

**SŁAWOMIR BACZULIS**

**Wyższa Szkoła Pedagogiczna  
w Bydgoszczy**

## **FILOZOFICZNE UZASADNIENIE POSTAWY PROEKOLOGICZNEJ**

Myślenie w kategoriach ekologicznych dowiodło swojej wagi w chwili, kiedy człowiek dostrzegł nieodwracalność degradacji naturalnego środowiska. Negatywne skutki rozwoju gospodarczego i technicznego, którego konsekwencją stała się degradacja powietrza, wody i gleby, wyczerpywanie się zasobów naturalnych i niszczenie biosfery, obudziły w nim świadomość zagrożeń ekologicznych i niebezpieczeństw wynikających ze złego stanu środowiska naturalnego.

Donella H. Meadows, Denis L. Meadows i Jorgen Randers, autorzy jednej z najważniejszych książek ekologicznych ostatnich lat pt.: *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?*, sugerują niezbedność trzeciej rewolucji dziejowej – „Rewolucji Przetrawiania”, która po rewolucji rolniczej i przemysłowej, „jeśli nastąpi, mieć będzie charakter organiczny i ewolucyjny. Nastąpi ona w wyniku wyobraźni, intuicji, eksperymentów i działań miliardów ludzi. Ciężar jej realizacji nie spoczywa na barkach jednej osoby lub grupy osób [...]. I każdy może wnieść tu swój udział. [...] Obecnie funkcjonujący system może prawie całkowicie uniemożliwić jednostce działa-

nie według reguł, czy też osiągnięcie celów, nie sankcjonowanych przez system. A jednak tylko jednostki widzące potrzebę nowej informacji, reguł i celów, dyskutujące o nich i próbujące wcielić je w życie, mają doprowadzić do zmian przekształcających system”<sup>1</sup>.

Przekształcanie systemu nie może być tylko kojarzone ze zmianami określonych mechanizmów ekonomicznych i przeobrażeń instytucjonalnych. Istotna staje się w tym momencie zmiana światopoglądu pozytywistycznego, który dominował w erze przemysłowej. Nastąpi to, jak podaje *Deklaracja z Rio w sprawie środowiska i rozwoju* (będąca owocem konferencji UNCED *Środowisko i Rozwój*, odbywającej się w Rio de Janeiro w czerwcu 1992 roku), wraz z upowszechnieniem się światopoglądu ekologicznego, na który składają się między innymi: wrażliwość i świadomość ekologiczna, wartości uwzględniające dobro przyrody, etyka szacunku do życia, rozum ekologiczny jak również zasady odpowiedzialności, powściągliwości i umiaru.

Ekorozwojową przemianę cywilizacyjną zaproponował *Światowy Kongres Uniwersalizmu*, który odbył się w Warszawie w sierpniu 1993 roku. *Apel Warszawski*, który jest owocem pracy tegoż kongresu, zwracający uwagę na nową filozofię rozwoju wskazuje, że podstawowym jej zadaniem jest zmiana instytucji i mechanizmów ekonomicznych w kierunku uwzględnienia – obok społecznych – również przyrodniczych kosztów działalności ludzkiej, i podkreśla, że ekorozwojowe przewyciężenie narastającego kryzysu globalnego nie nastąpi bez zrozumienia nowych ograniczeń i uwarunkowań życia człowieka.

W zakresie kreowania postaw i zachowań proekologicznych, kształtowania świadomości ekologicznej, niebagatelną rolę spełniają nauki humanistyczne, a w szczególności humanistyczny kierunek ochrony środowiska. Kierunek ten bywa określany mianem humanizmu ekologicznego. W jego skład wchodzi myśl filozoficzna i etyczna razem z innymi dyscyplinami humanistycznymi: ekopsychologią, teologią moralną, ekopedagogiką i elementami zoologii.

Humanizm ekologiczny, odwołując się do refleksji aksjologicznej (do teorii wartości) – jak twierdzi jeden z jego przedstawicieli Włodzimierz Tyburski – „może dostarczać argumentów na rzecz przeciwstawiania się dalszej instrumentalizacji postaw ludzkich wobec przyrody oraz uświadamia potrzebę ogólnieekologicznej wspólnoty. W jej ramach dobro człowieka pojmowane jest w nierozzerwalnym, organicznym związku z dobrem przyrody”<sup>2</sup>.

Ekologia, jako dziedzina nauk biologicznych, zajmuje się badaniem wzajemnych relacji między organizmami a otaczającym je środowiskiem, co sugeruje zwracanie przez nią uwagi na nieożywione elementy przyrody. Tak oto przedmiotem jej zainteresowań – powtarzając za Janem Strzałko – „jest funkcjonowanie żywych układów w ich otoczeniu”<sup>3</sup>.

