

Stefan Konstańczak

Katedra Filozofii PAP Słupsk

*Jedno wiemy: Ziemia nie należy do człowieka, to
człowiek należy do ziemi.
Wszystkie rzeczy są ze sobą związane, jak krew, która
nas wszystkich jednoczy.
Człowiek nie utkał pajęczyny życia, stanowi jedynie jej nić.
To, co czyni sieci, czyni sobie.*
Seattle, wódz Indian Duwamish

ETYKA ŚRODOWISKOWA JAKO POMOST ŁĄCZĄCY ANTROPOSFERĘ Z BIOSFERĄ

Nasza cywilizacja jest wyłącznie ludzkim wytworem. Została ona zbudowana po to, aby zapewnić ludziom optymalne warunki realizowania ich zdolności twórczych. Twórczość oznacza tu zdolność kreowania rzeczy nowych, nie występujących w postaci gotowej w naturze. Zatem tworzenie wymaga płaszczyzny odniesienia, która pozwoliłaby potwierdzić, że wytworzony przedmiot rzeczywiście jest oryginalny i niepowtarzalny. Taką płaszczyzną odniesienia jest przyroda, jako sfera niezależna od człowieka, ale której człowiek jest integralną częścią. Jest ona także sferą pierwotną, z której człowiek dopiero się wyłonił, a zatem jest miejscem zaspokajania jego różnorodnych potrzeb. Próbując określić to, co u ludzi jest zastane, a co stworzone, rozdzielamy zarazem dwie sfery ludzkiej egzystencji, które dałoby się nazwać naturalną i wytworzoną. Ta pierwsza jest płaszczyzną, na której ujawnia się biologiczna natura człowieka, stanowiąca o jego pokrewieństwie ze wszystkim co żyje. Druga zaś dla odmiany stanowi o jego odrębności. Zasadne zatem jest nazwanie pierwszej z nich biosferą, czyli przestrzenią życia, a drugą antroposferą, czyli przestrzenią człowieka.

Antroposfera jest więc pewną przestrzenią, miejscem, które człowiek nie tyle stwarza, co przetwarza do własnych celów. To przetwarzanie nie zachodzi jednak w próżni, dzieje się ono niejako na „żywym organizmie” biosfery. Pod pojęciem **biosfera** rozumiem przestrzeń, w której istnieje życie *in statu nascendi*, tzn. samoistnie, bez zewnętrznego podtrzymywania. Antroposfera zaś to przestrzeń przetworzona przez człowieka, obejmująca także wiele miejsc, w których życia nie ma i być może jeszcze nie będzie przez wiele lat. Mam tu na myśli niektóre tereny katastrof ekologicznych, poligony prób jądrowych i wszelkiego rodzaju budowle, mające chronić ludzi w sytuacjach nadzwyczajnych, jak np. schrony przeciwoatomowe czy obiekty kosmiczne. Antroposfera jest niesłychanie ekspansywna, a jej granic naturalnych nie ma, gdyż rozprzestrzenia się już także w kosmosie. Sama zaś biosfera podlega ograniczeniom terytorialnym, gdyż obejmuje tylko teren kuli ziemskiej. Jej nazwa nie jest przypadkowa, gdyż stanowi cienką, zewnętrzną sferę kuli ziemskiej, na której istnieją warunki sprzyjające życiu. Biosferę stanowi „zamieszkała przez żywe organizmy powierzchniowa część skorupy ziemskiej oraz troposfera, czyli najniższa warstwa atmosfery. Obejmuje więc wszystkie wody słodkie i śródlądowe (o temperaturze do 75°C) oraz oceany do największych głębini. W głąb Ziemi zwarta biosfera sięga do ok. 3 m, ale nory zwierząt sięgają do 5 m, a korzenie drzew do kilkunastu metrów”¹. W troposferze żywe organizmy przebywają tylko czasowo, a zatem nie jest ona biotopem autonomicznym. Ilość żywych organizmów spotykanych w atmosferze spada gwałtownie wraz z wysokością, choć przetrwalniki niektórych bakterii znajdowano nawet na wysokości 15 km. Te same ograniczenia dotyczą także człowieka, który co prawda sam może wyprodukować elementy antroposfery i wprowadzić je nawet w przestrzeń kosmiczną, ale nie może tam normalnie egzystować przez dłuższy czas.

W tym kontekście rodzi się pytanie – czy antroposfera i biosfera są strefami wzajemnie wykluczającymi się, względnie pokrywającymi, czy też uzupełniającymi się? Jest to problem, który należy rozstrzygnąć, aby wyznaczyć zakres możliwości stosowania regulacji etycznych. Wcześniej jednak wskazałem, że niektóre elementy antroposfery są pozbawione w ogóle życia i można je zaliczyć w całości do tzw. technosfery.

¹ *Leksykon biologiczny*, red. Cz. Jura, U. Krzanowska, Warszawa 1992, s. 71.

Mam tu na myśli sztuczne satelity i wszelakiego rodzaju bezzałogowe pojazdy. Zatem można zauważyć, iż obie te sfery z pewnością się nie pokrywają. A jeśli się nie pokrywają, to czy mogą pomiędzy nimi istnieć strefy wspólne? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, należałoby określić, czy na naszej Ziemi istnieją jeszcze obszary, które nie są częścią antroposfery? Zakładając bowiem, że wszelakiego rodzaju uprawy, plantacje, hodowle itp., które stanowią tzw. biokultury, są częścią antroposfery, musimy zarazem wyłączyć je z ram biosfery. Z drugiej zaś strony miejsca, w których człowiek przebywa tylko incydentalnie, jak np. jaskinie, wysokie góry czy pustynie, nie dadzą się włączyć w antroposferę. Wyraźnie zakreśliłiśmy tym samym ramy biosfery, wyłączając z niej wszelkie miejsca stałego przebywania człowieka oraz te obszary, w których pozostawione przez niego artefakty trwale zmieniają istniejący porządek rzeczy. Choć antroposfera jest wytworem czynnika naturalnego – człowieka, to jest jednocześnie tylko jemu właściwym terenem egzystencji. Podobnie można potraktować legowisko niedźwiedzia czy gniazda ptasie, które są też stworzone tylko dla nich samych. Pojęciem równoważnym antroposferze jest kultura². Kultura jest czymś odmiennym od natury, gdyż natura jest zastana, natomiast kultura (antroposfera) jest dziełem człowieka i może być przez niego zmieniana. W tym znaczeniu kulturą jest „to wszystko, co w zachowaniu się i wyposażeniu członków społeczeństw ludzkich stanowi rezultat zbiorowej działalności. Mówi się też o kulturze jako tym, co w zachowaniu się ludzkim jest wyuczone – w odróżnieniu od tego, co biologicznie odziedziczone”³. Mówimy wówczas o kulturze w znaczeniu najszerszym, *tout court*, jako cesze stałej gatunku ludzkiego. Tak rozumiana kultura zdaniem antropologa Alfreda Louisa Kroebera ma następujące właściwości:

- „1. Jest przekazywana i utrzymuje ciągłość nie tyle za pośrednictwem genetycznych mechanizmów dziedziczenia, ile raczej dzięki wzajemnemu oddziaływaniu na siebie całych organizmów.
2. Kultura niezależnie od swych indywidualnych źródeł i pośred-

² To ustalenie przejmuję od Z. Piątek, która przyjęła takie rozumienie w swej *Etyce środowiskowej*, Kraków 1998, s. 10. Również od tej autorki przejmuję zamienność stosowania i równoważność znaczenia terminów biosfera, natura i przyroda.

³ *Leksykon PWN. Filozofia*, red. W. Łagodźki, G. Pyszczak, Warszawa 2000, s. 197.

nictwa jednostek w jej przekazywaniu szybko przejawia tendencje do nabywania cech ponadindywidualnych i anonimowych.

3. Rozpada się na odrębne wzory albo inaczej prawidłowości formy, stylu i znaczenia.
4. Obejmuje wartości, które mogą być formułowane (jawnie, tak jak w przypadku moralności) lub tylko odczuwane (*implicite*, tak jak w wypadku zwyczajów) przez społeczeństwo będące nosicielem kultury”⁴.

Zatem wszyscy ludzie, jak i każdy z osobna, uczestniczą w kulturze. Przyroda oczywiście także się zmienia, ale do tych zmian nie potrzebuje ingerencji człowieka. Zresztą każda zmiana w przyrodzie odbija się także na kulturze i na odwrót. Człowiek nieustannie wzbogacając antroposferę, równie nieustannie zmienia przyrodę. Jeśli zmiany w antroposferze służą podtrzymaniu życia w jego różnorodności, w tym rzecz jasna także ludzkiego, a więc uwzględniają potrzebę zachowania wolności i sprawiedliwości, to adekwatne zmiany w środowisku wcale nie muszą pogłębiać kryzysu ekologicznego.

Przy takim założeniu, niezależnie od poglądów dotyczących statusu wartości, należałoby uznać, że stany wartościowe istnieją tylko wówczas, gdy są zgodne z orientacją ku życiu. Dominacja orientacji biofilnej⁵ przenosi się także na sposób organizacji antroposfery. Jej organizacja w założeniu również służy podtrzymywaniu życia we wszelkich przejawach, jednak występują w niej także elementy destrukcyjne. Jednym z nich, być może najważniejszym, jest degradacja środowiska naturalnego. Można zauważyć pewną prawidłowość ewolucji antroposfery, która początkowo służyła prawie wyłącznie ochronie życia ludzi z własnej grupy, następnie tę ochronę rozciągnięto także na wybrane gatunki zwierząt i roślin, a dziś ostatecznie rozciąga się na wszystkie żyjące w stanie natury zwierzęta i większość roślin. Sytuacja, w której prawo do ochrony swego życia i interesów otrzymują także rośliny i zwierzęta, nie jest, jak się wydaje, wynikiem jakiejś szczególnej praktycznej po-

⁴ A. L. Kroeber, *Kultura, zdarzenia i jednostki ludzkie*. W: tenże, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 1989, s. 245-246.

