

LUIS MARTÍNEZ ANDRADE

Karzeń i natura. Wkład teologii wyzwolenia w debatę o ekologii

Zanim przejdziemy do sedna tematu, należy wyjaśnić pewną kluczową kwestię. Chodzi o kontekst, z którego wyłoniła się teologia wyzwolenia. Były lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku – będące ramą dla transformacji kapitalistycznego systemu-świata¹, pojawienia się troski o środowisko² oraz delegitymizacji projektu emancypacji dokonanej przez dyskurs ponowoczesny³, gdy latynoamerykańska teoria zależności wykazała bezpośrednią relację między „rozwojem” Północy i „drogą do rozwoju” Południa. Teoria ta próbowała analizować metodę wywłaszczania, którą państwa zachodnie narzucały państwom peryferyjnym, szczególnie w czasach latynoamerykańskich dyktatur. Epoka autory-

1 Według Immanuela Wallersteina, faza B cyklu Kondratieva, czyli okres depresji systemu ekonomicznego, jest związany z dekadencją „trzydziestu wspaniałych lat” powojennej prosperity [*the Glorious Thirty*] – I. Wallerstein, *Impenser la science sociale : Pour sortir du XIXe siècle*, Paris 1991.

2 Stéphane Lavignotte pisze, że krytyka wzrostu gospodarczego, jako szkodliwego dla natury, ujrzała światło dzienne już w latach siedemdziesiątych. Według niego pierwsze pojęcie opisujące cofanie rozwoju lub antyrozwoj (ang. *degrowth*, fr. *décroissance*) pojawiło się w roku 1972, w tekście André Gorza, będącym reakcją na raport Klubu Rzymskiego wydanego w tym samym roku. L. Stéphane, *Comment vivons-nous ?*, „La revue internationale des livres & des idées” 2010, nr 16, s. 8.

3 J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1997.

tarnych rządów stanowiła szczególny moment w ciągłości logiki akumulacji kapitału, a jej najbardziej brutalnym przejawem była dyktatura chilijska – na łonie której system neoliberalny wyraźnie ujawnił się w polu społeczno-politycznym – oraz dyktatura zaprowadzona w Argentynie przez generała Jorge Rafaela Videlę. Aby zrozumieć relację między latynoamerykańskimi dyktaturami i systemem neoliberalnym, należy wziąć pod uwagę z jednej strony dług zagraniczny zaciągnięty przez wojskowe junty, z drugiej zaś strony realizację programu stabilizacyjnego, aby ten dług spłacić. Dyktatury wojskowe i neoliberalizm są ze sobą ściśle powiązane, a „znieawidzony dług” i „grzech strukturalny”⁴ to w rzeczywistości dwa przykłady więzów ustanowionych pomiędzy gospodarką i polityką neokolonialną.

Aby wyjaśnić podstawowe zasady, którymi kierują się latynoamerykańscy teologowie wyzwolenia, francusko-brazylijski socjolog Michael Löwy wskazuje osiem elementów konfigurujących krytykę bałwochwalczo wyznawanego kapitalizmu. Istotne wydaje się przywołanie przynajmniej dwóch z nich. Z jednej strony jest to „krytyka tradycyjnej teologii dualistycznej, jako produktu greckiej filozofii platońskiej”, z drugiej zaś: „nieugięte oskarżenie moralne i społeczne przeciw kapitalizmowi, jako systemowi niesłusznemu i niesprawiedliwemu, czy też jako formie grzechu strukturalnego”⁵.

Na poziomie teoretycznym i dyskursywnym, filozofia wyzwolenia, zainspirowana teologią wyzwolenia⁶, proponowała już w 1975 roku – czyli cztery lata przed Hansem Jonasem i jego *Zasadą odpowiedzialności* – radykalną i analektyczną⁷ perspektywę do analizowania struktur ontologicznych, *poiesis* (ekonomii), *praxis* (polityki) i koncepcji natury. Według filozofii i teologii wyzwolenia, dyskurs ponowoczesny charakteryzuje się nie tylko zaściankowym eurocentryzmem, lecz dodat-

4 „Grzech strukturalny” jest metaforą używaną przez teologów wyzwolenia do wyjaśnienia logiki systemu kapitalistycznego, w którym państwa najbardziej rozwinięte wykorzystują struktury władzy (ekonomiczne i ideologiczne), aby czerpać korzyści z zasobów państw zależnych. Według teologów wyzwolenia, w świetle etyki judeochrześcijańskiej kapitalizm jest systemem niemoralnym.

