjmują perspektywę nonantropocentryczną. Zabiegi takie mogą stać się ożywcze zarówno dla badań pedagogicznych, jak i dla procesów konstruowania kultury edukacji.

#### BIBLIOGRAFIA

- Devall, B., Sessions, G. (1995). *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*. Warszawa: Pusty Obłok.
- Gola, B. (2018). *Etyka środowiskowa w edukacji ekologicznej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Hoły-Luczaj, M. (2018). *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ickling, B. (2000). Deep Ecology and Education: A Conversation with Arne Naess. *Canadian Journal of Environmental Education*, 5, Spring.
- Kulasiewicz, J. (1993). *Głęboka ekologia Arne Naessa*. Bielsko-Biała: Pracownia Na Rzecz Wszystkich Istot.
- Kulnieks, A., Longboat, D.R., Young, K. (eds.) (2013). *Contemporary studies in environmental and indigenous pedagogies: A Curricula of Stories and Place*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Łukaszewicz, R. (1994). *Edukacja z wyobraźnią, czyli jak podróżować bez map*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Melosik, Z. (1995). *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*. Toruń–Poznań: Wydawnictwo Edytor.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry*, 16.
- Ubertowska, A. (2018). Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty. Anatomie i teorie tekstu środowiskowego/ekologicznego, *Teksty Drugie*, 2.
- Rice, S., Rud, A.G. (eds.) (2016). *The Educational Significance of Human and Non-Human Animal Interactions. Blurring the Species Line*. London: Palgrave Macmillan.
- Szkoła to marzenie rzucone rzeczywistości, aby umarła (2009). Rozmowa z prof. Ryszardem Łukaszewiczem. *Dziki Życie*, 9.

#### SUMMARY

### Deep Ecology and Education: Searching for a New Reference Point

The purpose of this text is to present the basic assumptions of deep ecology. In my view, meticulous and careful drawing of conclusions from this concept can become an important and inspiring reference point for education, both in terms of pedagogical discourses and educational practice. Deep ecology involves a concept of human and their place in the world different from the majority of concepts well-established in the Western culture. This difference is related to the definition of human and their relationship with the world, obligations towards the environment, way of thinking, and strategy of building identity. This significantly affects the concept of education that we adopt.

KEYWORDS: deep ecology, shallow ecology, anthropocentrism, Arne Naess