⁵ Orientacja biofilna, to orientacja na życie, pielęgnowanie jego złożoności i różnorodności. Za: E. Fromm, *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, tłum. P. Kuropatwiński i in., Warszawa 1994.

trzeby (choć taką potrzebę z pewnością można wykazać) rodzaju ludzkiego, ale właśnie wynikiem dominacji orientacji biofilnej.

Współczesna antropologia za jedną z cech zjawisk kulturowych uznaje także ich rolę adaptacyjną, przystosowującą człowieka do środowiska. Właśnie zdolność człowieka do wytwarzania kultury czyni z niej narzędzie adaptacji do zastanego środowiska, a poszczególne kultury lokalne stanowią wyraz dostosowania społeczności do „konkretne- go środowiska naturalnego”⁶. Należy zauważyć pewną przewrotność takiego sposobu myślenia: człowiek bowiem nie musi się przystosowywać do swego środowiska, podobnie jak zwierzęta do swojego. W tym znaczeniu raczej należałoby uznać, iż kultura jest wytrychem, otwierającym człowiekowi możliwość opanowania nisz ekologicznych, do funkcjonowania w których nie jest biologicznie przystosowany. I w tym sensie istnieje opozycja natura–kultura i tylko w tym sensie jestem skłonny uznawać kulturę za zagrożenie dla natury. Nie podzielam tym samym obaw neonaturalistów, wieszczących nieunikniony koniec ludzkości z racji coraz dalej idącego jej oderwania się od naturalnych korzeni.

Zapewne w dziejach ludzkości nie było takiego momentu, i prawie żadnej kultury (poza np. dżinistami), gdzie życie byłoby wartością niepodważalną. Jak zauważa Carl Sagan, „przecież hodujemy zwierzęta, aby je jeść; wycinamy lasy; zanieczyszczamy rzeki i jeziora w takim stopniu, że umierają tam ryby; zabijamy jelenie i łosie dla sportu, lamparty dla futer, a wieloryby dla nawozu; w wielkie sieci na tuńczyki chwytamy szamocące się delfiny; zabijamy pałką małe foczki; co dzień powodujemy wyginięcie jednego gatunku. Wszystkie te zwierzęta są tak samo żywe, jak i my. Chronimy nie życie jako takie, lecz życie ludzkie”⁷.

Nic dziwnego, że prawodawstwo i moralność próbując chronić życie ludzkie jakby zapominały, że życie nie zaczyna się w momencie poczęcia ani też nie kończy w chwili śmierci organizmu. Życie to proces, który zapoczątkowany został jakieś 4 mld lat temu⁸. Życie ludzkie nie może też istnieć bez kontaktu z innymi organizmami żywymi. Hipoteza o cał-

⁶ E. Nowicka, *Podstawowe pojęcia antropologii*. W: *Wprowadzenie do pedagogiki. Wybór tekstów*, red. T. Jaworska, R. Leppert, Kraków 1996, s. 229.

⁷ C. Sagan, *Miliardy, miliardy. Rozmyślenia o życiu i śmierci u schyłku tysiąclecia*, tłum. K. Bober, Warszawa 2001, s. 165.

⁸ Zob.: W. Ługowski, *Filozoficzne podstawy protobiologii*, Warszawa 1995, s. 123.

kowicie sztucznym środowisku dla człowieka jest mrzonką, bo sami jesteśmy układem symbiotycznym, w którym współpracuje mnóstwo innych żywych komórek, z których żadna nie mogłaby istnieć bez swego żywiciela.

Pod pojęciem „natura” można rozumieć wszystko to, co występuje w świecie fizycznym i może być przedmiotem doświadczenia człowieka. W takim razie za „naturalne” musimy uznać wszystko, sam Wszechświat i każdy jego składnik. W świecie prawa fizyczne działają stale i bezwyjątkowo. Większość religii zakłada istnienie świata ponadnaturalnego, w którym prawa te nie działają lub działają w sposób niemożliwy do pojęcia przez tak ograniczoną istotę, jaką jest człowiek. Ponadnaturalny, w tym przypadku, znaczy więc niedostępny naszemu doświadczeniu. Także o naturze możemy mówić wyłącznie w odniesieniu do świata ożywionego. Zatem „naturalny” znaczyłby w tym ujęciu tyle co ożywiony. Wreszcie „naturę” można pojmować jako to wszystko, co nie jest elementem antroposfery⁹. I to trzecie, najwęższe, rozumienie „natury” będzie stosowane w dalszych rozważaniach. W tym sensie „natura” to tyle co *Natura naturans*, a więc „Natura-rodzicielka, czyli Natura jako niezawisła moc twórcza”. W obrębie tak rozumianej natury obowiązują „naturalne mechanizmy ewolucyjne, podtrzymujące jej istnienie zupełnie niezależnie od interwencji człowieka”¹⁰. Natura jest nieskażona interwencją człowieka, jest więc to tzw. przyroda dzika. Przyjąć można więc, że biosfera, przyroda dzika i natura, to pojęcia, których można używać zamiennie.

W swej istocie antroposfera i biosfera wzajemnie się uzupełniają, lecz się nie pokrywają w żadnym miejscu. Obserwujemy także, że granice pomiędzy nimi nie są ostre i nieustannie dochodzi do ich rozmywania, gdyż obie sfery są niesłychanie ekspansywne, choć na razie znacznie większa jest dynamika antroposfery, która rozwija się głównie kosztem biosfery. Nie można jednak zapomnieć o tym, że biosfera bez antroposfery może doskonale się obejść, lecz ta prawidłowość nie dotyczy relacji odwrotnej. Zatem w najżywotniejszym interesie naszego gatunku jest dbałość o biosferę jako naturalne podłoże, pożywkę rozwoju

⁹ Takie rozumienie „natury” spotykamy w *Encyklopedii filozofii*, red. T. Honderich, tłum. J. Łoziński, Poznań 1999, t. 2, s. 598-599.

¹⁰ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa...*, s. 9.

naszej cywilizacji. Niestety nawet poważne konsekwencje, jakie odczuwamy w związku z postępującą degradacją biosfery, nie są w stanie skłonić nas do zmiany przyzwyczajeń i stylu życia, co wydaje się być związane z poczuciem własnej wyjątkowości i z niczym nieuzasadnionym dążeniem człowieka do dominacji nad otoczeniem. Można więc zauważyć asymetryczność regulacji obu sfer, gdyż prawa biosfery obowiązują także w antroposferze, a regulacje, które zapewniają naszemu gatunkowi bezpieczeństwo i możliwość nieskrępowanej ekspansji, są ograniczane tylko do nas samych. Wśród nich bardzo istotną rolę odgrywają także regulacje o charakterze moralnym.

Nasuwa się więc pytanie: dlaczego akurat taką pozycję i znaczenie przypisuje się moralności, a nie np. prawu? Niewątpliwie ekspansywność naszego gatunku jest przecież także zasadniczym mechanizmem umożliwiającym istnienie i trwanie ludzkości. Podlegamy przecież, czy chcemy czy nie, mechanizmom ewolucji i z punktu widzenia logiki jej przebiegu istnienie moralności jest jednym z tych mechanizmów. Uznając jednak biologiczne determinanty moralności, musimy jednocześnie przyjąć tezę o jej naturalnej genezie. Takie stanowisko wiązałoby się także z uznaniem ewolucyjnej roli innych form świadomości społecznej, jak np. religii czy też nauki. Jest to oczywiście prawdą, ale tylko jeśli chodzi o antroposferę. W tym kontekście za moralne należałoby uznać to wszystko, co służy biologicznemu przetrwaniu jednostki lub grupy. Skoro jednak ewolucja dotyczy wszystkich żywych organizmów, to nieuzasadnione byłoby ograniczanie tak skutecznego mechanizmu jak moralność tylko do jednego gatunku. Byłoby to równoznaczne z próbą ograniczenia znaczenia jej bogactwa i różnorodności. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że moralność może być swoistym pomostem, dzięki któremu możliwe jest pogodzenie interesów biosfery i antroposfery. Należy jednak zdawać sobie sprawę z pewnej ryzykowności tej tezy. Możemy oczywiście założyć, iż zwierzęta kierują się pewnego typu moralnością, która ma wyłącznie biologiczny rodowód. Wbrew pozorom stanowisko takie nie jest wcale rzadkie wśród antropologów i biologów. Znana powszechnie jako „ambasador szympansov” Jane Goodall stwierdza wręcz, że „wniosek o ewolucyjnej ciągłości struktury biologicznej od przedludzkiej małpy człekokształtnej do człowieka jest od dawna moralnie do przyjęcia dla większości naukowców. To, że ten sam wniosek mógłby się odnosić do umysłu, było jed-

nak nadal uważane za hipotezę absurdalną, zwłaszcza przez tych, którzy wykorzystywali, często okrutnie, zwierzęta w swoich laboratoriach”¹¹. Wspomniana autorka zarzuca naukowcom, iż odrzucają inne stanowisko, gdyż wygodniej jest uznawać istoty nawet tak podobne do nas, jak szympansy, za „tepe zwierzęta” niż przyznawać im pozycję porównywalną z własną. Bliski związek genetyczny powinien być odzwierciedlony w systemach etycznych, dlatego autorka przywołuje ideę powstania Nowej Nieograniczonej Etyki, która uwzględniałaby te oczywiste podobieństwa. W takim ujęciu etyka niejako sankcjonowałaby pokrewieństwa biologiczne, a więc idea „pomostu” jest tu oczywista. Możemy jednak przyjąć bez większego ryzyka, że przynajmniej jedna z determinant powstania moralności ma swe korzenie w biologii. Nie jest bowiem dziełem przypadku, iż prawie wszystkie ssaki są przez nas uznawane za istoty nam bliskie, wręcz sympatyczne, i chętnie je udomawiamy, czego z małymi wyjątkami nie czynimy np. z gadami, płazami czy owadami. Im bardziej odległe od nas ewolucyjnie organizmy, tym poczucie owej bliskości jest słabsze.

