



Andrzej Kasperek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Zielony romantyzm, kontrkultura i ekologia Kilka uwag na temat romantycznych inspiracji ekologicznego oporu

Wstęp

Bunt, opór, kontestacja, sprzeciw stanowią bez wątpienia charakterystyczne cechy kontrkultury. W związku z tym, że z pojęciem kontrkultury kojarzymy najczęściej dwudziestowieczną młodzieżową rewoltę, kontrkulturowe odrzucenie *status quo* zwykliśmy też łączyć z tym historycznym zjawiskiem, które z racji swoich konsekwencji społecznych nie daje się bagatelizować. Ważny element socjologicznej refleksji stanowi bez wątpienia debata nad dziedzictwem kontrkultury młodzieżowej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku oraz nad konsekwencjami kontrkulturowego buntu (oporu, kontestacji). Chciałbym zaproponować nieco inne niż dominujące spojrzenie na kontrkulturę, a tym samym poszerzyć problematykę kontrkulturowego zrywu i jego konsekwencji. Chodzi o spojrzenie na dwudziestowieczną kontrkulturę jako na kolejną falę romantycznego buntu (oporu). Analogicznie do tego spojrzenia na kontrkulturę młodzieżową w ekologicznym oporze dostrzegam obecność romantycznej koncepcji natury, a sam „zielony” romantyzm uznaję za protoplastę współczesnych ruchów ekologicznych, czegoś, co można określić mianem *environmentalist milieu*¹.

¹ A. Maintenay: *Environmentalism as Religion. A Fruitful Concept? A Roundtable Discussion*. „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 2013, vol. 42, s. 293. DOI: 10.1177/0008429813488340.

W artykule odwołuję się zasadniczo do pojęcia oporu, przez który rozumiem reakcję (o różnym charakterze: zorganizowanego protestu, manifestacji, ale też o charakterze symbolicznym, na przykład w postaci utworu literackiego czy muzycznego) członków pewnej grupy (środowiska) na sytuację odczuwaną jako narzucona przez dominujące instytucje legitymizujące ład społeczny. Do instytucji tych zaliczam instytucje nie tylko polityczne, ale przede wszystkim naukowe oraz religijne. Działania oporowe łączy to, że są podejmowane w celu zmiany kwestionowanego *status quo*, a jednocześnie mają często charakter transgresyjny². Do pewnego stopnia będę pojęcie „opór” stosować wymiennie z pokrewnymi kategoriami: „bunt”, „kontestacja” czy „sprzeciw”. Moim celem nie jest analiza terminologiczna „oporu”, lecz wskazanie na transmisję pewnych idei (przede wszystkim chodzi o idee organicyzmu i natury) w środowiskach, które uznać można za kontrkulturowe. Rozważania rozpocznę więc od zaprezentowania przyjętego w artykule sposobu rozumienia pojęcia kontrkultury oraz jej związków z romantyzmem, następnie postaram się scharakteryzować pokrótce możliwości myślenia o dziewiętnastowiecznym romantyzmie w kategoriach oporu, by potem pokazać obecność romantycznych inspiracji we współczesnym ekologicznym oporze.

Kontrkultura i romantyzm – uwagi wstępne

Moje rozumienie kontrkultury opieram częściowo na Petera Meyera koncepcji „potrzeby romantycznej”. Autor *Historii sztuki europejskiej* pisał: „Prąd romantyczny jest zawsze ruchem, który się przeciwstawia panującej »nowoczesności«. Skoro tylko wytworzy się gdzieś wysoka kultura miejska lub dworska, można tam dostrzec ruchy romantyczne, reprezentowane nie przez jakąś rewolucyjną partię opozycyjną, ale przez samych przedstawicieli tej wysokiej kultury. Oznacza ona bowiem zawsze specjalizację w określonym kierunku i odsunięcie od tego, co podstawowe i ludzkie. Ta właśnie strata w zakresie skali, rozległości przeżyć ma być wyrównana, przynajmniej symbolicznie, przez romantyczne wyobrażenia. Członkowie przodującej warstwy społecznej odczuwają czasami swe wysoce wystylizowane życie jako ciężar i tęsknią za tym, co proste, niewymuszone i naturalne”³.

² E. Bielska: *Koncepcje oporu we współczesnych naukach społecznych. Główne problemy, pojęcia, rozstrzygnięcia*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013, s. 25, 48–49.

³ P. Meyer: *Historia sztuki europejskiej. Od renesansu po czasy współczesne*. T. 2. Warszawa: PWN, 1973, s. 223.

Meyer proponuje takie rozumienie romantyzmu (prądu romantycznego), w którym nabiera on cech uniwersalnych, choć manifestuje się każdorazowo w odmiennej szacie historycznej. „Potrzeba romantyczna”, zwrot w stronę prostoty i tego, co naturalne, uaktywnia się – według Meyera – w chwili, gdy kultura wysoka traci swoją żywotność, staje się zbyt sztuczna, oderwana od tego, co ludzkie, zbyt wyspecjalizowana, a zarazem pozbawiona egzystencjalnego znaczenia. Co ciekawe, autor *Historii sztuki europejskiej* tę wyspecjalizowaną formę kultury wysokiej określa mianem nowoczesności. Można by zatem dodać, że każda epoka ma swoją nowoczesność, ale tym samym ma swoją kontrkulturę, która tej epoce się przeciwstawia i stanowi zarzewie buntu czy oporu. Podzielałam przekonanie Meyera o uniwersalności pewnych procesów kulturowych, chciałbym jednak zwrócić uwagę na wyjątkowość dziewiętnastowiecznej manifestacji „potrzeby romantycznej”, na wyjątkowość epoki romantyzmu nie tylko w literaturze czy sztuce. Niepowtarzalność tej epoki wiąże się z unikatowością nowoczesności, której dziewiętnastowieczni romantycy będą się przeciwstawiać. Romantyzm – odwołam się do Weberowskiej kategorii – stanowił próbę obrony zaczarowanego świata, stawienia oporu poświeceniowej epistemologii.

