



MANTAS ANTANAS DAVIDAVIČIUS

Vytauto Didžiojo universitetas, Lietuva
Vytautas Magnus University, Lithuania

ETINĖS IR ESTETINĖS EKOSOFIJOS PRIEIGŲ PRIEŠPRIEŠA

The Opposition Between Ethical and Aesthetical Ecosophical Approaches

SUMMARY

The article groups ecosophical discourses into ethical ecosophy and aesthetical ecosophy accordingly to the types of the arguments these discourses utilize. Both of these types are illustrated by discussing two famous philosophers who belong to these types respectively. Such arrangement of ecological discourses allows us to notice that there is a certain tendency to ignore important experiential phenomena for the sake of abstraction when one is developing ethical ecological arguments (i.e. ethical ecosophy). Meanwhile, when one develops aesthetical (i.e. experiential) arguments and aesthetical ecosophy, the ethical field is often suspended: thinkers who attempt to reject the notion of identity end up rejecting the concepts of capability and responsibility. This results in both types of ecosophy being essentially inadequate in solving ecological problems.

SANTRAUKA

Straipsnyje ekosofiniai diskursai sugrupuojami į etinės ekosofijos ir estetiškos ekosofijos tipus pagal pasitelkiamų filosofinių argumentų pobūdį. Abiem šiems tipams iliustruoti straipsnyje nagrinėjama po vieną žymų jiems priskirtiną autorių ir kūrinių. Toks ekosofinių diskursų skirstymas leidžia pastebėti, jog plėtojant ekologinės etikos argumentus (etinę ekosofiją) yra tam tikra tendencija ignoruoti svarbius patyrimo reiškinius ginamos abstrakcijos labui. O plėtojant estetinius (t. y. patyrimo) argumentus ir estetinę ekosofiją, dažnai suspenduojama etikos sritis, mėginimai išsižadėti tapatybės užsibaigia veiksnio ir atsakomybės išsižadėjimu. Todėl abi ekosofinės kryptys atrodo neadekvačios ir nepajėgios iš esmės spręsti ekologines problemas.

RAKTAŽODŽIAI: ekosofija, ekologinė etika, netapatybė, kaukė.

KEY WORDS: ecosophy, ecological ethics, eon-identity, mask.

IVADAS

Šiais laikais ekologinių problemų sprendimų paieškos darosi vis svarbesnės. Šios paieškos neaplenkia ir filosofijos srities. Filosofija, kylanti iš ekologinio nerimo, sekant Félix Guattari ir Arne Næss, yra vadinama ekosofija. Šiuolaikinę ekosofiją sąlyginai būtų galima suskirstyti į *dvi priešingas kryptis*, sugrupuojant jos atmainas pagal siūlomo ekologinių problemų sprendimo pobūdį. Tokiu būdu galima atskirti diskursus, siūlančius etinius sprendimus, nuo diskursų, siūlančių estetinius¹ sprendimus. Pirmuosius (jiems skirta pirmoji šio straipsnio dalis) čia vadinsiu *etine ekosofija*, o antruosius (aptariamus antroje dalyje) – *estetine*. Etinės ekosofijos pagrindą sudaro įvairios svarstymų apie gamtos teises atmainos, kurių pagrindine dalimi yra gyvūnų teisių diskursas (nagrinėjamas pirmoje dalyje). Gamtos ir gyvūnų teisių diskursai yra ekosofiniai dėl jų pateikiamos antropocentrinės ir vartotojiškos pasaulėžiūros kritikos. Tačiau tuom jų ekosofinis pobūdis neapsiriboja. Kaip parodysiu vėliau, šie diskursai neretai iškelia idėjas apie kai kurių ekologinių problemų nykimą dėl gamtos arba gyvūnų teisių plėtros. O estetinė ekosofija renkasi kitokią prieigą ir pradeda nuo mėginimo naujai interpretuoti subjektyvumą. Abi kryptys iš esmės mėgina spręsti tą pačią problemą – žmo-

gaus turimą galios monopolį ekologinėje sistemoje, tačiau pasiekia priešingų rezultatų. Terminai, pasirinkti minėtoms dviem grupėms žymėti („etinė ekosofija“ ir „estetinė ekosofija“), yra mano siūlomi, turint omenyje, kad kitų pavadinimų ekosofijos grupavimui pagal argumentaciją kol kas nėra.

Šio *straipsnio tikslas* – bendrais bruožais atskleisti dviejų dominuojančių ekosofinių krypčių tendencijas ir, aptariant abiejų šių krypčių bruožus, parodyti, kad „sprendimas“ ekosofijoje pasireiškia kaip tam tikra savi-apgaulė – vartotojiškos ir technologinės gyvensenos kaukė. Siekdamas iliustruoti abi šias ekosofijos kryptis, šiame straipsnyje pristatysiu po vieną abiem kryptims atstovaujantį autorių: etinės ekosofijos kryptį apžvelgsiu aptardamas Peterio Singerio filosofiją, o estetinės ekosofijos kryptį aptarsiu nagrinėdamas Timothy Mortono filosofiją. Demaskuodamas antropocentrizmą ir progresyvią / technologinę mąstyseną šiose ekosofinėse teorijose parodysiu, kad ekologinių problemų sukeltas nerimas ne tik sukuria skirtingus (ir netgi priešingus) ekosofinius diskursus, bet ir juos pasuka abstrahavimo ir schematizavimo linkme, kitaip tariant, talkina tam pačiam technologiniam procesui, kuriam spręsti šie naratyvai yra kurti.

ETINĖS EKOSOFIJOS PASTANGOS SPRĖSTI INDUSTRIJINIO PASAULIO IR VARTOTOJIŠKOS GYVENSENOS KRIZĘ

Etinė ekosofija

Ekosofiją, mėginančią sukonstruoti naują etikos modelį, kuris persvarstytų mūsų visuomenės vertybes ir teises, ir

šitai suteiktų žmonėms naują žvilgsnį į pasaulį, galėtume pavadinti etine ekosofija. Tokia ekosofija yra populiari tarp įvairių „žaliųjų“ organizacijų, tokių kaip

PETA, Green Peace, bei labiau kontroversišką statusą visuomenėje turinčių jų atitikmenų (*ALF, Earth First!* ir *Sea Shepherd Society*) atstovų. Visų šių organizacijų ideologijos pagrįstos naujos etikos kūrimo ir skleidimo idealu. Mėginimai ištaisyti jėgos disbalansą tarp civilizacijos ir „kitų“ (kuriuos dažnai paprasčiausiai redukuojame į abstrakciją „gamta“) pasireiškia kaip kova už kieno nors *teises* ir/arba kova už *lygybės principą*. Nors etiniai motyvai nėra vieninteliai šių organizacijų ideologijose, sunku būtų nuginčyti, jog jie jose atlieka itin svarbų vaidmenį. Nors tarp šių ekologinių „teisių judėjimų“ esama įvairių skirtumų (pavyzdžiui, vieni kalba apie gamtos teises apskritai, kiti apie tam tikrų būtybių rūšių teises; be to, vieni labiau akcentuoja prigimtinę teisę, kiti – lygybės principą) kertinės jų idėjos yra panašios. Šiame straipsnyje tokį diskursų tipą iliustruosiu Peterio Singerio utilitaristine gyvūnų teisių etika.

Peteris Singeris ir ekologinis utilitarizmas

Singeris, kaip ir dauguma etinės eksofijos atstovų, pabrėžia Vakarų civilizacijos vaidmenį vartotojų visuomenės raidoje ir susieja vartotojų visuomenės etiką su Vakarų civilizacijos kultūrinėmis tradicijomis². Etninių problemų atribojimas nuo universalių ir bendražmogiškų bruožų atveria teorinę galimybę spręsti problemą. Blogas elgesys tampa ideologiniu vartotojiškos (daugiausia – Vakarų) visuomenės produktu, kuris gali būti išspręstas pakeičiant etinę paradigmą.

Nuo Aristotelio laikų vakarietiškoje filosofijoje racionalumas buvo laikomas

esmine žmogaus savybe ir etinės teisės pagrindu. Peterio Singerio manymu, šių idėjų laikytis nebėra galima: „jos yra paremtos prielaidomis (religinėmis, moralinėmis ir metafizinėmis), kurios šiuo metu yra atgyvenusios“³. Jis laikosi pozicijos, kad egzistuoja tam tikras moralės idėjų *progresas*, kuris sutampa su vakarietišku antropocentrinį idėjų nuosmukiu⁴. Kritikuodamas subjektyvizmą moralės srityje, Singeris laikosi pozicijos, kad vegetarizmas ir gyvūno teisių pripažinimas yra nauja – aukštesnė – jo minimo progreso pakopa.