Jak zauważa François Jacob w swej *Grze możliwości*, praktycznie od czasów Darwina ciągle na nowo pojawiają się próby wyjaśnienia „kodów moralnych” za pomocą mechanizmów etologiczno-ewolucyjnych. Ludzie nauki w XIX wieku wręcz zachłystywali się etyką Herberta Spencera, którego okrzyknęli nowym Arystotelesem. Za życia pławił się w sławie, a dziś jest prawie zupełnie zapomniany, choć jego pomysły systematycznie są odkurzane i ciągle na nowo prezentowane. Tezą wyjściową Spencera było uznanie, iż człowiek w miarę postępu ewolucji staje się coraz bardziej moralny. Podobnie jak Hobbes uznawał także, że fundamentalną wartością jest samo życie. Dlatego też dobrem jest to wszystko, co chroni i wspomaga zarazem jednostkę, jak i całą rasę. Nie ograniczał jednak zastosowania kryteriów moralnych wyłącznie do człowieka. W ślad za utylitystami uważał bowiem, iż kryteria dobra i zła mają zastosowanie do istot zdolnych do odczuwania przyjemności i cierpienia. Zdaniem Spencera, moralność zmienia się w miarę postępów ewolucji, dlatego żadna istniejąca etyka nie może być absolutna, bo jest względna, istnieje tylko „tu i teraz”. Pod wpływem Comte’a uznał, że etyka tak jak wszystkie nauki przeszła już etapy: teologiczny i meta-

¹¹ J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza*, tłum. J. Prószyński, Warszawa 1995, s. 25.

fizyczny, a teraz osiągnęła początki fazy naukowej. Absolutny (w pełni naukowy) wymiar etyka osiągnie dopiero w idealnym społeczeństwie, do którego zresztą ludzkość nieustannie zmierza. Utożsamianie postępu moralnego z dokonującymi się przemianami organizmów na drodze ewolucji jest jednak koncepcją zdecydowanie antropocentryczną, gdyż tylko człowiek osiągnął takie stadium ewolucyjne, w którym powstała moralność. Pozostałe gatunki są jedynie przedmiotem ludzkiej moralności, a zasługują na ochronę moralną jedynie ze względu na etykietę, jaką przypisał im człowiek. Przypomina to nieco postawę właściciela psa, który jak może chroni swojego czworonoga, nie dbając o wszystkie pozostałe psy na świecie.

W koncepcji Spencera doszło do próby połączenia idei utylitarystycznego patocentryzmu z darwinowskim ewolucjonizmem. Ale w dalszym ciągu kryteria moralne ustalał wyłącznie człowiek. Czasami można spotkać się z opinią, jakoby stanowisko Spencera, że zasadą moralną jest prawo przeżywania jednostek najsilniejszych i najlepiej przystosowanych, jest wyrazem naturalistycznego stanowiska w etyce. Najogólniej rzecz ujmując, w etyce stanowisko takie zakłada, że kryteria moralne dadzą się wyprowadzić z praw natury, co w tym przypadku oznaczać miało wyprowadzanie ich wprost z praw ewolucji, jakiej zdaniem Spencera i jemu podobnych podlega wszystko, co istnieje. Ewolucja jest więc najogólniejszym prawem przyrody i zarazem paradygmatem nauki. W naszych warunkach wyrazem takiego stanowiska jest ekofilozofia Henryka Skolimowskiego, zakładająca ewolucję całej rzeczywistości, a wraz z nią i człowieka.

Ewolucja w odniesieniu do życia sprawia, że wszystkie układy organiczne są śmiertelne, czyli dla życia naturalne jest następstwo pokoleń. Choć „nosicielami życia” są osobniki, to nie one jednak decydują o przetrwaniu gatunku. Większość organizmów rozmnaża się płciowo, czyli do przetrwania osobników jest konieczna populacja, która determinuje większość funkcji osobników wchodzących w jej skład. Zmiany jednostkowe nie powodują zmian populacji, ale zależność odwrotna jest czymś oczywistym. W tym kontekście uwypuklone są także biologiczne determinanty moralności. To, co ważne dla jednostek zawsze jest mniej istotne od tego, co ważne dla populacji. Moralność spełniałaby więc funkcję spajającą zbiór „konserwatywnie”, egoistycznie (samozachowawczo) zorientowanych jednostek w dynamiczną całość – populację.

W przyrodzie istnieje wiele takich biologicznych mechanizmów, bo właśnie dzięki nim istnieją tkanki i wyższe organizmy. Na poziomie komórkowym organizm jest o wiele bardziej jednorodny niż na poziomie tkankowym, co pozwala szukać analogii z życiem społecznym, w którym różnice pomiędzy osobnikami są daleko mniejsze niż pomiędzy kulturami. Zauważył to już François Jacob, pisząc, że żywa komórka jest w pewnym sensie samowystarczalna genetycznie, gdyż ma „techniczne” możliwości realizacji zapisanego programu genetycznego. Podobnie jest i w życiu społecznym. W każdej kulturze istnieją gotowe informacje służące odtwarzaniu i rozwojowi populacji, a nadto skuteczne mechanizmy skłaniające, a nawet wręcz zmuszające jednostki do określonego zachowania, zgodnego z tymi informacjami. Tego typu rozważania skłaniają wielu naukowców do formowania poglądów wskazujących na analogiczny do ewolucji biologicznej sposób rozwoju kultury. Tezę taką w przeszłości ogłaszano wielokrotnie, a największy rozgłos uzyskała koncepcja Richarda Dawkinsa przedstawiona w jego głośnej pracy *Samolubny gen*. W naszym kraju zdeklarowanym zwolennikiem takiego poglądu jest np. Mariusz Biedrzycki, propagujący tezę o identycznych mechanizmach rozwoju społeczeństw oraz ewolucji biologicznej. Zdaniem tych autorów tak jak elementarną jednostką informacji biologicznej jest gen, tak informacji kulturowej – „mem”¹². Związek pomiędzy ewolucją biologiczną a przebiegiem procesów społecznych wydaje się więc wysoce prawdopodobny. W literaturze przedmiotu można także spotkać się z tezą o koewolucji biosfery i antroposfery. Taka koewolucja oznacza wspólnotę mechanizmów, które konstytuują obie te sfery, a w ślad za tym głosi się pogląd o uniwersalnym charakterze procesów ewolucji¹³. Oba procesy (ewolucji kulturowej i biologicznej) wymagają bowiem informacji wyjściowej, która zapewnia trwanie i powielanie istniejących systemów, oraz dopływu energii wewnętrznej i zewnętrznej do realizacji programu, który jest zawarty

¹² Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 1996; M. Biedrzycki, *Genetyka kultury*, Warszawa 1998. Idee Dawkinsa napotkały szeroki odzew wśród przedstawicieli nie tylko nauk przyrodniczych, ale także humanistycznych. Na szczególną uwagę zasługuje tu praca S. Blackmore, *Maszyna memowa*, tłum. N. Radomski, Poznań 2002.

¹³ Zob. np. P. A. Wodopianow, W. S. Krisačenko, *Velikij den gneva. Ekologia i eschatologia*, Minsk 1993.

w tej informacji. Nigdy nie jest jednak tak, aby efekt końcowy, jakim jest nowo narodzony osobnik, był identyczny z zapisem genetycznym, jaki zawiera DNA zarodka. Już z chwilą zapoczątkowania procesu kształtowania się osobnika podlega on różnym wpływom zewnętrznym, które zmieniają zapis pierwotny, dostosowując go w jakimś stopniu do warunków otoczenia. Ponieważ ludzie żyją w społecznościach, to wpływ środowiska zewnętrznego odbija się na całych populacjach. Ewolucja fenotypu nie jest przypadkowa, gdyż zawsze jest ukierunkowana na coraz większe uniezależnianie się organizmów od wpływów środowiska życiowego, co sprowadza się do istnienia dążenia do osiągnięcia stanu zbliżonego do homeostazy z naturą. Nie ma innej możliwości, gdyż nie można zmienić praw obowiązujących w biosferze podczas przejawów aktywności życiowej dowolnego gatunku. Podobnie jest także z ludzkimi społecznościami. W tym względzie zasadniczą funkcją każdej ewolucji jest przystosowanie, gdyż nawet zmniejszenie stopnia komplikacji organizmu nie oznacza pogorszenia jego sytuacji, a wręcz przeciwnie – zakres zdolności adaptacyjnych stale się powiększa. Zatem stworzenie antroposfery przez człowieka jest przede wszystkim wyrazem zwiększenia ludzkich zdolności adaptacyjnych i jako takie dobrze służy naszemu gatunkowi. Jednak nie tylko ludzie adaptują się do środowiska. Podobnie jest z każdym żyjącym gatunkiem. Ekspansywność populacji danego gatunku jest pochodną jego zdolności adaptacji. Stąd przystosowanie niektórych ptaków, owadów i małych ssaków do życia w mieście pozwala im zajmować nisze ekologiczne dotąd puste. Potrafiąc przystosować się do środowiska miejskiego, mimo dodatkowych szkodliwych oddziaływań (ścieki, spaliny, chemizacja) dany gatunek wykazuje swoją ekspansywność i ciągle niewykorzystany potencjał ewolucyjny. Antroposfera rozwija się kosztem biosfery, jest to samo w sobie czymś naturalnym, o ile straty ponoszone przez naturę da się wyjaśnić potrzebami gatunku ludzkiego. Jeśli zaś tak nie jest, to znaczy, że mamy do czynienia z rabunkową eksploatacją biosfery. Cała idea zrównoważonego rozwoju przede wszystkim stara się ograniczyć te niepotrzebne i bezsensowne straty biosfery, wynikające tylko z ludzkiej bezmyślności, złej woli czy niekompetencji. Z drugiej strony, przez samo istnienie antroposfery większość ludzi, w odróżnieniu od pozostałych organizmów, nie potrafi nawet zaspokoić swoich elementarnych potrzeb. Umiejętność znalezienia pożywienia w antroposferze niektó-

rym sprawia już dziś niemałe kłopoty, a przecież brak takiej umiejętności w biosferze nieuchronnie skazuje na śmierć głodową.

