



ЧЕЛОВЕК В МУЛЬТИВЕРСУМЕ



Философия средообразования



БЫТЬ-ВНЕ-СООБЩЕСТВА КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ГЛУБИННОЙ ЭКОЛОГИИ

(Коммунитарные аспекты
в американских экологических исследованиях 1980 – 2000-х гг.)*

Т.В. ВАЙЗЕР

Глубинная экология – новое и почти не изведенное для российского читателя направление. От классической экологии как науки о закономерностях окружающей среды глубинная экология отличается тем, что через философскую концептуализацию позволяет связать с экологией самые разные сферы жизни и области знания: социальное бытие человека, религию, интересубъективную этику, аргументативную логику, индустриальную политику, психологию и психотерапию, гендер и т.д. Это понятие впервые ввел норвежский философ Арнэ Нэсс в 1973 г., подразумевая, что экология не является только наукой об окружающей среде, но охватывает в целом все социальное и духовное бытие человека, указывает на глубокую внутреннюю связь человека со всем, что происходит на Земле¹.

Основные направления американской критики, которые появились в рамках глубинной экологии с 1980 по 2000-е гг., можно условно разделить на следующие группы: экофеминизм (критика патриархальных и маскулинных установок современного общества); логико-прагматическая традиция коммуникативной этики (попытка решить вопросы взаимопонимания среди экологов и между экологами, правительством и представителями индустрии и бизнеса средствами коммуникативной теории Ю. Хабермаса); критика антропоцентризма (и его синонимов – экологического расизма, шовинизма, спиесизма) и эпистемологическая критика жесткого иерархического различения антропоморфных и неантропоморфных существ; экологическая аксиология – ценности и ценностные системы в экологической перспективе (антропоцентризм, биоцентризм, экоцентризм);

* Работа выполнена в рамках проекта НИР философско-социологического факультета РАНХиГС «Современные теоретико-методологические основания исследования сообществ: развитие коммунитарной исследовательской программы», грант № 125.

исследования по правам животных и этике обращения с животными; современный панпсихизм (мировоззрение, призывающее к возрождению глубинной духовной связи органического и неорганического миров); экологический плюрализм (представление о множественности точек зрения на экологические проблемы); современное экологическое образование и т.д. Во всех этих разнонаправленных исследованиях можно, тем не менее, выделить две основные тенденции. Во-первых, человек мыслится как эпистемологически, этически оторванный от остального мира и занявший в нем превосходящую позицию. Во-вторых, экологические проблемы рассматриваются как отражающие различные явления и тенденции современного общества в целом, антропологии человека, его психической жизни.

Данное исследование ставит целью рассмотреть ряд статей по экологической тематике из американской периодики и антологий с середины 1980-х по начало 2000-х гг. Выбор источников обусловлен тем, что в них экологические вопросы рассматриваются через проблематику общества и коммуникации, артикулируется идея разрыва человека с природой или неспособности людей договориться между собой, и этот разговор ведется в терминах ностальгии по общности. В задачи статьи входит выяснить, каким образом экологическая проблематика выявляет наши представления о сообществе, обнаруживает эмоциональное переживание его утраты, распада или свидетельствует о надеждах на его возрождение. Мы рассмотрим, во-первых, в каком значении употребляются понятия общности, сообщества или их ближние и дальние синонимы (соучастие, соотношение, сотрудничество); во-вторых, какая исходная ситуация обуславливает обращение к этим понятиям, какие связанные с сообществом проблемы позволяет поставить; и, наконец, к какому идеалу коммунитарной парадигмы (идеальному образу сообщества) хотел бы прийти тот или иной автор.

Если классифицировать различные модальности сообщества или общностных связей, которые встречаются нам в этих исследованиях, то можно условно выделить три состояния общности, в модусе которых человек вступает в этические отношения с окружающей средой или друг с другом по поводу окружающей среды. Это единство мужского и женского начал в человеческом бытии и восприятии (1), единство человека и природного мира, антропоморфного и неантропоморфного бытия (2) и дискурсивно-коммуникативное единство общечеловеческого сообщества (3). Эти три модальности соответствуют трем группам выбранных исследований: экологического феминизма, экологической критики антропоцентризма и экологического плюрализма. Сообразно этим трем пунктам и будет построено наше рассуждение.

Одновременно с появлением глубинной экологии в 1970-е гг. во Франции и США рождается такое направление экологических ис-

следований, как экофеминизм. Как уже ясно из самого названия, экофеминизм вводит гендерную тему в экологическую проблематику. Экофеминистами могут быть как женщины, так и мужчины, но идея направления основана на признании особой роли женщины для сохранения гармонии и равноправия на земле. Основная цель экофеминизма — выявить параллели между эксплуатацией человеком природы и маскулинным доминированием мужчины над женщиной в патриархальном обществе, разрушить социальные и эпистемологические иерархии, призвать общественные структуры отказаться от различных форм политической, экономической и т.д. дискриминации женщин и природы и вернуться к гармонии человека с окружающей средой².