Anot Singerio, kova dėl lygybės ir teisių visų pirma yra ne faktų konstatavimas, o moralinė nuostata, mažai ką bendro turinti su faktine (ne)lygybe⁵. Faktinė žmonių įvairovė perkelia lygybę į moralinių *idėjų* lygmenį: lygybė tampa siektina idėja. Singeris pabrėžia, jog nėra aiškaus skiriamąjo bruožo, esmingai atskiriančio žmones nuo visų kitų gyvūnų, o kadangi žmogaus teises priskiriame ir žmonėms su sunkia protine negalia, ir kūdikiams (kurie nepasižymi nei išskirtiniu racionalumu, nei etine atsakomybe), tai, anot Singerio, analogiškai turėtume gerbti ir *gyvūno teises*: „jei didesnis protinių gebėjimų lygmuo neduoda teisės vienam žmogui išnaudoti kito savoms reikmėms tenkinti, kaip jis gali duoti teisę išnaudoti nepriklausančius žmonių giminei dėl tų pačių priežasčių?“⁶

Vis dėlto, nors mes ir negalime nurodyti aiškaus skirtumo tarp žmonių ir gyvūnų, dauguma mūsų vis tiek su gyvūnais elgiasi blogiau, nei su žmonėmis. Singeris atlieka išsamią tokio elgesio analizę, apžvelgdamas mokslinių eksperimentų su gyvūnais žiaurumą ir fabrikus

primenančius šiuolaikinius ūkius. Niekaip nepagrįsta, bet vis tiek plačiai Vakarų kultūroje paplitusią antagonistišką nuostatą gyvūnų atžvilgiu Singeris pavadina *rūšizmu*⁷ (*speciesism*), šitaip nubrėždamas paraleles su *seksizmu* ir *rasizmu*.

Lygias teises Singeris apibrėžia ne kaip vienodą elgesį su šias teises turinčiais subjektais (ar vienodą elgesį su visais subjektais), bet kaip *vienodą dėmesį* (*consideration*) *kiekvienu subjekto interesams*⁸, tad turimų teisių spektras priklauso nuo turimų interesų. Singeriui lygybės principas yra *interesų lygumo* principas. Kadangi realiame pasaulyje neįmanoma išvengti interesų konfliktų, tokiam konfliktui iškilus, jis turi būti sprendžiamas „mažesnio blogio labui“, kas Singeriui reiškia ne ignoruojant „menkesnio subjekto interesus“ (tai būtų rūšizmas), o ignoruojant „objektyviai mažiau svarbius interesus“. Singeris pritaiko utilitarizmo principus visoms interesus turinčioms būtybėms ir laiko jas lygiavertėmis socialinio tinklo dalyvėmis⁹. Čia kyla problema: kaip nustatyti, kurios iš būtybių turi interesų? Į šį klausimą Singeris atsako interesų buvimą sulyginamas su gebėjimu jausti skausmą arba džiaugsmą. Anot jo, „galimybė kentėti ir mėgautis yra *išankstinė bet kokių interesų sąlyga*“¹⁰. Šio teiginio Singeris plačiau nekomentuoja, jis yra paliekamas kaip savaime akivaizdus postulatas. Vis dėlto vertėtų jį apsvarstyti išsamiau.

Interesų sulyginimas su mėgavimusi ir kančia atrodo akivaizdus, kai kalbame apie žmones, tačiau jis tampa nebe toks akivaizdus, jei pradėdame kalbėti apie „būtybes apskritai“. *Interesas* yra galią nukreipiantis vektorius. Tas, kas yra kuonors suinteresuotas, gali ko nors siekti.

Interesai motyvuoja mūsų veiksmus. Skirtingos filosofinės ir psichologinės tradicijos įprastai sutaria, jog esminiai mus motyvuojantys veiksniai yra šie: valia, baimė ir geismas. Du iš jų – baimė ir geismas – yra jausmai. Singerio minimos „interesų sąlygos“ – džiaugsmas ir skausmas – taip pat yra jausmai, tačiau šie jausmai yra emocinės *reakcijos* į pasiekimus ir/arba nesėkmes. Skausmo ir džiaugsmo jausmus jaučiame dėl pavykusių arba nepavykusių pastangų, kurias nulėmė valia, baimė arba geismas, taigi šiais jausmais reaguojame į stimulą. Džiaugsmas, pavyzdžiui, gali lydėti išsipildžiusį geismo lūkestį, o skausmas jaučiamas tokiam lūkesčiui neišsipildžius. Todėl džiaugsmas ir skausmas *negali* būti išankstine sąlyga gebėjimo būti stimuliuojamam (arba save-motyvuojančiam / save-stimuliuojančiam). Taigi *šie du jausmai iš esmės negali būti suinteresuotumo sąlyga*. Jei teigiame džiaugsmą esant pirmine veiksmų motyvacija, tai mes tvirtiname organizmus esant orientuotus į malonumą kaip į savitikslių, tačiau tokiu atveju malonumo biologinė reikšmė atrodo miglota, ypač tuomet, kai turime omenyje, jog daliai organizmų galimybės jausti malonumą mes nepriskiriame. Taip pat tokiu atveju neaiškia funkciją įgija baimė ir geismas. Tuo tarpu teigdami, kad džiaugsmas yra organizmo ar rūšies savisaugos mechanizmas, mes ne tik paaiškiname skirtingus džiaugsmo / skausmo gebėjimus tarp skirtingų organizmų rūšių, bet ir suteikiame aiškia paskirtį geismo ir baimės jausmams. Taigi svarstymas apie pačią džiaugsmo ir skausmo prigimtį parodė Singerio prielaidas apie interesus esant klaidingas.

Kalbant apie motyvaciją ir / ar suinteresuotumą derėtų pridurti, jog ne tik skausmas ir džiaugsmas, bet ir *jausmai apskritai* neatrodo esantys būtina intereso sąlyga, nes yra trečiasis interesą determinuoti gebantis faktorius – valia. Tiesa, dėl valios esmės galima ginčytis, tačiau ji neatrodo esanti emocinės prigimties, nes, skirtingai nei, pavyzdžiui, geismas, džiaugsmas ar kiti mūsų jausmai, ji yra visiškai žmogaus *kontroliuojama*, ir ši galimybė kontroliuoti yra esminė valią apibrėžianti savybė. Kaip tik galimybių sukontroliuoti jausmus ribotumas skatino *mathesis universalis* idėjų tradiciją plėtojusius mąstytojus pasmerkti jausmiškąją žmogaus sielos dalį. Tuo pat metu šie mąstytojai aukštai vertino *valią* kaip svarbią ir vertingą proto dalį. Žmonėse valia (nors pati, atrodo, nėra jausmas) dažniausiai koreliuoja su kokiais nors jausmais (pavyzdžiui, geismu), todėl mums sunku įsivaizduoti valios veiklą „gryna“ jos forma, tačiau teorinės tokios valios galimybės atmesti negalime. Čia vertėtų prisiminti, jog pats žodis „interesas“ yra kilęs iš lotynų kalbos *interesse*, kuris reiškia „būti“ arba „dalyvauti“, t. y. žodis nurodo veikiau į *veiklumą dalyvaujant*, o ne į dalyvavimą nulėmusį akstiną. Jei dalyvis atrodo dalyvaujantis, mes jį laikome dalyvaujančiu, net jei nesame tikri jo jausmingumu. Taigi nors daugumoje realiai pasitaikančių situacijų intereso buvimas eina kartu su jausmine jį liudijančia išraiška, griežtai tvirtinti, kad būtent jausmai sąlygoja interesus, mes neturime pagrindo: nežmogiškoms būtybėms visuomet lieka grynai racionalaus, valingo intereso galimybė. Mano manymu, netgi būtų galima teigti priešingai: *skausmas ir džiaugsmas turi išsankstinę sąlygą – buvimą suinteresuotam*.

Susiejęs interesus su skausmo ir džiaugsmo jausmais, Singeris tvirtina, kad apie kitų gebėjimą jausti skausmą žinome iš „būtybės elgesio, kuomet ji raičiojasi, aimanuoja, mėgina pasprukti nuo skausmo šaltinio ir taip toliau. Taip pat – iš būtybės nervų sistemos panašumo į mūsų“¹¹. Taigi apie būtybės interesus Singeriui byloja demonstruojamos emocijos, o pastarąsias jam atskleidžia būtybės panašumas / artumas žmogui. Čia verta pažymėti, jog Singeris užbrėžia aiškią ribą tarp gyvūnų ir augalų bei kitų gamtos elementų: „Jei mylėsime akmenis, medžius, augalus, vieversius ir jaučius vienodai, mes galime nepastebėti esminių jų skirtumų, o ypač – skirtumo tarp gebėjimų jausti.“¹² Nubrėžęs tokią ribą, moralinės atsakomybės jis reikalauja tik už mūsų elgesį su gyvūnais¹³.