Dziewiętnastowieczny romantyzm jest przykładem wyjątkowej kontrkultury, manifestacja „potrzeby romantycznej” przybiera w tym czasie wyjątkowy charakter. Pomimo tego, że pojęcie „potrzeba romantyczna” sugeruje psychologizację samego ujęcia romantyzmu, koncepcja Meyera ma socjologiczny wymiar. Propozycję takiej interpretacji tej koncepcji w kategoriach „socjologii postawy romantycznej” proponują Maria Janion i Maria Żmigrodzka. Bunt przeciwko dominującej kulturze (opór wobec niej) ma – jak twierdzą – charakter kontrkulturowy, choć termin ten Janion i Żmigrodzka rezerwują dopiero dla dziewiętnastowiecznego, romantycznego⁴ wystąpienia przeciwko kulturze dominującej. Jak piszą: „Kiedy spojrzymy na bunt romantyków przeciwko kulturze, to zauważymy, że [...] romantycy usiłują stworzyć nową kulturę, posługując się kontrkulturami. Tworzą właściwie kontrkulturę przeciwko kulturze panującej, tworzą nową kulturę z kontrkultur, to znaczy czerpią z tych wszystkich kultur, które ich zdaniem nie znalazły odpowiedniego miejsca w kulturze panującej. Wydaje się, że cała kulturotwórcza działalność romantyków rzeczywiście ustanawia nowy i nowoczesny typ kultury”⁵.

⁴ Piszac o dziewiętnastowiecznym romantyzmie, posługuję się pewnym uproszczeniem, epoka ta ma bowiem swoje początki w XVIII stuleciu, a pełny kształt uzyskuje w XIX wieku.

⁵ M. Janion, M. Żmigrodzka: *Romantyzm i egzystencja: fragmenty niedokończonego dzieła*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2004, s. 191.

Maria Janion, autorka wybitnych prac poświęconych romantycznej epoce, głównie literaturze, analizę romantycznej twórczości opiera na socjologicznej koncepcji kontrkultury. Romantyczny dyskurs – jak dowodzi – nobilitował to, „co ukryte, zapomniane, stłumione, traktowane jako błahy margines, jako chaotyczny zbiór zabobonów, dziwactw czy objawów szaleństwa. W ten sposób przeprowadził nobilitację kultury nieoficjalnej, niejako kontrkultury swojej epoki”⁶. Romantycy stawali więc w obronie tego, co pogardzane i marginalizowane, sami jednak występowali z pozycji reprezentantów uprzywilejowanej kultury wysokiej. Protestując przeciwko jałowości pooświeceniowej kultury (tak przez nich postrzeganej), stawiali opór wobec modelu nowoczesności, w którym zabrakło miejsca dla pewnego typu doświadczenia, niemieszczącego się w pooświeceniowym światopoglądzie. Romantycy występowali przeciwko: 1) odczarowanej koncepcji świata, 2) dążeniom do jego kwantyfikacji, 3) mechanizacji świata, 4) racjonalistycznej abstrakcji, 5) rozpadowi więzi społecznej (krytyka egoizmu i indywidualizmu)⁷.

Gdy z Agatą Cabałą pisaliśmy artykuł poświęcony podręcznikowemu dyskursowi na temat Słowiańszczyzny, odwołaliśmy się do ukutej przez Axela Honnetha kategorii dyskursu pogardy (*le mépris*) i uznania (*reconnaissance*)⁸, by zrekonstruować dominujący dyskurs podręcznikowy na temat Słowiańszczyzny⁹. Odwołaliśmy się wtedy do przedstawionej przez Marię Janion perspektywy alternatywnego wobec dominującego spojrzenia na zmarginalizowaną i pogardzaną Słowiańszczyznę. To romantycy „odkryli” dla kultury – noszące znamiona antylatyńskie – słowiańskie dziedzictwo¹⁰. Miejsce Słowiańszczyzny we współczesnym dyskursie historycznym nie jest oczywiście przedmiotem niniejszych rozważań, dyskusja nad nim dobrze jednak obrazuje relację kultura dominująca – kontrkultura. Romantycy zastosowali dyskurs uznania dla zmarginalizowanego słowiańskiego dziedzictwa, tak jak zastosowali go do mówienia o zachodniej tradycji ezoterycz-

⁶ M. Janion: *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006, s. 27.

⁷ R. Sayre, M. Löwy: *Romanticism and Capitalism*. In: *A Companion to European Romanticism*. Ed. M. Ferber. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, s. 436–439.

⁸ Zob. A. Honneth: *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Trad. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix. Paris: Éditions La Découverte, 2006.

⁹ A. Kasperek, A. Cabała: *The Forgotten Slavism. A Sociological Study on the Depreciation of the Memory Concerning the Slavic Heritage in History Textbooks and Curricula in Secondary Schools*. „Kultura i Edukacja” / „Culture and Education” 2013, no. 5, s. 210.

¹⁰ Zob. M. Janion: *Niesamowita Słowiańszczyzna...*

nej, niemieszczącej się w poświeceniowej epistemologii. Sięgnęli do tej tradycji, adaptując charakterystyczną dla niej koncepcję natury, której immanentną cechą był boski pierwiastek.