Jeśli więc przyjmujemy, że życie jest najwyższą wartością, to tym samym powinniśmy usprawiedliwiać wszelkie działania podtrzymujące jego istnienie. Ale przecież tak nie jest. Człowiek, którego rodzina przymiera głodem, będzie zabijał troskliwie chronione prawem słonie, zebry czy antylopy, choć z drugiej strony ludzi skłonnych do usprawiedliwienia tego typu działań stale ubywa. To zarazem oznacza, że żadna wartość, włącznie z samym życiem, nie może być traktowana jako absolutna. Podstaw do takiego wartościowania rzecz jasna należy doszukiwać się w samym życiu, w tym co Erich Fromm nazywa orientacją biofilną. W jego rozumieniu biofilia (z gr. *bios* – życie, *phylein* – lubić, być skłonny) oznacza miłość życia, a zatem jako skłonność orientacja ta „jest wrodzoną cechą wszystkich żywych istot, by żyć i ochraniać swe istnienie (swoją byt)”¹⁴. Najłatwiej jest określić czym jest samo życie przez wskazanie funkcji, jakie każdy jego przejaw musi spełniać:

1. samozachowawczość, która polega na „podtrzymywaniu procesów rozwoju ontogenetycznego,
2. samoregulacja, polegająca na synchronizowaniu tych procesów i kierowaniu ich przebiegiem w sposób celowy oraz
3. reprodukcja, czyli zdolność do rozmnażania się, polegająca na przekazywaniu własnych genów następnemu pokoleniu”¹⁵.

Jeśli jakiś układ nie spełnia któregoś z kryteriów, nie może być uznany za żywy organizm. Zdolność do samoregulacji jest bowiem cechą niektórych układów nieorganicznych, np. kryształów. Sam fakt uznania danego układu za żywy jest jednocześnie wyodrębnieniem i wyróżnieniem go spośród wszystkich innych elementów otaczającego świata. W zasadzie w filozofii nie spotyka się stanowisk, które życiu nie przyznawałyby szczególnego znaczenia. Dobitnie wyraził to Albert Schweitzer, mówiąc: „istotą życia jest życie utrzymywać, życiu sprzyjać i życie wznosić na najwyższy poziom. Złem jest niszczyć życie, życiu szkodzić i życie hamować w rozwoju. Oto podstawowa zasada etyki – konieczna, uniwersalna, absolutna”¹⁶. Jednak orientacja biofilna nie jest

¹⁴ E. Fromm, *Wojna w człowieku...*, s. 19.

¹⁵ Z. Piątek, *Biologia wobec płci i seksu*, Kraków 1994, s. 5.

¹⁶ Cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 36-37.

właściwa tylko człowiekowi, gdyż „najbardziej charakterystyczna forma tej orientacji wyraża się w skłonności wszystkich żywych organizmów do życia”. Stąd „jest wrodzoną cechą wszystkich żywych istot, by żyć i ochraniać swe istnienie (swój byt)”¹⁷. Fromm nie jest tu oryginalny, bo zwrócił na to uwagę już Benedykt de Spinoza, który w swej *Etyce* powiada: „Każda rzecz tak dalece, jak jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu”. Inaczej rzecz ujmując, ze swej natury każda rzecz dąży do trwania w swoim własnym jestestwie.

Istota sporu o granice sztuczności i naturalności leży więc w samym życiu. Wiele przemawia za tym, aby uznać, że wszelkie istoty poza podstawowymi zmysłami mają także swoisty „zmysł życia”. Jest to jedno z zasadniczych narzędzi, których oczywistość funkcjonowania wzbrania nam uznać go za zmysł. „Człowiek postrzega dzięki niemu coś, co odnosi się do jego bytu fizycznego, uzyskuje ogólne doznanie swej cielesności. Doznaje ją jako całość, która będąc bytem fizycznym stanowi podłoże dla własnej samoświadomości. [...] Zmysł ten daje o sobie znać przekazywanymi spostrzeżeniami świetnej kondycji fizycznej, zmęczenia, nasycenia, głodu, wyczerpania itd. Gdy organizm funkcjonuje bez zarzutu, na manifestacje tego zmysłu nie zwraca się raczej uwagi. Natomiast ich wyrazistość wzmagają się w miarę występowania i nasilania się w procesach wewnętrznych organizmu wszelkich zakłóceń, dysharmonii, dysfunkcji etc. Można by określić pole postrzeżeń przekazywanych tym zmysłem jako określone biegunami życia i śmierci, utkane z przenikających się wiązek sił obu tych rodzajów; pole zawierające się w obrębie własnej cielesności”¹⁸. Trudno byłoby także uzasadnić przekonanie, że inne organizmy takowego zmysłu nie posiadają. Zmysł życia mógłby więc być charakterystyczną cechą, na podstawie której moglibyśmy ustalić nieprzekraczalną granicę pomiędzy naturalnym a sztucznym.

¹⁷ E. Fromm, *Wojna w człowieku...*, s. 19.

¹⁸ M. Książek, *Świat na styku sensoryczności i duchowości. Wybrane zagadnienia goetheańskiej teorii postrzegania rzeczywistości*. W: *Wymiary piękna. Z badań estetyki sensu largo*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1998, s. 206-207.

Przedmiot zainteresowania etyki środowiskowej

Na ogół spotykane próby zdefiniowania etyki środowiskowej rażą swą jednostronnością bądź niekompletnością. Zdając sobie sprawę z tych trudności, przyjąłem objaśnienie tego terminu, jakie zaproponowała Bergeth Tregenza. Wedle tej autorki „etyka środowiskowa stanowi próbę objęcia refleksją etyczną przyrody i przeciwstawienia się ludzkiemu szowinizmowi poprzez wykazywanie, że pióra, sierść, należenie do odmiennego od człowieka gatunku, czy nawet nieorganiczność nie powinny stanowić bariery dla owej refleksji”¹⁹. Zapewne wiele można zarzucić temu wyjaśnieniu, ale oddaje dość dobrze ideę uprawiania tej dyscypliny etycznej. Zasadniczym pytaniem, na które trzeba odpowiedzieć, starając się określić przedmiot zainteresowania etyki środowiskowej, są jej relacje z etyką ogólną. Większość etyków stoi na stanowisku, że do określenia jej odrębności i przedmiotu wcale nie trzeba burzyć istniejącej etyki, a wystarczy tylko jej pewna modyfikacja. Robert Elliot uważa, iż wystarczy usunąć z etyki tradycyjnej „skazę” szowinizmu gatunkowego²⁰, aby mogła ona stać się punktem wyjścia etyki środowiskowej. Modyfikacje, jakim poddana zostałaby etyka ogólna oznaczałyby przede wszystkim rozciągnięcie otoczki ochrony moralnej poza sam gatunek ludzki. Jak zauważa wymieniony autor, pierwsze kroki w tym kierunku zostały już zrobione, jak choćby wzrost zainteresowania problematyką moralnych praw zwierząt, a więc ich statusu moralnego. Zainteresowanie tym problemem wymusiło już wprowadzenie prawnych ograniczeń dotyczących traktowania zwierząt doświadczalnych oraz hodowlanych. Autor ten pomija jednak zupełnie filozoficzną tradycję kontynentalną, koncentrując się na pracach kręgu anglosaskiego konsekwencjalizmu oraz przedstawicieli deontologizmu. W nich upatruje niezbędnych przemian dotychczasowej tradycji intelektualnej. Sprawy degradacji środowiska są bowiem jednakowo odczuwane tak przez

¹⁹ B. Tregenza, *Etyka środowiskowa*. W: *Encyklopedia filozofii...*, t. 1, s. 226.

²⁰ Szowinizm gatunkowy (*speciesism*) – termin ten stosuje się najczęściej dla oznaczenia praktyki przedmiotowego traktowania sfery *non-human*, wynikającej z poczucia dominacji człowieka nad innymi gatunkami. Etymologia angielska tego słowa została wywiedziona od słowa gatunek (*species*), na wzór analogicznego wyprowadzenia ze słowa rasa terminu rasizm (*racism*). Zatem bardziej prawidłowym jego tłumaczeniem byłoby (nowo) słowo – „gatunkowizm”.

ludzi, jak i przez inne formy życia. Po wtóre, różnice pomiędzy gatunkami zwierząt są znacznie większe niż pomiędzy ludźmi, a jednostkom naszego gatunku przyznajemy status moralny, zaś świat zwierząt traktujemy jak jednolitą masę. Idąc dalej tym tokiem myślenia Elliot zauważa, że nie mamy wątpliwości, czy status moralny mają ludzkie noworodki z anencefalią (*anencephalic neonates*), a jesteśmy skłonni pozbawić takich praw zwierzęta o wyraźnie ukształtowanych skłonnościach społecznych i zdolne do wyrażania swoich uczuć. Jeśli ktoś mocno przywiązany jest do takiego traktowania podmiotów moralnych, to w tym przypadku o statusie moralnym przyznawanym zwierzętom decydować by musiało występowanie u nich jakiegoś rysu wyraźnie niezwierzęcego oraz podobieństwa do rodzaju ludzkiego²¹. Propozycje Elliota są zgodne z brytyjską tradycją utylitarystyczną, gdyż przyznaje on status moralny zwierzętom, ale równocześnie widzi także możliwość zbudowania „etyki wszystkiego”, w której „zakres wchodzi wszystkie rzeczy naturalne”²².

Koncepcja etyki obejmującej wszystkie bądź prawie wszystkie elementy naszego świata jest dość rozpowszechniona wśród ekofilozofów. Popularność tych koncepcji nie wynika tylko z potrzeb praktyki. Wydaje się, że jest to naturalny rezultat odniesienia niemal całej tradycji filozoficznej do problemów ekologicznych, z którymi mamy dziś do czynienia. Ludzie nauki dość zgodnie stwierdzają, iż to „filozofia powinna formułować twierdzenia najogólniejsze. [...] W zakres wypowiedzi filozoficznych wchodzi zatem twierdzenia dotyczące samej rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, tj. istniejących w niej rzeczy i zjawisk, zachodzących procesów i zdarzeń, powiązań i wzajemnych uwarunkowań człowieka, jego życia oraz wytworów ludzkiej działalności praktycznej i poznawczej”²³. Temu zadaniu służy także etyka środowiskowa. Nie wyróżnia ona żadnych bytów, a tylko stara się znaleźć wspólną płaszczyznę dla wszelkich przejawów życia.

²¹ R. Elliot, *Introduction*. W: *Environmental ethics*, red. R. Elliot, New York 1996, s. 8-10.