Статья Д. Дэвиса «Экософия: соблазнение мудростью?», о которой пойдет речь, принадлежит к так называемому спиритуалистическому экофеминизму, который наделяет женщину особой духовной сущностью и миссией. Дэвис полагает, что женщина воспринимает мир в целостности, которой лишен мужской взгляд. Женский тип познания ближе к бессознательному эмпатическому соучастию, тогда как мужской — склонен все разделять и фрагментировать. Так, по мнению автора, исторически развивалась нововременная европейская наука, отделяющая субъекта от объекта. Так развивалась техногенная цивилизация, превозносящая машину над человеком. Природа превращалась в пассивный эмансипированный объект, деструкция которого перестала оцениваться в моральных категориях. Женщина в отношении мужчины стала тем же, чем стала природа-объект по отношению к человеку-субъекту.

Как полагает Дэвис, в современном мире рациональное знание вытеснило интуитивное и эмпатическое восприятие. Человек оказался отрезанным от остального мира и возвеличил себя над природой, которая могла бы быть ему доступной не через разум, а через эмпатическую мудрость (Sophia). Природа — как образ женского, ее «феминность» всегда была уязвима, эксплуатируема маскулинным инструментальным разумом. Sophia, напротив, примиряет рациональность и интуицию в единстве жизненного мира. Она позволяет нам вернуться к двуетидным истокам, обрести утраченную феминность как связующее начало мужского и женского, духа и плоти, разума и чувства. Задача нашего времени поэтому — создать герменевтику, отвечающую феминистской логике в отношении к реальности: «Современная ситуация обесценила все мистические или духовные интерпретации реальности, которые могли бы поставить под вопрос или разоблачить рациональные подходы маскулинной науки. И пока глубинная экология не преодолеет этой лакуны, мы не услышим подавленный голос феминности, женственности»³. Дэвис видит необходимым выработать своего рода *феминистскую эпистемологию*, вернее,

возродить ее статус, утраченный западной цивилизацией. Он предлагает противопоставить мудрость (Sophia) эпистеме как образованию чисто рационального мужского рассудка и дискурса.

Несмотря на то, что Дэвис отказывается от привычной презумпции противопоставления мужского как деструктивного и женского как мирозозидающего (и даже высказывает опасения, не придет ли на смену деструктивному патриархату столь же деструктивный матриархат), он попадает в ловушку другой эссенциалистской предпосылки: воспринимать женское как «от природы» целостное, а мужское — как «от природы» фрагментирующее. Трудно было бы согласиться с таким онтологизирующим эссенциалистским видением. Интерес этого предприятия — экософии — заключается, на наш взгляд, не в том, чтобы объединить и примирить два (и только два) противоборствующих или несправедливо разделенных гендерных начала, а в том, чтобы показать, что целостность сознания открывается через признание в природе Другого, твоего (или твоих) Ты, будь то женщина, природа, ребенок, иррациональное и другие формы того, что во французской философии различия принято называть *alterité*⁴. Заслуга феминизма в этом вопросе заключается в самой актуализации проблемы Другого, через которого мы начинаем постигать мир иначе, чем если бы мы оставались замкнутыми в эгоцентрической перспективе.

Статья Дэвиса, однако, привлекает внимание тем, что вводит через категорию феминности коммунитарную перспективу, т.е. логику, прямо противоположную эгоцентризму. «Политические и научные последствия патриархальной эпистемологии, — пишет автор, — должны быть пересмотрены. Поскольку маскулинная политика доминировала равно над женщиной и природой, патриархальное сознание необходимо трансформировать. Оно должно уступить место андрогинному внеиерархическому политическому процессу, который вынесет окончательный приговор шовинистическому гуманизму маскулинного общества, [еще одной] антропоцентрической видовой дискриминации»⁵. Параллельно этой альтернативной феноменологии должна быть разработана действенная политическая платформа... Мудрость как «феминная» альтернатива традиционной эпистемологии дает нам совершенно другой подход к определению знания, который способен фундаментально изменить основы социальности. «Разиерархируя» знание посредством его «демаскулинизации», мы уменьшаем его контролирующую силу, способствуем партнерскому соучастию всех живых существ на земле. В этой новой перспективе «знать» — значит соучаствовать и соотноситься с окружающим миром и друг с другом. Знание в этом виде ломает бессмысленные разделяющие барьеры и вдохновляет нас на своего рода *коммунитарную* эпистемологию (*participatory epistemology*), сообщество сопонимающих друг друга субъектов знания»⁶.