Taigi, visų pirma jis pažymi, kad riba tarp gyvūno ir žmogaus yra labai neaiški (ir mes su tuo sutikome), tačiau kartu jis reikalauja pripažinti, kad riba tarp augalo ir gyvūno yra *aiški*. Ši riba, jo manymu, yra *gebėjimas turėti interesų*. Anot jo, augalai negali turėti interesų, nes nejaučia skausmo ir džiaugsmo. Toks argumentas yra sukonstruotas privilegijuotai vertinant antropocentrinę perspektyvą, tą pačią perspektyvą, kuri yra esminis Singerio kritikos objektas, kai kalbama apie gyvūno ir žmogaus skirtį. Naujausi moksliniai tyrimai rodo¹⁴, kad augalai veikiausiai turi kažką panašaus į „skausmo“ pojūtį ir todėl, pagal paties Singerio apibrėžimą, turi turėti interesų. Ar augalo „skausmo“ samprata yra prastesnė nei šimpanzės tik todėl, kad augalas yra evoliuciškai tolimesnis mums nei gyvūnas ir jo skausmą mums sunkiau įsivaizduoti? Singeris pats veikiausiai nesutiktų su to-

kia prielaida, turint omenyje jo pastabas apie tai, kad, pavyzdžiui, žuvų „riksmas“, nors ir generuojamas mums negirdimu dažniu, vis tiek laikomas riksmu ir tikru skausmo požymiu, ekvivalentišku girdimam „žmogiškam“ riksmui¹⁵. Taigi, nors Singeris teisėtai sukelia abejonę mūsų kultūros antropocentrizmu, užbrėžti naują stabilų atramos tašką jam sekasi kiek prasčiau. Naujos moralinės atsakomybės ribos nubrėžimas neišvengiamai vėl sugrįžta prie antropocentrizmo ir sau pačiam būdingų savybių aukšto įvertinimo. Be gana neišikiai pagrįsto suskirstymo į „suinteresuotąją“ ir „nesuinteresuotąją“ gamtą, antropocentrizmas paslėptu pavidalu pasirodo ir pačiame utilitarizmo principu. Jei tvirtinama, kad interesų sankirtos atveju sprendimas turi būti priimtas „objektyviai svarbesnių interesų“ naudai, kyla klausimas – kas nustato šį „objektyvumą“? Kaip mes galime žinoti, kas yra *objektyvu* visoms sąmoningoms gyvūnų rūšims? Tiesa, jog mus ir gyvūnus sieja daug panašumų, tačiau yra ir rūšių, labai skirtingų nuo *Homo Sapiens*. Pavyzdžiui, biologų teigimu, ančiasnapijai nuo gimimo būna beveik visiškai akli ir kurti, jų gyvenime rega ir klausa reikšmingos funkcijos neatlieka. Gyvendami vandenyje jie savo aplinkoje orientuojasi ne regos, klausos ir uoslės pagalba, o dviem kitokiais jūtimais¹⁶: jie per atstumą jaučia elektromagnetinio lauko pokyčius (pvz., grobio raumenyse) bei pagal mechaninius signalus (sklindančius vandens vibracijomis) geba iš tolo „pastebėti“ objektus. „Objektyvus“ mus siejantis pasaulis šiuo atveju tėra vienintelės (lytėjimo) juslės pateikiama informacija. Tvirtinti, kad gyvename „bendrame gyvenamajame pasaulyje su

bendru horizontu“ būtų nesąžininga: ančiasnapiui *horizontas* neturi jokios prasmės – jis jo niekada nematė. Bet kokie mėginimai įsivaizduoti, kaip pasaulį suvokia ančiasnapis, pasibaigia „vertimu“, mėginant vizualizuoti arba audiolizuoti elektromagnetines bangas.

Singeris akcentuoja¹⁷, kad blogas elgesys su gyvūnais yra susijęs ir su kitomis ekologinėmis problemomis. Nustojus vartoti gyvulinės kilmės produktus, mūsų visuomenės gyvenimas taptų ekologiškesnis, nes gyvulinės kilmės maisto gamyba labiau alina gamtą, nei augalinių kultūrų auginimas. Be to, atsisakius gyvūlių ūkių sumažėtų dirvos, oro ir vandens¹⁸ tarša, būtų pažabotas miškų kirtimas (kadangi „istoriškai poreikis ganyti gyvulius būdavo dominuojanti priežastis kirsti miškus. Taip tebėra ir šiandien“¹⁹). Taigi etiškas elgesys su gyvūnais jam yra revoliucingas žingsnis link etiško elgesio su gamta apskritai. Tad etinės paradigmos pasikeitimas (sprendimas sąmonės lygmenyje), jo teigimu, išspręstų daugumą socialinės ir aplinkos ekologijų problemų. Anaiptol nenoriu ginčyti teiginio, kad pagarbus požiūris į kitas rūšis ir vegetarizmas iš tiesų pagelbėtų sprendžiant kai kurias modernaus antropocentriško pasaulio problemas. Tačiau tikėti, jog šitaip išspręsimė pačią modernaus pasaulio krizę, yra gana naivu. Gausu ekologinių problemų žemės ūkyje ir atsainiame žmonių požiūryje į „interesų neturinčią“ gamtą – pavyzdžiui, besaikis įvairių herbicidų naudojimas. Nuolatiniai ekonominiai argumentai, pateikiami ketvirtame Singerio knygos skyriuje, tik sugestiuoja, kad siūlomi sprendimai kyla iš pačias problemas sukūrusio (ir toliau kuriančio) vartotojiško mąstymo modelio.

Pati kova už lygybę ir teises yra šių teisių trūkumą kuriančios kultūros integrali dalis. Socialinėje sferoje lygybė yra vienas iš esminių modernios civilizacijos bruožų. Industrinėje visuomenėje lygybė padaro darbininkus pakeičiamus: jie įgyja *standartinį* valstybinį išsilavinimą, šneka *sunorminta* kalba, jie *lygūs teisėmis*, daugmaž *lygūs turtu*. Lygybė šiuo atveju tampa svarbia modernybės mašinerijos charakteristika. „Lygybių“ daugėjimas savaime yra susijęs su *abstrakcijų plitimu*, kuris yra reikalingas pavergiančiai technologinei pažangai. Pati lygybės samprata priklauso veikiau abstrakčiai matematikos sričiai, nei asmeniniam gyvenamajam pasauliui. Dialektinė galios plėtotė konkrečias apibrėžtis ir tapatybinius santykius nuolatos pakeičia vis laisvesnėmis, abstraktesnėmis ir lygesnėmis formuluotėmis. Kuo kolektyvinis „mes“ abstraktesnis, tuo jis lengviau pritaikomas modernioje visuomenėje, jis darosi vis tinkamesnis masei. Vis „bendresnė“ bendruomenė nuolatos artėja link nieko bendro neturinčiųjų bendrijos, pakeičiant asmeniškus prioritetus abstrakčiu, jokiomis aiškiomis savybėmis nepasižyminčiu subjektu. Tai gi ekosofinis nerimas kilęs dėl šios modernybės mašinerijos plėtos ir pasireiškiantis kaip interesų lygybės kitoms gyvybės formoms reikalavimas, pats tebėra šios modernybės mąstymo paradigmoje. Asmeniškumas schemiškam mąstymui yra nepriimtinas, ir būtent todėl schemiško mąstymo šalininkai, tokie kaip Singeris, stengiasi likti nuoseklūs redukuodami žmogų į vienetą. Tai gi siekdamas sukonstruoti universalią ir įtartinau fizikos dėsnius primenančią etiką, Singeris atitolsta nuo epistemologinės-estetinės plotmės.

