

KS. JANUSZ CZARNY

EKOLOGIA I EKOLOGIZM A FILOZOFIA EKOLOGII¹

Wydawałoby się, że ekologię jako dyscyplinę naukową definiuje się łatwo. Wystarczy powiedzieć, że jest to nauka o wzajemnym oddziaływaniu człowieka i środowiska naturalnego². Mamy tutaj klarownie wyznaczony przedmiot refleksji naukowej, mianowicie interakcje pomiędzy człowiekiem a środowiskiem naturalnym. Refleksja prowadzona na poziomie metaprzmiotowym będzie właśnie ekologią³. Bardziej już niepokoi potoczne użycie tego pojęcia w pozycji przymiotnika „ekologiczny” – oznacza ono bowiem tyle co: przyjazny środowisku lub człowiekowi, i tak ekologiczne mogą być zarówno opakowania wracające do środowiska, jak i żywność, której używa człowiek. Zupełny wręcz zamęt wprowadza wzmianka o tym, że „ostatnio coraz częściej mówi się o ekologii filozoficznej lub filozofii ekologicznej”⁴. Wówczas doprawdy nie wiadomo czy chodzi o filozofię przyjazną środowisku, hodowaną bez „polepszaczy”, czy o refleksję o charakterze filozoficznym, prowadzoną na poziomie metaprzmiotowym.

Za tymi igraszkami pojęciowymi stoi – czego nawet nie podejrzewamy – bardzo poważne zagadnienie, które wyłoni kolejna definicja ekologii. Definiuje się bowiem także tę dziedzinę jako naukę biologiczną zajmującą się wzajemnymi zależnościami między organizmami i ich zespołami a ich środowiskiem biotycznym

¹ Tekst ten pierwotnie został przedstawiony jako referat pt. *Filozofia ekologii a ekologizm w ramach X Jubileuszowej Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Uwarunkowania środowiskowe zdrowia dzieci”*, 1 czerwca 2001 r. w Legnicy.

² J. Woleński, *Ekologia*, [w:] S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Warszawa 1997, s. 102.

³ Ekologia (gr. *οικος* – środowisko, *λογος* – słowo, nauka).

⁴ J. Woleński, *Ekologia*, art. cyt., s. 102.

i abiotycznym⁵. Kryje się tutaj pewna nieostrość terminologiczna, bo czymże jest środowisko biotyczne, jeśli nie organizmami i ich zespołami. Jest jeszcze i jedna poważna luka – oto zniknął człowiek lub został wtopiony w zespoły organizmów, albo – jak kto woli – w środowisko biotyczne. Zniknięcie to zapowiada problem o bardzo poważnych konsekwencjach, problem, któremu chcemy poświęcić to przedłożenie.

Treść drugiej definicji przestanie dziwić, jeśli uświadomimy sobie, że została ona sformułowana w optyce tzw. ekologii głębokiej (ekofilozofii), idei przemodnej dzisiaj i bardzo poprawnej politycznie. Ekologia głęboka – to termin wprowadzony w 1972 r. przez norweskiego filozofa Arne Naessa, który zaproponował zastąpienie terapii powierzchownego leczenia objawów terapią sięgającą źródeł zagrożeń. Istotą głębokiej ekologii – według Naessa – jest stawianie pogłębionych pytań. Pytamy, jakie społeczeństwo, jaki system wychowawczy, jakie religie są najbardziej korzystne dla życia na tej planecie⁶. Według ekologii głębokiej pierwszym warunkiem odpowiedzi na te pytania jest odrzucenie antropocentryzmu, postawy ukształtowanej w kręgu europejskiej cywilizacji, wzmacnianej przez różne odmiany humanizmu, marksizm czy dziewiętnasto- i dwudziestowieczne teorie postępu. Antropocentryzm czyni człowieka najwyższą wartością, lokuje go na szczycie piramidy stworzenia, sankcjonuje dominację nad innymi istotami i eksploatorskie traktowanie dóbr natury. Tymczasem – twierdzą zwolennicy ekologii głębokiej – człowiek jest zaledwie jednym z ogniw w wielkim łańcuchu form życia na Ziemi. Jeden z czołowych myślicieli tego nurtu Fritjof Capra pisze, iż „głęboka ekologia dostrzega wrodzone wartości wszystkich żywych istot i postrzega człowieka jedynie jako jedną z nici w pajęczynie życia”⁷. Takie poglądy legły u podstaw już nie tylko działalności ruchów ekologicznych, lecz także stanowią teoretyczne wyposażenie ideologii, którą słusznie można nazwać ekologizmem.