5 M. Löwy, *La guerre des dieux*, Paris 1998, s. 57.

6 Dla Waltera Benjamina, teologia – mały ukryty karzeł – odgrywa istotną rolę w walce uciskanych. Zob. M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*, Paris 2007, s. 33.

7 Zapożyczam pojęcie *analektyczny* od Enrique Dussela, który używając go, miał na myśli elementy znajdujące się *poza* systemem, to znaczy ponad hegemoniczną całością – tak, jak *pauper post festum*, ludy kolonizowane, niebyt ontologii judeochrześcijańskiej itd. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 2003, s. 380.

kowo legitymizuje projekt neoliberalny. Inaczej mówiąc, nihilizm ponowoczesności zostawia na boku materialne struktury dominacji i wyzysku. W odróżnieniu od filozofii ponowoczesnej, filozofia wyzwolenia poważnie traktowała rolę rozumu wyzwolenieckiego w procesie transformacji społecznej, gospodarczej, kulturowej i epistemicznej. Dlatego jest dziś odpowiednim narzędziem, aby udzielić odpowiedzi na współczesny kryzys ekologiczny i systemowy.

Niniejszy artykuł, mający na celu wykazanie znaczenia teologii wyzwolenia, składa się z trzech części. Zaczyna się powrotem do *mitu* nowoczesności, następnie porusza kwestię zależności pomiędzy ekobójstwem i wzrostem ubóstwa na świecie, aby w końcu poddać analizie aktualność rewolucji, a dokładniej potrzeby wyzwolenia. Krytyka nowoczesności uprawiana przez teologów wyzwolenia pozwoli nam w tym kontekście zaobserwować pojawienie się *ego* zdeterminowanego geopolitycznie, które deprecjonuje wszelkie aspekty związane z cielesnością [*corporalité*], w tym także naturę. To człowiek ubogi i natura są głównymi ofiarami systemu kapitalistycznego. Jak podkreślają Enrique Dussel i Leonardo Boff, między wzrostem ubóstwa i zanieczyszczenia środowiska istnieje ścisła zależność. W przeciwieństwie do myśli ponowoczesnej, która odrzuca dyskurs emancypacji, teologowie wyzwolenia zwracają uwagę na stale aktualną rolę rewolucji. Dowodem na to może być projekt transnowoczesności Enrique Dussela oraz idea biocywilizacji Leonardo Boffa.

Przeklęta nowoczesność i ego bez cielesności

Narodziny nowoczesności ciągle są obiektem sporów. Niektórzy autorzy twierdzą, że znajduje ona swój początek we włoskim renesansie, inni upatrują jej w rewolucji francuskiej lub w rewolucji przemysłowej w Wielkiej Brytanii. Debata dotyczy jednak zawsze Europy, powodując, że inne ludy nie uczestniczą w konstrukcji nowoczesnej podmiotowości. Tymczasem argentyński filozof Enrique Dussel⁸ i peruwiański socjolog Anibal Quijano⁹ stwierdzili wyraźną relację między nowoczesnością i kapitalizmem, pokazując, iż podbój Ameryki Łacińskiej został

8 E. Dussel, *The Invention of Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, New York 1995.

9 A. Quijano, *La colonialidad del poder y la experiencia cultural latino-americana*, [w:] *Pueblo, época y desarrollo: La sociología en América Latina*, red. R. Briseño, Caracas 1998, s. 139-155.

wyartykułowany wokół logiki internacjonalizacji kapitalizmu i poprzez konfigurację *systemu-świata*. Wyrasta stąd przekonanie, że nowoczesność (jako produkt zdeterminowanej podmiotowości¹⁰), kapitalizm (jako *akumulacja pierwotna* ziemi należącej do Indian) i proces kolonizacji Ameryki Łacińskiej odbywały się synchronicznie.