Singeris siekia „žmogų“ padaryti kažkuo, kas yra aukštesnis, kažkuo, kas nusprendžia, kam galima duoti teises ir kokias teises duoti. Jis geraširdiškai sutinka šias teises suteikti ir gyvuliui bei jų nepažeidinėti (nors galėtų). Tokiu būdu jis padaro save suverenu, pridengtu lygybės kauke. Priimdamas sprendimą suteikti gyvūnams teises žmogus iš gyvuliško tampa dievišku, save pakeldamas virš gyvūnų plotmės. Mokslo pažanga kartu sukėlė gyvūnų skausmą ir įgailino Singerį šį skausmą *pamatyti*, įvertinti kaip analogišką žmogiškam skausmui. Tam tikra prasme žmogaus technologinė galia jį sumenkino. Galia, kuria buvo tikimasi pasiekti stiprybės aukštumų, tapo savo priešybe. Absoliučios galios vizija susipriešina su ribotu žmogaus kūnu ir dėl šios priežasties žmogus yra nebepajėgus galios atpažinti kaip savo, o tikslai, kuriuos tokia galia gali įvykdyti, tampa nebežmogiški. Technologija, turėjusi būti kūno valdomu įrankiu, po truputį virsta jį pakeičiančiu protezu, o iš protezo – savarankišku mechanizmu, kuriam kūnas yra negalia ir apribojimas. Galia, kadaise atimta iš svetimos mums aukos, pažemino patį atėmėją, ji tapo savarankiška ir keliančia baimę. Todėl grįžtama prie žmogiškumo idėjos, mėginama ją reformuluoti atkuriant tapatybę, tik šį kartą „žmogiškumas“ jau nebe tas pats. Žmogus nebėra žmogus-valdovas. Jis yra buvusios tapatybės ir jos geismo objekto *sintezė*: žmogus-gyvūnas, tapatybė, esanti tarp „žmogus-valdovas“ ir „bejėgus žmogus“. Žmogus-gyvūnas reiškia „žmogus-valdovas viskam, išskyrus...“ Tokia tapatybė atsiranda dėl nesėkmingo mėginimo įgyti absoliučią galią. Nepajėgę įveikti gyvūniškumo kaip visiškai sveti-

mo, mes jį integruojame, padarom „visiškai savu“ tam, kad būtų galima už jį priimti sprendimus. Ši tapatybės sintezė tuo pat metu gražina mums stabilų tapa-

tybės jausmą ir kartu – įteisina seną geismą kontroliuoti aplinką, tik šįkart pridedantą gyvūnų teisių ir „objektyviai svarbesnių interesų“ vėliava.

ESTETINĖS EKOSOFIJOS PASTANGOS SPREŠTI INDUSTRIINIO PASAULIO IR VARTOTOJIŠKOS GYVENSENOS KRIZĘ

Estetinė ekosofija

Antroji ekosofijos kryptis atkreipia dėmesį į etinių mėginimų išspręsti destruktivumo problemas beįėjškumą ir mėgina šias problemas spręsti *estetikos*²⁰ plotmėje. Jos atstovai laiko estetikos sritį tam tikra prasme „pagrindu etikai“²¹. Kaip parodžiau pirmoje dalyje, tokių filosofų kaip Singeris pažiūros normatyvumo vardan atitolsta nuo patyrimo, nuo *konkrečių* „subjekto“ pavyzdžių ir todėl ne-žmogiškos būtybės yra sužmoginamos. Taigi tiesioginė gamtos eksploatacija laikant ją žemesne/silpnese resursų sritimi yra pakeičiama į kalbėjamą gamtos vardu ir žmogiškų atributų ir interesų gamtai priskyrimą. Etinėje prak-

tikoje išlieka tiek technologija grįstas ir į jos plėtrą besiorientuojantis progresyvistinis mąstymas, tiek savimi besididžiuojanti laikysena, tiek destruktivumas. Tai, kas yra išties išstumama, yra ekologinis nerimas. Pakeitus etikos modelį ir priėmus naują žmogiškąją tapatybę („žmogus-gamtos saugotojas“) įtikima tuo, jog nuolat esame „gamtos interesų puseje“, todėl mūsų veiksmai yra naujai legitimuoti. Taigi aklas tikėjimas etinės ekosofijos sėkme gali būti veikiau saviapgaulė, tam tikra kaukė, slepianti vartotojišką gyvenimo būdą, nei visavertis sprendimas. Dėl šių priešasčių estetikos srities ekosofams klausimą „kokią vertę turi gyvūnas?“ pakeičia klausimai „kas yra gyvūnas?“, „kas yra gamta?“

TIMOTHY MORTONAS IR JO TAMSIOJI EKOLOGIJA

Timothy Mortonas, vienas žymesnių estetinės ekosofijos atstovų, atsiriboja nuo mėginimų ginti gamtą klasikine prasme bei etinės ekosofijos ir pabrėžia, kad „apskritai visos gamtosaugos (*environmentalisms*) [atmainos] yra vartotojiškos“²². Kiek vėliau jis priduria:

Būti vartotoju nėra vien tik būti įklimpusiam į „pilnai-prisikimšk-savo-burną“ kapitalistinę logiką, bet ir turėti potencialo jai atsispirti, mesti jai iššūkį. Asmuo galėtų panaudoti savo atsakymą varto-

ti tam tikrus dalykus tam tikrais būdais, ir tokiu būdu kritikuoti modernią visuomenę. Be abejonės, yra tokių žaliųjų romantinių vartotojų, kurie nuėjo taip toli, kad net išvis nelaiko savęs vartotojais.²³

Singerio paskelbtas gyvulinės kilmės produktų boikotas Mortonui tėra augalinės kilmės produktų reklama. Tokie pakeitimai neištrūksta iš vartotojiškos visuomenės. Dėl jų ši visuomenė mutuoja, bet nepakeičia savo įpročių bei svarbiausių mąstymo gairių, tad mes neiš-

sprendžiamie esminės problemos, kokia yra smarkiai išaugęs žmonių destruktivumas. Dėl to Mortonas prieina išvadą, kad, kol mes operuojame perskyromis „patiriantis subjektas“ ir „bejausmė neorganinė gamta“, „aš“ ir „fonas“, tol neišvengiami yra vartojimas ir „silpninio kito“ kolonizavimas bei išnaudojimas. Dėl šių priežasčių Mortonas užsibrėžia tikslą sukonstruoti „ekologiją be gamtos“, kaip byloja ir pats jo knygas pavadinimas. Jis teigia: „Padėdami kažką, pavadintą Gamta, ant pjedestalo ir tuo žavėdamiesi, padarome aplinkai tą patį, ką patriarchija padaro moters figūrai. Tai yra paradoksalus sadistiško žavesio aktas“²⁴, ir vėliau priduria: „kai siūlau atsikratyti gamtos sampratos, aš sakau, kad *išties* jos atsikratykime, o ne susigalvokime paskubomis sugalvotą „naują ir pagerintą“ sprendimą, naują reklaminės kalbos formą“²⁵. Taigi Mortonas, nusikratydamas „gamtos sampratą“, mėgina išvengti tokio rato, kokiame užstringa Singerio argumentai. Norint nusikratyti šios sampratos mūsų mąstymas turi būti gerokai restruktūruotas. Čia kyla klausimas: kaip ši pertvarkymą atlikti ir nuo ko pradėti? Atsakydamas į šį klausimą, Mortonas pabrėžia, kad aplinka – tai visų pirma estetikos srities terminas: „norint turėti aplinką visų pirma reikia turėti jai vietas; noriunt turėti aplinkos *idėją* mums reikia erdvės (ir vietas) idėjų“²⁶. Todėl savo knygą jis pradeda išsamia modernių meno kūrinių analize, kurioje ypač didelį dėmesį skiria šiuose kūriniuose atsiskleidžiančiai *vietos* ir *erdvės* reikšmei²⁷.

