

Człowiek wobec świata – filozofowie o mądrej ekologii

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

„W XX wieku działania człowieka spowodowały głębokie zmiany środowiska. Obecnie nie ma na Ziemi praktycznie takich miejsc, które nie uległyby jakimś przeobrażeniom na skutek rozwoju cywilizacji. Dalsze pogłębianie tych procesów grozi jednak zniszczeniem biosfery, a w konsekwencji również ludzkości. Toteż podejmowane są rozmaite działania mające na celu powstrzymanie degradacji środowiska, czyli szeroko rozumianą ochronę przyrody. Skuteczność tych działań, a przede wszystkim ich moralna ocena, w istotny sposób są uzależnione od tego, jak rozumie się istotę człowieka, istoty rzeczywistości przyrodniczej i relację: człowiek–przyroda. Rozmaitych propozycji stanowisk dotyczących tych kwestii dostarczają przede wszystkim dwie dyscypliny filozoficzne: antropologia filozoficzna i filozofia przyrody. Filozofia zatem stanowi swoisty fundament ekologii i sozologii”.

Anna Lemańska, *Postawa człowieka wobec przyrody
a skuteczność ochrony środowiska*, s. 7



„Prawdziwy rozwój człowieka ma charakter moralny i pociąga za sobą pełne poszanowanie osoby ludzkiej, powinien być również ukierunkowany na świat przyrody i «brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system». Dlatego zdolność człowieka do przekształcania rzeczywistości powinna być rozwijana na podstawie pierwotnego przeznaczenia rzeczy, wyznaczonego jej przez Boga”.

Papież Franciszek, Encyklika *Laudato Si'*. *W trosce o wspólny dom*, 5.



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

„Zapominamy, że «człowiek to nie tylko wolność, którą sam sobie tworzy. Człowiek nie stwarza sam siebie. Jest on duchem i wolą, ale jest też naturą». Z ojcowską troską [papież Benedykt] zachęcił nas do uznania, że stworzenie jest zagrożone tam, gdzie «my sami jesteśmy ostateczną instancją, gdzie wszystko po prostu należy do nas i konsumujemy tylko dla samych siebie. A marnotrawienie stworzenia zaczyna się tam, gdzie nie uznajemy nad sobą żadnej instancji, ale widzimy jedynie samych siebie»».

Papież Franciszek, Encyklika *Laudato Si'*. *W trosce o wspólny dom*, 6.



„Ekologia integralna wymaga otwartości na kategorie wykraczające poza język nauk ścisłych czy biologii i łączy nas z istotą tego, co ludzkie”.

Papież Franciszek, Encyklika *Laudato Si'*. *W trosce o wspólny dom*, 11.



„Po okresie irracjonalnej wiary w postęp i ludzkie możliwości część społeczeństwa wkracza w etap głębszej świadomości. Dostrzegamy rosnącą wrażliwość na środowisko i troskę o przyrodę oraz szczere i pełne bólu obawy o to, co się dzieje z naszą planetą. Przyjrzyjmy się pokrótce kwestiom, które dziś wywołują nasz niepokój i których dłużej nie możemy unikać. Nie chodzi o gromadzenie informacji lub zaspokojenie naszej ciekawości, ale o bolesną świadomość, o to, by odważyć się przemienić w osobiste cierpienie to, co się dzieje na świecie, a tym samym o rozeznanie, jaki wkład może wnieść każdy z nas”.

Papież Franciszek, Encyklika *Laudato Si'*. *W trosce o wspólny dom* 19.



„Nie jesteśmy Bogiem. Ziemia istniała wcześniej niż my i została nam dana. Pozwala to odpowiedzieć na oskarżenia stawiane myśli judeochrześcijańskiej: mówi się, że ponieważ opis Księgi Rodzaju zachęca nas do «panowania» nad ziemią (Rdz 1, 28), więc sprzyja bezlitosnej eksploatacji

