

ANDRZEJ PAPUZIŃSKI

Idea filozofii a ekofilozofia. Uwagi na marginesie metafizycznego stanowiska A.L. Zachariasza

Wstęp

Do podjęcia tematu relacji między ideą filozofii i ekofilozofią skłoniła mnie wypowiedź Profesora Andrzeja L. Zachariasza sprzed ponad dziesięciu lat. Jako uczestnik konferencji nt. *Światopogląd i ekologia* odniósł się wówczas sceptycznie do ekofilozofii¹. W zasadzie zakwestionował jej status jako filozofii. Bazując na koncepcji jednego z uznanych ekofilozofów, dowodził istnienia sprzeczności między tym kierunkiem poszukiwań intelektualnych a filozofią. Doprowadziło go to podówczas do uznania całej ekofilozofii za formę ekologii, czyli takiego stylu myślenia, którego wyrazem są światopoglądy i ideologie oraz mity ekologiczne, ale... Ale uznał także, że przed ekologizmem stoi szansa – jeśli dobrze rekonstruuję jego wywód – na osiągnięcie poziomu refleksji filozoficznej, pod warunkiem, że tak zostanie w nim określone miejsce człowieka w przyrodzie, by rozciągała się z niego nowa „perspektywa uzasadnienia człowieka w Istnieniu”.

W świetle ówczesnego stanu wiedzy na temat ekofilozofii było to stanowisko poniekąd uzasadnione. „Poniekąd”, ponieważ nie ma jednego powszechnie obowiązującego wzorca filozofii, jakiejś uniwersalnej, niezrelatywizowanej historycznie i kulturowo miary stopnia filozoficzności twórców rozumu, które zdawała się sugerować wypowiedź A.L. Zachariasza. Natomiast „uzasadnione”, ponieważ łącząc krytycyzm z oczekiwaniem czegoś pozytywnego, wyrażała życzliwe zainteresowanie ekofilozofią i zapraszała ją do podjęcia dialogu z polską tradycją filozoficzną, która – jak każda tradycja będąca zawężeniem historycznego przekazu – jest artykulacją tych treści dziedzictwa całej filozofii, które

¹ Przedstawiony wówczas referat został opublikowany w zbiorze pokonferencyjnym. Por. A.L. Zachariasz, *Ekofilozofia a problem uzasadnienia człowieka w istnieniu*, [w:] J. Dębowski (red.), *Światopogląd i ekologia*. Materiały III Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego, Olsztyn – Waplewo 11–13 września 1996 roku, Wyd. WSP w Olsztynie, Olsztyn 1997, s. 13–22.

w danych okolicznościach miejsca i czasu cieszą się akceptacją wspólnoty profesjonalnych filozofów. W okresie, do którego nawiązuję, polskie środowisko filozoficzne dopiero się zapoznawało z ekofilozofią jako czymś obcym i w stosunku do niej pod wieloma względami odmiennym. W poprzednich dekadach problematyka ekofilozoficzna pojawiała się tylko sporadycznie w profesjonalnych czasopismach naukowych, jak „Etyka” i „Studia Filozoficzne”. Nie dość że rodzimych filozofów podejmujących problematykę ekofilozoficzną było niewiele, to ich zainteresowania ograniczały się zaledwie do kilku wyselekcjonowanych aspektów tej tematyki, niesprzecznych z przyjętym w kraju wzorcem uprawiania filozofii. Nad artykułami polskich autorów zdecydowanie dominowały przedruki zagraniczne. A te nieraz wywoływały kontrowersje ze względu na śmiałość tez posuniętą do granic obrazoburstwa oraz nieoszczędzający aurytetyków styl wypowiedzi filozoficznej, tj. cechy raczej niespotykane na naszym gruncie. Natomiast nie wywoływały jakiegoś szczególnego zainteresowania i nie prowadziły do pogłębionej refleksji. Raczej pozostawały cudzoziemską nowinką. Sytuacja uległa zmianie na początku lat dziewięćdziesiątych. Ekofilozofia zagościła w polskich ośrodkach akademickich. Niektóre z nich (Warszawa, Kraków, Katowice, Olsztyn i Bydgoszcz) stały się organizatorami konferencji ekofilozoficznych. Konferencje miały na ogół charakter interdyscyplinarny. Były forum wymiany poglądów przedstawiciele szeregu dyscyplin filozoficznych (filozofii przyrody, filozofii techniki, filozofii kultury, filozofii społecznej, filozofii religii, historii filozofii, etyki), jak również wielu dyscyplin naukowych (obok filozofii także politologii, socjologii, religioznawstwa, a także prawa, ekonomii i teologii). Ich dorobek miał istotne znaczenie dla konsolidacji środowiska ekofilozoficznego. Z jednej strony stały się okazją do zainicjowania wspólnych ekofilozoficznych przedsięwzięć; z drugiej – dowiodły istnienia wielu punktów zbieżnych w przedmiotach badań ekofilozofii i wymienionych dyscyplin filozoficznych (i naukowych) oraz w zakresie stosowanych metod analizy filozoficznej. Momentem przełomowym w krótkich dziejach polskiej ekofilozofii był VI Polski Zjazd Filozoficzny, który miał miejsce w dniach 5–9 września 1995 w Toruniu. W trakcie przygotowań do tego zjazdu organizatorzy podjęli decyzję o powołaniu odrębnej Sekcji Bioetyki i Ekofilozofii, dając wyraz pozytywnemu przekonaniu o statusie ekofilozofii. Ekofilozofię zaczęto postrzegać jako partnera prowadzonych w naszym kraju dyskusji filozoficznych. I jak zazwyczaj w takich przypadkach bywa, oczekiwano, że zaprezentuje się od najlepszej strony i potwierdzi złożone w niej zaufanie. Uwagi przedstawione rok później przez A.L. Zachariasza są tego wyrazem.