Mówiąc o pojawieniu się nowoczesnej podmiotowości, Dussel sformułował koncept *ego conquiro*, który pozwala wyjaśnić znaczenie przemocy, jakiej doświadczyli Indianie ze strony władz hiszpańsko-portugalskich. *Ego conquiro* wyprzedziło o ponad wiek *ego cogito* sformułowane przez Kartezjusza w 1637 roku i stało się momentem kluczowym, w którym Europejczycy posiadli świadomość własnej wyższości¹¹. Była to pierwsza oznaka żądzdy władzy Europejczyków. Rozum, jako narzędzie dominacji, w 1492 roku zdeterminował nową ontologię, a charakter nowoczesnej zachodniej podmiotowości określiło powiedzenie „Bóg jest w niebie, król daleko, tutaj rządzą ja”.

Jak zauważa prof. Ramon Grosfoguel, okcydentalizm spowodował niesymetryczne stosunki nie tylko na poziomie ekonomicznym, ale i epistemicznym. Dlatego też

polityka *ego* na poznawczej drodze Kartezjusza w siedemnastym wieku, gdy ludzie Zachodu zastępują Boga w ustanowieniu Poznania, tworzy podstawy nowoczesnej zachodniej filozofii. Tymczasem, jak przypomina Dussel, *ego cogito* („myślę, więc jestem”) wyprzedzone zostało o 150 lat przez *ego conquiro* („podbijam, więc jestem”). Broniona przez Kartezjusza wizja Boga była świadkiem przeniesienia boskich atrybutów na Człowieka Zachodu. Lecz było to możliwe

10 Zdeterminowana podmiotowość jest efektem rekonfiguracji, jaka zaszła w strukturze ontologicznej Europejczyków na skutek prowadzonej w szesnastym wieku konkwisty.

11 Warto przypomnieć, że przed rokiem 1492 Europa nie posiadała własnej świadomości połączonej z poczuciem wyższości. Była natomiast świadoma wyższości gospodarczej, intelektualnej i politycznej świata arabskiego i otomańskiego. Na ten temat zob. E. Dussel lub Walter Mignolo, który pisał: „Długo jeszcze po zakończeniu wypraw krzyżowych chrześcijańska Europa odczuwała presję stale rosnącego w siłę imperium otomańskiego. Otomanowie odnosili spektakularne zwycięstwa, takie, jak zdobycie Konstantynopola – ostatniego bastionu rzymskiego imperium i duchowego centrum prawosławia. W końcu, chrześcijanie z Zachodu, zmobilizowali się do kontrataku i utrzymali otomańską potęgę z dala od Europy Środkowej, ale długo jeszcze »tureckie zagrożenie« zatrzymało europejskie marzenia [...]. Wszak Chrześcijanie wiedzieli, że Maurowie mieli za sobą islamską, cesarską przeszłość, Turcy zaś – wspaniałą imperialną teraźniejszość” – W. Mignolo, *Islamophobia-Hispanophobia: la (re) configuration de la matrice raciale*, [w:] M. Mestiri, R. Grosfoguel, Y. Soum, *Islamophobia dans le monde moderne*, Paris 2008, s. 128.

jedynie dla jednostki imperialnej – dla kogoś, kto znajdował się w centrum świata, ponieważ go podbił¹².

Postać Kartezjusza (1596–1650) jako nowoczesnego myśliciela ma znaczenie szczególne, jednak za początek nowoczesności należy uznać nie myśl kartezjańską, lecz raczej rezultat kontaktów nawiązanych między Hiszpanią i Portugalią a Ameryką Łacińską w szesnastym wieku. Studiując pod okiem jezuitów w Collège Royal de la Flèche, Kartezjusz uczył się łaciny, greki, hebrajskiego, filozofii, a przede wszystkim teologii. Ta ostatnia ma tu największe znaczenie ze względu na „spór z Valladolid” pomiędzy Bartłomiejem de Las Casas i Juam Ginesem de Sepulveda (*De Justis causis belli*), który miał miejsce w roku 1550, czyli 87 lat przed wydaniem *Rozprawy o metodzie*.