Chciałbym zwrócić szczególną uwagę na to, że romantyczna koncepcja natury, wyrastająca z ezoterycznej tradycji, znalazła swoją kontynuację w dwudziestowiecznej kontrkulturze młodzieżowej, a następnie, głównie za sprawą młodzieżowej rewolty, stała się ważnym składnikiem ruchów ekologicznych. Uważam za bardzo atrakcyjną poznawczo tę perspektywę, w której poszukuje się związków między zachodnią tradycją ezoteryczną a kontrkulturowym oporem. Wouter J. Hanegraaff, słynny holenderski historyk idei ezoterycznych, traktuje zachodnią tradycję ezoteryczną wręcz jako tradycyjną zachodnią „kontrkulturę”¹¹. Ten kontrkulturowy trop w badaniach nad zachodnią tradycją ezoteryczną pojawia się i w innych pracach badaczy tradycji ezoterycznej, na przykład Frances Yates, Marcella Truzziego, Gilles’a Quispela czy Edwarda Tiryakiana¹². Tradycja ezoteryczna jest przez tych badaczy traktowana w opozycji zarówno do nauki, jak i do religii. Dziewiętnastowieczny romantyzm, o czym będę pisać w kolejnym rozdziale, sprzeciwia się i nauce, i religii. Podobnie dwudziestowieczna młodzieżowa kontrkultura. Opisywani przez Theodora Roszaka młodzi buntownicy XX wieku przypominają dziewiętnastowiecznych romantyków w swoim oporze wobec społeczeństwa technokratycznego, opartego na racjonalności, skuteczności i postępie¹³. Co jednak ważne, Roszak definiuje kontrkulturę młodzieżową jako zwrot w stronę mistyki, okultyzmu i magii¹⁴. Badacze tradycji ezoterycznej zwracają uwagę na przypisywanie dewiacyjnego statusu tej marginalizowanej, zwłaszcza w świecie poświeceniowym, tradycji. Tę marginalizowaną

¹¹ W.J. Hanegraaff: *The New Age Movement and the Esoteric Tradition*. In: *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Eds. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff. Albany, NY: State University of New York Press, 1998, s. 373.

¹² Zob. M. Truzzi: *Definition and Dimensions of the Occult. Towards a Sociological Perspective*. In: *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*. Ed. E.A. Tiryakian. New York-London-Sydney-Toronto: John Wiley & Sons, 1974, s. 243–255; G. Quispel: *Gnosis and Culture*. In: *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*. Ed. J. van Oort. Leiden: Brill, 2008, s. 141–153; E.A. Tiryakian: *Toward the Sociology of Esoteric Culture*. In: *On the Margin of the Visible...*, s. 257–280; K. Granholm: *The Sociology of Esotericism*. In: *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*. Ed. P.B. Clarke. New York-Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 783–798.

¹³ T. Roszak: *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society & Its Youthful Oppositions*. London: Faber and Faber, 1973, s. 56.

¹⁴ Ibidem, s. 125.

przez dominujące instytucje społeczne rzeczywistość brytyjski socjolog Colin Campbell określił mianem *cultic milieu*¹⁵, czyli kulturowego undergroundu, obejmującego wszystkie dewiacyjne systemy wierzeń i praktyk¹⁶, a Tiryakian – marginesami widzialnego. Zdają sobie oczywiście sprawę z definicyjnych problemów związanych z samym terminem „ezoteryzm”, warto jednak zaznaczyć, że w socjologicznej perspektywie (w perspektywie socjologii wiedzy przede wszystkim) zachodni ezoteryzm obejmuje wiedzę odrzuconą (*rejected knowledge*¹⁷) przez dominujące instytucje społeczne. Wiedza ta zostaje usunięta na swoisty kulturowy śmietnik – Hanegraaff używa terminu *dustbin* (pojemnik na śmieci), Truzzi terminu *wastebasket* (kosz na śmieci) – na który wyrzuca się wiedzę uznaną za „nielegalną” przez najważniejsze instytucje legitymizujące ład społeczny.

Romantyczna kontrkultura, jej dwudziestowieczna ekspresja w postaci młodzieżowej rewolty, ale i zainspirowane romantycznymi ideami *environmentalist milieu* traktują jako kontrkulturowe środowiska, które stawiają opór wobec dyskursu pogardy (*le mépris*), wydobywając z kulturowego „podziemia” dewiacyjne idee i praktyki zepchnięte na margines kultury¹⁸. Można rzec, że reprezentanci tych środowisk występują w imieniu tego, co upośledzone, zdominowane, dysponując przy tym silnym arsenalem w ramach, przede wszystkim symbolicznego, oporu. Te trzy środowiska kontrkulturowe prezentują ten typ oporu, który Chela Sandoval określiła mianem supremacyjnej formy świadomości opozycyjnej (*consciousness-in-opposition*). Charakterystyczne dla tego rodzaju oporu jest poczucie własnej wyjątkowości, dającej, jak pisze Sandoval, poczucie dostępu do wyższego ewolucyjnego poziomu niż ten osiągnięty przez osoby dzierżące władzę¹⁹. Zwróciłbym jednak szczególną uwagę na ten fragment charakterystyki wymienionej formy świadomości, w którym Sandoval pisze o poczuciu członków podporządkowanej grupy, że są oni predestynowani do wznoszenia porządku społecznego na wyższy etyczny i moralny poziom. Reprezentanci grupy podporządkowanej wydają się przekonani, że udało im się osiągnąć nie tylko moralną wyższość, lecz także wyższe stadium psychicznej i spo-

¹⁵ C. Campbell: *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*. „A Sociological Yearbook of Religion in Britain” 1972, vol. 5, s. 122.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ W.J. Hanegraaff: *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. London–New York: Bloomsbury, 2013, s. 13.

¹⁸ Na ten temat piszę więcej w: *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie heremeneutyki kultury i socjologii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”–Uniwersytet Śląski w Katowicach, 2012.

¹⁹ Ch. Sandoval: *Methodology of Oppressed*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2000, s. 57.

łącznej ewolucji²⁰. Ten wątek ewolucji jest wyraźnie obecny zarówno w romantyzmie, jak i w kontrkulturze młodzieżowej oraz ruchach ekologicznych (nie wszystkich oczywiście). W tych trzech przypadkach spotykamy się bez wątpienia z przekonaniem o wyższości moralnej postulowanego porządku.