Примечательно, что автор (как и экофеминизм в целом) обнаруживает границы, которые до какого-то времени оставались в нашем сознании незаметными, стертыми. Доминирующая иерархическая культура долгое время мыслила себя безграничной, претендовала на тотальность и, в этом смысле, не давала места своему Другому. Через смягчение противостояния мужского и женского начал автор позволяет нам прийти к логике соучастия и внимания к границам друг друга: ничто, никто не существует безгранично, вне сограничности со своим другим, всегда есть что-то, что полагает мне границы и через это позволяет обрести себя в мире равноценных «горизонтальных» значений, в мире других, друг друга. Парадоксальным образом, «сломать разделяющие барьеры» — метафора, к которой мы еще вернемся позже, — означает здесь обрести соединяющие (т.е. делающие возможным соотношение) границы. Экофеноменология, о которой мечтает Дэвис, как раз дает нам такую возможность.

Другое направление исследований этого периода ставит целью проанализировать, почему мы сегодня переживаем такой разрыв между человеком и остальным природным миром, в каких формах мы можем этот разрыв обнаружить. Эти исследования чаще всего ведутся в плане эпистемологической реконструкции тех культурно-исторических традиций и диспозитивов мышления, которые способствовали выделению *Homo Sapiens* из окружающей среды и его возвышению над всей остальной планетой. Земля, ее органический и неорганический мир, осмысливается как целостный макрокосм со своими закономерностями, сообщества которого (entities, communities) неизбежно взаимозависимы. Четкая разделительная граница между антропоморфным и не-антропоморфным миром показывается как условная, обусловленная теми или иными эпистемологическими предпосылками, которые чаще всего призваны обслуживать интересы человека (self-serving assumptions) в ущерб всему остальному миру⁷.

Так, П. Тэйлор в статье «Этика уважения к природе» выделяет три исторические и гносеологические традиции, которые сделали возможным возвеличивание человека над природным миром. Это классический греческий гуманизм, картезианская рациональность и христианство. Греки выделяли человека из животного мира как рациональное существо, что потом легло в основу западной философской традиции. Картезианский дуализм разделил бытие человека на душу и тело и отказал животным в наличии души. И, наконец, христианская идеология поставила человека, «созданного по образу и подобию Божьему», на высшую ступень бытия, тем самым сделав его привилегированным существом в отношении других животных и неодушевленных объектов. Но с какой стати душа, — спрашивает Тэйлор, — могла бы служить поводом для превосходства? «Нематериальное мыслящее нечто может иметь большую ценность, чем материальное

немыслимое нечто, только в том случае, если мысль — сама по себе ценность, но эта ценность... служит только человеку»⁸, — заключает он. Ни одна подобная предпосылка, по его мнению, не доказывает и не оправдывает превосходства человека, а лишь указывает на концептуальные рамки мышления о нем (*framework of thought*). Рациональность, как и духовность, важны только в рамках *человеческой* шкалы ценностей и только *для человека*, они не являются универсальными с точки зрения жизни на планете в принципе, а вот сама эта (любая) земная жизнь во всех ее формах и ее внутренняя ценность для самой себя как раз является универсальной.

В качестве альтернативы Тэйлор предлагает развести и противопоставить антропоцентрическую (*human-centered*) и эоцентрическую / биоцентрическую (*life-centered / bio-centered*) экологическую этики⁹. Согласно первой, наша ответственность перед экосистемами и биотическими сообществами есть только продолжение человеческих ценностей и прав. Тогда как согласно второй, мы имеем обязательства перед растениями и животными как самоценными членами биотического сообщества Земли. «Мы морально обязаны (полагая равенство всех существ на Земле за аксиому) защищать их и способствовать их благу *ради них самих*... из признания их внутренней ценности... Их благополучие, так же как и благополучие человека, — это *самоцель*. Если мы примем биоцентрическую теорию экологической этики, нам придется основательно перестроить весь универсум нашей морали»¹⁰.

Заслуживает внимания, что Тэйлор видит выход из антропоцентризма в коммунитарной перспективе, вернее, в биоцентрической этике, пропущенной через логику коммунитаризма. Один из разделов его статьи так и называется: «Люди как члены земного сообщества жизни». Основной чертой существования человека, считает автор, является наше бытие животным. Генетические законы, естественный отбор и адаптация, выживание и физическое здоровье, — все это объединяет нас с животным миром. Естественные экосистемы Земли являются сложными единствами, в которых все элементы взаимосвязаны и биологические функции одних существ коррелируют с биологическими функциями других существ. Поэтому люди и неантропоморфные существа должны равным образом рассматриваться как члены единого земного сообщества жизни. Более того, в эволюционной истории мы не только относительно недавно появились на Земле, но и не произвели своим появлением никакого особенного эффекта для остальной экосферы. «Говоря метафорически, мы новички, вошедшие в дом, построенный для других тысячи и миллионы лет назад и который теперь должен быть соразделен между всеми нами»¹¹. Важно помнить поэтому о «взаимозависимости всех живых существ и объектов в едином органическом порядке, баланс

и стабильность которого суть необходимые условия для реализации блага составляющих его биотических сообществ»¹².