Jis nubrėžia paralelę tarp Romantizmo ir industrinės revoliucijos, ir tvirtina, kad šie du istoriniai fenomenai yra sietini su

šiuolaikinės vartotojų kultūros pradžia. Romantinė hegeliškoji „gražioji siela“ žvelgė į gamtą su pasigerėjimu²⁸, tačiau šis pasigerėjimas visuomet slėpė tam tikrą pasipuikavimą savimi, pasimėgavimą savo galia. Tai pabrėžia Mortonas teigdamas: „tam, kad Narcizas galėtų išties mylėti Aidą, jam būtina jį mylėti kaip savo paties balso atspindį, atspindėjusį tįsioje materijoje. [Narcizui reikalingos] vibracinės oro savybės, refleksyvios vandens savybės. Tam, kad ištikimai mylėtų aidą, jam reikia būti „ištikimam“ faktui, kad Aidas egzistuoja tik kaip „ištikima“ balso reprodukcija“²⁹. Jo manymu, technomoksliniai aplinkos aiškinimai gamtą aiškina iš narcisistinės perspektyvos, slepiančios pasigerėjimą savo galia. Tokiu narcisizmu jis apkaltina ir visą romantinį meną. Romantiniam menui yra būdingas žavėjimasis gamtos grožiu, jos pakylėjimas, pamėgdžiojimas, ekomimezė. Pastaroji, imituodama gamtą, sukuria aiškią ne-gamtiškumo ribą: „ekomimezė yra ideologinės fantazijos forma. Tuomet, kai aplinkinė (*ambient*) retorika mėgina išblukinti *vidaus* ir *išorės* ribas, ar jas panaikinti, arba jas perkelti, ji sukuria prieštarinę „daiktą““³⁰ [paryškinimas mano. – M. A. D.]. Įrėmintas gamtos paveikslas leidžia mums grožėtis miško atvaizdu, tačiau kartu tarytum simbolizuoja, kad mes – nebe gamtoje, kad kultūra, nors ir panirusi į gamtą, bet yra nepriklausoma. Toks paveikslas išplėšia iš gamtos ir žiūrovą, ir tapytoją. Lygiai taip pat minėtoji „aplinkinė (*ambient*) retorika“ yra tam tikra gamtos kolonizavimo forma. Tokios frazės kaip „*man rašant* šį sakinį, aplink mane...“ nurodo ne tik kokį nors tuo metu vykstantį įvykį ar supančią aplinką, jos visų pirma pabrėžia mūsų pačių atskiru-

mą nuo aptariamų situacijos. Kitaip tariant, romantinė ekomimezė yra susijusi su romantinės tapatybės – „gražiosios sielos“ – konstravimu. Mortono manymu, tikrai ekokritiškas egzistencijos būdas visų pirma turi *nusikratyti tapatybės*: „esminis ekokritikos šūkis yra „nebijome netapatybės (*nonidentity*)“³¹. Tapatybė yra visuomet asmeniška, ji suskirsto santykius į „mano“ ir „ne mano“, ir vienai iš šių grupių suteikia didesnę svarbą. Destruktyvumas didele dalimi yra generuojamas asmeninės naudos siekio ir asmeniškumo apskritai. Taigi ekofiliško būvio problema Mortonui yra ne-asmeniško (arba *be-tapatybinio*) *žvilgsnio* paieškos problema. Tapatybinius santykius jis mėgina pakeisti kolektyviniu egzistavimo būviu: „subjektyvumas tiesiog nėra individualus, ir tikrai nėra individualistinis fenomenas. Jis yra kolektyvinis“³². Tai, ką filosofiniu žargonu tradiciškai esame įpratę vadinti „subjektu“, iš tiesų mums dažniausiai reiškia „gyvenantį padarą“, kuris absoliučia dauguma atveju tereškia šį žodį pavartojusį žmogų. Vartodami šią itin plačią ir visiems lengvai pritaikomą sąvoką mes pamirštame, kad iš tiesų „subjektai“ yra labai skirtingi, kad jie būna skirtingo ūgio, skirtingų sudėjimų, skirtingų kūno kontūrų, kad subjektai gali turėti kitokių – mums nebūdingų savybių. Visa tai mums primena Mortonas, analizuodamas subjekto kūniškumą:

Kai kurios filosofijos kryptys norėtų, kad kūnas, kaip kokia kavalerija, atjotų ir išsaugotų jas nuo vakarietiško dualizmo. „Kūnas *apskritai*“ <...> tampa perkurtos estetikos dalimi. Viena esminių aplinkos aprašymo charakteristikų yra ta, kad itin mažai dėmesio yra kreipiama į faktą, kad tik kai kurie kūnai turi rankas ir kojas, tik

kai kurie kūnai geba regėti ar girdėti. Nėra tokio dalyko kaip kūnas *apskritai*, jei tuo norime pasakyti, kad yra kažkas, nepasižymintis lytimi (*gender*), rase ar įvairiais fiziniais pajėgumais.³³

Kūnas gali turėti savybių, nebūdingų kitiems kūnams (arba tokių savybių stoti). Tas pats kūnas yra netapatūs sau pačiam skirtingais laiko momentais. Mes galime netekti regos ar galūnės ir lygiai taip pat galime įsigyti dirbtinį širdies stimuliatorių ar rankos protezą. Todėl Mortonui pats „kūnas“ yra tam tikras *kintantis kolektyvas*.

Jo nagrinėjamas skirtumas tarp erdvės ir vietos visų pirma pasižymi tuo, kad modernus mąstymas veikimą priskiria tik objektams erdvėje, o erdvė yra „kažkas“, kur šie objektai būna ir veikia, t. y. pati erdvė laikoma visiškai neveiksnia, ją pakeičia fiksuoti „objektai“. Erdvė yra opozicinė sąvoka objektui ir šios sąvokos konstruoja dualistinį ir vartotojišką „gražiosios sielos“ mąstymą. Tuo tarpu *vieta* inkorporuoja atmosferą į bendrą vyksmą, į kolektyvą. Vieta pati dalyvauja, pati kinta. Taigi Mortonas pasiūlo sugrįžti nuo „pokyčių erdvėje“ prie „vietos pokyčių“. Priežasties ir padarinio ryšiai, pasižymintys ryškiu galios disbalansu, pakeičiami kooperaciniais santykiais. Šitaip suvokiant būtį, „Kolektyvas“ yra visuomet sudarytas iš kitų „kolektyvų“ – nėra aiškiai apibrėžtų pastovių „vienetų“ ir viskas galėtų būti kitokiu būdu, sudaryti kitokią kolektyvinę aranžuotę. Nėra „atsiskyrimo“ ar „prisijungimo“ prie veiksmų sekos, nes nėra aiškių ribų tarp kolektyvinių grupių, jos persidengia. Dėl šių priežasčių Mortonas reikalauja priimti kitą, *kaip kitą*. Kitybė jam tokia pat

unikali ir *dirbtina*, kaip ir mūsų tapatybė. Jis vengia kitokybės sužmoginimo (būdingo apžvelgtoms ekologinės etikos atmainoms) ir kartu vengia antropocentriško-vartotojiško agresyvumo kitokybės atžvilgiu: „jei apnuodytas atogrąžų miškas galėtų šnekėti, jis skambėtų kaip Frankenšteino padaras <...>. Mes galime identifikuoti su šiuo monstrišku sutvėrimu. Mes patys esame „sudygsniuoti“ iš įvairių medžiagos gabalėlių ir dalelių. Etiškiausias veiksmas yra mylėti kitą būtent jo dirbtinume, o ne mėginti įrodyti jo natūralumą ir autentiškumą“³⁴. Vis dėlto terminas „etiškiausia“ tokioje pasaulio sampratoje atrodo gana keistai. Pasirinkimas yra etikos srities išankstinė sąlyga. Sudėtinga šnekėti apie kokią nors etiką, jei viskas vyksta pagal iš anksto nustatytą „gamtinį planą“, visi įvykiai yra spontaniški, imanentiniai vietos atžvilgiu ir savaimingai vykstantys virsmai. Tai ir pats Mortonas suvokia:

Užuot vaikišiai iliuziją, jog mes *vis dar* turime pasirinkimą – tai pats savaime nėra joks pasirinkimas – tikrasis ekologiškas pasirinkimas yra tam tikras radikalus išsipareigojimas, pasirinkimas nebesirinkti. Šiuo momentu *pasirinkimas* ir *susitaikymas* tampa tuo pačiu dalyku. Paradoksaliai būtent vartotojiškumas suteikė mums idėją (ji buvo atkartota filosofiniuose tekstuose), kad yra toks dalykas kaip sąmonė, turinti arba neturinti savo turinių (tokių kaip ekologija).³⁵