Wypowiedź A.L. Zachariasza z 1996 r. w kwestii statusu ekofilozofii jest jednak nie tylko, jak to dotychczas przedstawiałem, efektem ówczesnego stanu wiedzy na temat ekofilozofii w nauce polskiej. Ma również charakter normatywny i postulatywny. Jest więc wyrazem stanowiska A.L. Zachariasza w kwe-

stii idei filozofii, konsekwentnie rozwijanego przez niego w licznych pracach o charakterze metafizycznym. Natomiast postawione w niej zarzuty oraz oczekiwania sformułowane pod adresem ekofilozofii podnoszą kwestie, które polskie środowisko ekofilozoficzne powinno uwzględnić w swojej odpowiedzi na zaproszenie do dialogu z polską tradycją uprawiania filozofii. Zagadnienia poruszone w tej wypowiedzi mają przede wszystkim istotne znaczenie dla określenia statusu ekofilozofii jako dziedziny badań filozoficznych, prowadzonych zgodnie z przyjętą w naszym kraju tradycją. Można oczywiście sprawę zbagatelizować i próbować od początku dyskutować, czym jest filozofia, lub wskazywać, że gdzie indziej rozumie się ją inaczej, by łatwo wygrywać takie polemiki dla ekofilozofii – ale to droga donikąd, jeśli ekofilozofia ma sprostać wymaganiom polskiej tradycji filozoficznej i stać się równoprawnym partnerem filozoficznego dyskursu akademickiego. W takim przypadku nowa dziedzina filozofowania musi znaleźć dla siebie uzasadnienie w ramach przyjętego tu i teraz rozumienia filozofii. I chociaż ze względu na kilka występujących w Polsce obok siebie tradycji filozoficznych nie jest to wcale łatwe, refleksji ekofilozofów powinna towarzyszyć świadomość takiego obowiązku. Jego wypełnianie jest dla nich gwarancją poprawności metodologicznej w zakresie akademickich standardów stawiania problemów badawczych, interpretacji uzyskanych odpowiedzi i ich wiązania w model danego aspektu rzeczywistości.

1. Idea filozofii

Powyżej stwierdziłem, że wśród filozofów brak zgody co do przyjęcia jednej definicji uprawianej przez nich dziedziny wiedzy. Chociaż takie kłopoty nie są obce matematykom, fizykom, chemikom ani przedstawicielom innych nauk szczegółowych, problem z filozofią jest trudniejszy co najmniej z trzech powodów. Jednym z nich jest to, że w trakcie liczących ponad dwa i pół tysiąca lat dziejów refleksji filozoficznej wykształciły się bardzo odmienne sposoby podejścia do zagadnień filozoficznych. Po stuleciach dominacji ontologicznego paradygmatu filozofii powstały kolejne. W XVII w. narodził się mentalistyczny paradygmat filozofii. A całkiem niedawno – na początku XX w. – lingwistyczny. Różnią się między sobą poważnie. Dziedziny prowadzonych dociekań, przedmioty refleksji, zadawane pytania należą do odmiennych porządków rzeczy². Różni je także stosunek do nauki i do religii. Niektóre z nich realizują cele teoretyczne, inne także praktyczne. W ramach każdego paradygmatu istnieje wiele odmiennych stanowisk. Drugi powód dotyczy kwestii metodologicznych. Problemy z definicją takiej czy innej nauki szczegółowej są rozwiązywalne

² Por. H. Schnädelbach, *Filozofia*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach, *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 66–96.

w ramach metodologii danej dyscypliny lub ogólnej metodologii nauki, a więc na poziomie filozoficznym. Natomiast filozofia nie może się odwołać do żadnej takiej metateorii, gdyż sama metafizyka jest immanentną częścią filozofii. Lecz najważniejsze w tym wszystkim jest to, że te trzy wzory prowadzenia badań filozoficznych istnieją współcześnie obok siebie. Z tych względów przeprowadzenie jakiegoś jednego rozumowania w kwestii zgodności ekofilozofii z wymaganiami polskiej tradycji filozoficznej wydaje się sprawą z góry skazaną na niepowodzenie. Jedyne, co w takiej sytuacji można zrobić, to próbować odnieść poszczególne teorie ekofilozoficzne do takiego uznanego sposobu uprawiania refleksji filozoficznej, który jest jej najbliższy pod względem przedmiotu badań, i sprawdzić, czy spełniają kryteria obowiązujące filozofię na tym gruncie.