Sławny spór z Valladolid lub „haniebna debata” – jak ją określa Grosfoguel – skupiała się na nieludzkości lub „podludzkości” indiańskich plemion, które uznane pod koniec piętnastego wieku za ludy bezbożne, w chrześcijańskiej wyobraźni stały się istotami gorszej jakości. Sepulveda głosił, że Indianie nie mają duszy, a w konsekwencji, Hiszpanie mają prawo zredukować ich do niewolników. Las Casas twierdził natomiast, że Indianie to wprawdzie dzikusy, lecz obdarzone duszą. Nie zmieniało to jednak faktu, że w stosunku do katolickich Hiszpanów Indianie pozostawali gorsi intelektualnie i kulturowo. Grosfoguel sugeruje, że zarówno Sepulveda, jak i Las Casas „reprezentowali na swój sposób dwie formy rasizmu, który musiał później trwać przez nadchodzących kolejnych pięć wieków”¹³.

Podobne spory teologiczne, szczególnie oparte na naukach szkoły w Salamance, takie jak spór z Valladolid i refleksje Francisca de Vitoria (*Relectio de Indis*), wywarły wpływ na młodego Kartezjusza. Dussel przedstawił efekty tej inspiracji w swoim nowym odczytaniu narodzin nowoczesności. Według niego, „odkrycie Ameryki” wstrząsnęło ramami ontologicznymi i politycznymi Europejczyków, gdyż wprowadziło nową kategorię ontologiczną, radykalnie różną od dotychczas znanych. Chodzi o Indianina¹⁴.

Filozofia kartezjańska, przedstawiając metafizykę nowoczesnego indywidualnego *ego*, jest jednocześnie paradygmatem świadomości

Odkrycie Ameryki” wstrząsnęło ramami ontologicznymi i politycznymi Europejczyków, gdyż wprowadziło nową kategorię ontologiczną, radykalnie różną od dotychczas znanych

12 R. Grosfoguel, *La longue intrication entre islamophobie et racisme dans le système mondial moderne/colonial/patriarcal*, [w:], M. Mestiri, R. Grosfoguel, Y. Soum, *Islamophobie...*, s. 161.

13 Tamże, s. 151.

14 E. Dussel, *Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*, „Tabula Rasa” 2008, nr 9, s. 153-197.

pozbawionej wszelkiej cielesności. Jak twierdzi Dussel, *ego* pozbawione cielesności jest u Kartezjusza spuścizną myśli greckiej. To Grecy wprowadzili rozłam między ciałem i duszą. Podział ten został następnie wyrażony pod postacią dychotomii: przedmiot – podmiot, nauki o duchu – nauki o naturze itd. Dussel podkreśla, że w przeciwieństwie do neoplatonizmu (z dualizmem antropologicznym) i myśli perskiej, które opisywały ducha oddzielnego od ciała, semici pojmowali człowieka jako byt niepodzielny. Dlatego np. Egipcjanie traktowali ciało z dużym szacunkiem; oddawali mu cześć balsamując je i składając w sarkofagu. Grecy natomiast okazywali ciału zmarłego pogardę; po spaleniu wrzucali je do morza. Podział na ciało (naturę) i duszę (ducha) odegrał tym samym kluczową rolę w zachodniej produkcji gnoseologicznej, a lekceważenie dla tego pierwszego znalazło w pewnym sensie swoje następstwo w pogardzie dla natury¹⁵. Nie przez przypadek hegemoniczna filozofia umieściła człowieka w centrum, jako „pana i posiadacza” natury.

Jak podkreśla teolog Leonardo Boff, z zachodnią wizją kolonizacyjną związane jest pojęcie *dominium terrae*¹⁶. Według Boffa, słowem określającym antropologię imperialną i antyekologiczną, jest *antropocentryzm*¹⁷. Jak już zauważyliśmy, konkwista i kolonizacja Ameryki, a także eksploatacja natury określają nie tylko nowoczesną podmiotowość, ale jednocześnie ekspansję kapitalizmu. Niestety Kartezjusz i eurocentryczni filozofowie pomijają rolę Ameryki w kształtowaniu wielkiego dyskursu nowoczesności. Możemy zatem wraz z Emmanuelem Lévinasem stwierdzić, że grupą nieustannie negowaną przez nowoczesność¹⁸ byli Indianie, ludy bez historii... i bez praw. Jak podkreśla Boff:

pewien sposób myślenia, agresywny w stosunku do natury, nabrał takiej mocy, że zaatakował ubogich i kultury militarnie słabsze. Na przykład latyno-afro-

15 Tegoż, *El humanismo semita: Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires 1969.

16 Dla przykładu, papież Mikołaj V (1447-1455) w bulli *Romanus Pontifex* obiecywał Portugalii panowanie nad światem. Kilka lat później papież Aleksander VI w bulli *Inter Caetera* (1493) przyznał królom Kastylii i Aragonii te same atrybuty.