²² R. Elliot, *Etyka ekologiczna*. W: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer (redakcja wydania polskiego J. Górnicka), Warszawa 1998, s. 334.

²³ W. Lebidziński, *Metodologia filozoficzna. Zarys i krytyka głównych nurtów*, Olsztyn 2000, s. 52.

Etyka środowiskowa jest stosunkowo nową dyscypliną etyki. Jak zauważa Zdzisława Piątek, jej powstanie „było stymulowane przez dwa czynniki. Pierwszy, i jak się wydaje najważniejszy, to rozpoznanie narastającego kryzysu ekologicznego, drugi, to niezwykle szybki rozwój nauk biologicznych, a w szczególności teorii ewolucji, etologii i ekologii”²⁴. Jej powstanie jest więc odpowiedzią teorii etycznej na wyzwania współczesności. Przy takim ujęciu etyka środowiskowa nie burzy dotychczasowej etyki, a tylko rozszerza granice sfery moralnej także na relacje łączące człowieka z naturą. „Aby spełnić to zadanie teoria etyczna претенdująca do miana etyki środowiskowej powinna:

1. sformułować normy określające ludzkie zachowania w stosunku do pozaludzkich istot żywych i uzasadnić przysługujący im status moralny;
2. ustalić, co jest dobre, a co złe w naszych działaniach w stosunku do naturalnego środowiska;
3. motywować ludzi, aby czynili to, co rozpoznali jako dobre i nie czynili tego, co złe”²⁴.

Na gruncie tak pojmowanej etyki środowiskowej spleta się więc obszar refleksji teoretycznej z prognozowaniem i planowaniem działań proekologicznych oraz ich realizacją. Sfera realizacyjna dotyczy tego, co najważniejsze w humanistyce, przemian świadomości ludzkiej. Zadanie to etyka może wykonać tylko poprzez odpowiednie ukierunkowanie działań edukacyjnych. Nie wymaga to żadnych surowców, wielkich budowli, a tylko pokładów dobrej woli i bezinteresowności, bo Przyroda nikomu z osobna nie płaci. I pewnie dlatego jest to zadanie aż tak proste, że w zasadzie nigdy się nie skończy.

Tego zadania nie spełnia bioetyka rozumiana jako „dział etyki, który podejmuje moralne i społeczne problemy związane z technikami umożliwianymi przez rozwój nauk biologicznych”. Uściślając definicję należy dodać, że „kwestie, które powstają w związku z nowymi technikami biologicznymi, nie odwołują się do całkowicie nowych zasad moralnych, lecz na nowo stawiają główny problem możliwych odległych konsekwencji”²⁵. Techniczny, korygujący charakter bioetyki zamyka ją w ramach antroposfery, gdyż regulacje, jakie są w niej wypracowane

²⁴ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa...*, s. 8.

²⁵ M. Warnock, hasło *Bioetyka*, W: *Encyklopedia filozofii...*, t. 1, s. 74-75.

nie chronią życia w ogóle, a tylko życie człowieka. Istnieje więc w antroposferze głęboka nierówność pomiędzy ilością przejawów życia a ich ochroną. Brak możliwości przełożenia zapisów bioetyki na inne organizmy powoduje stały spadek różnorodności życia. Bioetyka wybiórczo traktuje przejawy życia, przyznając najwyższą wartość organizmom potrzebnym człowiekowi bądź mającym dla niego znaczenie z innych powodów, np. estetycznych. Natura zaś nie wyróżnia żadnego przejawu życia i wiele wskazuje na to, że bioróżnorodność jest prawdziwą wartością, gdyż najbardziej sprzyja procesom ewolucyjnym. Zatem etyka środowiskowa może i powinna spełniać rolę pomostu pomiędzy antroposferą i biosferą właśnie dlatego, że stara się chronić wszelkie przejawy życia, nie wyłączając ludzkiego. Problem ten nabiera coraz większego znaczenia w sytuacji, gdy człowiek sam sobie stworzył zagrożenia, których nie jest w stanie zlikwidować, a które negatywnie wpływają przede wszystkim na populację ludzką. Dzikie zwierzęta mogą wycofać się z antroposfery do biosfery. Człowiek jest niejako na nią skazany, a więc rodzi się potrzeba opracowania nowej ekologii człowieka, która wywodząc się z etyki środowiskowej na nowo ułożyłaby relacje pomiędzy człowiekiem a jego środowiskiem w sposób umożliwiający jego dalsze trwanie i rozwój.

Jakie są więc powody, dla których mając wiedzę o negatywnym wpływie zanieczyszczonego i zniszczonego środowiska naturalnego na nas samych, ciągle brniemy dalej, degradując je coraz bardziej. Bardzo rzadko jest to spowodowane życiową koniecznością, a zdecydowanie częściej bezmyślnością. Matt Ridley wyciąga stąd wniosek, że uduchowione teorie etyczne, odwołujące się do przekonania Rousseau o naturalnej dobroci człowieka i proekologicznej naturze ludzkiej są bezsensowne. Jego zdaniem u ludzi nie ma nic takiego jak duchowa, wrodzona cnota ekologiczna. Obrazowo przedstawia stosunek człowieka do natury następująco: „Daj mu środki zniszczenia środowiska, a będzie władał nimi równie bezmyślnie jak ja – i przypuszczalnie bardziej skutecznie”. Jeśli będziemy starali się chronić środowisko, stwarzamy innym większy margines dla działań skierowanych przeciwko niemu. „Za każdym razem bowiem, kiedy ktoś wykazuje powściągliwość, idzie tylko na rękę mniej dbałym współobywatelom”. W jednym wypadku zgodzić się z tym autorem, że samymi dobrymi chęciami, szlachetnymi ideami, nie zmienimy ludzkiej natury. Nawet jeśli nawoływania do „bycia dobrymi”

względem natury zyskują potężny oddźwięk, nie oznacza to wcale, że wszyscy będziemy posłuszni takim wezwaniom. Konkluzja wyводу brzmi przekonywająco: „Wniosek jednak, który wydaje się uprawniony, prowadzi nas do stwierdzenia, że w naszym gatunku nie ma instynktownej, środowiskowej etyki – żadnej wrodzonej tendencji do rozwoju i przekazywania powściągliwych praktyk. Środowiskowej etyki trzeba więc nauczać wbrew ludzkiej naturze, a nie w harmonii z nią. Nie przychodzi nam to naturalnie”²⁶. W swych opiniach Ridley nie jest odosobniony, gdyż mistyczne i uduchowione koncepcje ekofilozoficzne są z reguły słabo uzasadnione pod względem teoretycznym, a jeszcze częściej stoją w jaskrawej sprzeczności z doświadczeniem życiowym ludzi. Krytyka tych koncepcji pochodzi nie tylko ze strony ekonomistów i praktyków życia gospodarczego, ale także ze strony ekologów i socjologów, którzy mówią wręcz, iż żadne nawoływania na rzecz wspólnych wysiłków w celu poprawy stanu środowiska naturalnego nie odniosą skutku, o ile ludzie nie będą dostrzegać w tym własnego interesu. Zapewne wskazanie korzyści własnych bądź krewniaczych jest w stanie wyrzesać ogromną energię ludzką skierowaną w tym kierunku²⁷. Ale szlachetne idee, które odwołują się do niesprecyzowanej przyszłości i nakazują samoograniczenie się ludzi w swych potrzebach, nie zyskują popularności innej, jak tylko medialna.

Poza naszkicowane ramy nie wykracza propozycja znanego antropologa Bernarda Campbella, który w zakończeniu swej *Ekologii człowieka* postuluje nową proekologiczną wiarę. Dotychczas religie nie potrafiły skłonić ludzi do zdecydowanych działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego, w czym autor ten upatruje wpływów tradycji judeochrześcijańskiej, opartej na założeniu podporządkowania przyrody człowiekowi. Taka proekologiczna wiara z konieczności musi być bar-

²⁶ M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, tłum. M. Koraszewska, Poznań 2000, s. 252-253. Autor przywołuje słynny „dylemat więźnia”, dla ilustracji sposobu, w jaki można wzbudzić pożądane zachowania ludzi wobec Przyrody. W sposób naturalny człowiek nie jest skłonny działać na rzecz dobrego stanu środowiska naturalnego. Zatem takie zachowania musi wymuszać określony system reguł, do których zalicza się również etykę. Tak tłumaczy usilne próby etyków środowiskowych ufundowania etyki osadzonej na wartościach proekologicznych.

²⁷ Zob. B. S. Low, J. T. Heinen, *Population, resources and environment*, „Population and Environment” 1993, vol. 15, s. 7-41.

dziej wyrafinowana, gdyż powinna się opierać na wiedzy o zależnościach, występujących w naszej rzeczywistości. Jak powiada: „Musimy zacząć wierzyć, że jesteśmy tym czym jesteśmy – częścią zawilej i zrównoważonej struktury świata przyrody; nie zdobywcą, który nagina przyrodę według swej woli i wykorzystuje jej bogactwa”. Swój wywód kończy apelem, który niestety od prawie dwóch wieków, a przynajmniej od czasów słów indiańskiego wodza Seattle użytych jako motto niniejszego tekstu, nie robi na ludziach większego wrażenia: „nie jest już tajemniczym paradoksem widzenie przyrody jako wielości i jedności. Składniki świata przyrody są niezliczone, lecz składają się na pojedynczy system żywy. Nie ma ucieczki od naszych wzajemnych zależności z przyrodą; jesteśmy wpleceni w bliskie stosunki z Ziemią, morzem, powietrzem, porami roku, zwierzętami i wszystkimi owocami Ziemi. To, co dotyka jednego, dotyka wszystkiego – jesteśmy częścią większej całości – ciała tej planety. Jeśli mamy nadzieję przeżyć, musimy poważać, ochraniać i kochać jej wielorakie przejawy”²⁸.