Natomiast w ramach humanizmu ekologicznego, ekologia jest dziedziną łączącą refleksję na temat różnych poziomów organizacji biologicznej z refleksją na temat społeczeństwa. W tej postaci ekologia może odegrać decydującą rolę w rozwoju nowych badań naukowych – uzupełnionych o nowe składniki, między innymi o wymiar aksjologiczny (także interdyscyplinarnych, wraz z poszukiwaniem zastosowań, ich rezultatów), niezbędnych przy rozwiązywaniu istotnych problemów środowiskowych.

Można pokusić się o stwierdzenie, że problemy te nigdy nie zostaną rozwiązane bez patrzenia na nie wielostronnie i perspektywicznie; bez pociągnięcia za sobą i naukowych rozważań, które dotyczyć będą owego zagadnienia. Bez uświadamiania sobie i innym nieodwracalnych konsekwencji dla środowiska naturalnego, jakie pociągają za sobą wszelkie poczynania człowieka, gdyż świat współczesny został postawiony wobec wielkiego wyzwania, jakim jest powstrzymanie narastającej degradacji środowiska naturalnego i zapobieżenia klęsce ekologicznej.

W związku z humanizmem ekologicznym należy zwrócić uwagę, że termin *ekologia* przestał już obecnie być wyłączną „własnością” biologów i wszedł na trwałe do słownika nauk humanistycznych. Współcześnie należy między innymi do: socjologii, psychologii, socjologii kultury, etyki i filozofii (wraz z jej kilkoma odmianami: ekologią społeczną Murraya Bookchina, eko-filozofią Henryka Skolimowskiego, ekologią głęboką Arne Naessa i ekologią Ziemi Thomasa Berry).

Przedstawiciele nauk humanistycznych coraz wyraźniej widzą, jak w miarę budowania przez człowieka cywilizacji naukowo-technicznej, nastawionej na pomnożenie dóbr materialnych, dokonywało się, jak można mniemać, bezpowrotne niszczenie otaczającego go środowiska naturalnego. Nie mają obecnie wątpliwości, że rozwój cywilizacyjno-technologiczny pociągnął za sobą degradację przyrody, że współczesna cywilizacja stoi przed alternatywą – być albo nie być, że pozytyw tego rozwoju są podważone w drastyczny sposób przez kryzys ekologiczny.

Przedstawiciele humanizmu ekologicznego dążą do poznania, zrozumienia i powstrzymania tendencji kryzysowych. Współczesne tragedie ekologiczne wymagają – jak słusznie twierdzi Włodzimierz Tyburski – „zintegrowanych wysiłków zarówno w obszarze określonych działań realizacyjnych, jak i tych, które starają się ujawnić mechanizmy w sferze świadomościowej – filozoficznej, etycznej, religijnej, politycznej, sprzyjające procesom przeciwstawiającym się postępującemu kryzysowi ekologicznemu. Koniecznością staje się reorientacja dotychczas obowiązującej koncepcji rozwoju. Szczególnej wagi nabiera pytanie o to, jak wychowywać i kształcić społeczeństwo, aby było ono zdolne egzystować w zmieniających się na niekorzyść warunkach, świadomie kształtować środowisko przyrodnicze oraz żyć z nim w przymierzu i harmonii”<sup>4</sup>.

\*

Po tym wprowadzeniu można przejść do problemu najważniejszego dla filozofa podejmującego kwestie ekologiczne. Jest nim pytanie, czy postawę charakteryzującą się pozytywnym stosunkiem do ekologii można uzasadnić filozoficznie? Inaczej mówiąc, co może zaoferować człowiekowi filozofia i czego dokonać dla niego w sytuacji, w jakiej znalazł się współczesny świat – świat naszych czasów, skurczonych do rozmiarów „globalnej wioski”, w którym władztwo techniki i komunikacji otwiera coraz to nowe możliwości bogactwa, konsumpcji i przyjemności, ale za cenę degradacji przyrody?

„Cóż po filozofie w czasie marnym?”<sup>5</sup>

Tak zatytułowała Elżbieta Walicka swoją analizę *Wiary filozoficznej* – dzieła Karola Jaspersa, które w 1995 roku ukazało się w polskim przekładzie.

W analizie tej znajdujemy łacińską sentencję cytowaną przez Karola Jaspersa: „*Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*” – „Kiedy rozpada się zmurszały świat, ruiny wciąż świadczą o tym co niezłomne.”