17 L. Boff, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid 2006, s. 92.

18 W przeciwieństwie do Michela Foucaulta, uważamy, że to Indianie (a nie szaleńcy) są pierwszą figurą wykluczoną z nowoczesności. W wyniku europejskich podbojów Indianie zostali odrzuceni ze względu na swoją odmiennność, a w konsekwencji, stali się pierwszymi ofiarami nowoczesnej podmiotowości. Rozum – w znaczeniu zachodnim – ukonstytuował się poprzez wykluczenie Indian w szesnastym wieku. Zob. E. Dussel, *The Invention of Americas...*

-amerykańscy ubodzy zostali skolonizowani, a nawet poddani niewolnictwu, ich kultury zostały rozbite, a często nawet całkowicie zniszczone. Poza Ameryką Łacińską również Afryka i Azja były ofiarami agresji państw europejskich, na łonie których opracowany został projekt nowoczesności. To efekt tej samej żądzy zniewalania, próbującej opanować całą ludzkość, a nawet naturę¹⁹.

Według Dussela i Boffa, nowoczesność narodziła się razem z kolonizacją Ameryki Łacińskiej, tworząc *ego conquiro*, które stało się kluczowe dla konstrukcji proponowanego przez Kartezjusza *ego* bez cielesności dążącego do podporządkowania sobie natury.

Ekobójstwo i ubóstwo

Zapożyczam tutaj główną myśl z książki Boffa, w której autor wykazuje niosącą ze sobą poważne konsekwencje etyczne skandaliczną zależność między ekobójstwem i wzrostem ubóstwa na świecie²⁰. W 1997 roku coroczny raport Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju podawał, że jedna czwarta światowej populacji znajdowała się poniżej progu biedy. W 2009 roku w raporcie *Milenijne cele rozwoju* opublikowanym przez ONZ obserwujemy drastyczne konsekwencje działania aktualnego systemu gospodarczego. Przedstawiciele głównych organizacji międzynarodowych (WTO, MFW, BŚ i innych) mówią o „pomocy humanitarnej” niesionej w ostatnich latach krajom najbiedniejszym. Te „dobre intencje” – plany, aby pokonać biedę do 2015 roku – rozpadły się na kawałki w zderzeniu z rzeczywistością, która straszy przerażającą liczbą miliarda i dwustu milionów osób cierpiących z powodu głodu i niedożywienia²¹. Należy dodać, że w 2005 roku raport ten wskazywał, że 51% ludności Afryki Subsaharyjskiej żyło za jedyne 1,25 dolara dziennie, podczas gdy emisja dwutlenku węgla do atmosfery stale wzrastała. Rocznie na świecie wycinanych jest 13 milionów hektarów lasów – jest to powierzchnia równa

19 L. Boff, *La terre en deveni : Une nouvelle théologie de la libération*, Paris 1994, s. 125.

20 Tegoż, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid 2006.

21 Według Organizacji Narodów Zjednoczonych, ludność dotknięta niedożywieniem skupiona jest w krajach rozwijających się. Dla przykładu, w Azji i na wyspach Pacyfiku żyją 642 miliony osób cierpiących chroniczny głód. W Afryce Subsaharyjskiej jest ich 265 milionów, zaś w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach – 53 miliony. W ten właśnie sposób projekt hegemonicznej nowoczesności dając korzyści jedynie ośrodkom władzy; doprowadził do bezprecedensowej sytuacji wykluczenia.