natury, przedstawiając dominujący i destrukcyjny obraz człowieka. Nie jest to poprawna interpretacja Biblii, tak jak rozumie ją Kościół. Choć to prawda, że czasami chrześcijanie błędnie interpretowali Pismo Święte, to musimy dziś stanowczo stwierdzić, iż z faktu bycia stworzonym na Boży obraz i nakazu czynienia sobie ziemi poddaną nie można wywnioskować absolutnego panowania nad innymi stworzeniami. Ważne jest odczytanie tekstów biblijnych ich kontekście, we właściwej hermeneutyce i przypomnienie, że zachęcają nas one do «uprawiania i doglądania» ogrodu świata (por. Rdz 2, 15). Podczas gdy «uprawianie» oznacza oranie i kultywowanie, to «doglądanie» oznacza chronienie, strzeżenie, zachowanie, bronienie, czuwanie. Pociąga to za sobą relację odpowiedzialnej wzajemności między człowiekiem a naturą. Każda wspólnota może wziąć z dóbr ziemi to, czego potrzebuje dla przeżycia, ale ma również obowiązek chronienia jej i zapewnienia, by nadal była ona płodna dla przyszłych pokoleń. Bo ostatecznie «do Pana należy ziemia, do niego należy ziemia» (por. Ps 24, 1), do Niego należy «ziemia i wszystko, co jest na niej» (Pwt 10, 14). Z tego względu Bóg odrzuca wszelkie roszczenia do własności absolutnej: «Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami» (Kpł 25,33).

3

Papież Franciszek, Encyklika *Laudato Si'*. *W trosce o wspólny dom*, 67.



„Opozycyjna relacja człowieka do przyrody utrwala się w historii kultury ludzkiej i przybiera postać różnych odmian antropocentryzmu. Przy czym jego aspekty teoretyczne stanowią o antropocentrycznym światopoglądzie człowieka, aspekty praktyczne zaś o antropocentrycznej moralności człowieka. To rozróżnienie jest dopracowywane pojęciowo i wzbogacane argumentacyjnie w trakcie niezwykle ożywionego w ostatnich trzech dziesięcioleciach dyskursu filozoficznego, prowadzonego ze względu na problem przyszłości człowieka w warunkach cywilizacji technokratycznej¹.

¹ Por. O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993, s. 196–213.

Antropocentryzm jest postrzegany jako zjawisko w kulturze, opisywane i wykładane na trzy co najmniej sposoby. Pierwszy wskazuje na kosmologiczny charakter antropocentryzmu; uznaje on Ziemię i związanego z nią człowieka za topograficzne centrum świata. Drugi sposób wskazuje na ontologiczny charakter antropocentryzmu; akcentuje uprzywilejowaną pozycję człowieka w warstwowej strukturze przyrody. Trzeci zaś wskazuje na teleologiczny charakter antropocentryzmu; wyraża się przekonaniem, że wszystko zostało stworzone przez Boga ze względu na człowieka i dla człowieka².

Stanowiska zgodne w uznaniu antropocentryzmu za teoretycznie i praktycznie utrwalone w kulturze antagonistyczne odnoszenie się człowieka do przyrody pozaludzkiej różnią się między sobą ze względu na uznanie różnych przyczyn takiego stanu rzeczy: jedni mówią o judeo-chrześcijańskich źródłach antropocentryzmu, inni wskazują na starożytność europejską, jeszcze inni na nowożytną absolutyzację światopoglądu przyrodoznawczego.

Znaczna część teoretyków kultury główną przyczynę przesadnego uprzywilejowania człowieka w przyrodzie upatruje w judeo-chrześcijańskiej teologii stworzenia³. Utrzymują oni, że chrześcijańska odmiana antropocentryzmu ontologicznego jest najgłębszą przyczyną, właściwym «korzeniem współczesnego kryzysu ekologicznego». Jego chrześcijański charakter wyraża się w uznaniu człowieka za obraz i podobieństwo Boga. Taki człowiek ma zagwarantowane przywileje w przyrodzie i niejako w imieniu Boga sprawuje nad nią władzę. Według tej koncepcji odnoszona do Boga idea szczególnej godności człowieka inspirowała rozwój matematycznego przyrodoznawstwa i związanej z nim techniki jako środków ułatwiających człowiekowi panowanie nad przyrodą.

Inni podkreślają, że usprawiedliwianie nadużyć w panowaniu człowieka nad przyrodą jest charakterystycznym rysem całych dziejów zachodnioeuropejskiego stylu myślenia. Choć nowożytność i współczesność dramatycznie ujawniły negatywne skutki różnych form dominacji człowieka nad otaczającym go światem, to jednak ich pierwotne źródła sięgają

2 Por. A. Auer, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984, s. 54–63.

3 Por. L.T. White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 155 (1967), 1203–1207; Por. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum*, Regensburg 1981; Por. A. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Diegnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1974.

przedfilozoficznego okresu dziejów ludzkości. Już bowiem mityczne opisy przyrody stanowiły wyraz tej dominacji, utrwalanej następnie z pomocą filozofii, nauki i techniki⁴.