Czym jest ów antropocentryzm jako korzeń wszelkiego ekologicznego zła? Ekologia głęboka odpowiada, że jest to centralna idea światopoglądu dominującego, który głosi, że człowiek jest panem natury i w epoce nowożytnej odniósł w walce z nią największe sukcesy. Natura jest magazynem surowców, a jej wartość mierzy się użytecznością dla ludzkich celów. Człowiek nie ma zobowiązań moralnych wobec bytów pozaludzkich⁸. Jako przyczynę takich nastawień wielu teoretyków z nurtu ekologii głębokiej wskazuje zarówno Objawienie judeochrześcijańskie, jak

⁵Zob. *Ekologia*, [w:] *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei*, opr. S. Bednarek, J. Jastrzębski, Wrocław 1996, s. 84.

⁶Tamże, s. 85.

⁷[Za:] *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei*, dz. cyt., s. 85.

⁸K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa 1997, s. 285.

i filozofię grecką, później zaś miały oddziaływać w tym samym kierunku antropologiczne koncepcje św. Tomasza z Akwinu, myśl Bacona i Kartezjusza, Hume'a i Newtona, a także kierunki utylitarystycznej filozofii postępu materialnego, idealizmu teoriopoznawczego, a wreszcie postdarwinowskiej teorii walki o byt. Twierdzi się jednakowoż, że najmocniejszych impulsów generujących antropocentryzm dostarczyła idea człowieka sprawującego *dominium terrae*, wyrastająca z objawienia danego w Księdze Rodzaju: „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28). W perspektywie omawianych poglądów tworzących zręby ideologii ekologizmu, antropocentryzm rodzący się z Biblii, wskazujący na człowieka jako koronę stworzenia, stanowi przyczynę wszystkich ekologicznych nieszczęść, a w szczególności zamierania lasów w Górach Izerskich i zmniejszania się Bajkału. Chrześcijaństwo żyjące Biblią nie jest więc z całą pewnością „religią najbardziej korzystną dla życia na tej planecie” i nie zmieni tego nawet św. Franciszek z Asyżu, który chrześcijaninem niewątpliwie był, a jest patronem ekologów.

Do czego zatem odwołuje się ekologia głęboka? W kształtowaniu „człowieka ekologicznego” odwołuje się ona do światopoglądu holistycznego, systemów religijnych i filozoficznych różnych kultur pozaeuropejskich oraz do aktualnego stanu wiedzy i argumentacji racjonalnej, ale i do sfery emocjonalnej, estetycznej i duchowej człowieka. Do tradycji duchowych związanych z kultem Ziemi – Matki odwołuje się, sformułowana u schyłku lat 70. przez Jamesa Lovelocka, hipoteza Gai, według której podstawowe elementy biosfery stanowią złożoną całość porównywalną z pojedynczym organizmem⁹. W ten sposób odnajdujemy człowieka jako jedynie punkt odniesienia w porównaniu, by go ponownie zgubić wśród wielu organizmów zamieszkujących Ziemię¹⁰. Bardzo dobrą ilustracją takich holistycznych i redukcjonistycznych nastawień jest obserwowane współcześnie rozpowszechnianie się tzw. zoopersonalizmu. Jest to zjawisko nowe i termin nowy, ale niezwykle celny; oznacza on mianowicie usiłowania nadawania podmiotowości (zwłaszcza prawnej) zwierzętom ze wszystkimi tego konsekwencjami. Zjawisko to stanowi drugie oblicze niebezpiecznego redukcjonizmu antropologicznego. Redukcji człowieka można bowiem dokonać przez umieszczenie go – jako jeden z organizmów – w holistycznym kontekście środowiska biotycznego lub – i to właśnie mamy na myśli, używając pojęcia zoopersonalizm – przez usiłowanie nadania zwierzętom statusu quasi-osoby. W tych tendencjach największe niebezpieczeństwo zagraża właśnie człowiekowi, bowiem zredukowany podmiot ludzki łatwo uczynić przedmiotem, rzeczą w pajęczynie rzeczy.

⁹ *Ekologia*, art. cyt., s. 85.

¹⁰ Wyżej przytoczona walka z antropocentryzmem stanowi paradygmatyczny zrąb ekofilozofii, dyscypliny rozwijanej przez prof. Henryka Skolimowskiego w Uniwersytecie Łódzkim.