Ale i to nie jest wcale prostą sprawą. Aby pójść za tą sugestią, trzeba rozważyć problem, jaki nastęrcza przedmiot ekofilozofii. Otóż przedmiot ekofilozofii jest definiowany jako zespół wzajemnych powiązań, relacji, oddziaływań i współzależności między środowiskiem przyrodniczym a człowiekiem, rozważanych z punktu widzenia ich istoty, sposobów istnienia i poznania, wartościowania oraz kwalifikacji moralnej³. Kłopot polega tu na tym, że w świetle przedstawionej definicji przedmiot ekofilozofii zdaje się oscylować między środowiskiem przyrodniczym, którym zajmuje się filozofia przyrody, oraz człowiekiem, który jest obiektem zainteresowania antropologii filozoficznej, nie zatrzymując się przy żadnym z nich. Czyżby to miało znaczyć, że przedmiot ekofilozofii jest na tyle odmienny w stosunku do znanych przedmiotów innych dyscyplin filozoficznych, że porównanie ekofilozofii z którąkolwiek z nich jest wykluczone? Nieprawda. Pominęta w dotychczasowych rozważaniach część definicji mówi wszak o tym, że perspektywa oglądu relacji między światem ludzkim i rzeczywistością przyrody jest zbudowana z materiału – przyjętych i postulowanych – sposobów wartościowania i kwalifikacji moralnej, co przesądza sprawę na stronę filozofii kultury. Dlatego w konkluzji trzeba stwierdzić, że właściwym miejscem oceny filozoficznego statusu teorii ekofilozoficznych jest filozofia kultury – zgodność teorii ekofilozoficznych z elementarnym zasobem kryteriów odzwierciedlających na tej płaszczyźnie filozofowania ideę filozofii.

Lecz na tym jeszcze nie koniec. Konkluzja wymaga uzupełnienia o sprawy przedstawione we *Wstępie*. Tak jak nie ma jednej idei filozofii, tak nie ma również jedynej inkarnacji idei filozofii w filozofii kultury. Aby móc przedyskutować problem statusu ekofilozofii w akademickiej filozofii polskiej, trzeba mieć na względzie polską tradycję filozofii kultury. Wracając do relacjonowanej powyżej wypowiedzi A.L. Zachariasza, chcę teraz stwierdzić, że przeprowadzone

³ Por. Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, [w:] A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Wyd. WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1999, s. 69.

przez niego analizy ekofilozoficznej koncepcji kultury Henryka Skolimowskiego były oparte na idei filozofii spełniającej powyższe warunki: warunek zgodności z przedmiotowo najbliższą dyscypliną filozoficzną i warunek zgodności z polską tradycją filozoficzną przyjętą w tej dyscyplinie.

A.L. Zachariasza idea filozofii jest funkcjonalnym kryterium analizy zagadnienia zgodności ekofilozofii z polską tradycją filozofii kultury, ponieważ dobrze oddaje jej antynaturalistyczne i protranscendentalistyczne nastawienie oraz przywiązanie do przeszłości sokratejsko-platońskiej. Wysuwa ona następujące postulaty pod adresem konstrukcji myślowych roszcujących pretensje do posiadania statusu teorii filozoficznej:

1. postulat potencjalnego wpływu na (pomyślny) rozwój współczesnej kultury,
2. postulat prymatu filozofii teoretycznej przed filozofią praktyczną,
3. postulat pozostawania na służbie rozumu historycznego,
4. postulat użyteczności w walce z irracjonalizmem i pragmatyzmem działania.

Ad 1: postulat potencjalnego wpływu na (pomyślny) rozwój współczesnej kultury. To główna cecha omawianej idei filozofii. Ma przede wszystkim charakter wartościujący. Podstawę ewaluacji konstrukcji myślowych stanowi kryterium „możliwie pełnej realizacji jestestwa ludzkiego w Istnieniu”. Jest ono czymś w rodzaju brzytwy Ockhama, zarówno na codzienny użytek oddzielania od filozofii quasi-filozoficznych teorii i twierdzeń, jak również – w bardziej skomplikowanych kontekstach stricte filozoficznych – na potrzeby wstępnego odróżnienia filozofii „lepszey” od „gorszej”. Ważną konsekwencją takiego sposobu postawienia zagadnienia jest bowiem deprecjacja tych wszystkich kierunków dociekań filozoficznych czy – jak ze względu na prowadzone rozważania lepiej powiedzieć – wysuwających roszczenia do miana filozofii, dla których inspiracją pozostaje pragmatyzm lub utylitaryzm. Przyjęte kryterium oceny znaczenia konstrukcji myślowych we współczesnej kulturze wyklucza poza nawias filozofii lub przesuwają na jej margines te wszystkie teorie i koncepcje, które występują z propozycją oglądu rzeczywistości kulturowej z punktu widzenia maksymalizacji przyjemności i minimalizacji przykrości istot zdolnych do odczuwania przyjemności fizycznej (kryterium zaproponowane jeszcze przez Jeremiego Benthama) i postulują podporządkowanie rozumu działaniu, a w konsekwencji przy opisie kultury preferują skutki nadających jej kształt działań kosztem kierujących działaniami intencji. Innymi słowy, kryterium to prowadzi do degradacji filozoficznej rangi tych wszystkich teorii, które pozostają w jaskrawej sprzeczności z tradycyjną filozofią kontynentalną. Za jego sprawą na miano filozofii we właściwym znaczeniu tego słowa zasługują wyłącznie te rozważania, które podkreślają kulturotwórczą rolę człowieka jako bytu ukonstytuowanego przez przysługującą mu rozumność i wolną wolę. Można więc przyjąć, że pytanie o znaczenie konstrukcji myślowej w kulturze współczesnej jest pytaniem o to, czy w danej koncepcji wystarczająco została wyartykułowana

rola człowieka jako trójwymiarowego bytu kulturowego: bytu ukonstytuowanego przez kulturę będącą wytworem rozumnych i wolnych działań minionych pokoleń; bytu realizującego się w tej kulturze w sposób rozumny i wolny; bytu, którego samorealizacja transcenduje tę kulturę poza jej aktualne granice.

Zgodnie z przedstawianą ideą filozofii odpowiedź na pytanie o potencjalne znaczenie danej koncepcji w kulturze współczesnej jest początkiem i końcem procesu ewaluacji konstrukcji myślowych⁴. Ostatecznemu utwierdzeniu wstępnej oceny służą pozostałe cechy idei filozofii. Nie są ani nowe, ani dodatkowe. To konkretyzacje omówionego postulatu w odniesieniu do różnych kręgów problemowych. Najważniejszy z nich dotyczy oczywiście samej filozofii.