Taigi, anot Mortono, tikrasis ekologiškumas reikalauja nebesirinkti, nebesuvokti savęs kaip tapatybę turinčio ir atskiro, ir tokiu būdu – nebevertoti. Mortonui etika yra likviduojama dėl moralinių įsitikinimų³⁶. Nusprendęs, jog turime

būti atsakingi už savo sukurtą katastrofą, jis *renkasi atimti iš žmogaus galimybę rinktis*, taigi kartu ir *galimybę jausti atsakomybę ar sąžinės graužatį*. Atsakingi mes galime būti tik kažkieno akivaizdoje, tik „prieš kažką“ ar „už kažką“³⁷, net jei šis kažkas yra gana abstraktus, pavyzdžiui, kintantis kitas, gamta ar Dievas. Taigi atsakingais mes jau esame, esame dėl to, kad matome, jog eko-katastrofa yra mūsų sukurta. Atsisakydami šio „mūsų“ mes tampame *nebeatsakingais*. Mortono kritikuojama vartotojų visuomenė iš esmės yra klajūnų visuomenė: ypatingai didelę reikšmę turi mobilūs telefonai, vis didesnius atstumus įveikiančios ir vis greitesnės transporto priemonės, mobilus kapitalas... Visa tai lydi vis „laikinesniais“ tampantys produktai: daiktai ir įrenginiai, perkami keleriems metams ir paskui išmetami tam, kad nusipirktume naujus. *Nepastovumas* – tai esminis tiek technologinių inovacijų, tiek vartotojų įgeidžių ir jų kultūros apskritai bruožas. Šis nepastovumas yra nuolatos lydimas neatsakingumo: už gamtą, už savo veiksmus, už ateitį. Modernusis klajoklis nėra atsakingas, nes jis neturi ilgaamžių saitų ir išsipareigojimų. Neatsakingumas vartotojų visuomenėje sutampa su yrančiais giminės saitais, nykstančiomis pažįstamomis ir savomis erdvėmis ir progresuojančia pastovių santykių degradacija. Mortono pasiūlymas „*atsakingai* susinaiškinti“ savo tapatybes yra kiek panašesnis į mėginimą *pabėgti* ir šitaip įveikti sąžinės graužatį, kylančią dėl artimumo savo aukai. Romantinė siela buvo svetima gamtoje. Tačiau šis svetimasis pajunta simpatiją kitam, jo „svetimumas“ pradeda nykti. Kad šito išvengtų, jis pasirenka

tapti klajūnu – t. y. įgauti papildomo atstumo pabėgant nuo atsakomybės ir nebematant nei savęs, nei kito. Mes iš sąžinės priekaištų kamuojamo svetimojo gamtai tampame nesąžiningais klajūnais, t. y. įgyjame savybę, įprastai priskirtiną vartotojų visuomenei. Vartotojiškas klajūnas yra progresyvios mąstysenos apogėjus, jis „nesidairo atgal“: jis nepaliko namų, nes jo namai ten, kur jis yra. Klajūnas vartoja su pasimėgavimu, visos vietos ir visi daiktai jam yra laikini, jo kelionė jam yra maloni, atstumai tampa suvartojama reikmė. Klajūnas mėgaujasi virsmu ir negali pakęsti pastovumo. Tuo tarpu kaltės jausmas mus sugražina iš palaimingos suvartojimo ramybės į nerimo būseną. Kaltė arba atsakomybė yra jausmai, turintys pretenziją į tam tikrą *fiksaciją*, jie nekinta taip, kaip Mortono kūniškumas ar vieta. Nenuostabu, kad norint įveikti sąžinės priekaištus ar atsakomybę, mums dažniausiai prireikia tam tikro „judėjimo į priekį“ – valios pastangų, t. y. sąžinė įveikiama judėjimu, perėjimu į klajoklišką būklę.

Kaip turėtų atrodyti mūsų būvis praktiškai, jei vadovautumės tokia Mortono pasiūlyta filosofija? Jis sukritikuoja Deleuze'o ir Guattari *rhizome'ų* koncepciją dėl nepakankamo radikalumo ir vengimo visiškai nusikratyti fenomenologinės kūno sampratos³⁸ (kitaip tariant, ši samprata kaltinama tam tikru „tapatybės“ ir „pastovumo“ išlaikymu). Tuo pat metu Mortonas kritikuoja holistinę³⁹ pasaulėžiūrą, visų pirma dėl to, kad ji sukuria neaiškią „visumą“, kuri yra kokybiškai aukštesnė už savo dalis, o taip pat redukuoja realybę į antropocentriškas fiksinio pobūdžio abstrakcijas. Morto-

no kolektyvinė egzistencija yra pagrįsta estetika, todėl ji visuomet turi tam tikrą „horizontą“, kurio neturi holistinės filosofinės koncepcijos. Mes patiriame kaip kolektyvas, kaip vieta, tačiau ši vieta visuomet gali būti kitokia, mes galime patirti kitaip ir kitką.

Atmetęs holizmą, Mortonas pabrėžia, kad nėra vieno „gyvenamojo pasaulio“, ir visai „galimas dalykas, kad *kiekvienas gyvūnas turi savo aplinką (environment)*“⁴⁰ [*paryškinimas mano*. – M. A. D.]. Ontologiškai Mortono pasaulis yra *pluralistinis* savo „vietose“ (*place*) ir aplinkose (*environment*) [su tam tikra išlyga žodis „vieta“ mums galėtų reikšti „sukūrimas ar objektas“, bet reikia prisiminti, kad Mortonas netiki *pastovių* objektų buvimu]. *Tuo pat metu jis yra solipsistinis* (ta prasme, kad iš savo „vietos“ galime pažvelgti tik į tai, ką pateikia mūsų sąmonė, kuo virsta ši pati vieta). Mortono pluralizmo reikalavimas įgyvendinamas tam tikro savęs paneigimo kaina: sąmonė yra vientisa su aplinka, ir jei jai atrodo, kad ji yra nors tam tikru mastu atskira – tai šios idėjos tėra sąmonėje susikurta „iluzija“. Mūsų vientisumas su aplinka yra realus, o aplinkų pluralizmas – iliuzinis. Tačiau ar iš tiesų įmanoma išvengti šio patirties asmeniškumo, formuojančio tapatybę? Kitaip tariant, ar galime tapatybės iliuziją suvokti kaip iliuziją ir šitaip išlikti naujame, mortoniškai eko-kritiškame būvyje?

Prisiminkime Singerio paminėtus subjektyvumo bruožus – džiaugsmo ir skausmo jausmus. Ką reiškia turėti „mūsų džiaugsmą“ arba „mūsų skausmą“? Kai kurie filosofai, tiesa, mėgintų pabrėžti, jog empatija yra gebėjimas, leidžiantis

mums šiais jausmais dalintis. Tačiau kokių mastų iš tiesų šios „dalybos“ vyksta? Mes galime užjausti kitą žmogų, patyrusį traumą, *įsivaizduoti*, kad jam turėtų skaudėti, tačiau koks tai jausmas, žino tik tas asmuo, kuris iš tikro išgyvena fizinę traumą. Tam tikri jausmai ir potyriai yra labai asmeniški. Jie mus izoliuoja: tam tikra prasme skausme mes visuomet esame vienvėde. O vienvėde yra jausmas, kurį galime patirti net būdami minioje ar grupėje. „Bendras veikimas“ (arba jo išsąmoninimas) neapsaugo mus nuo ne-bendros savijautos. Mortonas, aptardamas Descartes'o dvejonę, teigia: „Descartes'as rašo, jog dvejoja, kodėl negalėtų būti, kad jis sapnuoja, kad sėdi prie ugnies – to klausiti gali tik patenkintas ir patogiai įsitaisęs žmogus, sąlyginai nejaučiantis savo kūniškojo faktoriaus.“⁴¹ Ar nėra panašiai ir su „kolektyviniu veiksmu“? Staigus skausmas yra pajėgus sugražinti mano „aš“. Mes „pabundame“ iš ideologinės fantazijos ir staigiai sugrižtame į čia ir dabar, į asmenišką *savo* santykį. Šis santykis kūną mums pateikia kaip pastovaus ir vienalyčio „aš“ patirtį. Rakštis, įsmigusi į pirštą, neatrodo kaip „mano dalis“ ar kaip „veikianti kartu, keliant mūsų skausmą“. Ji atrodo kaip *mano* skausmą sukėlus objektas. Mūsų kasdienė patirtis paradoksaliai geba suderinti pastovumą su kitimu ir asmeniškumą su ne-asmeniškumu. Mortonas nepajėgia pateikti pastovios tapatumo alternatyvos. Taip yra visų pirma todėl, kad pats pastovumas yra neatsiejamas nuo tapatumo. Net jei kalbame apie *pastovias permainas*, mes vis tiek kalbame apie tam tikrą *tapatumą*, prie kurio kartkartėmis esame priversti

sugrižti. Mortono „netapatybinis“ būvis sugrižta prie „aš“ būtent todėl, kad jis atsisako tapatumo. Be pastovumo galimybės šis būvis pats atrodo iliuzinis, nors yra sukonstruotas mėginant dekonstruoti „pastovumo iliuziją“.