W stronę „zielonego” romantyzmu

Wspomniałem o kontrkulturowym wymiarze romantyzmu, który polegał na jego opozycyjnym charakterze wobec nauki z jednej strony, a wobec religii – z drugiej. W czasie „romantycznego przesilenia”, „kiedy to rozchodziły się drogi wspólnego dziedzictwa – żywej prawdy ludzkiej i zimnych, obiektywnych praw nauk ścisłych”²¹, ważyły się też losy samej nauki. Na czym oprzeć jej pewność? Czy wyrugować wszelkie pozarozumowe sposoby docierania do badanej rzeczywistości? Czy rzeczywiste jest tylko to, co widzialne, tylko to, co można zmierzyć, zważyć, policzyć? Nieprawdą jest to, że romantycy (filozofowie, poeci, pisarze) przenieśli się w świat fantazji, porzucając świat „twardych faktów”. Imaginacja romantyczna, tak ważna w wiekach XVIII i XIX, nie jest tożsama z przeniesieniem się w świat pozorów i tworów wyobrażonych. O imaginacji jako organonie poznania pisali traktaty romantycy²². Johann Wolfgang Goethe i William Blake (w którego twórczości imaginacja, Urthona, odgrywa szczególną rolę) wyobrażali sobie naukę jako wspólne przedsięwzięcie Wyobraźni i Rozumu²³. O ile romantycy nie odrzucali wiedzy naukowej (wielu romantyków z uwagą śledziło najnowsze osiągnięcia naukowe, William Wordsworth znany jest na przykład ze swojej fascynacji wynikami badań Newtona), a raczej proponowali reinterpretację nauki, polegającą na uwzględnieniu alternatywnych wobec poznania rozumowego sposobów poznania, o tyle poświeceniowa epistemologia, abstrakcyjna i mechanicystyczna, odmawiała imaginacji miana jakiegokolwiek

²⁰ Ibidem.

²¹ J. Sadzik: *Inne niebo, inna ziemia*. W: C. Miłoś: *Ziemia Ulro*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982, s. 8–9.

²² Zob. S.T. Coleridge: *Biographia Literaria*. In: Idem: *The Major Works*. Ed. H.J. Jackson. Oxford–New York: Oxford University Press, 2008, s. 155–482; P.B. Shelley: *A Defence of Poetry*. In: *The Selected Poetry & Prose of Shelley*. Footnotes and foreword B. Woodcock. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2002, s. 635–660.

²³ C. Miłoś: *Ziemia Ulro...*, s. 206.

statusu poznawczego. Romantyczny pluralizm poznania zaczynał ustępować miejsca poznawczemu monizmowi²⁴.

Kontrkulturowy opór okresu romantyzmu zwraca się przeciwko dominującym definicjom wiedzy wiarygodnej i poznania oraz przeciwko instytucjom życia religijnego. Za symbol tego monopolu, przeciwko któremu zwracał się romantyczny opór, uznać można bez wątpienia obraz Newton Williama Blake'a. Niesamowity świat metafor, symboli, który stworzył Blake, opiera się na systemie Zoa²⁵. Istota romantycznego przesilenia zawiera się w relacji Urizena (Rozum) i Urthona (Wyobraźnia). Blake w tej jednej Zoa (Urizen) pogodził roszczenia do wiarygodności zarówno nauki, jak i religii. Romantyzm legitymizował alternatywne formy poznania, bazując na zachodniej tradycji ezoterycznej. Wielu romantyków dobrze znało zachodnią twórczość ezoteryczną, w twórczości wielu można znaleźć ślady wpływu między innymi Paracelsusa, Jakuba Boehmego, a zwłaszcza Emanuela Swedenborga. Romantyzm legitymizował także wysoce zindywidualizowane poszukiwania duchowe, w których niebagatelną rolę odgrywa natura i wpisana w nią koncepcja immanentnego Boga. Romantyczna imaginacja, której romantycy nadawali tak wielkie znaczenie, pozwalała widzieć w naturze żywy organizm. Meyer H. Abrams, jeden z najoryginalniejszych, a zarazem najbardziej wpływowych badaczy romantyzmu, podkreślał, że absolutnie zasadnicze znaczenie romantycy przypisywali kategorii życia. Jak pisał, życie było traktowane przez nich jako najwyższe dobro, miara innych dóbr. Stąd brał się romantyczny witalizm, pochwała wszystkiego, co żyje, porusza się i rozwija się dzięki wewnętrznej energii, w opozycji do tego, co pozbawione życia, bierne i niezmiennie²⁶. A zatem romantycy głosili pochwałę życia, kwestionując poświeceniową koncepcję natury badanej jak martwy mechanizm, w którym obowiązują „zimne prawa” odkrywane przez nauki ścisłe. Maria Janion, w romantycznej koncepcji natury dostrzegając kontynuację, a zarazem rozwinięcie alchemicznej spekulacji, pisała: „przed romantyzmem natura istniała i – nie istniała zarazem [...]”. Jednak czegoś jej brakowało, co ujawniało się jedynie w filozofiach natury alchemików, Paracelsusa, Boehmego, tych, których nie wahamy się dziś nazwać prekursorami romantyzmu. To właśnie, co u nich już

²⁴ G. Gusdorf: *Fondements du savoir romantique*. Paris: Payot, 1982, s. 193.

²⁵ Urthona odpowiada wyobraźni, Luvah – emocjom, Urizen – rozumowi, Tharmas – zmysłom. M. Fostowicz: *Słownik*. W: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*. Kraków: Miniatura, 2007, s. 297.

²⁶ M.H. Abrams: *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York-London: W.W. Norton & Company, 1973, s. 431.

było obecne, a co wspañiale rozwinęli romantycy, pozwala umieścić początek prawdziwej kariery natury dopiero w romantyzmie²⁷.