Чтобы принять этот биоцентрический взгляд, гарантирующий этику уважения к природе, мы должны, по Тэйлору, сделать два важных шага. Во-первых, научиться видеть в представителях животного и растительного мира их внутреннюю неотъемлемую ценность, которая заключается в реализации их собственного блага. А во-вторых, что вытекает из первого пункта, — применять к их бытию критерии, исходящие из *их* (а не *нашего, человеческого*) представления о благе. И такая ценностная интроекция нашего взгляда в жизненные миры других существ не должна зависеть от их вариативных достоинств или недостатков, ни тем более от какой бы то ни было иерархической структуры бытия, в которую мы могли бы их вписать. Тогда мы поймем, что земная жизнь — это «связная система генетически и экологически соотнесенных организмов, объектов и событий», которые поддерживают целостность биосферы¹³. «В нас пробудится глубокое чувство родства с другими существами как с ближними (*fellow members*) земного сообщества жизни. Антропоморфные и неантропоморфные существа начнут восприниматься как интегральные части единого целого, в котором все живое функционально взаимосоотнесено»¹⁴.

Трудно не согласиться с Тэйлором в том, что человеческое высокомерие не имеет никаких достойных или сколько-нибудь убедительных оправданий. Только в абсолютной эгоцентрической слепоте человек может мыслить себя главной фигурой на Земле, бытию которой служит весь окружающий мир. Оправданной видится и та мысль автора, что любое притязание человека на превосходство по отношению к природному миру является не только необоснованным, но и иррациональным. В самом деле, нет ничего рационального в том, чтобы, будучи помещенными в общую биосферу, обладая общим стремлением жить и развиваться, счесть свое бытие превосходящим другие формы жизни¹⁵. Вместе с тем в позиции Тэйлора и близких ему авторов нельзя не увидеть и некоторой доли идеализации природного мира. Очевидно никто из нас не готов способствовать радикальному процветанию хищников, грызунов-вредителей, паразитов, бактерий, сорняков и т.д., наделяя их абсолютной внутренней ценностью. Игнорирование этой проблемы связано с идеализацией или романтизацией образа природы, в котором чувствуется ностальгия по утраченной целостности и гармонии. Другой спорный момент связан с тем, что полный отказ от антропоцентрической перспективы, к которой призывают биоцентрические теории, невозможен чисто когнитивно — мы всё познаем и оцениваем через (человеческий) рассудок, т.е. мы антропологически обусловлены. И именно через антропоцентрический рассудок мы способны к организации и реорганизации окружающего мира. Вне этой антропологической перспективы мы не могли бы ни

что-либо изменить в мире, ни задать моральные ценности в отношении окружающей среды.

Однако коммунитарная логика, через которую авторы предлагают посмотреть на взаимоотношения человека и природы, выявляет две важные проблемы. Во-первых, мы понимаем, что граница между антропоморфным и неантропоморфным миром условна, искусственна, возведена с позиций человека, либо преследующего корыстные цели, либо притязующего на идеологическое превосходство. Во-вторых, мы понимаем, что обрати человек пристальное внимание на то, что он не безграничен, что он имеет границы, он был бы способен увидеть и сграниценные с ним миры и опыты жизни, осознать их ценность и свою зависимость от них, как и их зависимость — от себя самого. Эти два момента — признание искусственных границ иерархии, с одной стороны, и признание своей ограниченности и сограниченности с чем-то другим, с другой стороны, — взаимосвязаны.

В отдельную группу коммунитарных исследований можно отнести работы о плюралистическом мышлении как основе экосознания. Это направление возникло в связи с плюрализацией жизненного мира, стилей жизни и образов мысли в Америке и Европе в 1970 — 1980-е гг. Одним из следствий плюрализации общества стало обострение проблемы коммуникации между индивидами и социальными группами, правительственными учреждениями, крупными предприятиями, различными и даже противоречащими друг другу экологическими движениями. В 1990-е гг. в экологические исследования приходит понимание того, что не только трудно найти общий язык между индустрией и экологией, но и внутри экологического сообщества нет единого представления о «действительном» и «должном», нет единой концепции блага. В этом контексте встает вопрос, как людям и группам с разными культурно-историческими перспективами, ценностными ориентациями и предпосылками находить между собой общий язык¹⁶.

Все эти вопросы — о Другом, о понимании, о коммуникативном взаимодействии — были несколько раньше, уже с 1970-х гг., поставлены в американской и европейской философии и культурной рефлексии. Назовем хотя бы А. Хоннета (проблемы признания), С. Бенхабиб (проблемы абстрактного и конкретного Другого), Ю. Хабермаса (проблема intersubjectивного взаимопонимания и согласия). Западная рефлексивная культура стала той питательной средой, к которой оказалась восприимчивой глубинная экология. Выяснилось, что решение экологических проблем зависит, в первую очередь, от того, смогут ли затронутые ими участники и группы с разными точками зрения понять друг друга и договориться между собой.