Sentencja ta, jak od dawna kusząca furтка, jest dla Elżbiety Walickiej powodem do pociągnięcia za „klamkę dociekań” i stwierdzenie, iż szczegółowy opis „krajobrazu ruin” nie jest zadaniem filozofii, chociaż filozof musi zdawać sobie sprawę, że w takim właśnie otoczeniu przyszło mu żyć i filozofować. Jego profesja zobowiązuje go do niezłomnego świadczenia o tym, co odkrywa jako ponadczasową prawdę – „kiedy rozpada się świat”. Jego zadaniem jest posta-

wienie głębszej, sięgającej pod powierzchnię zjawisk i pozorów diagnozy, a także zarysowanie perspektywy wiary filozoficznej, która nie niesie z sobą żadnej, raz na zawsze ugruntowanej pewności oraz daje wyraz przekonaniom, których potwierdzeniem może być tylko porozumienie z innymi.

[...] Filozofia jest życiem rozumu i wolności – dodaje dalej Elżbieta Walicka – namysłu i wysiłku duchowego, a jeśli implikuje jakąś wspólnotę, to tylko wspólnotę porozumienia co do kierunku poszukiwań i „nastrojenia” rozumu na gruncie filozoficznej wiary”<sup>6</sup>.

Z rozważań cytowanej Autorki można wyprowadzić następujący wniosek na temat podejmowanego przez nas zagadnienia. Żeby człowiek mógł zająć postawę proekologiczną potrzebna jest tu taka filozofia, która podejmie próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego człowiek nie powinien instrumentalnie i utylitarnie traktować przyrody.

Filozofia ta winna podjąć próbę odpowiedniego dla rozwoju człowieka oraz dla zachowania równowagi w świecie jako globalnym ekosystemie, usytuowania człowieka w strukturze rzeczywistości, znaleźć z tego punktu widzenia optymalną relację człowieka z przyrodą, jak również sformułować założenia nowego sposobu myślenia – światopoglądu ekologicznego.

W tym momencie należy zwrócić uwagę na to, iż stosunek człowieka do przyrody – teoretycznie rzecz biorąc – może przybierać trojaki postać:

- 1) wyrażać się jako kult natury oparty na uznaniu jej nadrzędności wobec człowieka,
- 2) jako dominacja człowieka nad naturą,
- 3) wreszcie jako współdziałanie człowieka z naturą.

Zarówno z pozycji dominacji natury nad człowiekiem (skrajna wersja filozofii ekologii), jak i z perspektywy ideału współdziałania człowieka z naturą dla dobra obu stron (umiarkowana wersja filozofii ekologii) najczęściej porusza się sprawę obecnej dominacji człowieka nad światem przyrody. W celu uzasadnienia tego ideału krytykuje się wtedy antropocentryczny charakter współczesnej kultury.

Mając na względzie relację człowiek – przyroda, przez antropocentryzm należy rozumieć nieograniczoną dominację człowieka nad przyrodą, gdzie człowiek jest panem natury, gdzie wartość natury jest mierzona użytecznością dla człowieka, gdzie on sam wytworzył hierarchię wartości przedkładając dzieło człowieka nad dzieło przyrody.

Zdaniem filozofów ekologii u źródeł technokratycznego modelu rozwoju obowiązującego w nowoczesnych społeczeństwach leży antropocentryzm. Jest on siłą napędową obecnego mechanizmu przemian cywilizacyjnych, który doprowadził do instrumentalnego i utylitarnego traktowania przyrody, do jej ujarznienia przez człowieka i do jej degradacji. Filozofowie ekologii podkreślają również, że tak rozumiany antropocentryzm zwraca się przeciwko człowiekowi, będąc w ostatecznym rozrachunku także degradacją człowieka. „Degradacja środowiska – jak nie bez racji twierdzi Włodzimierz Tyburski – jest w jakimś sensie zawsze degradacją człowieka. Mówiąc inaczej, na skutek barbarzyńskiego niszczenia przyrody, niebezpiecznego nadużywania możliwości i władzy technologiczno-przemysłowej człowiek zagraża sam sobie. W imię własnego bezpieczeństwa musimy wypracować racjonalny, zorientowany wartościami humanistycznymi model polityki proekologicznej. Nie będzie on możliwy do urzeczywistnienia, jeśli człowiek nie zrewiduje podstaw tradycyjnego stosunku do przyrody, jeśli nie podda się samokontroli i świadomie nie ograniczy swych aspiracji do bezwzględnej dominacji w świecie. Odrzucić musi ostry podział na świat człowieczy i świat przyrodniczy, w zamian powinien uczyć się konfliktowego obcowania z przyrodą, harmonijnego z nią współżycia”<sup>7</sup>.