Choć romantycy stawiali opór poświeceniowej epistemologii, nie jest prawdą, że sam romantyzm jest antynowoczesny. Skłaniałbym się raczej ku tezie, że romantycy poszukiwali „innej nowoczesności”²⁸, odrzucali natomiast ten model nowoczesności, który odseparował człowieka od jego własnego wnętrza, od innych ludzi oraz od świata przyrody²⁹. Przewycięzanie tej potrójnej alienacji towarzyszyło kolejnym falom romantycznego buntu. Dziewiętnastowieczni romantycy, reprezentanci młodzieżowej kontrkultury czy w końcu reprezentanci *environmentalist milieu* formułowali projekty utopii społecznych znośzących ową potrójną alienację. Myślę, że można tutaj mówić o propozycjach romantycznej psychologii, socjologii oraz teologii. Romantyczna psychologia, odkrywająca nieświadomość (nie ma wątpliwości, że Zygmunt Freud pozostaje dłużnikiem romantyzmu), próbowała przywrócić człowiekowi jego własne wnętrze – Charles Taylor pisał o romantycznym radykalnym zwrocie nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu³⁰. Romantyczna socjologia, która swój wyraz znalazła między innymi w koncepcji *Gemeinschaft* Ferdinanda Tönniesa, była apologią wspólnoty, choć wspólnoty bynajmniej nie przednowoczesnej. Romantycy nie żyli iluzją wspólnoty sprzed rewolucji przemysłowej. Przypisywana im tęsknota za przeszłością, romantyczne odkrycie tego, co ludowe i nietknięte sztuczną wielkomiejską egzystencją, jest raczej tęsknotą za prostym, autentycznym życiem, które urzeczywistnił bodaj najbardziej, żyjąc samotnie przez dwa lata w Walden, Henry David Thoreau. Jeśli nowoczesność rozumieć jako pochwałę transgresji ego, to romantyzm jest jak najbardziej nowoczesny. Romantyczny ideał *Gemeinschaft* – przeciwstawiony *Gesellschaft* (nowoczesnemu, bezosobowemu życiu) – stanowił uosobienie wolnego dyskursu³¹, dopuszczającego, jak uzasadnił to Thoreau, tę formę oporu wobec państwa czy społeczeństwa, którą określamy mianem obywatelskiego nieposłus-

²⁷ M. Janion: *Gorączka romantyczna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975, s. 248–249.

²⁸ Zob. A. Bielik-Robson: *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2000.

²⁹ Ch. Taylor: *Etyka autentyczności*. Przeł. A. Pawelec. Kraków-Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, 1996, s. 76.

³⁰ Ibidem, s. 28.

³¹ Zob. D.N. Shalin: *Romanticism and the Rise of Sociological Hermeneutics*. „Social Research” 1986, vol. 53, no. 1, s. 77–123.

szeństwa³². Romantyczny opór wobec *Gesellschaft*, wobec bezlitosnej maszyny bezosobowych procesów społecznych, znalazł swój wyraz w romantycznej apoteozie miłości, która stawiała się synonimem tego, co łączy.

Supremacyjna forma opozycyjnej (oporowej) świadomości romantyków żywiła się poczuciem rozpoznania dziejowej konieczności (czy to w wydaniu Hegla, czy Marksa, który mimo antyhegłowskiej i antyromantycznej retoryki jest jak najbardziej romantyczny). Ewolucjonizm, który stanowi stare ezoteryczne przekonanie³³, został przejęty przez romantyków i znalazł swój wyraz w koncepcji Królestwa Parakleta (Trzeciego Królestwa). Ważnym elementem wędrówki Ducha przez karty historii stał się proces spirytualizacji natury. Trzeci typ alienacji, alienacji człowieka od natury, romantycy usuwali, proponując nową koncepcję natury, przesyconej świadomością i świętością, a zarazem pokazując – jak to uczynili na przykład angielscy romantycy (poeci z Krainy Jezior: William Wordsworth i Samuel Taylor Coleridge) – że świat jest oparty na relacjach współzależności, a ich negowanie musi zaprowadzić go na skraj katastrofy. „Zielony” romantyzm stanowił propozycję swoistej teologii, w której natura uzyskiwała status bóstwa, a sami romantycy kwestionowali oświeceniową koncepcję natury jako świata zawiadywanego przez mechaniczne i bezosobowe siły. Ta koncepcja natury, przejęta przez romantyków z tradycji ezoterycznej, ale zarazem zreinterpretowana w poświeceniowym świecie, będzie zapładniać kolejne pokolenia protagonistów kontrkultury kierujących się w życiu „potrzebą romantyczną”. James McKusick w swojej książce *Green Writing* nie wahał się stwierdzić, że angielscy poeci i amerykańscy transcendentaliści byli pierwszymi *par excellence* ekologicznymi twórcami, protoplastami współczesnej myśli ekologicznej. Jak pisał, Williama Wordswortha uznać można za ojca ekologii człowieka (*human ecology*)³⁴, Mary Shelley – za jedną z pierwszych ekofeministek³⁵, Ralpha Waldo Emersona – za pierwszego ekolingwistę³⁶, a Henry’ego Thoreau – za pierwszego amerykańskiego przedstawiciela „głębokiej ekologii” (*deep ecology*)³⁷. Ten ostatni wydaje się szczególnie popularny

³² Zob. H.D. Thoreau: *O obywatelskim nieposłuszeństwie*. Przeł. M. Bar-ski. Kraków: Vis à vis Etiuda, 2016.

³³ J. Iwersen: *The Epistemological Foundations of Esoteric Thought and Practice*. „Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies” 2007, no. 3, s. 14.

³⁴ J.C. McKusick: *Green Writing. Romanticism and Ecology*. New York: Palgrave-St. Martin’s Press, 2000, s. 70.

³⁵ Ibidem, s. 109.

³⁶ Ibidem, s. 124.

³⁷ Ibidem, s. 147.

w środowiskach ekologicznych, zapewne z racji swego wyjątkowego dzieła, którym okazało się *Walden, czyli życie w lesie*. Warto wspomnieć, że tak ważna dla *environmentalist milieu* postać jak John Muir³⁸ – współzałożyciel Sierra Club – uważał się za ucznia Emersona, na marginesie: autora eseju *Nature*³⁹.