В статье «Возрождение плюралистического универсума» и позже в главе «Коммуникативные практики и требования в движении за эко-

логическую справедливость» книги «Экологическая справедливость и новый плюрализм» Д. Шлосберг пишет о необходимости создания новой коммуникативной культуры и публичного дискурсивного демократического пространства¹⁷. Инициация такого процесса в экологической сфере могла бы позволить обрести голос тем лицам и группам, которые долгое время были вытеснены в маргинальные сферы. Это могло бы мобилизовать определенные социальные и политические институты предоставить различным группам право голоса. Предложенные Хабермасом принципы коммуникативной рациональности, такие как процедурное аргументативное обсуждение сторон, обладающих равными правами выражать свои мнения и оспаривать аргументы друг друга, могли бы освободить экологический дискурс от авторитарных принуждений, вывести его за пределы бюрократического формализма и условностей¹⁸. Шлосберг приводит в пример ситуацию, когда был проведен публичный опрос по поводу строительства трубопровода в Арктике с канадской стороны. Для проведения этого опроса коренным жителям, местным муниципалитетам, группам по защите окружающей среды и представителям малого бизнеса были выплачены деньги на участие в общем процессе обсуждения на равных правах: «Стороны были приглашены для того, чтобы разделить между собой имеющуюся у них информацию, способствуя, таким образом, большему взаимному пониманию знаний и перспектив друг друга»¹⁹.

Заметим, что проблемы экологии выявляют не только идейные и мировоззренческие разногласия между сообществами с конфликтующими целями и интересами, но также и ландшафт социального неравенства и политического исключения. Так, последние американские исследования показали, что существует определенная зависимость между бедностью и политической беспомощностью, с одной стороны, расистской дискриминацией — с другой, и неблагоприятными экологическими условиями — с третьей. Сообщества, маргинализированные по социальным или политическим критериям (раса, этнос, класс и т.д.), будут, скорее всего, дискриминированы и в экологическом отношении. Например, в наиболее сегрегированных районах США афро-американцы живут в худших экологических условиях, чем белые американцы. Так называемые цветные сообщества (*communities of color*) чаще всего расположены именно там, где уровень токсикации окружающей среды превосходит жизненно допустимый лимит: воздух, вода, земля там другого качества, чем в «белых» районах, а риск раковых заболеваний и генетических дефектов выше²⁰.

Это говорит о том, что мы имеем дело с двумя разными типами сообществ, разобщенными между собой: сообщества исключаяющие и сообщества исключенные, причем вторые являются производными от первых. Границы, полагаемые первыми (исключающими) — это

границы, налагаемые на вторых (исключенных). В повседневной жизни мы постоянно сталкиваемся с такими парадоксальными диссонансами, указывающими на то, что мы принадлежим к разным взаимонепроницаемым общностям: люди, не имеющие средств купить машину или не покупающие ее по экологическим соображениям, будут дышать выхлопными газами не-своих машин; люди, берегущие свои легкие, будут дышать дымом не-своих сигарет и т.д. В странах так называемого третьего мира целые группы населения питаются отходами со свалки, значительная часть которых, смешиваясь с токсичными элементами, содержит отравляющие вещества, — так существуют целые локальные народы, этносы, отброшенные технологично прогрессивной цивилизацией во времена варварства, когда «индустриальный век лишь придает новый облик историям столетней давности»²¹. В глубинной экологии существует понятие экологического расизма или экологического геноцида. Экологический расизм, наподобие политического, предполагает превосходство одной расы и ее идеологии над другими. В данном случае, эта раса — человеческий род, вернее, его наиболее состоятельная часть, наименее озабоченная нуждами остальной планеты. Экология, в этом смысле, является лакмусовой бумажкой, которая проявляет степень коммунитарной осмысленности, зрелость нашего коммунитарного самосознания.

Возвращаясь к рассуждениям Шлосберга, важно отметить, что в экологических исследованиях все отчетливее формулируется необходимость коммуникативной структуры публичной сферы и дискурсивной институциональной среды. Публичное соучастие мыслится как гарант объективного решения социальных и политических проблем. Право быть вовлеченным в процесс принятия решения и есть инклюзивная демократия²², к идеалу которой стремится современное общество, причем это касается не только маргинализированных групп, но и представителей индустриального бизнеса, которые по умолчанию воспринимаются как враги: «Осуществлять политику окружающей среды, не включая голоса представителей индустрии, основных токсических загрязнителей, — пишет Шлосберг, — не только противоречит понятию плюрализма, но и по сути нереалистично. Индустрия является соучастником этих вопросов и должна быть вовлечена в дискурс... Вовлекать в коммуникацию и требовать ответственности от правительства и индустрии — намного более плодотворно, чем демонизировать их или конфронтировать с ними, будучи глухими к внешнему миру»²³.