Mortonas savo ekologijos koncepciją vadina „tamsiąja ekologija“. Tamsiąja ši ekologija vadinasi dėl to, kad ji „išsaugo tamsią, slegiančią gyvenimo ekologinės katastrofos šešėlyje kokybę. Užuoat švilpavę tamsoje ir pabrėžę, kad taip pat esame Gajos dalis, kodėl tiesiog nepasiliegame tamsoje?“⁴². Tokiu būdu jis tarytum mėgina pabrėžti, jog ši ekologija turėtų būti kažkas kitokio, nei „gražioji siela“. Ši ekologija negali idealizuoti gamtos ar ja grožėtis – šios ekologijos atstovai turėtų *tapti* gamta, panaikinti kultūros ir natūros skirtį ir šitaip pastatyti save į siaubingą, depresyvią, slegiančią, *tamsią* padėtį. Iš „šviesios“ dabartinės, ramybės teikiančios, kultūrinės būklės pereiti į vientisą būvį su gamta (šitaip, žinoma, išnyksta „aš“ ir „gamta“ sąvokos). Faktas, kad nepajėgiame visiškai panaikinti etikos, demaskuoja ir „estetikos be rėmo“ dirbtinumą. Singerio svarstymai galiausiai susidūrė su tam tikromis problemomis, kylančiomis dėl estetinio patyrimo ignoravimo, o Mortono grynos estetikos filosofija susiduria su neišvengiamu etinės plotmės buvimu.

Mortonas ekologinį nerimą sieja ne su įvykiais ar objektais (šie jam yra ekomimezės plotmėje), o su pamatine būties tuštuma, kurią jis vadina *aplinka*. Ši aplinka yra realiai baisi, kelia įtampą, o visos įtampos, išnaudojančios įvairias „žmogaus“ ir „aplinkos“ atskirtis, jam yra iliuzinės įtampos, savo baisumą se-

miančios iš pamatinės tuštumos. Būtent dėl to pasinerti į ekologiją jam reiškia drąsą pasinerti į „tamsųjį“ baimės pasaulį. Mortonas teisingai pastebi, jog mes negalime numaldyti nerimo „plėsdami žvilgsnį“. Tačiau negalime visiškai sutikti su jo pastabomis apie pačią nerimo esmę. Visų pirma – jei nerimas mūsų dabartinėje būsenoje yra „iliuzinis“ ir menkesnis nei „ekosofiškas nerimas“, tai nebėra prasmės ieškoti ekosofijos sprendimų ar apie ją svarstyti. Pati ekosofiško būvio paieška kyla iš *dabar jaučiamo* nerimo. Ekosofija reikalinga kaip išsivadavimas, ji yra tam tikra ramybės fantazija. Atrodo nelabai aišku, kodėl turėtume jausti baimę ar nerimą, būdami visiškai vieningi su aplinka, veikdami kaip tinklas. Priešingai – tokia būklė atrodo kiek paguodžiančiai. Tačiau jei „bendro veikimo“ būseną išties yra didžiausios baimės būseną ir vienintelė mums galima ekosofija yra „juodoji baimės ekosofija“ – kokia prasmė pereiti į dar didesnę diskomforto situaciją? Tiesa, jog mažėjant atstumui tarp aplinkos ir mūsų mes pradėdame jausti tam tikrą baimę. Bet baimė nėra šio *kito* (aplinkos) savybė, kaip bando parodyti Mortonas. „Tamsa“ nėra pačioje aplinkoje. Kito artumo keliamas nerimas yra susijęs su *savęs paties praradimo baimė*: baimė neturėti vietos, kontrolės, valios, galios – baimė mirties. Pats kito „baismus“ yra projekcija – gąsdina ne mirtis, vienybė su aplinka, o *gyvenimo* silpnumas, pažeidžiamumas. Nejudančiame fone mes bijome savo pačių judėjimo, mus gąsdina mūsų turima galia. Atrodo, jog mūsų egzistencija yra susijusi *ne tik* su prigimtinė tuštuma, bet ir su tam tikru pamatiniu *pertekliumi*. Mus

gąsdina, jog gyvenimas gali pasiūlyti daugiau, nei mes spėjame suvartoti, jog erdvė yra didesnė nei jai turime laiko apkelti. Todėl mes didiname vartojimo tempą, šitaip tarytum mėgindami aplenkti save pačius. Erdvės potyris visada nurodo į galimą jos plėtrą, duodamas pertekliaus pojūtį, o laiko potyris nurodo į regresiją, į atmintį ir suteikia pamatinės tuštumos jausmą. Laiko atžvilgiu tam tikra prasme visuomet gyvename praeityje, o erdvės požiūriu gyvename čia ir šitas „čia“ visada yra tik dėl galimo ten. Nerimą pajaučiame dėl šių pojūčių kontrasto, dėl skirtumų tarp erdvės ir laiko jutimuose.

Mortonas pažymi, jog „tam tikra aistra yra siejama su percepcija. Percepcijos plotmėje priklausymas (*belonging*) yra ištirpęs į troškimą (*longing*). Jei nebūsime tikslūs percepcijos, filosofijos ir išsiblaškymo politikos klausimais, tikėtina, kad „išsiblaškymas“ taps politine versija sindromo būti „nauju ir patobulintu“⁴³. *Išsiblaškymas*, apie kurį šioje vietoje kalba Mortonas, yra jo politinis sprendimas, nurodantis, koku būdu siekiama pasiekti „be-tapatybinių“ būvį. Išblaškant troškimą išsiblaško priklausymas. Anot jo, išsiblaškymas pašalina fiktyvų tapatumo sau jausmą. Taigi „tamsioji ekologija“ pasiekama išsiblaškymo keliu, tačiau čia būtina pažymėti, jog ne bet koks išsiblaškymo tipas tam yra tinkamas. Mortonas išskiria du išsiblaškymo tipus: pirmasis – „neišprusimas, gimęs iš televizijos kanalų junginėjimo ir švarios aplinkos“⁴⁴, o antrasis – kritinė absorbcija. Pirmąjį išsiblaškymo tipą (atsipalaidavimą) jis laiko neveiksniu⁴⁵. Todėl jis siūlo laikytis *antrojo išsiblaškymo tipo*, kurį sudaro dvi

esminės dalys: sinestezija ir vidinė patyrimo dimensijų tuštuma. Sinestezijos padedami mes galime automatiškai reaguoti į aplinkos dirgiklius (kartu pripažindami subjekto nepastovumą), nes, Mortono nuomone, „veikiame kartu su aplinka“, automatiškai. Taigi, anot jo, ne mes norime maisto, o maistas sukuria „mums“ (o iš tiesų – aplinkos daliai, kurią vadiname „mumis“) tam tikrą sukonstruotą reakciją („poreikį“). Nors ši pozicija pateikiama kaip moraliausias galimas pasirinkimas, panaikinantis žmogaus smurtą prieš gamtą, atidžiau

pažvelgus, ji kiek panaši į vartotojišką žmogaus pavertimą resursais. Suredukavus etiką į savaiminius gamtos vyksmus lengva pateisinti *bet kokį* elgesį. Mortono sistema etiniu požiūriu yra *pražūtinga* modernia technika ginkluotų žmonių visuomenėje. Atsakomybė kitam ir kaltė (plačiąja prasme) yra tariamai pakeičiamos „atsakomybe sau pačiam“ (kaip nuo gamtos neatskirą), tačiau visa tai vyksta tik su sąlyga, kad „savęs paties“ samprata bus išblukinama tiek, kiek tik leidžia galimybės, ir šio „aš“ veiksmas bus padaryti chaotiškai nenuspėjami.

IŠVADOS

Iš apžvalgos paaiškėjo, jog siūlomas ekosofinių diskursų grupavimas leidžia mums išryškinti tam tikras bendrąsias šiuolaikinės ekosofijos tendencijas ir tokių tendencijų argumentacines spragas. Taigi toks grupavimas gali būti naudingas išsamesnei ekosofinių diskursų analizei. Abi minėtos ekosofijos kryptys atrodo nepajėgios pasiūlyti adekvačių ekosofinės krizės sprendimų. Į esminius ekosofijos keliamus klausimus šios kryptys atsako skirtingai.