Neoromantyzacja, czyli u źródeł dwudziestowiecznego ekozaczarowania

Istnieje bez wątpienia ciągłość między dziewiętnastowiecznym romantyzmem a dwudziestowieczną kontrkulturą romantyczną oraz ruchami ekologicznymi. To ciągłość inspiracji, idei, ale i postaw związanych z oporem. Z socjologicznej perspektywy ciągłość ta wydaje się elementem procesu, który za Christopherem Partridge'em można określić mianem neoromantyzacji (*neo-Romanticization*)⁴⁰. Proces ten obejmował całe *spectrum* zjawisk (Partridge pisze między innymi o ekozaczarowaniu, New Age czy ekopoganizmie). Jeden z charakterystycznych rysów neoromantyzacji stanowił bez wątpienia zwrot w stronę natury, jej sakralizacja, popularyzacja ekoduchowości. Daniel Yankelovitch, komentując ten zwrot, pisał na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku o „nowym naturalizmie”⁴¹. Kontrkulturowa, *par excellence* romantyczna, hipisowska pochwała natury stanowiła inspirację dla pojawienia się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku licznych ruchów ekologicznych. Przynajmniej dla części z nich ten ekologiczny zwrot oznaczał sakralizację przyrody⁴². Yankelovitch pisał o trzech tematach nowego naturalizmu: 1) położenie akcentu na wspólnotę, 2) antyintelektualizm, 3) poszukiwanie *sacrum* w przyrodzie. Wszystkie te tematy były obecne w dziewiętnastowiecznym romantyzmie. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na zwyczajowo z romantyzmem kojarzony antyintelektualizm. Ten antyintelektualizm jest w pewnej mierze całkiem pozorny, a wziął się z utożsamienia oświeceniowego dziedzictwa, któremu opór stawiali romantycy, z rozumem i nauką, której przeciwstawiono romantyczną wyobraźnię.

³⁸ McKusick poświęca Muirowi jeden z rozdziałów swojej książki.

³⁹ R.W. Emerson: *Nature*. London: Penguin Books, 2008.

⁴⁰ Zob. Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Vol. 1-2. London-New York: T&T Clark International, 2004-2005.

⁴¹ D. Yankelovich: *The New Naturalism*. „The Saturday Review”, 1st April 1972, s. 32-37.

⁴² Ibidem, s. 35.

W rzeczywistości wielu z romantycznych twórców pisało pełne intelektualnego sznytu traktaty, na przykład poświęcone wyobraźni i jej roli w poznaniu. To, co łączy romantyczny, młodzieżowy oraz ekologiczny opór, to bez wątpienia fakt, że opór ten był stymulowany przez najbardziej skłonne do wyrażania oporu środowiska: młodzież oraz intelektualistów⁴³. Kategorię intelektualistów należałoby tutaj zresztą rozumieć nieco szerzej i włączyć do niej tak ważnych dla romantyzmu czy młodzieżowej kontrkultury reprezentantów bohemy artystycznej. Istotne jest wszak to, że pierwszy garnitur romantycznej bohemy oraz młodzieżowej kontrkultury (może w nieco mniejszym stopniu także ekologicznych ruchów) stanowili dobrze wykształceni reprezentanci uprzywilejowanych środowisk społecznych, występujących w imieniu słabszych, pokrzywdzonych, także w imieniu tych form życia, które nie mogą występować w swoim imieniu: zwierząt, roślin, rzek, gór itd.

Meyer Abrams sedno romantyzmu dostrzegał – o czym już pisałem – w pochwalę witalizmu, w apologii życia. Ta sama wartość – pochwała życia – leży bez wątpienia u podłoża ruchów ekologicznych. Słynna w tych środowiskach, postawiona przez Jamesa Lovelocka i Lynna Margulisa, hipoteza Gai stanowi punkt podparcia walki wielu współczesnych protagonistów o ochronę środowiska. Hipoteza Gai stanowi, że Ziemia jest żywym systemem współzależności, żywym organizmem, a nie mechanizmem pozbawionym witalności. Hipoteza ta zakłada także obecność świadomego pierwiastka w tym, co nauka, wywodząca się z oświeceniowej tradycji, uznała za martwe. Trudno nie zauważyć tutaj romantycznej inspiracji. Kategoria życia leży u podłoża *deep ecology*. Arne Næss, George Sessions – bodaj najsłynniejsi reprezentanci *deep ecology* – głoszą metafizyczny holizm, solidarność wszystkich form życia⁴⁴. W pewnej mierze reprezentanci *deep ecology* ustawili się w opozycji do świata zachodniej nauki i techniki, jak dziewiętnastowieczni romantycy wobec oświeceniowego dziedzictwa. Ten opór wobec mechaniczystycznej wizji świata ma zresztą swoją ideową ciągłość. Sessions dostrzega ją między innymi w działalności Johna Muira (ucznia Emersona). Obok George’a Santayany uznaje Muira za tego myśliciela, który na początku XX wieku rozwijał ekocentryczną

⁴³ Ewa Bielska, odwołując się do koncepcji Herberta Marcusego, wymienia trzy najbardziej podatne na działania oporowe kategorie: młodzież, intelektualistów oraz reprezentantów tych mniejszości, które doznają dyskryminacji. E. Bielska: *Koncepcje oporu we współczesnych naukach społecznych...*, s. 47.

⁴⁴ Zob. A. Næss: *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*. „Philosophical Inquiry” 1986, vol. 8 (1/2).

filozofię oraz propagował nowy ekologiczny styl życia⁴⁵. Ekologiczna perspektywa była rozwijana po pierwszej wojnie światowej między innymi przez D.H. Lawrence'a czy Aldousa Huxleya, kontynuowana następnie przez Alana Watts, Gary'ego Snydera czy Edwarda Abbeya. Radykalni ekologowie lat sześćdziesiątych XX wieku ulegali wyrażnej fascynacji ekologicznymi ideami rozwijanymi przez Thoreau, Muira, Huxleya, Watts czy Snydera⁴⁶. Wymienieni myśliciele przygotowali – pisze Sessions w podsumowaniu – grunt pod Erę Ekologii (*Age of Ecology*), a zarazem pogłębili ekologiczną perspektywę, której towarzyszyła krytyka antropocentryzmu.