***Homo ecologicus* jako urzeczywistnienie idei pomostu**

W historii filozofii można spotkać liczne spory na temat tego, jacy właściwie są ludzie z natury: dobrzy czy też źli. Pascal przedstawił dylemat jednoznacznie: „anioł czy bydlę”²⁹. Dziś często przeciwstawia się za Rousseau koncepcję człowieka-anioła, który tylko pod wpływem niesprzyjających warunków zewnętrznych staje się niekiedy zły, Hobbesowskiemu *homini lupus*, który jest zły z natury, a zatem zawsze niebezpieczny³⁰. Niezależnie więc od ujęcia, natura człowieka ma zawsze biologiczne korzenie. Przeciwstawianie anioła wilkowi jest przeniesieniem odwiecznego sporu filozoficznego – czy człowiekiem bardziej kieruje ciało, czy też rozum. Człowiek-anioł jest bytem uduchowionym, a więc „lepszym” od wszystkich innych istot żywych, które są tylko

²⁸ B. Campbell, *Ekologia człowieka. Historia naszego miejsca w przyrodzie od prehistorii do czasów współczesnych*, tłum. M. A. Bitner, Warszawa 1995, s. 228.

²⁹ Za: M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 1949, s. 11.

³⁰ Zob. np. J. Jaroń, *Bioetyczna koncepcja zdrowia fizyczno-psychicznego młodzieży i dorosłych*. W: *Bioetyka i ekofilozofia*, red. J. Jaroń, Siedlce 1999, s. 181.

bytami materialnymi. Dla odmiany wersja Hobbesa mocno osadza człowieka w przyrodzie, którą traktuje się jako pierwotną siłę, gdzie nie ma rozróżnienia pomiędzy dobrem a złem. To rozróżnienie wprowadza dopiero człowiek obdarzony rozumem. Choć trudno jednoznacznie opowiedzieć się za którymś z tych wariantów, to niewątpliwie pierwszy z nich jest pożywką antropocentryzmu. Drugi też może być przyczyną poglądów o konieczności okiełznania przez człowieka pełnej „zła” przyrody. Nie przypadkiem przecież słowo zezwierzęcenie ma jednoznaczną wymowę. To rozróżnienie ma szczególną wagę przy konstruowaniu programów edukacji, gdyż w pierwszym przypadku kierujemy się ku naturalnym dyspozycjom wychowanków, pielęgnując je i odsłaniając, a w drugim uczymy, jak nad nimi zapanować.

Socjobiologia za specyficzne cechy ludzkiej natury uznaje³¹:

- „dyspozycje do zachowań agresywnych;
- skłonności do zachowań altruistycznych;
- seks i związane z nim biologicznie uwarunkowane różnice psychiczne i fizyczne, które wpływają na zróżnicowanie społeczne ról kobiety i mężczyzny;
- potrzeba indoktrynacji, mająca podłoże neurofizjologiczne, z której wyrastają wszystkie typy wierzeń religijnych;
- potrzeba posiadania czegoś i różnorodne formy własności, które funkcjonują jako transformacje terytorialne.”

Niekoniecznie musi to być wyczerpujący zestaw elementów natury ludzkiej. Zapewne należałoby do tego zestawu dodać przynajmniej jeszcze³²:

- skłonność do ochrony własnego życia i zachowania jego integralności;
- „skłonność człowieka do aktywności w celu kształtowania własnej natury stosownie do wymagań otaczającego go środowiska społecznego i przyrodniczego”;
- potrzebę komunikowania się;
- potrzebę tworzenia wspólnot społecznych i terytorialnych dla zapewnienia bezpieczeństwa sobie oraz swej grupie społecznej;

³¹ Z. Piątek, *O naturze ludzkiej...*, s. 33.

³² R. Tokarczyk, *Treści uniwersalne w idei prawa natury*. W: *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?*, red. J. Sekuła, Siedlce 1994, s. 120-121.

- skłonność do poszerzania zakresu swego doświadczenia życiowego oraz różnorodnych form kultury dla utrwalenia faktu swego „twórczego istnienia w świadomości społecznej”.

Nic dziwnego, że powszechność edukacji nie idzie w parze z upowszechnianiem się świadomości ekologicznej, bo nawet nie wiemy, jaki ten człowiek właściwie jest i co w nim trzeba zmienić, a co należy pielęgnować. Sytuacja w tej mierze jest prawie patowa, gdyż niemal równie powszechne są postawy proekologiczne, co i „władców natury”. W jednym i drugim przypadku mamy skrajności, które bardziej szokują niż są normą. Edward Abbey w głośnej swego czasu pracy *Desert Solitaire* wygłosił deklarację właściwą radykalnym ruchom obrońców praw zwierząt, że prędzej zabiłby człowieka niż węża. Swój pogląd motywował tym, że z punktu widzenia środowiska naturalnego wąż, który jest częścią ekosystemu, jest bardziej pożyteczny niż człowiek, który ekosystemy tylko niszczy³³. Z drugiej zaś strony mamy plantatorów na Borneo, którzy bez żadnych skrupułów wypalają tysiące hektarów dżungli, aby powiększyć swe plantacje o kolejne tereny.

Problem ten pokrótce da się przedstawić następująco: czy z obecne-
go i niemożliwego do pełnej aprobaty stanu środowiska naturalnego da się wywieść wizję stanu pożądanego, a więc z konieczności przyszłego? Człowiek jest rozdarty pomiędzy dwoma sferami swego funkcjonowania: biosferą – z której się wywodzi jak każda żywa istota, a antroposferą – sztuczną sferą swego bytowania, którą stworzył sam dla siebie, aby uniezależnić się od własnych korzeni biologicznych. Swoisty paradoks tej dychotomii polega na tym, że człowiek jako istota rozumna działa wbrew sobie i swoim żywotnym interesom. Stąd oczywisty wniosek, iż kryzys ekologiczny nie jest efektem działania sił przyrody, lecz regulacji wprowadzonych przez człowieka. Banalem jest także stwierdzenie, że moralność spełnia także funkcję zasadniczego regulatora stosunków społecznych, zaś każde prawo regulujące stosunki pomiędzy ludźmi jest wtórne względem moralności. Nic dziwnego, iż kryzys ekologiczny, z jakim mamy do czynienia, jest w zasadzie kryzysem o charakterze moralnym³⁴.

³³ Za: K. S. Shrader-Frechette, *Do we need environmental ethics?* W: *Environmental ethics*, red. K. S. Shrader-Frechette, Boston 1998, s. 3.

³⁴ J. Jaroń, *Bioetyka. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1999, s. 37.

Za autora idei *homo ecologicus* powszechnie przyjmuje się Henryka Skolimowskiego, który w swoich pracach konsekwentnie postuluje zmianę obecnego modelu człowieka technicznego na model proekologiczny. Paradoksalnie, ten nowy typ człowieka ma być zarazem zaprzeczeniem obecnych modeli *homo faber* czy też *homo technicus*, ale również ich kontynuacją, gdyż nikt przecież nie postuluje likwidacji całej ludzkiej kultury, a tylko mówi się o zmianach jej pryncypiów. Wielu ekofilozofów poddało się jednak swoistej „technofobii” uważając, iż nauka i technika tak dalece wyalienowały się spod władzy człowieka, że teraz działają przeciwko niemu. To swoiste przeniesienie na grunt teraźniejszości poglądów Rousseau, a więc przekonania, że człowiek jest dobry z natury, a tylko cywilizacja go psuje. Przez analogię do *Fausta* Goethego, który dla ułudy sukcesu decyduje się zaprzedać samego siebie, typ preferowany przez współczesne społeczeństwa nazywa się na ogół człowiekiem faustycznym. Skolimowski charakteryzuje go następująco: „Człowiek faustyczny jest wytworem światopoglądu naukowego, który zachęca go do sceptycyzmu i cynizmu wobec wszystkiego, co ma posmak wyższych wartości. Człowiek faustyczny jest cyniczny, ale koniec końców samotny, wyobcowany i sfrustrowany, naładowany złością”³⁵. Jest on przeciwieństwem człowieka ekologicznego. Ale zarazem istnieje jakaś bliskość obu tych modeli, która pozwala mieć nadzieję na przemianę i lepszą przyszłość. Przyjęcie innego założenia równałoby się aprobachie stanowiska, że w istniejącym układzie społecznym nie da się już nic zmienić. Tymczasem nasza cywilizacja jest systemem samonapędzającym się i samopodtrzymującym się. Nie da się jej już zatrzymać ani powrócić do punktu wyjścia. Ta uwaga dotyczy zarazem przeobrażeń środowiska naturalnego już dokonanych przez człowieka, jak i ukształtowania pewnego rodzaju mentalności. Wedle Skolimowskiego mentalność tę charakteryzuje wszechwładza racjonalizmu. Nie da się więc nagle zatrzymać rozwoju cywilizacji i przestawić jej na zupełnie nowy tor. Nauka, technika są nam potrzebne do przetrwania i nie można z nich rezygnować. Jest to wyraziście widoczne na przykładzie medycyny. Z drugiej strony nie sposób także nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że nasza natura ma biologiczne korzenie i skłania nas do odwiecznych prób życia w zgodzie z rytмами przyrody. Zapewne rację ma Honorata

³⁵ H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, Warszawa 1989, s. 49.

Cyrzan, gdy stwierdza, że: „dążenie do zespolenia się z rytmem natury towarzyszy człowiekowi od zawsze, stanowi jego wielką i nigdy nie zaspokojoną potrzebę”³⁶. Nic dziwnego, że zdrowie i możliwość urzeczywistnienia się twórczych zdolności człowieka zależy od jakości środowisk i naturalnego, i kulturowego. Człowiek jest w pełni sobą dopiero wówczas, gdy środowiska te stymulują jego optymalny rozwój biologiczny i umysłowy. Pobrzmiwają w tym nutki antycznej idei *kalokagatos*, bo pięknu ciała winno towarzyszyć piękno ducha.