W filozofii ekologii zwraca się uwagę na to, że nowemu sposobowi myślenia, prowadzącemu do ukształtowania u człowieka postawy proekologicznej, powinny towarzyszyć określone programy i koncepcje, które na podstawie analizy kryzysu ekologicznego i jego uwarunkowań nakreśliłyby kierunki przeobrażeń społecznych, ekonomicznych i kulturowych o istotnych następstwach cywilizacyjnych. Niektórzy filozofowie podejmują trud sformułowania takich koncepcji. Należy podkreślić w tym miejscu, że pod tym względem środowisko filozofów ekologii dzieli poważne kontrowersje. Linia podziału przebiega wzdłuż przekonań na temat właściwego stosunku człowieka do natury. Po jednej stronie grupują się zwolennicy dominacji natury nad człowiekiem, po drugiej – względnej równowagi.

Do najbardziej reprezentatywnych dla pierwszego podejścia, i – trzeba to powiedzieć – kontrowersyjnych, należą teorie Murraya Bookchina i tzw. ekologia głęboka.

Ekologia społeczna Murraya Bookchina, rozpatrując formy życia społecznego z perspektywy ekologicznej, kwestionuje zasadę hierarchiczności i dominacji w stosunkach społecznych, jak i w relacji człowiek-natura. Natura – jak

podkreśla ta teoria, nie powinna być traktowana jako okrutna i przez to wymagająca bezwzględnego podporządkowania i przedmiotowej eksploatacji. Murray Bookchin proponuje jako alternatywę nawiązanie do praw ekosystemu, który miałby się stać podstawą życia społecznego. Społeczeństwo ekologiczne oparte na zasadach ekosystemu mogłoby wkroczyć w nową erę, erę postindustrialną, gdzie naturalne otoczenie koegzystowałoby z techniką, bez uszczerbku dla świata przyrody, a stosunki społeczne opierałyby się na wolności i współpracy.

Nowy sposób myślenia w kategoriach ekologicznych, wraz z radykalną zmianą świadomości człowieka, proponują zwolennicy ekologii głębokiej z Arne Naessem i Georgem Sessionsem na czele. Jako zwolennicy radykalnego egalitaryzmu opowiadają się za traktowaniem pozostałych istot żywych na równi z człowiekiem. Chcą przebudować sferę świadomości na podstawie przekonania, iż „formy życia nie tworzą piramidy z naszym gatunkiem na wierzchołku, a raczej krąg, w którym wszystko jest ze wszystkim powiązane”<sup>8</sup>. Nadszedł bowiem czas – jak sugeruje Arne Naess – „abyśmy zaczęli działać dla dobra całego życia na tej umęczonej planecie poprzez pogłębianie naszej identyfikacji ze wszystkimi formami życia i z Gają, naszą piękną, starą planetą”<sup>9</sup>.

Proces kształtowania świadomości ekologicznej opartej na zasadach ekologii głębokiej, jak tłumaczą to Bill Devall i George Sessions, polega na harmonii z samym sobą i przyrodą – „by człowiek stał się bardziej świadomy istnienia skał, drzew i rzek – wymaga zrozumienia faktu, że wszystko jest ze sobą powiązane. [...] Ekologia głęboka to proces zadawania sięgających coraz głębiej pytań, dotyczących nas samych, założeń dominującego w naszej kulturze światopoglądu, a także sensu i prawdy naszej rzeczywistości. Nie jesteśmy w stanie zmienić świadomości, słuchając wyłącznie innych, musimy zaangażować się sami. Musimy podjąć działania bezpośrednie”<sup>10</sup>.

Kluczowe tezy ekologii głębokiej wywołują wiele dyskusji wśród intelektualistów reprezentujących drugie z wymienionych stanowisk. Za przykład krytyki ekologii głębokiej może posłużyć książka Luca Ferry zatytułowana *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, w której autor, łącząc opis z krytyką, zwraca uwagę na „holistyczne i antyhumanistyczne nastawienie owego ekologicznego fundamentalizmu”<sup>11</sup>. Z tego właśnie powodu tezy zwo-

lenników dominacji natury nad człowiekiem warte są zacytowania:

- „1. Pomyślność oraz rozwój ludzkiego oraz pozaludzkiego życia na Ziemi są wartościami same w sobie (wartościami immanentnymi, przyrodniczymi) niezależnie od użyteczności pozaludzkich form życia dla człowieka.
2. Bogactwo i różnorodność form życia przyczyniają się do urzeczywistniania tych wartości i same w sobie są wartościami.
3. Ludzie nie mają prawa ograniczania tego bogactwa i różnorodności, z wyjątkiem szczególnych sytuacji życiowych.
4. Rozwój pozaludzkich form życia wymaga zahamowania wzrostu liczebności populacji ludzkiej. Rozkwit życia i kultury człowieka daje się pogodzić z takim obniżeniem.
5. Oddziaływanie człowieka na inne formy życia jest obecnie zbyt duże, a sytuacja ta gwałtownie się pogarsza.
6. Wymaga to poważnych zmian, szczególnie ekonomicznych, technologicznych i ideologicznych. Nowa sytuacja będzie całkowicie odmienna od obecnej.
7. W sferze ideologicznej chodzi przede wszystkim o ograniczenie wzrostu materialnego standardu życia na rzecz jakości życia. Wytworzy się głęboka świadomość różnicy między tym co ważne i najważniejsze.
8. Ci, którzy zgadzają się z powyższymi zasadami, powinni czuć się zobowiązani do podjęcia pośrednich lub bezpośrednich działań na rzecz wprowadzenia tych niezbędnych zmian”<sup>12</sup>.

Zdaniem Luca Ferry głównymi cechami ekologii głębokiej są holizm i antyhumanizm. Oba terminy to „zawołania bojowe przeciwko nowoczesności”<sup>13</sup> ekstremalnych stanowisk w filozofii ekologii.

Skrajne teorie ekologiczne budzą nie tylko kontrowersje filozoficzne. Możliwe konsekwencje ich realizacji budzą także obawy ekologów – praktyków w trakcie wypracowywania zasad lokalnej i globalnej polityki ekologicznej. Najbardziej zasłużony dla spraw ekologicznych polityk, wiceprezydent Stanów Zjednoczonych Al Gore, zastanawiając się nad celami, przed jakimi stoi ludzka cywilizacja, nie omieszkał podjąć dyskusji z głównymi założeniami ekologii głębokiej. I tak, stwierdził, iż „zamiast postrzegać ludzi jako stworzenia myślące abstrakcyjnie, odnoszące się do Ziemi jedynie poprzez logikę i teorię, głębocy ekolodzy popełniają błąd odwrotny, definiują związek między ludźmi a Ziemią jedynie w pojęciach fizycznych, jak gdybyśmy byli niczym



więcej jak humanoidalnymi ciałami zaprogramowanymi genetycznie, aby odegrać niszczyielską rolę, nie posiadając intelektu ani wolnej woli, aby zrozumieć i zmienić drogę, którą podążamy”<sup>14</sup>.

Główna różnica między zasadniczymi stanowiskami w filozofii ekologii polega na tym, że w trakcie uzasadniania postawy proekologicznej ekologia głęboka kładzie nacisk na wartości samoistne przyrody, a tzw. humanizm ekologiczny – na korzyści płynące dla jednostek i społeczeństw z zachowania równowagi genetycznej, równowagi ekologicznej wraz ze „złotą zasadą” postulującą pozostawienie następnym pokoleniom takich warunków, by mogły się rozwijać nie gorzej niż własne<sup>13</sup>.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na główne tezy eko-filozofii uprawianej przez Henryka Skolimowskiego, uważanego za twórcę terminu „humanizm ekologiczny”. Pomimo, że bywa zaliczany do przedstawicieli ekologii głębokiej<sup>16</sup>, reprezentuje stanowisko pośrednie. Dyskutując problem przyczyn kryzysu ekologicznego i dróg jego przezwyciężenia, postuluje:

– przemianę rozumu mechanistycznego i pragmatycznego na rozum ekologiczny, która miałaby dążyć do innego postrzegania człowieka w planie natury, **bez zaprzeczania wartościom postępu i nauki** (w zgodzie z humanizmem ekologicznym);

– przededefiniowanie stosunku człowieka do otaczającej go rzeczywistości przyrodniczej na **widzenie świata jako sanktuarium** (w zgodzie z ekologią głęboką);

– uznanie ekologicznego wymiaru rzeczywistości, by dominowało postrzeganie świata z tej perspektywy, co stworzy nowy styl myślenia, wartości i świadomość ekologiczną (w zgodzie z oboma stanowiskami);

– pobudzanie do życia, nadziei i współpracy z kosmosem (w zgodzie z oboma stanowiskami).