Ad 2: postulat prymatu filozofii teoretycznej przed filozofią praktyczną. W tym przypadku punktem odniesienia w procesie ewaluacji konstrukcji myślowych jest dziejowa rola filozofii. Dlaczego? Dlatego, że w omawianej koncepcji idei filozofii przyjmuje się tezę o wyjątkowo konstruktywnej roli filozofii w porównaniu z innymi koncepcyjnymi wytworami umysłu. Ukrytą przesłanką rozumowania prowadzącego do tej tezy jest wizja dziejów, która zyskuje coraz większe uznanie w filozofii współczesnej. Można ją np. odnaleźć w Karla Rajmunda Poppera koncepcji społeczeństwa otwartego. W reprezentowanej przez brytyjskiego filozofa historiozofii otwartych możliwości dziejom nie przysługuje żaden sens immanentny. To ludzie nadają sens historii, mobilizując się do działań na rzecz świadomie obranych celów. Jak twierdzi, historię możemy interpretować „mając na oku te problemy polityki władzy, których rozwiązania próbujemy sami. Możemy interpretować dzieje polityki władzy z punktu widzenia naszej walki o otwarte społeczeństwo, o panowanie rozumu, o sprawiedliwość, wolność, równość i kontrolę nad międzynarodową zbrodnią. Chociaż historia nie ma celów, możemy jej te cele – nasze własne – narzucić; i chociaż historia nie ma sensu, możemy nadać jej sens”⁵. Pisząc w taki sposób, Popper ma na uwadze cele godne ludzi⁶. Niektóre zresztą w zacytowanej wypowiedzi wymienia, ale nie pretenduje do podania pełnego katalogu celów na miarę człowieczeństwa w człowieku, gdyż na to nie pozwala jego stanowisko. Katalog celów godnych człowieka jest zawsze otwarty. Człowiek zaś jest przez to skazany na wskazywanie tych celów wciąż od nowa. Tylko jak? W oparciu o co? Skąd ma czerpać wiedzę o takich celach? Zdaniem A.L. Zachariasza to filozofia udziela

⁴ Od tego pytania A.L. Zachariasz rozpoczyna analizę teorii H. Skolimowskiego: „Kwestia, którą pragnę rozważyć, to pytanie o miejsce myślenia ekologicznego we współczesnej kulturze”. Zaś na kwestii „uzasadnienia człowieka w istnieniu” kończy (A.L. Zachariasz, *Ekofilozofia...*, s. 15, 22.)

⁵ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte jego wrogowie*, t. 2: *Hegel, Marks*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1993, s. 291.

⁶ Por. Z. Piątek, *Idea zrównoważonego rozwoju w kontekście ludzkich dziejów*, [w:] B. Poskrobko (red.), *Obszary badań nad trwałym i zrównoważonym rozwojem*, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 2007, s. 40–43.

odpowiedzi na te pytania, bo przeznaczeniem filozofii jest roztaczanie na tyle rozległej perspektywy kulturowej, aby ponad partykularyzmami dzielącymi i różniącymi ludzi dały się dostrzec takie cele. Swoje stanowisko uzasadnia następująco: „W niej bowiem konstytuują się znaczenia wykraczające poza aktualny stan kultury i cywilizacji. Inaczej mówiąc, ona wyznacza horyzont działań. Filozofia także jest rozpoznaniem rzeczywistości w jej najszerzej pojętej ogólności. Jest zatem rozpoznaniem w sferze świadomości terenu możliwych działań. W filozofii idzie nie o to, by zmieniać świat, ale o to, aby go rozpoznawać i interpretować”⁷. I to wszystko wyjaśnia w sprawie omawianego kryterium oceny konstrukcji myślowych.

Pierwszeństwo ujęć teoretycznych przed praktycznymi musi być cechą konstytutywną filozofii, jeżeli ma być ona zdolna do spełnienia opisanej roli. Jest to ważne dlatego, że tylko prawda jako sąd o rzeczywistości pozyskany „zgodnie z najlepszą wiedzą, może zostać uznana za warunek realizacji dobra”⁸. Inaczej mówiąc, prawda wyzwala i prowadzi do doskonałości, o ile jest to prawda filozoficzna. Zaś dana prawda jest filozoficzna, o ile stanowi skutek działalności teoretycznej, aktywności poznawczej ukierunkowanej na poszukiwanie prawdy dla niej samej. Warto zauważyć, że przedstawione rozumienie filozofii jako działalności teoretycznej stwarzającej podstawy dla realizacji dążenia do doskonałości zakorzenia omawianą ideę filozofii w grubych pokładach tradycji sięgającej aż do Platona i Arystotelesa.