Jak więc ująć człowieka nowej, proekologicznej epoki? Podpowiedź znajdziemy w pismach H. Skolimowskiego, który powiada: „Człowieka ekologicznego można zdefiniować jako zespół różnych form wrażliwości, podlegających procesowi ciągłego doskonalenia”³⁷. Człowiek ekologiczny wykracza poza antroposferę i na powrót staje się elementem biosfery. W tej mierze jest on przedmiotem zainteresowania zarazem bioetyki, jak i etyki środowiskowej. Jest więc swoistym „łącznikiem” pomiędzy antroposferą a biosferą³⁸. Halina Promieńska następująco zdefiniowała punkt wyjścia dla tej koncepcji: „najgłębszym zakorzeniem wszelkiej etyki jest formułowanie i przestrzeganie reguł broniących życia”³⁹. A taką rolę odgrywają wszelkie dyscypliny etyczne, nie wyłączając bioetyki. Etyka bowiem w samym podstawach musi być optymistyczna, nie da się bowiem kreować pożądanej przyszłości, zakładając w niej stan gorszy od już istniejącego. Etyka projektuje przecież stany przyszłe, ale swe wizje wywodzi z niedoskonałości współczesności. Koncentracja na zjawiskach negatywnych służy więc ostatecznie ich eliminacji w przyszłości. Ale oznacza to, że stan przyszły, gdy już się stanie teraźniejszością, także będzie dla nas niezadowolający. W jakiś sposób tłumaczy to również problem niemożności osiągnięcia pełni szczęścia przez człowieka. Zatem stan permanentnego niezadowolenia ze stanu już istniejącego jest potrzebny, gdyż bez niego przyszłość powielalaby

³⁶ H. Cyrzan, *Człowiek faustyczny – człowiek ekologiczny. Uwagi polemiczne*. W: *Religia a ruchy ekofilozoficzne*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996, s. 142.

³⁷ H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, Warszawa 1993, s. 110.

³⁸ Zob. S. Konstańczak, *Kontrowersje wokół przedmiotu bioetyki*. W: *Podstawy kultury ekologicznej. The bases of ecological culture*, red. J. M. Dołęga, „Zeszyty Naukowe” Komitetu PAN „Człowiek i Środowisko” 2002, nr 32, s. 160-161.

³⁹ H. Promieńska, *Rzeczywiste i pozorne „przewroty kopernikańskie” w etyce*, „Archeus” 2000, nr 1, s. 17.

niedostatki współczesności. Te uwagi dotyczą także koncepcji człowieka ekologicznego.

Homo ecologicus to model człowieka nowej, postindustrialnej ery. To postulat człowieka przyszłości, dla urzeczywistnienia którego niezbędna jest zmiana „dotychczasowej mentalności ludzi »ery przemysłowej«. Należałoby w związku z tym przeorientować wszystkie programy edukacyjne, wyeliminować wszelkie wojny tudzież etniczne konflikty. Bo tylko w warunkach pokoju można myśleć o kształtowaniu człowieka ekologicznego”⁴⁰. Jako postulat taki człowiek musi stać się ideałem wychowania dla nowej pedagogiki, bo inaczej będzie tylko jedną z wielu szlachetnych utopii. *Homo ecologicus* jest bowiem nie tylko ideałem jednostki, ma on ponadto wymiar społeczny, gdyż oznacza także nową formę organizacji życia społecznego.

W wielu pracach wskazuje się na znaczenie niedocenianego czynnika, jakim jest zdrowie zbiorowości. W zaproponowanym ujęciu jest to „stan dynamicznej równowagi pomiędzy populacją a otoczeniem, zapewniający jej możliwość przetrwania i rozwoju dzięki korzystnemu ukształtowaniu cech biologicznych jednostki oraz pomyślnych zmian w środowisku”⁴¹. Nie da się urzeczywistnić człowieka ekologicznego poza społeczeństwem, gdyż oznaczać musiałyby to nieuchronnie rezygnację z całej otoczki kulturowej, jaką człowiek stworzył przez minione tysiąclecia. Nie ma bowiem już powrotu do przeszłości, do stanu „szlachetnego dzikusa” postulowanego przez Jeana Jacquesa Rousseau. Zatem realizacja ideału człowieka ekologicznego musi oznaczać dalszy postęp cywilizacyjny. Stan swoistej rywalizacji pomiędzy antroposferą a biosferą, tak charakterystyczny dla epoki industrialnej, oznacza zawsze stronę przegraną i zwycięską. W potocznym rozumieniu to np. pustynia wypiera ludzi z ich siedlisk na jej obrzeżach, a nie to, że ludzie ci bezrozumnie i rabunkową gospodarką sami sobie taki los zgotowali. Ekspansja pustyni nie oznacza przecież zwycięstwa biosfery, bo to także jej „porażka”. Idea *homo ecologicus* kończy z taką perspektywą, gdyż zwycięskie są tu obie sfery naraz. Jeśli rzeczywiście nasze zdrowie tylko

⁴⁰ J. Jaroń, *Uniwersalizm etyki ekologicznej Henryka Skolimowskiego na tle innych koncepcji ekoetyki*. W: *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?...*, s. 369.

⁴¹ J. Jaroń, *Środowiskowe aspekty waleologii*. W: *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje*, red. W. Tyburski, Toruń 1998, s. 106.

w 5% zależy od stanu środowiska, jak uważa kanadyjski lekarz M. Lallond, to raczej należałoby to uznać za przejaw niemal doskonałego biologicznego przystosowania człowieka do przyrody. W przeciwnym przypadku wpływ ten musiałby być dużo większy. Jednak, jak zauważa Jaroń, tak niski wskaźnik jest możliwy tylko wówczas, gdy mamy do czynienia z czystym, nieskażonym środowiskiem. W sytuacji, gdy jest ono zanieczyszczone, negatywny wpływ „chorego” środowiska na zdrowie człowieka proporcjonalnie rośnie⁴².

W moim przekonaniu eksponowanie dychotomii pomiędzy antroposferą a biosferą jest nieuzasadnione, gdyż np. katastrofy naturalne (jak trzęsienia ziemi, powodzie itp.) nie są skierowane przeciwko ludziom, a próby ich okiełznania często kończą się jeszcze większą degradacją naturalnego środowiska. Zatem sformułowanie: „Katastrofy ekologiczne dowodzą, że ekologiczne wartości, jakimi są zdrowe powietrze, zdrowa woda, nietoksyczna gleba i ogień (jako zjawisko pozytywne) zmieniają w warunkach klęsk swój charakter i stają się po prostu dla ludzi dotkniętych katastrofami antywartościami”⁴³ być może zupełnie inaczej wyglądałoby, gdyby został uwzględniony „ekologiczny” kontekst ludzkiego bytowania. Bo przecież katastrofy w rodzaju powodzi są powodowane zachłannością człowieka, który zlikwidował naturalne rozlewiska i zagospodarował je na tereny uprawne. Wszelkie regulacje koryt rzek oznaczają likwidację meandrów, drugich koryt itp., czyli obiektywnie skracają długość koryt rzek i ich pojemność, co skutkuje jeszcze częstszymi powodziami i koniecznością budowy coraz to nowych zbiorników retencyjnych. Niewątpliwie gdyby ludzie zajmowali dla swoich potrzeb tylko regiony, w których niebezpieczeństwo lokalnych katastrof jest nikłe, nie byłoby potrzeby prowadzić tego typu rozważań.

Dlaczego jednak idea *homo ecologicus* nie może obecnie zostać urzeczywistniona? Otóż zdaniem większości ekofilozofów na przeszkodzie stoi jej głównie ekonomia. Powiada się więc, że „ekofilozofia i bioetyka z różnymi – jak na razie – rezultatami usiłują walczyć z ekonomi-

⁴² Tamże, s. 108-109.

⁴³ J. Jaroń, *Propagowanie wiedzy o katastrofach naturalnych, przemysłowych i innych jako nakaz edukacji ekologicznej w XXI wieku*. W: *Edukacja ekologiczna wobec wyzwań XXI wieku*, red. J. Dębowski, Olsztyn 2001, s. 140.

zacją myślenia i to na całym globie. Okazało się bowiem, że myślenie w przeważającej mierze kategoriami ekonomicznymi, w konsekwencji przyczynia się do degradacji wartości duchowych i moralnych. Ponadto taki sposób patrzenia na rzeczywistość dehumanizuje stosunki międzyludzkie⁴⁴. Jednak to właśnie ekonomia jest podstawą, bez której antroposfera nie może funkcjonować. Z drugiej zaś strony to właśnie ekonomia rozwarstwiła ludzkość w sposób dotąd niespotykany. Obecnie mamy bogatą Północ i ubogie Południe. Są to dwa bieguny, których nie sposób zbliżyć poziomem życia, posługując się dotychczasowymi mechanizmami gospodarowania. To również swoista „skaza”, która niweczy wysiłki na rzecz urzeczywistnienia idei *homo ecologicus*. Postuluje się więc: „Budowa świata proekologicznego wymaga zrealizowania reform gospodarczych – na poziomie krajowym i międzynarodowym”⁴⁵. Wydaje się jednak, że reformy nie mogą oznaczać tak po prostu ograniczania potrzeb bogatych na rzecz biednych. To utopijny postulat rodem z ekologii głębokiej. Reformowanie świata nie powinno bowiem oznaczać sprowadzenia całych społeczeństw na pozycje żebraków, oczekujących na to, co otrzymają od bogatszych. Ludzie potrafili całe tysiąclecia doskonale zabiegać o swe przetrwanie i w miarę pomyślny rozwój. Pomoc bogatych, która sprowadza się do dostarczania kolejnych tysięcy ton nadwyżek własnej żywności powoduje bowiem zanik wrodzonej zapobiegliwości niektórych społeczeństw, a wraz z tym upadek miejscowego rolnictwa, co prawda na ogół prymitywnego i wymagającego ogromnego wkładu pracy, ale zapewniającego minimum bytowania i godności własnej. Zamiast ciężko pracować, wygodniej jest być stałym klientem akcji charytatywnych. Przypomina to w jakiś sposób syndrom długotrwałego bezrobocia, który także charakteryzuje się podobnym zanikiem mocy twórczej człowieka.

Rozważania na temat realizowanej obecnie koncepcji ekorozwoju niedostatecznie uwzględniają potencjał ludzki, który musi zostać zagospodarowany w pierwszej kolejności. Nie dokona się tego poprzez ekonomię. Droga do tego celu prowadzi przez reformę systemu edukacji, która dopiero może wyzwolić całą energię i potencjał społeczeństw, na-

⁴⁴ J. Jaroń, *Bioetyczna koncepcja zdrowia...*, s. 182.