Żeby zapobiec zgubnej koncepcji rozwoju, błędnej interpretacji tego, czym jest postęp, człowiek powinien stworzyć – zdaniem Henryka Skolimowskiego – „filozofię życiodajną”, filozofię ekologiczną, która pomoże mu żyć. I dalej – postuluje jej autor – „istnieje potrzeba stworzenia alternatywnego stylu życia, który powinien oznaczać zmiany nie tylko w naszej technologii ekonomii i wzorach życia, lecz zmiany w naszej moralności, racjonalności i pojęciowym myśleniu”<sup>17</sup>.

Niezależnie od sporów między humanizmem ekologicznym i ekologią głęboką, można zwrócić uwagę na to, co wspólne dla obu nurtów humanistycznej refleksji ekologicznej.

Świetnie oddają to słowa Henryka Skolimowskiego, który tak tłumaczy uprawianie filozofii ekologicznej: „Uprawiać filozofię ekologiczną to przyjaźnie odnosić się do natury i wiedzieć, dlaczego to robimy, to przyjaźnie odnosić się do innych form życia i wiedzieć, dlaczego to robimy, to przyjaźnie odnosić się do swojego ciała i wiedzieć, dlaczego to robimy, to przyjaźnie odnosić się do własnego umysłu, i wiedzieć, dlaczego to robimy. Filozofia ekologiczna oznacza obwieszczenie pokoju sobie i całemu stworzeniu. Bez zawarcia tego pokoju nie ocalimy Ziemi. Ocalenie Ziemi jest duchową krucjatą w imię właściwych wartości, w imię właściwej filozofii, w imię życia, które warto jest żyć”<sup>18</sup>.

Przychodzą w tym momencie słynne słowa Sokratesa, iż „[...]bezsmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto”<sup>19</sup>.

Wspólne dla obu nurtów są także poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Gdzie tkwi „klucz” do sposobu myślenia człowieka i jakie są jego korzenie?

Jednak odpowiedzi udzielane przez te oba nurty są zdecydowanie odmiennie. Oba doceniają rolę tradycji judaizmu i chrześcijaństwa na sposób myślenia człowieka z europejskiego kręgu kulturowego, który sugeruje człowiekowi jego wyjątkowe miejsce w świecie i prawo dominacji nad naturą, lecz każdy z tych nurtów ocenia ten wpływ odmiennie.

Ekolodzy głębocy powołują się, rozpatrując tę kwestię, na następująco brzmiący tekst *Księgi Rodzaju*: „I wreszcie rzekł Bóg: uczynimy człowieka na nasz obraz, podobnego nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim zwierzęciem naziemnym”<sup>20</sup>.

Następnym tekstem *Starego Testamentu*, mającym świadczyć, że człowiek jest istotą wyjątkową, wyniesioną ponad wszelkie organizmy żywe, miały być słowa Boga, zwracającego się do Noego i jego synów: „Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludniali ziemię. Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko co się porusza na ziemi, i wszystkie ryby morskie zostały bowiem oddane wam we władanie”<sup>21</sup>.

Biblijne motywy boskiego zezwolenia na władanie i eksploatację świata ekolodzy głębocy interpretują jako religijny klucz do pojmowania człowieka

w kategoriach pana świata i przyrody – jako jego prawowitej i wyłącznej własności z boskiego nadania. Sądzą, że takie rozumienie tego problemu, powtarzane przez wiele wieków wbiło się w świadomość człowieka i zaważyło na tych poglądach filozoficznych i teologicznych, które są fundamentem współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej. Stanowiska Kalwina, który głosił, że wszystko, co Bóg stworzył, stworzone jest dla dobra i pożytku człowieka, Franciszka Bacona, który sugerował człowiekowi całkowitą swobodę w korzystaniu z przyrody oraz Kartezjusza, który w księdze *Rozprawy o metodzie* cel ludzkiej działalności opisał następująco: „Stać się panami i posiadaczami natury” to – zdaniem ekologów głębokich – kamienie milowe na drodze rozwoju współczesnej, nieczulej na dobro przyrody świadomości i postawy człowieka.

Z drugiej strony – zdaniem humanistów ekologicznych – całe to logicznie poprawne rozumowanie jest jednak pozbawione podstaw historycznych, co wiedzie do poważnych nadużyć interpretacyjnych. Terminy „panowanie”, „władanie”, „czyńcie sobie ziemię poddaną” w zacytowanych wcześniej tekstach *Księgi Rodzaju* – zalecają odpowiednie gospodarowanie powierzonym człowiekowi mieniem, gdyż Bóg zalecił istocie ludzkiej umiar i roztropność, uczynił go zarządcą, opiekunem i włodarzem powierzonego mu mienia. Wszak w *Księdze Rodzaju* czytamy również: „Jahwe Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał i doglądał go”<sup>22</sup>. Mojżesz Mejmónides w XIII wieku stwierdził ironicznie, że *Księga Rodzaju* mówi o panowaniu człowieka nad ziemią, ale przed wygnaniem z raju, nie zaś po wygnaniu, gdy ludzie zaczęli grzeszyć.