Jeszcze inni podkreślają wprawdzie, że usprawiedliwianie panowania człowieka nad przyrodą jest charakterystycznym rysem zachodnioeuropejskiego stylu myślenia, ale jego głównych źródeł nie upatrują ani w starożytności europejskiej, ani też w chrześcijaństwie. Ich zdaniem antropocentryzm źródłami swymi sięga nowożytnej absolutyzacji światopoglądu przyrodoznawczego, który charakteryzuje się redukcyjnym podejściem do przyrody⁵. Zgodnie z tym podejściem przyroda ma dla człowieka jedynie wartość użytkową, a właściwe dla niej procesy życia najtrafniej wyraża obraz gry konieczności i przypadku⁶. Charakterystyczne dla nowożytnego przyrodoznawstwa dążenie do poznania obiektywnego pociągało za sobą przedmiotowe podejście do przyrody, co z kolei prowadziło do traktowania przyrody w oderwaniu od aksjologii. Hans Jonas utrzymuje, że takie metodologiczne izolowanie nauk przyrodniczych od wartościowania z czasem musiało przerodzić się w stanowisko ontologiczne, zgodnie z którym przyroda jako taka pozbawiona jest właściwej sobie wartości. To stanowisko ontologiczne implikuje zaś tezę «epistemologiczno-pojęciową w sprawie samego statusu wartości: zasadza się on wyłącznie na ludzkim podmiocie wartościującym, który wartości projektuje na rzeczy. Wartości nie przynależą obiektywnie do rzeczy-w-sobie, lecz subiektywnie przynależą do nas»⁷. Konsekwentnie też stanowisko to decydująco wpływa na styl obecności człowieka w środowisku przyrodniczym. Jonas mówi, że przyroda ujęta przedmiotowo, a więc neutralna aksjologicznie, wywołuje w nas poczucie zagrożenia i rodzi w nas lęk; sprawia, że czujemy się w niej obco i «drżymy w nagości nihilizmu»⁸. Równocześnie utrwała ona poczucie niewinności człowieka wobec działań wymierzonych przeciw niej: «wszystko wolno jej i z nią uczynić, nie poczuwając się wobec niej do winy»⁹. Dlatego też w koncepcji przyrody neutralnej aksjologicznie Jonas dostrzega

4 Por. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978, s. 88.

5 H. Jonas, *Forschung und Verantwortung. Aulavorträge*, Hochschule St. Gallen 1983, s. 7.

6 Tamże, s. 7–8.

7 Tamże.

8 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, s. 57.

9 H. Jonas, *Forschung und Verantwortung...*, s. 9.

główny czynnik sankcjonujący dowolność sprawowanej przez człowieka technologicznej władzy nad właściwym mu przyrodniczym środowiskiem życia¹⁰.

Zbigniew Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, s. 145–147.



„Wrażliwość natury

Weźmy, przykładowo, jako pierwszą większą zmianę w odziedziczonym obrazie, niebezpieczną wrażliwość natury na technologiczną ingerencję człowieka, której istnienia się nie domyślano, zanim nie dała się poznać w już dokonanych zniszczeniach. Odkrycie to, którego wstrząsająca wymowa doprowadziła do powstania pojęcia i rozwoju nauki ekologii, zmienia samo pojęcie człowieka jako czynnika sprawczego w szerszym systemie rzeczywistości. Uzmysławia ono przez skutki, że natura ludzkiego działania *de facto* zmieniała się i że do tego, za co musimy wziąć odpowiedzialność, doszedł przedmiot całkowicie nowego porządku – nic innego jak cała biosfery naszej planety – albowiem zdobyliśmy nad nią panowanie [power]. Przedmiot to, dodajmy, o jakże wyjątkowym znaczeniu, przy którym wszystkie dawniejsze obiekty ludzkiej działalności wydają się jakby pomniejszone! Natura jako przedmiot ludzkiej odpowiedzialności to z pewnością *novum*, nad którym teoria etyczna musi dokonać namysłu. Jaki rodzaj zobowiązania zaczyna tu skutkować? Czy jest ono czymś więcej niż utylitarnym zainteresowaniem? Czy jedynie rozważa zabrania nam zabijać kurę znoszącą złote jajka czy też podciąć gałąź, na której siedzimy? Kim wszakże są owi «my» – my, którzy siedzimy na niej i możemy spaść w otchłań? I dlaczego mnie obchodzi to, czy owi «my» siedzą czy spadają?