Nasz centralny problem polega właśnie na konstатовanej w ekologii głębokiej, zasadniczej redukcji człowieka do poziomu przyrody. Pomijając bardzo ważne pytanie, czy służy ona samemu człowiekowi, należy zapytać, czy jest ona prawdziwościowo uzasadniona? Wcześniejsze bowiem rozstrzygnięcia w sferze szeroko rozumianej filozofii (ekologii), z jej kluczowym zagadnieniem – koncepcją człowieka, na pewno wpływają zasadniczo na kształt doktryny ekologicznej; więcej – przez jej pośrednictwo wpływają na kształt prawodawstwa i obyczajów. W filozofii jednak nie chodzi o to, jak byśmy chcieli by było, lecz o to, jak jest. O to, kim jest naprawdę człowiek, jaka jest prawda o człowieku. Otóż koncepcja człowieka zredukowanego do poziomu przyrody jest jedynie efektem pozytywistycznego i scjentyistycznego, podbarwionego myślą ewolucyjną widzenia człowieka¹¹. To zaś rodzi się nie tylko z pozytywistycznej koncepcji doświadczenia, lecz także – być może na zasadzie sprzeciwu – stanowi reakcję na wcześniejsze, platonizujące rozwiązania zagadki człowieka. Ekofilozoficzna wizja człowieka jako tylko ogniwa w łańcuchu biotycznym jest bowiem uwikłana w sposób oczywisty w określony kontekst filozoficzny. Jest mianowicie reakcją na pewną teorię człowieka skażoną platońskim dualizmem. W tej perspektywie człowiek to wcielony, ale zasadniczo duch, a przewaga pierwiastka duchowego jest tutaj miażdżąca. Tak też definiował człowieka Kartezjusz: „ja, czyli mój duch”, reszta natomiast – przyroda ożywiona, a nawet ludzkie ciało należy do sfery *res extensa* i stanowi świat mechanizmów. Ta optyka dziedziczyła i dziedziczy ostry dualizm pomiędzy duchem a materią, duszą a ciałem i mogła dać asumpt do rozbudowy równie ostrego i radykalnego antropocentryzmu, który w swej istocie był *de facto* spirytualizmem. Z całą pewnością jednak nie była to, i nie jest, chrześcijańska koncepcja człowieka.

Chrześcijańskiej wizji człowieka przyświecała, zwłaszcza od czasów św. Tomasza z Akwinu, starożytna maksyma: *Nec Deus, nec bestia, in medio positus est homo*. Genetycznie związana z arystotelesowskim realizmem, wizja ta stanowi niewątpliwie wizerunek człowieka jako „korony stworzenia”, ale o zgoła innym obliczu aniżeli to, które przypisuje mu ekologia głęboka czy ekofilozofia. Rozstrzygające w tym względzie znaczenie ma fundamentalna teza, w myśl której człowiek jawi się jako istota psychofizyczna, jako substancjalna, a zatem nierozzerwalna i konstytutywna jedność psychofizyczna. Oznacza to, że człowiek nigdy nie będzie, a tym bardziej nie jest, aniołem – czystym duchem, nigdy też nie da się zredukować do ogniwa w szeregu ożywionych ciał. Konstytuuje go bowiem zarówno duch,

¹¹ Jako zasadnicze elementy tego typu mentalności wymienia się: sprowadzenie człowieka do poziomu przedmiotu, w ślad za tym nihilizm techników i zanik pierwiastka sakralnego w widzeniu świata. Por. J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1989, s. 91-94. Paradoksalnie ekologia głęboka usiłuje walczyć z dwoma ostatnimi symptomami szukając sojusznika właśnie w tak zredukowanej wizji człowieka.

jak i materia, i choćby z tego względu jest bardzo wyjątkowy. Niematerialny pierwiastek ducha, określający jego rozumną naturę, wynosi go na piedestał stworzenia, ale materialny pierwiastek cielesności, stopiony z tym duchem w jedność substancjalnego bytu, włącza go w całość widzialnego świata. Nie jest więc człowiek ani czystym duchem, ani też wyłącznie materialną istotą. Jest natomiast bytem psychofizycznym, którego naturę określa niematerialna zasada istnienia i działania, zwana duszą, a to zaś sprawia, że człowiek wyposażony dzięki tej niematerialności w jemu tylko właściwą zdolność abstrakcyjnego myślenia i podejmowania wolnych decyzji, przekształca się w podmiot zdolny do działania we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność. Mocą tego atrybutu przysługuje człowiekowi – i tylko jemu – godność bycia osobą.

Ale też z tego tytułu tylko on jeden staje wobec zadania określenia sensu własnej egzystencji: polega ono na realizacji własnego osobowego rozwoju zgodnie z zasadami moralnego ładu. Ład ten wytycza zasadnicze kierunki działania ludzkiego na wszystkich polach jego aktywności, w tym również na polu otaczającej go przyrody. Zezwala więc na korzystanie z jej zasobów, ale też nakazuje odkrywać i szanować jej immanentne zalety w postaci przenikających ją do głębi transcendentalnych wymiarów prawdy, dobra i piękna wszelkiej rzeczywistości. Na tym – z filozoficznego punktu widzenia – polega „nowa jakość ludzkiego życia”: z kategorii czysto ontycznej, która musi być realistycznie odczytana, przechodzi ono w sferę rzeczywistości moralnej. Moralny aspekt fundamentalnych struktur człowieczeństwa zasługuje na podkreślenie, tym bardziej że w tym właśnie punkcie dochodzi do głosu radykalna różnica między chrześcijańską a naturalistyczną koncepcją człowieka: człowiekowi wolnościowych popędów przeciwstawia się człowieka obiektywnego ładu moralnego. Ma to istotne znaczenie także dla etyki ekologicznej: orientuje tę etykę w stronę moralnych przeznaczeń człowieka¹².