Przyrodę „czyńć poddaną” – jak rozważa ten problem w duchu humanizmu ekologicznego Marian Filipiak – „znaczy przekształcać ją, ulepszać, udoskonalać. Otóż takie właśnie ma być człowiecze panowanie nad Ziemią: ujarzmianie i przekształcanie. Ujarzmianie chaosu i żywiołów, przekształcanie ziemi na coraz dogodniejsze mieszkanie rodziny ludzkiej. Jest oczywiste, że tak opisując funkcję człowieka wobec świata, autor biblijny odsyła nas do tego, co czynił Bóg stwarzając świat: ujarzmił pierwotny chaos i przekształcał świat, oddzielał lądy od mórz, światło od ciemności, zapełniał puste przestrzenie stworzeniami. Bóg sprawiał, że dokonano się przejście od chaosu do kosmosu. To samo wedle *Biblii* ma czynić człowiek. Ujarzmić to wszystko co człowiekowi zagraża: chaos, żywioły, choroby, ale i moce tkwiące w przyrodzie,

wprzegając je na swoją służbę. Człowiek ma tak panować nad światem, aby stawał się coraz bardziej kosmosem, a coraz mniej chaosem”<sup>23</sup>. I dalej dodaje ten sam autor, że „funkcja człowieka *obrazu bożego* wobec świata polega nie tyle na władzy, co na służbie lub, inaczej mówiąc, na takiej władzy, która wyraża się w służbie”<sup>24</sup>.

Dysputę nad uleganiem sugestii, iż człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce w świecie, które daje mu prawo dominacji nad przyrodą (naturą) podjął również Al Gore. Zarzut, jaki stawiany jest tradycji judeochrześcijańskiej w tym względzie, replikowany jest przez niego tymi słowami: „Niewątpliwie prawdą jest, że cywilizacja została zbudowana na założeniu, że możemy wykorzystywać przyrodę dla własnych celów, bez uwzględnienia wpływu jaki na nią mamy, nie jest słusznym obarczenie którejkolwiek religii świata za promowanie tego niebezpiecznego podejścia. W istocie wszystkie one popierają odpowiedzialność etyczną za ochronę i troskę o dobro świata naturalnego”<sup>25</sup>.

Czy krytyka stanowiska zajętego w sprawie ewentualnej winy chrześcijaństwa za współczesny kryzys ekologiczny świadczy o całkowitym braku problemów z wpływem wymienionym przez tę religię na świadomość ludzi współczesnych? Raczej nie.

Jak słusznie ocenia Andrzej Papuziński dyskusję wokół ekologicznego „argumentu z *Pisma Świętego*”<sup>26</sup> i spory wokół zasadności twierdzenia o współodpowiedzialności chrześcijaństwa za współczesny kryzys ekologiczny, „oskarżenie, o którym była mowa, nie jest do końca pozbawione sensu. Jest raczej błędnym wyrazem słusznego niepokoju części środowiska przedstawicieli kulturalistycznie zorientowanej filozofii ekologii o zgubny wpływ »argumentu z *Pisma Świętego*« w warunkach skłaniających do odczytania odnośnych fragmentów *Księgi Rodzaju* przez pryzmat antropocentrycznych – rodem z Oświecenia – kategorii myślowych, form refleksji i ujęć stosunków pojęciowych, zgodnie z kodami nowożytnej formacji dyskursywnej”<sup>27</sup>.

Dlatego jest ważne, aby we współczesną świadomość zbiorową głęboko wrosły wskazania *Dekalogu ekologicznego św. Franciszka z Asyżu*, twórcy i popularyzatora w średniowieczu potrzeby ochrony całego świata przyrody, w tym również przyrody nieożywionej, którego specjalną bullą z 1980 roku Jan Paweł II ogłosił patronem ekologii i ochrony środowiska naturalnego:

„1. Bądź człowiekiem wśród stworzeń, bratem między braćmi.