powierzchni Bangladeszu. Zależność między wzrostem ubóstwa i degradacją środowiska wydaje się jasna. W 1960 roku ziemia liczyła jednego bogatego na 30 biednych, podczas gdy w 2000 roku liczba ubogich przypadających na jednego bogatego podwoiła się. Na przestrzeni ostatnich 30 lat ubóstwo wzrosło o 100%. Człowiek ubogi stał się tym samym pierwszą figurą spaloną na ołtarzu ekonomicznej racjonalności. Już Marks podkreślał, że kapitalizm niszczy obydwie źródła wartości: pracownika i ziemię, dlatego też nędza i degradacja środowiska nie powinny być rozważane odrębnie. Mimo wzrostu bogactwa na świecie, nie przestaje rosnać dotykający go poziom biedy. Skądinąd Boff przypomina, że według naukowców między rokiem 1500 i 1850 ludzkość eliminowała jeden gatunek fauny lub flory co około 10 lat, zaś między rokiem 1850 i 1950 znikał już jeden gatunek rocznie. Od 1990 roku ginie już jeden gatunek dziennie. Ten sam autor dodaje też, że co roku 43 696 km² urodzajnej ziemi zamieniane jest w powierzchnie niemalże pustynne. Deforestacja dokonywana jest przy zupełnym braku prawdziwej reakcji społecznej, a przecież 42% lasów tropikalnych zostało już bezpowrotnie zniszczonych²². Ekonomiczna racjonalność została narzucona racjonalności środowiskowej, a drapieżna logika kapitału doprowadziła do realnego ekobójstwa.

Za jedyne kryterium prawdy – praktyczne i teoretyczne – powinno się uznawać zachowanie życia, nie tylko biologicznego, lecz *dobrego życia* [*buen vivir*]. Perspektywa (polityczna, gospodarcza, filozoficzna itd.) lub system, który zapomina o tym kryterium jest nieetyczny. Jak podkreślał już Marks: kapitalizm jest jak wampir, który żywi się krwią żyjących. To nie tylko logika produkcji, lecz forma specyficznych stosunków społecznych. W kapitalizmie człowiek i natura nie są celami samymi w sobie, lecz zwykłymi środkami produkcji. Wewnętrzna sprzeczność między kapitałem i pracą jest motorem systemu. Ekonomiczna racjonalność, jako całość, pozbawia naturę i istoty ludzkie ich podstawowego prawa – prawa do życia.

Filozof Hans Jonas sformułował w 1979 roku zasadę odpowiedzialności w następujący sposób: „Postępuj tak, aby efekty twojego działania były zgodne ze stałością życia prawdziwie ludzkiego na ziemi”²³, czyli: działaj tak, aby nie szkodzić i nie narażać na ryzyko ciągłości życia. Kilka lat później, w 1992 roku, w wywiadzie z Matthiasem Matusse i Wolfgangiem Kadenem, Jonas podtrzymywał, że „filozofia musi wypracować nową metafizykę bytu, w której należałoby zastanowić się nad

22 L. Boff, *Ecología...*, s. 13.

23 H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

miejszem człowieka w kosmosie i nad jego stosunkiem do natury”²⁴. Z pewnością poczyniona przez Jonasa krytyka jest interesująca, lecz nie jest wystarczająco przekonująca. Pomija bowiem fakt, że niebezpieczeństwa nie stanowi technika sama w sobie, lecz raczej społeczna *forma*, w którą technika się wpisuje. Jednym słowem – kapitalizm²⁵. Boff uważa, że kryzys środowiskowy jest kryzysem cywilizacji zachodniej, nowoczesnej i kapitalistycznej. Pokonanie go będzie możliwe jedynie gdy zrozumiemy przyczyny sprzeczności tej cywilizacji. W tym celu racjonalność środowiskowa musi stać się centralnym punktem logiki ekonomicznej. Boff broni wiedzy środowiskowej powstałej poza dominującą konceptualizacją. Według niego np. filozoficzna propozycja Lévinasa, który krytykując Całość, posługuje się kategorią zewnętrżności, nie przekracza granic eurocentryzmu. Dla autora *Całości i nieskończoności* innym nie jest bowiem środowisko, lecz Żyd²⁶. Antyhegemoniczny projekt epistemologiczny musi zastanowić się nad naturą i nad ofiarami przekłętą nowoczesności.