Ad 3: postulat pozostawiania na służbie rozumu historycznego. Zgodnie z ogólnie przyjętą definicją rozum historyczny, racjonalność historyczna to zdolność rozsądnego podpowiadania dróg, na których człowiek może doskonalić siebie i w trakcie pochodu kolejnych pokoleń przybliżać do „realizacji jestestwa ludzkiego w Istnieniu”, człowieczeństwa w człowieku itp. W takim znaczeniu rozumem teoretycznym jest rozum filozoficzny respektujący prymat poszukiwania prawdy przed dążeniem do doskonałości. I gdyby przy nim pozostać, postawienie problemu „rozumu historycznego” nie wniosłoby prawie niczego nowego do dokonanych ustaleń. Bo w takim przypadku można by co najwyżej dodać w stylu transcendentalnej filozofii Immanuela Kanta (antynomie rozumu), że każda teoria, której nie stać na rozwinięcie wątków związanych z poszukiwaniem przez człowieka uzasadnienia własnego istnienia, czyli sensu istnienia, nie spełnia warunków teorii filozoficznej. Innymi słowy, zgodnie z omawianą ideą filozofii wszelkie teorie nawiązujące do paradygmatu naturalizmu, kontynuujące jego skłonność do zamknięcia bytu ludzkiego w granicach natury, charakteryzu-

⁷ A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje*, Wyd. UR, Rzeszów 2002, s. 278.

⁸ *Idem*, *Namysł nad dziejami a rozum historyczny*, [w:] J. Bańka i B. Szubert, *Przybliżanie przyszłości*, Wyd. UŚ, Katowice 1998, s. 236.

jące istotę ludzką w kategoriach naturalnych skłonności i kwestionujące autonomię sumienia względem biologicznej strony człowieka muszą zostać zakwestionowane jako koncepcje filozoficzne. Dotyczy to także tych teorii, które podporządkowują człowieka przyrodzie. Wszystkie one bowiem pomijają zdolność osoby ludzkiej do wyznaczania sobie celów. Negując właściwy dla ludzkiego istnienia porządek teleologiczny, usurpują sobie prawo do wyjaśniania dziejów i interpretacji faktów kulturowych wyłącznie w kategoriach determinizmu. Redukcja człowieka do poziomu przyrody sytuuje jego istnienia poza jakimkolwiek celem, a tym samym poza wszelkim sensem⁹.

Ale nie tylko na takim dopowiedzeniu polega znaczenie „rozumu historycznego” w omawianej idei filozofii. Ustawienie na jednej płaszczyźnie „realizacji jestestwa ludzkiego w Istnieniu” oraz „rozumu dziejowego” jest ważnym pociągnięciem z uwagi na kształt analizowanej idei filozofii. Za sprawą tego połączenia antyczny sposób pojmowania filozofii z jej roszczeniem do poznania absolutnej prawdy podlega zespoleniu z nowożytną wiedzą o filozofii jako wytworze kulturowym. Wątek „realizacji jestestwa ludzkiego w Istnieniu” jest bowiem tropem biegnącym w przeszłość, do metafizyki trwałych podstaw istnienia i statycznej teorii nieziennej wiedzy o rzeczywistości jako punkcie wyjścia do „dobrego działania”. Natomiast motyw „rozumu dziejowego” prowadzi do wnętrza przemijającego, historycznego świata dynamicznych przemian społecznych, ukazując znaczenie rozumowego „oswojenia” przeszłości dla sposobu pojmowania teraźniejszości i wyznaczania perspektyw na przyszłość¹⁰. Zaś sama idea filozofii zachowuje obiektywny charakter mimo swego dwojakiego udziału w zmianach kulturowych: jako determinanty i skutku. Ze względu na swoją genezę rozum historyczny „stanowi przede wszystkim rezultat działań kulturowych człowieka. Oznacza to, że podlega tym wszystkim ograniczeniom, którym pod-

⁹ Właśnie ta sprawa została postawiona przez A.L. Zachariasza w kontekście ekofilozofii. W artykule poświęconym myśleniu ekologicznemu, w partiach odwołujących się do idei powrotu do natury i mitu Gai, stwierdził, że „takie pojęcie ekologizmu, w którym człowiek w swoim życiu zostaje podporządkowany przyrodzie”, nie jest „myśleniem, w którym człowiek znajduje swoje uzasadnienie” (por. A.L. Zachariasz, *Ekofilozofia...*, s. 22).

¹⁰ A.L. Zachariasz definiuje swoją koncepcję w kategoriach filozofii działania i określa mianem *anatelizmu* (od greck. *ano* – w górę i *telos* – cel). Przybliżając kształt swej koncepcji, stwierdza, że w zakresie epistemologii i filozofii kultury *anatelizm* jest *relatywizmem*: „Stanowisko to oznacza absolutność prawdy w ramach systemu, w którym jest ona formułowana, oraz absolutność kultur jako pewnych całości. Uwzględniając jednak wielość systemów i wielość kultur, wskazuje na ich wzajemną wobec siebie relatywność. W ontologii jest ono jednoznaczne z tezą, iż istnienie przejawia się poprzez nieskończoność momentów swego przejawiania się i może być przedmiotem racjonalizacji poprzez pojęciowe ich ujęcie w ramach myślenia systemowego. Inaczej mówiąc, prawda o istnieniu jako kategoria poznania filozoficznego jest zawsze prawdą określonego systemu myślowego” (A.L. Zachariasz, *Filozofia w Polsce. Stan aktualny i perspektywy*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2001, nr 1, s. 46).

lega każdy inny wytwór kulturowy. Nie jest zatem wolny od myślenia właściwego czasowi, w którym jest formułowany. Jednocześnie ograniczenia te są rezultatem aktualnego rozwoju wiedzy teoretycznej i wraz z jej rozwojem są przekraczane. (...) Można by więc twierdzić, że namysł filozoficzny jako ten sposób działania, który jest nastawiony na poznanie przebiegu dziejów zarówno ze względu na ich przeszłość i współczesność, jak i ze względu na przyszłość, daje możliwość najpełniejszego w nie wglądu i ich obrazu; a jako że w swej intencjonalności jest nastawiony na rozeznanie rzeczywistości, jest także najlepszą z możliwych perspektywa ich rozumienia”¹¹.