2. Traktuj wszystkie byty stworzone z miłością i czcią.
3. Tobie została powierzona Ziemia jak ogród, rządz nią z mądrością.
4. Troszcz się o człowieka, o zwierzę, o zioło, o wodę i powietrze, aby ziemia nie została ich zupełnie pozbawiona.
5. Używaj rzeczy z umiarem, gdyż rozrzutność nie ma przyszłości.
6. Tobie jest zadana misja misterium jedzenia posiłku: aby życie napełniało się życiem.
7. Przerwij węzeł przemocy, aby zrozumieć, jakie są prawa istnienia.
8. Pamiętaj, że świat nie jest jedynie odbiciem twojego obrazu, lecz nosi w sobie wyobrażenie Boga Najwyższego.
9. Kiedy ścinasz drzewo, zostaw choć jeden pęd, aby jego życie nie zostało przerwane.
10. Stąpaj z szacunkiem po kamieniach, gdyż każda rzecz posiada swoją wartość<sup>28</sup>.

Niechaj te zasady będą podsumowaniem uwag na temat filozoficznego uzasadnienia postawy proekologicznej. Można mniemać, że niezależnie od różnic dzielących oba stanowiska w filozofii ekologii, podpiszą się pod nimi wszyscy, którym jest bliskie zachowanie dobrej kondycji przyrody.

## Przypisy

<sup>1</sup> D. i D. Meadows, J. Randers: *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?* Warszawa 1995, s. 195-196.

<sup>2</sup> W. Tyburski: *Pojednać się z ziemią, W kręgu zagadnień humanizmu ekologicznego*, Toruń 1993, s. 15.

<sup>3</sup> J. Strzałko: *Ekologia populacji ludzkich*, Poznań 1995, s. 11.

<sup>4</sup> W. Tyburski: *Pojednać się z ziemią*, op. cit., s. 28.

<sup>5</sup> *Cóż po filozofie w czasie marnym?* E. Walicka, *Znak* 1996, nr 493 (6) s. 112.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 113-117.

<sup>7</sup> W. Tyburski: *Pojednać się z ziemią*, op. cit., s. 32.

<sup>8</sup> J. Seed, J. Macy, P. Fleming, A. Naess: *Myśląc jak góra*, Warszawa 1992, s. 18.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 31.

- <sup>10</sup> B. Devall, G. Sessions: *Ekologia głęboka*, Warszawa 1994, s. 24-25.
- <sup>11</sup> L. Ferry: *Nowy ład ekologiczny: Drzewo, zwierzę i człowiek*, Warszawa 1995, s. 73.
- <sup>12</sup> B. Dewall, G. Sessions: *Ekologia głęboka*, op. cit., s. 99.
- <sup>13</sup> L. Ferry: *Nowy ład ekologiczny*, s. 73.
- <sup>14</sup> A. Gore: *Ziemia na krawędzi*, Warszawa 1996, s. 164.
- <sup>15</sup> Została ona włączona do zasad ekonomii środowiska przez Światową Komisję Środowiska i Rozwoju, tzw. Komisję Brundtland pod nazwą *zasady trwałego rozwoju*.
- <sup>16</sup> Por. B. Dewall, G. Sessions: *Ekologia głęboka*, op. cit., s. 111. Autorzy, podejmując problem krytyki współczesnej filozofii i psychologii z punktu widzenia ekologii głębokiej, zwracają uwagę, że z tej samej perspektywy rozważał to zagadnienie Henryk Skolimowski.
- <sup>17</sup> H. Skolimowski: *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*. Warszawa 1993, s. 25.
- <sup>18</sup> H. Skolimowski: *Ocalić Ziemię. Świat filozofii ekologicznej*. Warszawa 1991, s. 22.
- <sup>19</sup> Platon: *Obrona Sokratesa*, 38A. Przekład Wł. Witwickiego.
- <sup>20</sup> *Księga Rodzaju* 1 : 26.
- <sup>21</sup> *Księga Rodzaju* 9 : 1-4.
- <sup>22</sup> *Księga Rodzaju*, 2 : 15.
- <sup>23</sup> M. Filipiak: *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Lublin 1993, s. 35.
- <sup>24</sup> Tenże.
- <sup>25</sup> A. Gore: *Ziemia na krawędzi*, Warszawa 1996, s. 181.
- <sup>26</sup> A. Papuziński: *Kryzys ekologiczny a chrześcijańska doktryna religijna*, [w:] *Religia a ruchy ekofilozoficzne. Materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego Olsztyn – Waszeta 19-21 września 1995 roku*. Pod red. J. Dąbrowskiego WSP Olsztyn 1996, s. 57.
- <sup>27</sup> Tamże s. 63.
- <sup>28</sup> *Dekalog* oparty jest na pismach św. Franciszka z Asyżu i wczesnych źródłach franciszkańskich.