⁴⁵ Tenże, *Ekonomia proekologiczna (zarys problematyki)*. W: *Ekonomia. Ekologia. Etyka*, red. W. Tyburski, Toruń 1996, s. 63.

wet tych najuboższych. Nikt nie poprawi swoich warunków bytowania, jeśli nie potrafi sobie stworzyć ich wizji. Również w sferze ekologii najpierw ludzie muszą poznać następstwa swoich poczynań, aby później zmienić swoje postępowanie i móc wymuszać takie zmiany u innych. W tej mierze za niewystarczające trzeba uznać postulaty ekorozwoju dotyczące gospodarki, które nie mogą się sprowadzać tylko do:

- a) „wypracowania nowego systemu wartości określających cele rozwoju społeczno-gospodarczego;
- b) wdrożenia systemu instrumentów ekonomicznych stymulujących odpowiednie działania przedsiębiorstw odpowiedzialnych za degradację środowiska”⁴⁶.

Jest to sytuacja zbliżona do tej, którą mamy w etyce. Ogromna większość świata wyznaje podobne wartości moralne, a jakąż przepaść dzieli moralność Europejczyków od niedawno schryistianizowanych plemion afrykańskich. Nie jest sztuką dać komuś coś w postaci gotowej, sztuką jest nauczyć go, co może sam dla siebie zrobić. Dzisiaj nakładanie kar za zanieczyszczanie środowiska na przedsiębiorstwa afrykańskie oznaczać będzie dosłowne zniszczenie miejscowej gospodarki, a co za tym idzie brak nadziei na to, że kiedykolwiek nadrobią dystans cywilizacyjny do bogatej Północy.

Cóż jednak może sprzyjać urzeczywistnianiu się tego typu człowieka? Zdaniem Józefa Jaronia „od lat przynajmniej dziesięciu występują w skali globalnej przynajmniej dwa nowe zjawiska. Mianowicie następuje ustawiczna ekologizacja oraz bioetyzacja nauki. Oznacza to, że do nauk humanistycznych oraz przyrodniczo-medycznych przenikają współczesne refleksje, dotyczące środowiska przyrodniczego i społecznego”⁴⁷. Od nauki zaś, poprzez edukację, trafić muszą do obiegu społecznego. Tak jest w skali społeczeństw, zaś w skali jednostkowej każdy musi sam sobie zapracować na miano człowieka ekologicznego. Każdy człowiek ma swoisty, indywidualny sposób funkcjonowania w świecie, zależący od jego wyposażenia biologicznego, ale nade wszystko od intelektualnego. Ludzie są tworem natury i odgrywają w naturze określoną rolę nie jako jednostki, ale jako gatunek. W przejawach aktywności życiowej jesteśmy podobni, gdyż naśladujemy swoich bliskich, znajomych i inne oso-

⁴⁶ Tamże, s. 62.

⁴⁷ J. Jaroń, *Bioetyczna koncepcja zdrowia ...*, s. 182.

by, które są dla nas autorytetem. Jesteśmy także świadomi większości skutków swego postępowania. Inaczej mówiąc – panujemy nad swoim życiem na wybrany przez siebie sposób. Mamy swój styl życia, którego się trzymamy. Przy takim ujęciu styl życia to umiejętność panowania nad własnym ciałem i psychiką. Nie jest jednak tak, że preferowany styl życia musi być koniecznie korzystny dla nas. Józef Jaroń wyszczególnia dwa przeciwstawne typy stylu życia, które preferują ludzie. Pierwszy z nich nazwał toksycznym, a drugi ekologicznym. Właściwym dla *homo ecologicus* jest styl ekologiczny, który w jego ujęciu jest „przyjazny dla otoczenia i samego człowieka”. Jak powiada: „Ekologiczny styl życia zakłada przestrzeganie na co dzień dwóch znamienych zasad: harmonii i umiaru. Chodzi oczywiście o harmonijne relacje człowieka ze środowiskiem przyrodniczo-społecznym”⁴⁸.

Próba skategoryzowania ludzkich postaw wobec przyrody i samych siebie daje jednak nadzieję, że *homo ecologicus* nie jest żadną utopią, albowiem wartości go konstytuujące już się zdomowiły w stosunkowo licznych grupach społecznych, a popularność niektórych z nich znacząco wzrasta. Urzeczywistnienie tego ideału zapewne wymaga tylko czasu, a dziś powinno być wspierane odpowiednio ukierunkowanymi oddziaływaniami wychowawczymi. W tej mierze nie ma żadnych wątpliwości: „Wszystko wskazuje na to, że życie w cywilizacji, która trwa w tak głębokiej sprzeczności ze światem przyrody nie zmieni się z dnia na dzień”⁴⁹. Zatem sukces nie przyjdzie ani łatwo, ani szybko. W tym miejscu widać odmienność koncepcji uduchowionego człowieka ekologicznego od idei *homo ecologicus* mocno stąpającego po ziemi. Ten pierwszy bowiem postulat swój wiąże z radykalną, wręcz rewolucyjną zmianą dotychczasowego paradygmatu kultury skierowanej w stronę wartości materialnych, na ludzkość skupioną na swej duchowości. Jak powiada Skolimowski: „Czym jest człowiek ekologiczny? Tworem postindustrialnej świadomości; istotą świadomą swej duchowości i dążącą do jej realizowania poprzez spotęgowanie swych wrażliwości; istotą »arystokratyczną«, która uznaje, że bogactwo ducha jest jedyną wartością, którą możemy posiadać; istotą rozumiejącą swe miejsce w planie kosmosu, z którym pozostaje w stanie symbiozy, a nie w stanie

⁴⁸ Tamże, s. 187.

⁴⁹ J. Jaroń, *Ekonomia proekologiczna (zarys problematyki)...*, s. 65.

ciągłej wojny; istotą objawiającą rewerencję dla życia i wartości, które ewolucja stworzyła przez miliardy lat swego istnienia”⁵⁰. Jest to wręcz mistyczne oczekiwanie na coś, co będzie prawdziwym darem dla ludzkości. Postulat ten jest jakby usytuowany poza człowiekiem. Dla odmiany Józef Jaroń staje zdecydowanie na stanowisku, że rozwój społeczno-kulturowy człowieka nie odbywa się w oderwaniu od przyrody⁵¹. Zatem my sami urzeczywistnimy nowy typ człowieka: *homo ecologicus*. Inaczej rzecz ujmując, rozwój cywilizacji nie jest ani przypadkowy, ani bezsensowny, jak to wynikałoby z koncepcji Skolimowskiego. Nic dziwnego, że Józef Jaroń z wyraźną sympatią odnosi się do propozycji ekologii Jürgena Moltmanna, który postuluje szabat także dla natury. W czasie szabatów człowiek swoją pracą nie ingeruje w środowisko, „ale pozwala mu być całkowicie Bożym stworzeniem”. Jak powiada: „Moltmann proponuje, by ekologiczny dzień odpoczynku był dniem bez zanieczyszczenia środowiska, dniem, w którym zostawia się samochody w domu, aby i natura mogła celebrować swój szabat. Dla Moltmanna prawa szabatów są Bożą strategią ekologiczną podjętą po to, by zachować życie stworzone przez Boga”⁵².

Wizja *homo ecologicus* jest więc już realizowana. Dokonuje się ona na zasadzie izomorfii świata, zakładającej wspólnotę losów antroposfery z biosferą: „Zgodnie z nią całą biosferę wraz z socjosferą [w prezentowanym tekście posługuję się terminem antroposfera – przyp. aut.] traktuje się jako jeden ekosystem, w którym żaden gatunek istot żywych nie jest uprzywilejowany”⁵³. Zatem urzeczywistnienie idei nie wymaga rewolucji w sferze materialnej, wymaga tylko odmiennego ukierunkowania ludzkiego myślenia. Wydaje się czymś oczywistym, że nasze narzędzia poznawcze są skierowane na otaczający świat pod względem jego możliwości oddziaływania na nas samych. Na tym polega nasz racjona-

⁵⁰ H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław 1991, s. 93.

⁵¹ Zob. J. Jaroń, *Typologia eko-filozofów i postaw homo sapiens wobec przyrody*. W: *Humanistyka i przyrodoznawstwo w obliczu kryzysu biosfery*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1998, s. 78.

⁵² J. Jaroń, *Jürgena Moltmanna koncepcja teologii ekologicznej*. W: *Religia a ruchy ekofilozoficzne*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996, s. 102.

⁵³ W. Sztumski, *Ekologizm i reorientacje świadomości*. W: *Światopogląd i ekologia*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1997, s. 115.

lizm, który nakazuje nam daleko posuniętą ostrożność w dobrze pojętym interesie własnym. Nie potrafimy ani też za bardzo się nie staramy spojrzeć na problem z drugiej strony, czyli na to, jak biosfera odbiera i odczuwa naszą obecność i ekspansywność. *Homo ecologicus* nie trwa już w tym błędnym, antropocentrycznym mniemaniu. Wydaje się jednak, że nie wynika to tylko z metanoi, która dokonała się pod wpływem ekofilozofii i innych proekologicznych koncepcji, ale również, a może zwłaszcza, z rosnącej świadomości zagrożenia, jakie niesie za sobą trwanie na dotychczasowych pozycjach antropocentryzmu. „A zatem myślenie ekologiczne cechuje się odśrodkowością: jest skierowane od człowieka umieszczonego w centrum pola zainteresowań na świat otaczający go. Jeśli zaś przedmiotem badań czy refleksji jest środowisko, to w myśl paradygmatu ekologizmu należy rozpatrywać je jako środowisko człowieka, a więc ze względu na człowieka i na wpływ, jaki wywiera na ludzi. A zatem myślenie ekologiczne jest też dośrodkowe: od świata zewnętrznego do człowieka. Taki kierunek myślenia wynika też z zasady determinizmu strukturalnego”⁵⁴. Dopiero przy takim dwustronnym myśleniu upadnie złudzenie antropocentryzmu, tak mocno osadzone w dotychczasowych systemach filozoficznych, religijnych i w ludzkich przekonaniach. A wówczas *homo ecologicus* przestanie być wizją na poły utopijną, a stanie się rzeczywistością.

⁵⁴ W. Sztumski, *Environmentalizm i cywilizacja życia*, Katowice 1997, s. 92.