Ad 4: postulat użyteczności w walce z irracjonalizmem i pragmatyzmem działania. Najprościej można powiedzieć, że ta cecha omawianej idei filozofii ma na celu odseparowanie filozofii od wszelkich tych konstrukcji myślowych, którym bez trudu można przypisać winę za największe tragedie ostatniego stulecia: ideologii i światopoglądu. Jest „teodyceą” na miarę potrzeby uwolnienia filozofii od kierowanych w jej stronę oskarżeń o współudział w masowych zbrodniach XX w. i potwierdzenia jej pozytywnych funkcji w kulturze – dawniej, teraz i w przyszłości. Możliwość dołączenia do idei filozofii cechy użyteczności konstrukcji teoretycznych w zwalczaniu irracjonalizmu i pragmatyzmu w działaniu ma – co prawda – charakter tautologiczny, ale za to oparty na najlepszym Sokratejskim wzorze: filozofia jako rozumowe dążenie do poznania prawdy będącej fundamentem dobrego działania nie może być źródłem zła, zatem źródłem zła jest irracjonalizm¹². Poza tym to stwierdzenie jest wstępem do interesującej próby określenia relacji między filozofią a ideologią oraz światopoglądem. One oraz ich połączenia z prądami kulturowymi, uznawanymi często wcześniej za nawzajem się wykluczające, najróżnorodniejsze uniwersalne czy holistyczne światopoglądy lub też nowe religie, są przejawem odwrotu od rozumu i przyczyną dalszej irracjonalizacji kultury, twierdzi A.L. Zachariasz¹³. Ale czym jest irracjonalizacja? To przede wszystkim odrzucenie rozumu historycznego, albo inaczej: „Pograżenie człowieka w faktycznym bytowaniu w świecie. Tego rodzaju sytuacja wydaje się szczególnie niebezpieczna w sytuacji szybkiego postępu wiedzy ludzkiej i narastających możliwości technicznych. Powoduje ona bowiem, że człowiek wyzbywa się refleksji nad swoim miejscem i losem w istnieniu. Prowadzi tym samym do pozbawienia człowieka w jego działaniach momentu krytycyzmu”¹⁴. A więc irracjonalizacja to także pragmatyzacja działania.

Użyteczność danej konstrukcji myślowej w walce z irracjonalizmem odróżnia ją w pierwszym rzędzie od ideologii. W przeciwieństwie do filozofii odpo-

¹¹ A.L. Zachariasz, *Namysł nad...*, s. 242.

¹² Por. *ibidem*, s. 241.

¹³ Por. A.L. Zachariasz, *Ekofilozofia...*, s. 13–14.

¹⁴ A.L. Zachariasz, *Namysł nad...*, s. 242.

wiadającej opisywanej na tych stronach idei filozofii, ideologia jest taką konstrukcją myślową, w której rozum praktyczny nakłada jarzmo na myślenie teoretyczne. Teoria na usługach rozumu praktycznego gwarantuje ideologii formę logiczną wypowiedzi i możliwość korzystania z gotowych twierdzeń i formuł filozoficznych, ale nie jej treść. Bo treść jest podyktowana przez biologiczne „ja” człowieka. To może nieco zaskakujące stwierdzenie znajduje uzasadnienie na gruncie interpretacji ludzkiego biologizmu w kategoriach sfer psychobiologicznej i emocjonalno-przeżyciowej. Tu konstytuuje się odczucie bytu ludzkiego, ono z kolei wyznacza potrzeby człowieka, które – po ich świadomym wyartykułowaniu – przepoczwarzają się w interesy, a dalej – gdy już wejdą do społecznego obiegu – w wartości. Krótko mówiąc, ideologia to myślenie według wartości na podstawie jakiegoś interesu¹⁵.

W drugim rzędzie omawiana użyteczność konstrukcji myślowej w walce z irracjonalizmem odgranicza ją od światopoglądu. W przeciwieństwie do filozofii, ale podobnie do ideologii światopogląd nie jest ugruntowany w rozumie teoretycznym. W odróżnieniu od ideologii nie ma podstawy w biologizmie człowieka, ale wraz z nim jest przejawem rozumu praktycznego, który działa poza sferą kontroli sprawowanej przez rozum teoretyczny. Dlatego za Wilhelmem Diltheyem można przyjąć, że światopogląd jest funkcją doświadczenia życiowego, dodając do tego znanego określenia: dzięki któremu własne istnienie człowieka i otaczający go świat uzyskuje sens. W tym znaczeniu jest to „system przekonań i poglądów oraz wynikających z nich preferencji i postaw, w których wyraża się stosunek człowieka do otaczającego go świata oraz własnego życia”¹⁶, tworzony spontanicznie przez zdrowy rozsądek, a więc bez udziału refleksji teoretycznej. Podstawą światopoglądu nie jest zatem prawda o świecie, lecz zespół mniej lub bardziej spójnych przekonań na temat tego, co w nim wartościowe, godne czy celowe. Podczas gdy formą rozumu teoretycznego jest wiedza, formą światopoglądu jest powinność: integralną częścią światopoglądowego „faktu” jest określony nakaz postępowania. Podobnie jak ideologia światopogląd jest myśleniem według wartości, ale w odróżnieniu od niej – jest myśleniem na podstawie życiowego doświadczenia, myśleniem wypływającym z wnętrza faktyczności życia człowieka.