Опираясь на отчеты проведенных в США крупных экологических форумов последних лет, Шлосберг анализирует примеры коммунитарного решения экологических проблем Америки, этой крайне мультинациональной, мультирасовой и мультикультурной страны. Он отмечает, что зачастую получить доступ к дискуссии могут толь-

ко лица, имеющие влияние; не все участники достаточно критичны, что позволяет навязать им свою точку зрения; не все в полной мере владеют необходимой информацией, чтобы вопрос мог быть решен и т.д. Однако в описаниях Шлосберга прочитывается значимый переход от соревновательной (когда каждый стоит сам за себя и отстаивает свои интересы) к кооперативной модели коммуникации (когда вопрос решается совместно с целью найти взаимопонимание). Отмечаются все более частые проявления в экологических дискуссиях таких качеств, как честность, доверие, открытость, уважение. Привлекательным в этой статье видится понятие *agonistic respect*, которое, как кажется, еще не вошло в русский лексикон. *Полемическое уважение* предполагает признание точки зрения оппонента как значимой даже при несогласии с ней²⁴. Оно помогает осознать и признать факт различия, уйти от патернализма, иерархичности, центрированности дискурсивных практик, перейти от гомогенности к основанному на различии единству.

Мы приходим к выводу, что в подобном структурировании публичной сферы как сферы репрезентации, проявленности разных голосов происходит очень важный процесс, который, в каком-то смысле, даже предшествует логике солидаризации разных партий и групп в сообщество. Как верно замечает Шлосберг, «раньше право загрязнять, порождать болезни и выносить частные решения об общих делах и судьбе сообществ считалось нормой. Теперь эта норма ставится под вопрос. Экологи приняли многие нужды индустрии, но и потребовали принятия своих»²⁵. И в этом, на наш взгляд, сказывается два важных изменения. Во-первых, меняется статус *различия* — то, что раньше было незначимым как альтернативный голос, становится теперь значимым, обретает свой новый социальный и политический вес. А во-вторых, в том пространстве, которое раньше мыслилось как безграничное, теперь начинают проступать, вычерчиваться границы. Как и Дэвис, Шлосберг не раз повторял мысль о необходимости «разрушить барьеры во имя кооперации». Однако одновременно с разрушением барьеров происходит и переосмысление границ между мной и другим, *я* и не-я, моими и не-моими интересами, выявляется значимость этих границ. Зрелость экологического сознания начинает формироваться через признание множественности — и в этом смысле сограничности, соразграниченности — разных жизненных форм и образов мысли. Плюральность мышления и мировосприятия как основа экосознания тесно связана с *реляционной логикой*, т.е. с логикой, предполагающей, что ничто не существует в вакууме, безотносительно к другому, как независимая самоценность, но все имеет предел, граничащий с пределом чего-то другого, все обусловлено своими границами.

Итак, мы обратились к американским исследованиям по экологии через оптику сообщества. С одной стороны, мы наблюдаем

сегодня стремительное развитие коммунитарного сознания во всех областях жизни. С другой, мы видим, как коммунитарные идеи проникают в экологическую проблематику и выявляют в ней новые этические аспекты, сопрягают ее с общесоциальными проблемами. Мы проанализировали три направления в развитии экологической коммунитарной парадигмы. Во-первых, это план единения рационального и нерационального начал в человеке. Он позволяет сгладить существующие в обществе иерархии, занять более горизонтальную позицию, найти равновесие между чувством, эмпатическим познанием мира и разумом. Во-вторых, это план единения человека и животного, природного мира. Он позволяет преодолеть неоправданный антропоцентризм, вернуть человека в его эгоцентрический контекст, заново связать его с неантропоморфным бытием. В-третьих, это план дискурсивного или коммуникативного единства людей и групп, говорящих на разных языках, исповедующих разные точки зрения. Он позволяет реконструировать публичное пространство переговоров, найти общий язык, принять различия друг друга. Сообщество, таким образом, мыслится как некий желаемый горизонт в удалении от рэциентризма, логоцентризма и маскулинности. Разрушение иерархий, горизонтальность, женственность — синонимы, которые сегодня ассоциируются с сообществом, выявляют его многосторонний миротворческий потенциал.

Сообщество, общность оказывается сердцевинной чаяний современных экологов. Оно позволяет ввести в политическую жизнь принципы публичности, равенства, признания, соучастия. Экологическое сообщество или сообщества (во множественном числе) приучают нас воспринимать себя как глобальное сообщество жителей Земли, взаимно зависимых друг от друга. Они формируют сегодня особую *экопарадигму* как логику восприятия, оценки происходящих событий, явлений, процессов и реакции на них. Через нее становится осязаемым то, что остается незаметным в атомарной индивидуалистической перспективе, где каждый преследует свои интересы и не выходит за пределы привычных горизонтов эгоцентрического сознания.