Trzeba przyznać, iż jak długo tym, co czyni nasze zainteresowanie w zachowaniu natury zainteresowaniem moralnym, jest los człowieka jako zależnego od stanu natury, zainteresowanie takie jest nadal kontynuacją antropocentrycznego nastawienia całej etyki klasycznej. Mimo to różnica jest wielka. Zniknęło ograniczenie dotyczące bliskości przestrzennej i czasowej, zmiecione przez przestrzenną rozległość i czasową

¹⁰ Tamże.

rozpiętość łańcuchów przyczynowo-skutkowych, które – nawet gdy w grę wchodzi cele bliskie – uruchamia praktyka techniczna. Ich nieodwracalność w powiązaniu z ich sumarycznym ogromem wprowadza do moralnego równania nowy czynnik. Dodajmy do tego ich kumulatywny charakter – skutki, jakie powstają, sumują się w taki sposób, że w rezultacie sytuacja kolejnych podmiotów i ich wyborów działania w coraz większym stopniu różnić się będzie od sytuacji pierwotnego sprawcy i coraz bardziej będzie nieuniknionym tworem tego, co uczyniono wcześniej. Cała etyka tradycyjna brała pod uwagę jedynie zachowania niekumulatywne. Podstawowa sytuacja między ludźmi, w której cnota musi zostać wypróbowana, a występki zdemaskowany, pozostaje zawsze identyczne i to od tej podstawy każdy czyn rozpoczyna się na nowo. Powtarzające się sytuacje, stawiające ludzkie postępowanie wobec właściwych sobie alternatyw – odwagi lub dużo tchórzostwa, umiarkowania lub nieumiarkowania, prawdy lub kłamstwa itd. – każdorazowo przywracają pierwotne warunki, od których wychodzi działanie. Są to warunki niezbywalne, a zatem działania moralne były zasadniczo «typowe», to znaczy zgodne z precedensem. W przeciwieństwie do tego, kumulatywne samokrzewienie się technologicznego przeobrażenia świata, nieustannie wyprzedza warunki współtworzących go działań i podąża drogą wyłącznie bezprecedensowych sytuacji, o których nasze doświadczenie nie może niczego powiedzieć. Kumulacji jako takiej nie wystarcza nawet takie przekształcenie swego początku, że staje się on niemożliwy do rozpoznania, lecz może ona wchłonąć sam warunek własnego istnienia, jakim jest podstawa całego procesu. Wszystko to musiało być wzięte pod uwagę przy podejmowaniu decyzji dotyczącej jakiegoś działania, jeśli ma to być działanie odpowiedzialne.

7

Nowa rola wiedzy w moralności

W tych warunkach wiedza staje w pierwszorzędym obowiązkiem wykraczającym poza wszystko, czego dotąd od niej żądano, i musi być współmierna z przyczynowym zasięgiem naszego działania. To, że w tym sensie tak naprawdę współmierna być nie może, to znaczy, że wiedza prognostyczna pozostaje w tyle za wiedzą techniczną, która jest pożywką dla naszego działania, samo nabiera sensu etycznego. Rozziew pomiędzy zdolnością przewidywania a mocą do działania stwarza nowy problem natury moralnej. Uderzająca wyższość tej ostatniej sprawia, że rozpoznanie tego, czego nie wiemy, staje się drugą stroną obowiązku wiedzy, a tym samym częścią etyki, która musi kierować coraz bardziej konieczną samokontrolą naszej nadmiernej potęgi. Żaden dawniejszy system etyczny nie musiał rozważać globalnych warunków życia ludzkiego i odległej przyszłości,

a nawet egzystencji rodu ludzkiego. Skoro jednak powstały tego typu kwestie, wymagają one, mówiąc krótko, nowego ujęcia praw i obowiązków, których zasad, a tym bardziej gotowej doktryny, nie dostarczy nam dawniejsza etyka i metafizyka.(...)