Environmentalist milieu to bardzo zróżnicowany konglomerat ruchów, środowisk czy organizacji. Obejmuje między innymi myślenie w duchu *deep ecology*, a także Greenpeace, Sea Shepherd Conservation Society czy Sierra Club. Zaliczyłbym także do *environmentalist milieu* ruch dobrowolnej prostoty (*voluntary simplicity movement*), w którego sercu – jak pisała Mary Grigsby – leży ekologiczna etyka, podbudowana przekonaniem, że wszystkie rzeczy istniejące w kosmosie funkcjonują w niezależnych relacjach, a ludzie są odpowiedzialni za kształtowanie przyszłości Ziemi⁴⁷. Duane Elgin, jeden z nestorów ruchu dobrowolnej prostoty, wpisuje jego idee w koncepcję żywego wszechświata, przyjmując w swoich rozważaniach hipotezę Gai. Buduje koncepcję żywego, przenikniętego świadomością i duchowością wszechświata. Dążenie do tego, co niematerialne, Elgin podbudowuje ontologiczną koncepcją żyjącego wszechświata, a wybór między konsumpcjonizmem i świadomą prostotą umieszcza w perspektywie sporu między koncepcją *Dead Universe* i *Living Universe*. Przeciwwstawienie sobie tych dwóch form wszechświata koreluje z romantycznym przeciwstawieniem świata organicznego światu mechaniczycznemu, a perspektywa życia w *Living Universe* wiąże się z minimalizowaniem nadmiaru materialnych rzeczy oraz pomnażaniem niematerialnych bogactw: relacji z ludźmi, troski o wspólnotę, twórczej ekspresji⁴⁸. *Living Universe* oraz dobrowolna prostota stanowią antidotum na potrójną alienację człowieka nowoczesnego. Prostota zaś stanowi sedno „potrzeby romantycznej”.

⁴⁵ G. Sessions: *The Deep Ecology Movement. A Review*. „Environmental Review” 1987, vol. 11, no. 2, s. 108.

⁴⁶ Ibidem, s. 109.

⁴⁷ M. Grigsby: *Buying Time and Getting By. The Voluntary Simplicity Movement*. Albany, NY: State University of New York Press, 2004, s. 26.

⁴⁸ D. Elgin: *The Living Universe. Where Are We? Who Are We? Where Are We Going?* San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, Inc., 2009, s. 13–14.

Zakończenie

Z ekologicznym oporem chyba najczęściej kojarzy nam się bierny opór przywiązujących się do drzew ekologów, protestujących przeciwko wycinie drzew, przeciwko ingerencji w delikatny świat natury. Jest to oczywiście pewna forma oporu, choć nie taki typ oporu chciałem uczynić przedmiotem refleksji. Nie wszyscy ekologowie czytają Thoreau, nie wszyscy czytają Næss. To oczywiste. Nie wszyscy ekologowie widzą w naturze obecność *sacrum*. Nie wszyscy, obcując z naturą, doświadczają tego, co odnosi się do spraw „ostatecznej troski” (*ultimate concern*)⁴⁹. Nie dla wszystkich ekologów świat jest świątynią. John P. Bartkowski i W. Scott Swearingen pokazali proces sakralizacji przestrzeni miejskiej w środowisku ekologów w Austin w Teksasie; zrekonstruowali przy tym proces sakralizacji tej przestrzeni oraz sakralizacji wspólnoty zamieszkującej tę przestrzeń⁵⁰. Sakralizacja przestrzeni, w tym wypadku Barton Springs, została przez autorów potraktowana jako symbol odsyłający do supernaturalnej rzeczywistości. Nie zawsze spotykamy się z taką wiarą. W artykule chciałem zwrócić uwagę na ciągłość idei organicyzmu oraz na kontynuację romantycznej idei natury w ruchach ekologicznych (inspirowanych tą ideą). Starałem się tę kontynuację ukazać w powiązaniu z problematyką kontrkulturowego oporu i wskazać na ciągłość pewnego typu oporowej świadomości.

W zakończeniu chciałbym odwołać się do artykułu, który opublikowałem na łamach „Chowanny” w 2016 roku. Podjąłem wówczas problem prezentowania relacji natura – kultura podczas zajęć socjologicznych realizowanych ze studentami pedagogiki: postulowałem „poszerzenie problematyki socjologicznej w programach kształcenia z zakresu socjologii na studiach pedagogicznych o ekologiczne ruchy oporu, traktowane jednak w perspektywie nadawania relacji natura – kultura bardziej duchowego czy *quasi-religijnego* (*implicit religion*) charakteru”⁵¹. Także tym artykułem chciałbym w jakiejś mierze przyczynić się do realizacji zgłoszonego wtedy postulatu.

⁴⁹ J.P. Bartkowski, W.S. Swearingen: *God Meets Gaia in Austin. A Case Study of Environmentalism as Implicit Religion*. „Review of Religious Research” 1997, vol. 38, no. 4, s. 309.

⁵⁰ Ibidem, s. 316.

⁵¹ A. Kasperek: *Relacja natura – kultura w socjologicznych treściach kształcenia (na przykładzie studiów pedagogicznych)*. „Chowanna” 2016, T. 47 (2), s. 93.