Transnowoczesność i biocywilizacja jako projekt wyzwoleńczy

Ponowoczesna filozofia zakłada, że wielkie pojęcia (rozum, emancypacja, rewolucja, wyzwolenie itd.) straciły swoją zasadność. Na przykład Jean-François Lyotard²⁷ twierdzi, że idea *ludu* została podważona przez Auschwitz. Musimy być jednak świadomi, że podejście ponowoczesne może wprowadzić nas w pułapkę ideologii neoliberalnej, ponieważ

Musimy być jednak świadomi, że podejście ponowoczesne może wprowadzić nas w pułapkę ideologii neoliberalnej, ponieważ propozycja delegitymizacji tych pojęć prowadzi do konformizmu

24 Tegoż, *Une éthique pour la nature*, tłum. S. Courtine-Denamy, Paris 2000, s. 38.

25 Enrique Dussel twierdzi, że Jonas myli się, wychodząc od podstawy ontologicznej i nie biorąc pod uwagę konkretnej rzeczywistości. Nieufność wobec marksizmu – sugeruje Dussel – spowodowała, że Jonas przyjął podejście naiwnie krytykujące samą technikę bez analizy specyficznych stosunków społecznych. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 2003, s. 30.

26 W 1972 roku podczas spotkania Levinasa ze studentami Uniwersytetu w Louvain, obecny tam Dussel zadał filozofowi pytanie, czy według niego piętnaście milionów zabitych w czasie konkwisty Indian i trzynaście milionów afrykańskich niewolników należy do kategorii Innego. Levinas odpowiedział krótko: „Sam musi Pan sobie udzielić odpowiedzi”. Wydaje się zatem jasne, że dla filozofa prawdziwym Innym jest Żyd, nie zaś Afrykańczycy lub Latynosi. E. Dussel, *Ética de la liberación...*, s. 403.

27 J-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998.

propozycja delegitymizacji tych pojęć prowadzi do konformizmu²⁸. Nie należy żegnać się z Rozumem jako takim, lecz z instrumentalnym rozumem cywilizacji Zachodu. Niepokonane jądro rozumu powinno być połączone z projektem społecznej transformacji – wówczas „krzyk bólu” stawałby się manifestacją niesprawiedliwości. W momencie, gdy system hegemoniczny powoduje, że pojawiają się ofiary, stajemy wobec sytuacji kluczowej i etyka jako praktyka wyzwolenia staje się nakazem. Razem z Jonaszem i Lévinasem jesteśmy przekonani, że należy działać zgodnie z nową etyką, w której zasada odpowiedzialności umożliwi Innemu przetrwanie. Idąc dalej – twierdzimy, że w dwudziestym pierwszym wieku to *polityka krytyczna* odegra główną rolę. Dlatego Francisko Fernández Buey podkreśla, że należy uwidocznić problematykę społeczno-ekonomiczną w stosunku do problematyki ekologicznej, jak robił to Dussel ze swoją etyką wyzwolenia w epoce globalizacji i wykluczenia.

To chyba zrozumiałe, – pisze Buey – że biorę stronę ofiar, uciśnionych, wykluczonych. Jednak tylko pod warunkiem, że opcja ta prowadzi bezpośrednio do tego, co nazywamy ekologią polityczną ubóstwa, tzn. do postawienia na ekologię społeczną świadomą zarówno granic wzrostu, jak i faktu, że żyjemy w żalosnej obfitości; z ogromnymi różnicami i nierównościami we wszystkim, co istotne w ludzkim życiu²⁹.

Dyskurs ekologiczny może być wykorzystywany przez warstwy dominujące, przez ekofaszystów³⁰, przez wielkie firmy lub marketing kulturowy (ekoturystyka, ekowojny itd.). To dlatego kwestia ekologii musi być powiązana z politycznym projektem wyzwolenia. André Gorz utrzymuje, że ekologia polityczna jest etyką wyzwolenia³¹. W tym kontekście Dussel mówi o projekcie „transnowoczesności” pociągającej za sobą dialog między cywilizacjami, które pozostały poza wpływami ontologii dominującej, a zatem między społeczeństwami indoa amerykańskimi, afrykańskimi lub azjatyckimi, podkreślając, iż dialog ten musi opierać się na emancypacyjnej roli rozumu. Transnowoczesność nie odrzuca użycia rozumu jako narzędzia wyzwolenia, lecz jako narzę-

28 Apostołowie neoliberalizmu głosili dogmę TINA (z ang. *nie ma alternatywy*), mówiącą o tym, że nie istnieje żadna alternatywa dla globalnego kapitalizmu. Teza ta zazębia się z ponowoczesną ideą delegitymizacji rewolucji (metanarracja).

29 F. Buey, *En paix avec la nature: éthique, politique et écologie*, [w:] *Capital contre nature*, red. M. Löwy, J.M. Haribey, Paris 2003, s. 175.