Obecność człowieka w świecie jako imperatyw

To, że taki, nadający się do zamieszkania przez człowieka świat powinien istnieć w każdym momencie przyszłości, a także to, że świat ten powinien być w ciągu całej przyszłości zamieszkały przez ludzkość godną człowieczego imienia, spotyka się ze skwapliwą aprobatą jako ogólny aksjomat czy przekonujące żądanie spekulatywnej wyobraźni (równie przekonujące i na równi nie do udowodnienia jest twierdzenie, że «lepsze» jest istnienie jakiegoś świata w ogóle niż nieistnienie żadnego). Jednakże jako pewna propozycja moralna, mianowicie praktyczne zobowiązanie wobec odległej w czasie potomności i pewna zasada rozstrzygania w działaniu teraźniejszym, twierdzenie to jest bardzo odmienne od imperatywów dawniejszej etyki równocześnieści, a ponadto pojawiło się ono na scenie etycznej dopiero wraz z naszymi nowymi możliwościami i nowym zakresem prognozowania.

8

Obecność człowieka w świecie była niegdyś pierwszym i bezdyskusyjnym faktem, od którego wychodziła każda idea zobowiązania w ludzkim postępowaniu. Teraz sama obecność stała się przedmiotem zobowiązania, mianowicie powiązanie zabezpieczenia samej przesłanki wszelkiego zobowiązania, to znaczy punktu oparcia dla moralnego uniwersum w świecie fizycznym – istnienia potencjalnych podmiotów jakiegoś ładu moralnego. Wynika stąd obowiązek zachowania świata fizycznego w takim stanie, że warunki owej obecności pozostaną nienaruszone. To zaś z kolei oznacza ochronę kruchego świata przed wszystkim, co same owe warunki mogłoby wystawić na niebezpieczeństwo. Konsekwencje tego stanu rzeczy dla etyki można zilustrować w pewnym przykładem.

Kantowski imperatyw kategoryczny głosił: «postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem». Występujące tu słówko «możesz» odnosi się do rozumu i jego zgodności z samym sobą. Założywszy istnienie jakiejś wspólnoty ludzkich sprawców (działających istot rozumnych), działanie musi być tego rodzaju, że bez sprzeczności można je sobie wyobrazić jako powszechny sposób postępowania owej wspólnoty. Zauważmy, że podstawowy namysł nad moralnością sam nie posiada tu charakteru moralnego, lecz logiczny: określenie «mogę chcieć» lub «nie mogę chcieć» wyraża

zgodność bądź niezgodność logiczną, a nie moralną aprobatę lub niechęć. Nie ma jednak wewnętrznej sprzeczności w myśli, że kiedyś nastanie kres ludzkości, a zatem także w myśli, że szczęście obecnego i najbliższych pokoleń musi zostać od okupione nieszczęściem, a nawet nieistnieniem pokoleń późniejszych. (...)

Imperatywy odpowiadający nowemu typowi ludzkiego działania i skierowany do nowego typu podmiotu tego działania mógłby mieć postać następującą: „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki swojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego”; lub też w formie negatywnej: „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki swojego działania nie były destrukcyjne względem możliwości takiego życia w przyszłości”, czy po prostu „Nie wystawiaj na szwank warunków nieskończonego trwania ludzkości na Ziemi”; bądź ponownie formie pozytywnej: „W swoich teraźniejszych wyborach wśród obiektów twojego chcenia uwzględniaj przyszłą integralność człowieka”.

H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 30–39.

9



BIBLIOGRAFIA

Franciszek, Encyklika *Laudato si'*. *W trosce o nasz wspólny dom*, Watykan 2015.

Jonas H., *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996.

Lemańska A., *Postawa człowieka wobec przyrody a skuteczność ochrony środowiska*, *TEOLOGIA I MORALNOŚĆ*, t. 11 (2016), numer 1 (19), s. 7–16.

Łepko Z., *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, *Seminare* 23 (2006), s. 137–148.

Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971

Wolański N., *Ekologia człowieka*, t. 1: *Podstawy ochrony środowiska i zdrowia człowieka. Wrażliwość na czynniki środowiska i biologiczne zmiany przystosowawcze*, Warszawa 2008.

Zięba S., *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004.