Bibliografia

- Abrams M.H.: *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York-London: W.W. Norton & Company, 1973.
- Bartkowski J.P., Swearingen W.S.: *God Meets Gaia in Austin. A Case Study of Environmentalism as Implicit Religion*. „Review of Religious Research” 1997, vol. 38, no. 4.
- Bielik-Robson A.: *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2000.
- Bielska E.: *Koncepcje oporu we współczesnych naukach społecznych. Główne problemy, pojęcia, rozstrzygnięcia*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013.
- Campbell C.: *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*. „A Sociological Yearbook of Religion in Britain” 1972, vol. 5.
- Coleridge S.T.: *Biographia Literaria*. In: *Idem: The Major Works*. Ed. H.J. Jackson. Oxford-New York: Oxford University Press, 2008.
- Elgin D.: *The Living Universe. Where Are We? Who Are We? Where Are We Going?* San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, Inc., 2009.
- Emerson R.W.: *Nature*. London: Penguin Books, 2008.
- Postowicz M.: *Słownik. W: Wiersze i pisma Williama Blake’a*. Kraków: Miniatura, 2007.
- Granhölm K.: *The Sociology of Esotericism*. In: *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*. Ed. P.B. Clarke. New York-Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Grigsby M.: *Buying Time and Getting By. The Voluntary Simplicity Movement*. Albany, NY: State University of New York Press, 2004.
- Gusdorf G.: *Fondements du savoir romantique*. Paris: Payot, 1982.
- Hanegraaff W.J.: *The New Age Movement and the Esoteric Tradition*. In: *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Eds. R. van den Broek, W.J. Hanegraaff. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- Hanegraaff W.J.: *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*. London-New York: Bloomsbury, 2013.
- Honneth A.: *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Trad. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix. Paris: Éditions La Découverte, 2006.
- Iwerson J.: *The Epistemological Foundations of Esoteric Thought and Practice*. „Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies” 2007, no. 3.
- Janion M.: *Gorączka romantyczna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.

- Janion M.: *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Janion M., Żmigrodzka M.: *Romantyzm i egzystencja: fragmenty niedokończonego dzieła*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2004.
- Kasperek A.: *Relacja natura – kultura w socjologicznych treściach kształcenia (na przykładzie studiów pedagogicznych)*. „Chowanna” 2016, T. 2 (47).
- Kasperek A.: *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po)nowoczesna w perspektywie heremeneutyki kultury i socjologii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”-Uniwersytet Śląski w Katowicach, 2012.
- Kasperek A., Cabała A.: *The Forgotten Slavism. A Sociological Study on the Depreciation of the Memory Concerning the Slavic Heritage in History Textbooks and Curricula in Secondary Schools*. „Kultura i Edukacja” / „Culture and Education” 2013, no. 5.
- Maintenay A.: *Environmentalism as Religion. A Fruitful Concept? A Roundtable Discussion*. „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 2013, vol. 42. DOI: 10: 1177/0008429813488340
- McKusick J.C.: *Green Writing. Romanticism and Ecology*. New York: Palgrave-St. Martin's Press, 2000.
- Meyer P.: *Historia sztuki europejskiej. Od renesansu po czasy współczesne*. T. 2. Warszawa: PWN, 1973.
- Miłosz C.: *Ziemia Ulro. Przedmowa J. Sadzik*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982.
- Næss A.: *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*. „Philosophical Inquiry” 1986, vol. 8 (1/2).
- Partridge Ch.: *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Vol. 1-2. London-New York: T&T Clark International, 2004-2005.
- Quispel G.: *Gnosis and Culture*. In: *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*. Ed. J. van Oort. Leiden: Brill, 2008.
- Roszak T.: *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society & Its Youthful Oppositions*. London: Faber and Faber, 1973.
- Sandoval Ch.: *Methodology of Oppressed*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2000.
- Sayre R., Löwy M.: *Romanticism and Capitalism*. In: *A Companion to European Romanticism*. Ed. M. Ferber. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Sessions G.: *The Deep Ecology Movement. A Review*. „Environmental Review” 1987, vol. 11, no. 2.
- Shalin D.N.: *Romanticism and the Rise of Sociological Hermeneutics*. „Social Research” 1986, vol. 53, no. 1.

- Shelley P.B.: *A Defence of Poetry*. In: *The Selected Poetry & Prose of Shelley*. Footnotes and foreword B. Woodcock. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2002.
- Taylor Ch.: *Etyka autentyczności*. Przeł. A. Pawelec. Kraków-Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, 1996.
- Thoreau H.D.: *O obywatelskim nieposłuszeństwie*. Przeł. M. Barski. Kraków: Vis à vis Etiuda, 2016.
- Tiryakian E.A.: *Toward the Sociology of Esoteric Culture*. In: *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*. Ed. E.A. Tiryakian. New York-London-Sydney-Toronto: John Wiley & Sons, 1974.
- Truzzi M.: *Definition and Dimensions of the Occult. Towards a Sociological Perspective*. In: *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*. Ed. E.A. Tiryakian. New York-London-Sydney-Toronto: John Wiley & Sons, 1974.
- Yankelovich D.: *The New Naturalism*. „The Saturday Review”, 1st April 1972.

Andrzej Kasperek

Green Romanticism, Counterculture and Ecology

A Few Remarks on the Romantic Inspirations of Ecological Resistance

Summary: In the article, a broad understanding of counterculture and countercultural resistance is proposed. The author suggests broadening the analyses of countercultural resistance with Romantic resistance and with ecological resistance movements. At the same time, he pays due attention in his analyses to the significance and manifestation of the “Romantic need.” The importance of the idea of nature is also emphasized – the idea which, in the author’s opinion, was taken over by Romantics from the esoteric tradition, only to be subsequently reinterpreted and continued in the 20th-century youth counterculture and in environmentalist milieu/environmentalist circles.

Key words: counterculture, resistance, Romanticism, ecological movements, environmentalist milieu

Andrzej Kasperek

Grüne Romantik, Gegenkultur und Ökologie

Ein paar Bemerkungen

zu romantischen Inspirationen für ökologischen Widerstand

Zusammenfassung: Der Beitrag handelt von Gegenkultur und gegenkulturellem Widerstand im weiten Verständnis der Wörter. Der Verfasser schlägt

vor, die Untersuchung des gegenkulturellen Widerstands um den romantischen Widerstand und ökologische Widerstandsbewegungen zu erweitern. Bei seinen Analysen betont er die Bedeutung des Vorhandenseins und der Bekundung vom „romantischen Bedürfnis“. In dem Beitrag wird die Rolle der Naturidee hervorgehoben, die – so der Verfasser – von den Romantikern aus esoterischer Tradition übernommen und neuinterpretiert ihre Fortsetzung in jugendlicher Gegenkultur und in *Environmentalist milieu* fand.

Schlüsselwörter: Gegenkultur, Widerstand, Romantik, ökologische Bewegungen, *environmentalist milieu*