30 Ekofaszizm to według André Gorza projekt głoszony przez konserwatywne grupy polityczne, które koncentrując się na imperatywie ekologicznym, pomijają społeczne konsekwencje kapitalizmu – tegoż, *Écologica*, Paris 2008

31 Tamże, s. 15.

dzia dominacji³². Ze swojej strony Boff domaga się z kolei radykalnej zmiany naszego paradygmatu cywilizacyjnego. Stoi za tym konieczność stawienia czoła kryzysowi strukturalnemu systemu. Proponuje stworzenie biocywilizacji, w której osią centralną byłaby Ziemia. Ta cywilizacja planetarna opierałaby się na pięciu założeniach: a) na sprawiedliwym, odpowiedzialnym i solidarnym wykorzystaniu zasobów i usług natury, b) na zaakcentowaniu wartości użytkowej w stosunku do wartości wymiennej, c) na demokratycznej kontroli rynku i kapitałów spekulacyjnych, d) na światowym *etosie* wywodzącym się z demokratycznego dialogu międzykulturowego, współpracy i odpowiedzialności, e) na duchowości jako wyrazie wyjątkowości człowieka, różnej od tej symbolicznie zmonopolizowanej przez instytucje religijne³³. Zarówno filozof (Dussel), jak i teolog (Boff) wyzwolenia podkreślają, że obrona natury musi przewidywać obronę ludzkości, a będzie to możliwe tylko pod warunkiem pokonania systemu kapitalistycznego.

Podsumowując, znaczenie latynoamerykańskiej teologii i filozofii wyzwolenia polega na wskazaniu roli *ego conquiro* w kształtowaniu się nowoczesnej podmiotowości. Chociaż w niniejszym artykule ograniczyliśmy się jedynie do analizy nowoczesności oraz jej skutków społecznych i ekologicznych to musi być ona zawsze badana w związku z dynamiką kapitalizmu, gdyż ekobójstwo i ubóstwo są jej dwiema najbardziej zgubnymi konsekwencjami.

Latynoamerykańscy teologowie i filozofowie wyzwolenia nie poddają się wpływowi „jedynego myślenia”, propagującej pojęcie końca historii³⁴. Ich dorobek może zostać włączony w walkę ekologiczną, która musi być jednak powiązana z projektem zmiany politycznej, gospodarczej i kulturowej naszych społeczeństw. Paradoksalnie, żyjemy obecnie w czasach, w których „jedyna myśl” (neoliberalna) rozprzestrzenia się coraz bardziej w różnych dziedzinach. Jednocześnie zaś utopie i bunty nadal żywią nadzieje uciśnionych.

Przełożyła Marianna Musiał

W swojej metodologii, podobnie jak w polityce Benjamin pozostaje wierny zasadzie, by działać „zawsze radykalnie, nigdy konsekwentnie”. Jego eksperymenty myślowe, percepcyjne i analityczne można potraktować jako swoiste dialektyczne wprawki

32 E. Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad*, México 2002.

33 L. Boff, *A última trincheira: temos que mudar: Economia e ecologia*, [w:] *Alternativas à crise. Por uma economia social e ecologicamente responsável*, red. J.O. Beozzo, C.J. Volantin, São Paulo 2009, s. 49.

34 Pojęcie „jedyna myśl” odnosi się tu do liberalnej ideologii kapitalizmu, zob. T. Fotopoulos, *Vers une démocratie générale*, Paris 2002 oraz M. Löwy, *Ecologia e socialismo*, São Paulo 2005.

LUIS MARTÍNEZ ANDRADE (1981) – meksykański socjolog. W 2009 roku zdobył pierwszą nagrodę w międzynarodowym konkursie esejistycznym „Myśleć pod prąd”. Obecnie kontynuuje pracę naukową pod kierownictwem Michaela Löwy’ego w Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales w Paryżu. Autor książki *Ameryka Łacińska: religia bez odkupienia* (2012).

Cytowanie:

L. Martinez Andrade, *Karzeł i natura. Wkład teologii wyzwolenia w debatę o ekologii*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/02.Andrade.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Słowa kluczowe: teologia wyzwolenia, ekologia, nowoczesność, marksizm, biocywilizacja, religia