2. Ekofilozofia

Wzmianki o ekofilozofii coraz częściej pojawiają się w najnowszych opracowaniach encyklopedycznych. Wspomina o niej *Nowa encyklopedia powszechna PWN* (1995) w haśle ekologia: „obecnie termin e. i przymiotnik eko-

¹⁵ Por.: *ibidem*, s. 238–239, 241; *idem*, *Filozofia...*, s. 197–199.

¹⁶ *Idem*, *Filozofia...*, s. 209.

logiczny jest stosowany w odniesieniu do (...) kierunków filoz. postrzegających człowieka jako jeden z wielu gat., użytkowników wspólnego dobra jakim jest biosfera (np. ekologia głęboka)". W wydanym pięć lat później *Leksykonie PWN* pt. *Filozofia* zostało już zamieszczone hasło ekofilozofia. Jest to „refleksja nad charakterem różnych zależności i procesów kształtujących się w przyrodzie, a także na pograniczu świata naturalnego i sztucznego (stworzonego przez człowieka); łączy w sobie 2 obszary: refleksję filoz. i troskę o środowisko naturalne. Dominujący w cywilizacji nauk.-techn. paradygmat kartezjański, analityczny wzorzec myślenia, stara się zastąpić ujęciem holistycznym. Model myślenia holistycznego obejmuje człowieka i przyrodę jako integralną całość. Odwołują się do niego fizycy (F. Capra), biolodzy (G. Bateson), etolodzy (K. Lorenz) i filozofowie (A. Naess, H. Skolimowski). Holizm postuluje odejście od antropocentryzmu, człowiek jest tu postrzegany raczej jako ogniwo w łańcuchu stworzenia niż jako ukoronowanie natury. Szczególna pozycja człowieka w świecie wynikająca z jego rozumności, oznacza przede wszystkim odpowiedzialność, a nie dominację. E. jest filozofią praktyczną, pokazuje zagrożenia wynikające z przerostu cywilizacji industrialnej i szuka rozwiązań problemów. (...) E. ma wymiar twórczy, a nie tylko zapobiegawczy; kształtuje nową ekologiczną świadomość (...); próbuje pogodzić najnowsze osiągnięcia nauki z odwieczną mądrością i zaangażowaniem na rzecz wartości ludzkich, przyrody i życia (w jego niepowtarzalnej sile i pięknie)". W zacytowanych fragmentach definicji zostały pominięte niepełne informacje na temat szkół ekofilozoficznych. Warto zauważyć, że w 1999 r. hasła dotyczące ekofilozofii zostały zamieszczone w *Leksykonie ochrony środowiska* pod red. H. Lisickiej, I. Macek i W. Radeckiego.

Niestety, definicje te pozostawiają wiele do życzenia. Właściwie tylko ogólnikowa wzmianka z *Nowej encyklopedii powszechnej PWN* nie zawiera błędu występującego w pozostałych leksykonach. Polega on na definiowaniu ekofilozofii przez pryzmat dwóch, pod niektórymi istotnymi względami podobnych, szkół ekofilozoficznych: ekologii głębokiej i eko-filozofii H. Skolimowskiego. W efekcie wiele innych, jak np. katolicka, oparta na koncepcjach cywilizacji miłości Jana Pawła II i filozofii klasycznej arystotelesowsko-tomistycznej, nie mieści się lub są nawet sprzeczne z podanym definiensem. Jedną z przyczyn jest stosunek do antropocentryzmu. Drugą – wierność (stopień wierności) regułom naukowej metodologii. Trzecią – stosunek teorii filozoficznej do ekologii jako dyscypliny nauk przyrodniczych.

Ze względu na charakter ekofilozofii jako dyscypliny filozoficznej in statu nascendi oraz wielość nurtów, kierunków i szkół, niezmiernie trudno ją zdefiniować w sposób zadowalający wszystkich zajmujących się nią profesjonalistów. To, co nazywa się ekofilozofią, jest w zasadzie zbiorem pod bardzo wieloma względami odmiennych teorii. Poprawna definicja „ekofilozofii” musi mieć charakter formalny, określający najogólniejszy przedmiot dociekań. Dalsza

charakterystyka powinna dotyczyć najważniejszych stanowisk. Krótko mówiąc: ekofilozofia to dział filozofii podejmujący problemy szeroko rozumianej ochrony środowiska przyrodniczego, miejsca człowieka w uniwersum i zależności pomiędzy oddziaływaniem człowieka na przyrodę i jej zwrotnym oddziaływaniem na jakość ludzkiego życia.

Po pierwsze, szkoły ekofilozofii jakoś ustosunkowują się do sprawy ochrony środowiska przyrodniczego, sytuując się jednak między skrajnościami teorii skoncentrowanych na tezie o potrzebie roztoczenia w imię dobra człowieka ochrony nad przyrodą i teoriami skupionymi na eksponowaniu konieczności podporządkowania człowieka normom wynikającym z uznania nadrzędnego prawa wszystkich organizmów do życia.

Szkoły ekofilozofii – po drugie – zajmują jakieś stanowisko w kwestii miejsca człowieka w uniwersum, mieszcząc się jednak między odległymi ekstremami antropocentryzmu, podnoszącego sprawę wyjątkowego i uprzywilejowanego miejsca ludzkości w świecie i biocentryzmu, akcentującego równość człowieka z innymi organizmami.

A po trzecie – podejmują zagadnienie wzajemnych zależności między kulturą a naturą, znajdując jednak swoje miejsce między wykluczającymi się poglądami o konieczności podporządkowania dobra natury dobru kultury i przeciwnym.