Основной чертой этой новой коммунитарной экопарадигмы можно было бы назвать *responsiveness, responsitivity* — способность быть чувствительным к другому, реагировать на внешнее раздражение, откликаться. Это качество предполагает особую чувствительность к границам, своим и другого. Можно сказать, что для авторов, работающих в коммунитарной парадигме, понятие границы имеет сущностное социальное и экзистенциальное значение: это и осознание необходимости границ в неумеренном потреблении и наживе, в безграничной экспансии власти человека над природой; и признание искусственности границ, возводимых между человеком и природным миром и между самими людьми; и потребность видеть границы в

восприятию Земли как части Вселенной и т.д. Оказывается, все, что нас окружает, — не безгранично, оно несет в себе эту логику границ, сограничного. Мы не можем быть только я, только чем-то одним без Другого или только Единым без различий и ограничений. Наше эго абсолютно только в слепоте неведения других таких же эго. И работа истинно человеческого разума — это работа по прояснению, проявлению для себя этих границ-различий, выявлению их истинного значения. И если к коммунитарной (participatory) и коммуникативной (communicative) эпистемологии, о которой говорили наши авторы, можно было бы добавить еще и сограничную эпистемологию, эпистемологию границ, сограничного (relational, limitary epistemology), задача данной статьи была бы выполнена.

Коммунитарная парадигма в экологии была бы важна сегодня и для России, в которой исторически идея коллектива и массового сознания преобладала над коммунитарной логикой. Это, разумеется, не значит, что в России не было сообществ или значимых для общества сообществ, но коммунитарная парадигма как логика восприятия окружающей действительности и форма социальной активности, взаимодействия у нас сегодня не достаточно развита, а сама экологическая рефлексия требует обнаружения своих ресурсов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: *Naess A. The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects // Environmental Ethics: an Anthology / ed. by A. Light and H. Rolston III. — Malden (MA); Oxford: Blackwell Pub., 2003. P. 252 — 262; Naess A. Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989.*

² См., например: *D'Eaubonne F. Le Feminisme ou la Mort, New French Feminisms: an Anthology / ed. by E. Marks & I. de Courtivron. — N. Y.: Schocken Books, 1981; Curry P. Ecological Ethics. — Cambridge: Policy Press, 2011 (Ecofeminism. P. 127 — 135); Gaard G., Gruen L. Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health // Environmental Ethics: an Anthology. P. 276 — 294; Warren K.J., Cheney J. Ecological Feminism and Ecosystem Ecology // Environmental Ethics: an Anthology. P. 294 — 306; Warren K.J. The Power and the Promise of Ecological Feminism // The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics / ed. by Van DeVeer D., Pierce C. — Belmont (CA): Thomson/Wadsworth, 2003. P. 282 — 296; Shiva V. Development, Ecology and Women // The Environmental Ethics and Policy Book. P. 296 — 303; Davion V. How Feminist Is Ecofeminism // The Environmental Ethics and Policy Book. P. 303 — 311; Salleh A. Class, Race, and Gender Discourse in the Ecofeminism / Deep Ecology Debate // Postmodern Environmental Ethics / ed. by M. Oelschlaeger. — N. Y.: State University of New York Press, 1995. P. 79 — 101 и др.*

³ *Davis D. Ecosophy: The Seduction of Sophia // Environmental Ethics. 1986. Vol. 8. № 2. P. 152.*

⁴ Другость, инаковость — понятие, появившееся как критика логоцентризма и сопряженных с ним понятий монологизма, маскулинности, иерархического доминирования.

⁵ В оригинале – anthropocentric «speciesism».

⁶ Davis D. *Ecosophy*. P. 160 – 161.

⁷ См., например: *Ehrenfeld D.* The Arrogance of Humanism. – N. Y.: Oxford University Press, 1978; *Curry P.* Ecological Ethics. – Cambridge: Policy Press, 2011 (Anthropocentrism, P. 54 – 57); *Singer P.* Not for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues // *Environmental Ethics: an Anthology*. P. 55 – 65; *VanDeVeer D.* Interspecific Justice // *The Environmental Ethics and Policy Book*. P. 150 – 163; *Aldo L.* The Land Ethic // *The Environmental Ethics and Policy Book*. P. 215 – 224; *Watson R.A.* Self-Consciousness and the Rights of Non-Human Animals and Natur // *The Animal Rights, Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective* / ed. by E.C. Hargrove. – Albany: State University of New York Press, 1992. P. 1 – 37; *Norton B.G.* Environmental Ethics and Nonhuman Rights // *The Animal Rights*. P. 71 – 95; *Warren M.A.* The Rights of the Nonhuman World // *The Animal Rights, Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. P. 185 – 211 и др.