Etinės ekosofijos atstovų siūlomas ekologinės krizės sprendimas yra sukurti „ne-vartotojišką“ ir „ne-antropocentriinę“ etiką. Mėginama nustoti eksploatuoti gamtą, pradėti elgtis draugiškai gamtos atžvilgiu... Tačiau šie „mėginimai“ atgręžia vartotojišką žvilgsnį į vartotojų visuomenę, savo pačių vartotojiškumo nesužlugdant. Taigi etinės ekosofijos plėtra užsibaigia esamos vartotojiškos etikos reproduktivumu ir užmaskavimu: neišvengiama nei vartotojiškumo, nei antro-

poctrizmo, tačiau tikima, kad išvengta buvo abiejų, ir šis savęs įtikinimas, jog „problema išspręsta“, funkcionuoja kaip moralinį pateisinimą duodantis alibi. Aptikus savyje vartotoją ir pridengus jį naujos etikos kauke, pateisinamos senos elgesio tendencijos, kurios dažnu atveju tampa netgi agresyvesnės, nes suskaldo žmoniją nauja skirtimi: „teisingai besielgiantys“ ir „blogieji vartotojai“. Etinė ekosofija yra linkusi sprendimu laikyti estetinės plotmės suspendavimą: pabrėžiamas tariamas „*nebematymas*“ skirtumų tarp rūšių, objektų ar žmonių ir tvirtinama, jog šiuo nematymu reikia pagrįsti etiką. Viskas tampa tarytum „neasmėniška“, kad galėtų sutilpti į vieną asmenišką sistemą.

Estetinės ekosofijos atstovai, priešingai, yra linkę suspenduoti etiką. Atsakydami į klausimą, „kas lemia destruktivumo esmę“, estetinės ekosofijos atstovai visų pirma pabrėžia, jog kultūra duoda skirtis tarp „aš“ ir „aplinka“, tarp „kul-

tūra“ ir „gamta“. Dirbtinumo ir natūralumo skirtį šios ekosofijos atstovai pačia laiko dirbtina. Viskas „panardinama“ į besikeičiantį ir chaotišką „mes“ virsmą. Taip nutinka visų pirma todėl, kad skirtys tarp „aš“ ir „jie“, bei tarp „kultūra“ ir „natūra“ laikomos pagrindu galios nelygybei įtvirtinti. Etika šios ekosofinės krypties atstovams tampa estetinėmis perskyromis pagrįsta sritimi. Todėl destruktivaus žmogaus elgesio problema tampa estetinė problema, o šios problemos sprendimas – tai naujos estetinės paradigmos sukūrimas. Kaip išeitis įprastai pasiūlomas koks nors kooperacinis estetinės egzistencijos modelis, pakeičiantis mūsų kultūroje nusistovėjusį asmenišką antropo/ego-centrišką modelį. Siūloma savęs nesuvokti kaip „aš“, o suvokti kaip „mes“. Šis „mes“ yra kokia nors „aš ir aplinka“, „aš ir kiti sutvėrimai“ variacija, kai veikimas priskiriamas visai grupei ir jos tarpusavio santykiams, šitaip mėginant užmaskuoti asmenišką pasirinkimą veikti. Vienetiškumas, kuris buvo etinės ekosofijos pamatas, estetinėje ekosofijoje išvis yra atmetamas, jį pakeičia santykinumas, daugialypumas. Tačiau būtent šis atmetimas sugražina

estetinės ekosofijos atstovus prie asmeniško „aš“ ir demaskuoja jų kolektyvinę kaukę. „Alternatyvi“ estetinės ekosofijos etika (arba jos atsisakymas Mortono atveju) neatlaiko elementarių praktinių testų. „Būti ar nebūti subjektu?“ yra beprasmiškas klausimas, kuris gali iškilti tik suspendavus dalį mūsų realybės – etinę sritį. Visų pirma reikia būti subjektu, kad šitą klausimą iškeltum. Buvimas žmogui visuomet kartu reiškia ir tam tikro masto subjektyvumą, asmeniškumą, etinį atsakomybės apribojimą „sau“ ir „už save“. Ideja, kad žmogus gali būti kažkuo „daugiau“ ar „kažkuo kitu“ yra išvirškščia senos vartotojiškos ir mechanistinės svajonės apie golemus, homunkulus ir kiborgus pusė. Kitaip tariant, noras būti daugiau nei žmogumi ar kažkuo kitu nei žmogumi yra susijęs su senu noru perkurti save iš naujo, sukurti savo pagerintą kopiją: nemirtingą ir galingesnę „aš“, net jei ši aš tenka vadinti „mes“. Atrodo, jog toks perkūrimas grįžta prie problemos ištakų: estetinis subjekto dekonstravimas demaskuoja save kaip vartotojišką, nepanaikindamas destruktivumo ir paslėpdamas jį po naujos estetikos kauke.

Literatūra

- Daniel Chamovitz, *What a Plant Knows: a Field Guide To the Senses*. First eBook Edition. New York : Scientific American / Farrar, Straus and Giroux, 2012.
- Jacques Derrida, Politics of Friendship, *American Imago* 50, no. 3, 1993, p. 353–391.
- John D Pettigrew et al., The sensory world of the platypus, *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Volume: 353 Issue: 1372. Published: 1998.07.29. DOI: 10.1098/rstb.1998.0276, p. 1199–1210.
- Monica Gagliano et al., Experience teaches plants

to learn faster and forget slower in environments where it matters, *Oecologia*, published online 2014.01.05; doi: 10.1007/s00442-013-2873-7, p. 63–72.

- Monica Gagliano et al., Toward understanding plant bioacoustics, *Trends in Plant Science*. Volume 17, Issue 6 June 2012, p. 323–325.
- Peter Singer, *Animal Liberation*. Third edition. New York: Ecco Press, 2002.
- Timothy Morton, *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2007.

Nuorodos

- ¹ Šioje vietoje „estetika“ reiškia filosofinę plotmę, susijusią su senovės graikų žodžiu *αἰσθησις*, visų pirma reiškiančiu patyrimą. Taigi estetika čia nėra tik grožio ar meno sritis, kaip dažnai ji suprantama šiais laikais. Kitaip tariant, žodis „estetika“ vartojamas sekant kantiškąja tradicija.
- ² Peter Singer, *Animal Liberation*. Third edition. New York: Ecco Press, 2002, p. 185.
- ³ Ten pat, p. 185.
- ⁴ Ten pat, p. 204, 243.
- ⁵ Ten pat, p. 3.
- ⁶ Ten pat, p. 6.
- ⁷ Ten pat.
- ⁸ Ten pat, p. 2.
- ⁹ Ten pat, p. 5.
- ¹⁰ Ten pat, p. 7.
- ¹¹ Ten pat, p. 171.
- ¹² Ten pat, p. 198.
- ¹³ Ten pat, p. 235.
- ¹⁴ žr. Monica Gagliano et al., Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters, *Oecologia*, published online 2014.01.05; doi: 10.1007/s00442-013-2873-7, p. 63–72; taip pat žr. Monica Gagliano et al., Toward understanding plant bioacoustics, *Trends in Plant Science*. Volume 17, Issue 6 June 2012, p. 323–325; taip pat Daniel Chamovitz, *What a Plant Knows: a Field Guide To the Senses*. First eBook Edition. New York: Scientific American / Farrar, Straus and Giroux, 2012.
- ¹⁵ Singer, p. 172.
- ¹⁶ John D Pettigrew et al., The sensory world of the platypus, *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Volume 353 Issue: 1372. Published: 1998 07 29. DOI: 10.1098/rstb.1998.0276, p.1203.
- ¹⁷ Singer, p. 166–167.
- ¹⁸ Ten pat, p. 168.
- ¹⁹ Ten pat.
- ²⁰ Kaip buvo nurodyta įvade, šį terminą vartoju sekdamas kantiškąja tradicija.
- ²¹ Timothy Morton. *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2007, p. 167.
- ²² Ten pat, p. 114.
- ²³ Ten pat, p. 116.
- ²⁴ Ten pat, p. 5.
- ²⁵ Ten pat, p. 21.
- ²⁶ Ten pat, p. 11.
- ²⁷ Šioje vietoje Mortono ekosofija yra estetikos filosofija tiek kantiškąja estetikos prasme, tiek estetikos kaip meno kūrinių tyrimo prasme.
- ²⁸ Ten pat, p. 15.
- ²⁹ Ten pat, p. 69.
- ³⁰ Ten pat, 67.
- ³¹ Ten pat, 13.
- ³² Ten pat, 17.
- ³³ Ten pat, p. 106–107.
- ³⁴ Ten pat, p. 195.
- ³⁵ Ten pat, p. 203.
- ³⁶ Ten pat, p. 204.
- ³⁷ Jacques Derrida, Politics of Friendship, *American Imago* 50, no. 3, 1993, p. 378.
- ³⁸ Morton, p. 52–53, p. 107.
- ³⁹ Ten pat, p. 102.
- ⁴⁰ Ten pat, p. 99.
- ⁴¹ Ten pat, p. 177.
- ⁴² Ten pat, p. 187.
- ⁴³ Ten pat, p. 167.
- ⁴⁴ Ten pat, p. 165.
- ⁴⁵ Ten pat.