Jest w tej koncepcji także miejsce na określenie stosunku człowieka do świata zwierząt. Odmawiając zwierzętom atrybutu podmiotu moralnego, wobec czego nonsensem jest mówić o „prawach zwierząt”, czyni je jednak przedmiotem moralności. Nakłada to na człowieka obowiązek – ogólnie mówiąc – humanitarnego traktowania zwierząt¹³. Właśnie humanitarnego! Jest to celne sformułowanie, bo ukazuje rację umieszczania zwierząt w przestrzeni moralnej (a zatem i prawnej), tą racją jest zawsze człowiek. Człowiek winien traktować przyrodę generalnie w sposób ludzki, by nie osunąć się przez okrucieństwo lub bezrozumność do poziomu przyrody. Punktem odniesienia całej ekologii jest i pozostanie zawsze człowiek jako byt wyróżniony; jest ona dla człowieka i ze względu na człowieka.

¹²T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 39.

¹³Tenże, *Ekologia między filozofią a ideologią*, [w:] *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Warszawa 1999, s. 173-174.

Człowiek wchodzi w styczność z przyrodą poprzez swoją cielesność, a czyni to niejako na dwa sposoby. Po pierwsze, dzięki swej cielesności stanowi część przyrody, wchodzi niejako w jej rzeczywistość, gdyż wyraża swą istotą jakąś formę jej istnienia. Z drugiej strony, ta sama cielesność sprawia, że człowiek, aby mógł żyć i działać jako byt psychofizyczny, nieustannie tej przyrody potrzebuje i używa jej odpowiednio do swych potrzeb i zamierzeń. W konsekwencji przyroda wchodzi z kolei w rzeczywistość człowieka i zostaje poddana rządzonej nim prawom. Umożliwiając człowiekowi wszechstronne rozwijanie rozumnej aktywności po linii jego moralnych przeznaczeń, pełni tym samym rolę środka w urzeczywistnianiu zadanej mu moralnej doskonałości i dostępuje uczestnictwa w przysługującej mu moralnej godności. Z tą chwilą także przyroda przestaje być tylko przyrodą: dzięki odniesieniu do człowieka wchodzi w zasięg właściwego mu dobra moralnego i na tej drodze w pewnym stopniu się „humanizuje”. Nie ztraca przez to swego instrumentalnego charakteru i pozostaje nadal w relacji służebnej względem człowieka. Jest jednak okazją i polem do rozwoju jego moralnego kształtu, bo wszystkie zaniedbania i nadużycia wobec niej skutkują przede wszystkim degradacją moralną samego człowieka, a dopiero potem zniszczeniem środowiska naturalnego.

W podsumowaniu więc nasuwa się wniosek, że między człowiekiem a przyrodą zachodzi więź moralna, ukonstytuowana ostatecznie w swej treści moralną naturą człowieka i instrumentalną rolą przyrody. Normatywnym zaś wyrazem tej więzi jest zasada podporządkowania przyrody człowiekowi w tym stopniu, w jakim jest ona „zdatna” do realizacji moralnych przeznaczeń człowieka. Trudno zatem przeczyć, że u podstaw realistycznej etyki środowiska naturalnego leży idea wyższości człowieka nad przyrodą. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że w jej logicznej zawartości kryją się treściowe elementy, które w zdecydowany sposób przeciwstawiają ją paradygmatowi dominacji i eksploatorskiego podejścia człowieka wobec przyrody. To jednak na pewno nie oznacza parytetu człowieka i przyrody. Może oznaczać partnerstwo, choć najbardziej stosownym określeniem będzie nazwanie jej paradygmatem „priorytetu człowieka przed przyrodą”

Summary

The problems of ecology became gradually the center of many discussions on economy as well as on social and political tensions. But the criteria in this area are far from being clear. They depend strongly on the basic concept of human being. What frequently prevails now is the so called “deep ecology”, characterized by a fundamental reductionism in treating humanity: a human being is thus reduced to a mere element in the chain of nature. What’s more, the responsibility for the XX-century degradation of the natural environment is ascribed to the realistic anthropology (i.e. anthropocentrism). Such attempts to reduce the human being to the level of mere nature or – on the other side –

attempts to humanize animals, are dangerous to the human race. The basis for effective ecology can be only one: the paradigm of the human priority over the nature as seen in the realistic analysis of the human being understood as a moral entity.