⁸ *Taylor P.W.* The Ethics of Respect for Nature // *Environmental Ethics: an Anthology*. P. 82.

⁹ Тэйлор не делает различия между биоцентризмом и эоцентризмом, хотя во многих исследованиях первый предполагает, что основной ценностью на Земле должен считаться животный (органический) мир, а второй – что основной ценностью должна считаться экосфера в ее целокупности.

¹⁰ *Taylor P.W.* The Ethics of Respect for Nature // *Environmental Ethics: an Anthology*. P. 74 – 75.

¹¹ Ibid. P. 77.

¹² Ibid. P. 77, 83.

¹³ При этом Тэйлор подчеркивает, что «подобный “холистический” взгляд сам по себе не является моральной нормой – это фактический аспект биологической реальности, который следует понимать как совокупность причинно-следственных связей, описываемых в эмпирических терминах» (Ibid. P. 78).

¹⁴ Ibid. P. 83.

¹⁵ Немного забегаая вперед и обращаясь к теме экологического плюрализма, упомянем о примечательной статье Дж. Драйзека «Зеленый разум: коммуникативная этика в контексте биосферы», в которой автор предлагает вновь вспомнить и осознать, что биосфера – это предпосылка возможности всякой коммуникации между людьми, как и их деятельности. Порой представители бизнеса и владельцы предприятий, вступающие (или не вступающие) в экологические споры, даже не помнят о том, что биосфера воспримлет нас как таковых, делает возможным любой коммуникативный процесс (см.: *Dryzek J.* Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere // *Postmodern Environmental Ethics*. P. 101 – 121).

¹⁶ См., например, раздел: «Is There One Environmental Ethic? Monism versus Pluralism» из антологии «*Environmental Ethics: an Anthology...*», статьи данного раздела: *Stone Ch. D.* Moral Pluralism and the Course of Environmental Ethics. P. 139 – 203; *Callicott J.B.* The Case Against Moral Pluralism. P. 203 – 220; *Wenz P.S.* Minimal, Moderate, and Extreme Moral Pluralism. P. 220 – 229; *Light A.* The Case for a Practical Pluralism. P. 229 – 252; *Curry P.* Ecological Ethics... (Moral Pluralism and Pragmatism: The Poverty of Monism. P. 150 – 153; The Consequences of Pluralism. P. 153 – 156; Multicentrism. P. 156 – 159).

¹⁷ Впервые эти идеи были сформулированы автором в статье: *Schlosberg D.* Resurrecting the Pluralist Universe // *Political Research Quarterly*. 1998. № 3. Sept.

Vol. 51. P. 583 – 615 и позже в книге: *Schlosberg D. Environmental Justice and the New Pluralism: the Challenge of Difference for Environmentalism.* – Oxford: Oxford University Press, 1999 (Communicative Practices and Communicative Demands in the Environmental Justice Movement. P. 145 – 183). Цитаты даются по второму варианту.

¹⁸ См. теорию коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса в его двухтомном исследовании «Theory of Communicative Action», либо в переведенных на русский язык работах «Вовлечение другого: очерки политической теории», «Моральное сознание и коммуникативное действие». Эта теория уже несколько лет используется экологами для построения общего дискурсивного пространства и ведения переговоров между конфликтующими сторонами по вопросам экологии.

¹⁹ *Schlosberg D. Environmental Justice...* P. 147 – 148.

²⁰ См., например: *Grossman K. Environmental Racism // The Environmental Ethics and Policy Book.* P. 550 – 555.

²¹ Ibid. P. 553.

²² От англ. inclusive – включающий.

²³ *Schlosberg D. Environmental Justice...* P. 177.

²⁴ Английское agonistic означает полемический, дискуссионный и одновременно controversial, т.е. спорный, сомнительный, неоднозначный.

²⁵ Ibid. P. 178.

Аннотация

В статье представлен обзор американских работ 1980 – 2000-х гг. по глубинной экологии, в которых проблематизируется ситуация экологического кризиса. Основной причиной кризиса называется утрата человеком чувства и сознания общности – как человека с окружающим миром, так и людей и социальных групп между собой. Избранные авторы работают в рамках коммунитарной парадигмы, предлагая различные модальности сообщества как выход из экологического кризиса.

Ключевые слова: сообщество, соучастие, коммунитарная парадигма, коммунитарная эпистемология, границы.

Summary

The article reviews American researches of the 1980s – 2000s in deep ecology analysing the problem of ecological crisis. The major reason of the crisis is considered to be the loss of the communitarian feeling and conscience both between people and between human and non-human beings. The presented authors make their investigations in the framework of the communitarian paradigm and propose various modalities of community as a way out of the crisis.

Keywords: community, communitarian paradigm, participatory partnership, participatory epistemology, limits.