Dodatkowy problem z poprawnym zdefiniowaniem pojęcia „ekofilozofia” wynika z tego, że rozprawiający na jej temat filozofowie i naukowcy zwykli o niej mówić w dwóch znaczeniach: szerszym i węższym. Ten brak precyzji w posługiwaniu się pojęciem ekofilozofii jest skutkiem względnej niezależności i autonomii dociekań etycznych w obrębie filozofii. W znaczeniu szerokim ekofilozofia to wszelka refleksja z zarysowanej dziedziny, a więc również etyczna. W znaczeniu węższym ekofilozofia jest odróżniona od etyki ekologicznej, zwanej inaczej etyką środowiskową lub ekoetyką. Etyka środowiskowa to ta część ekofilozofii w zdefiniowanym powyżej znaczeniu, której przedmiotem są wartości, normy i imperatywy regulujące stosunek człowieka do jego przyrodniczego otoczenia, analizowane i projektowane z perspektywy celu ograniczenia instrumentalnego i utylitarne go traktowania świata przyrody oraz akceptacji przez człowieka pozażytkowego dobra obiektów naturalnych.

Być może właśnie zasygnalizowany problem z odróżnieniem ekoetyki i ekofilozofii jest jedną z głównych przyczyn napięcia istniejącego między ekofilozofią i polską tradycją filozoficzną. W celu przybliżenia zagadnienia posłużę się szerszym rozumieniem ekofilozofii, włączającym w jej obręb ekoetykę. Za takim ujęciem sprawy przemawia fakt, że w dyskusjach dotyczących ekofilozofii jest ona postrzegana właśnie w ten sposób. Wskutek tego nowe i stare propozycje ekoetyki są umieszczane na tej samej płaszczyźnie analizy i ujmowane jako integralna część ekofilozofii. A to stanowi z kolei podstawę szeregu zarzutów wysuwanych pod jej adresem en bloc. Większość z nich koncentruje się na bio-

centrycznym lub ekocentrycznym (holistycznym) charakterze stanowisk ekoteucznych. Najczęściej prowadzi to do krytyki ekofilozofii z pozycji antynaturalizmu właściwego polskiej tradycji filozoficznej. Podstawowe argumenty dotyczą redukcji człowieka do poziomu przyrody, zagubienia swoistości bytu ludzkiego, degradacji ludzkiej rozumności i wolności itp. W innym przypadku podkreśla się przedkładanie interesów ponad prawa, skutków ponad intencje, użyteczności ponad dobro, co jest mniej czy bardziej ukrytą polemiką z utylityzmem i pragmatyzmem. Co można o nich powiedzieć? Chyba tylko to, że jako krytyki trafne z punktu widzenia polskiej tradycji filozoficznej są zarzutami spóźnionymi o całe lata w stosunku do przemian, jakie się dokonały w ekofilozofii. Naszkicowany kierunek krytyki ekofilozofii jest ahistoryczny, ponieważ nie uwzględnia się w nim dwóch faktów z historii ekofilozofii ważnych dla właściwego postawienia problemu oceny tej dziedziny dociekań filozoficznych. Mianowicie tego, że w ekofilozofii takie krytyki teorii ekoteucznych nie są żadną nowością. Ale przede wszystkim tego, że brak zgody filozofów na ujęcia właściwe ekoetykom anglosaskim leży u źródeł ekofilozofii w wąskim znaczeniu tego słowa oraz ekofilozofii, w skład których wchodzi ekoetyka w nowym stylu, odpowiadającym kontynentalnej tradycji europejskiej. We wprowadzeniu do rozdziału traktującego o głównych teoriach ekofilozoficznych Ignacy S. Fiut trafnie przedstawia omawianą kwestię: „W poprzednim rozdziale zostały naszkicowane głośniejsze koncepcje ekoetyk, inspirowane przede wszystkim przez filozofię, zorientowane utylitarystycznie i pragmatycznie, dominujące w dyskusjach filozoficznych w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych oraz Australii. Natrafiają one jednak na silny opór myślicieli z kręgu tradycyjnej kultury europejskiej, gdzie z kolei przeważa myślenie etyczne, poszukujące podstaw norm moralnych w podejściu *intencyjnym*. Wskazuje się przy tym, że pojęcie wolności, ugruntowane na *wolnej woli*, przysługuje zasadniczo osobowemu bytowi człowieka, którego istnienie *nastawione* jest właśnie na wartości. Odkrywane i preferowane wartości przesądzają o charakterze żywionych intencji oraz przyjmowanych w działaniu *normach* moralnej oceny i rozwiązywania konfliktów, w przeciwieństwie do postępowania utylitarystycznego i pragmatycznego [...]”¹⁷. W konkluzji należy zatem stwierdzić, że: w dziejach ekofilozofii należy wyróżnić dwa etapy, ekoteuczny i ekofilozoficzny w wąskim znaczeniu tego słowa; ekofilozofia w wąskim znaczeniu tego słowa jest skutkiem krytyki ekoetyki przeprowadzonej na płaszczyźnie ekofilozofii w szerokim znaczeniu tego słowa; ekoetyka i ekofilozofia w wąskim znaczeniu tego słowa są kontynuacją odmiennych tradycji filozoficznych; dokonywanie ocen ekofilozofii na podstawie teorii ekoteucznych jest błędem historycznym i teoretycznym.

¹⁷ I.S. Fiut, *Ekoetyki. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyjaznej środowisku*, Oficyna Wyd. Abrys, Kraków 1999, s. 57.

Przedstawione uwagi nie są manewrem mającym na celu ochronę ekofilozofii w wąskim znaczeniu tego słowa przez wystawienie na ogień krytyki ekoetyk z pierwszego okresu rozwoju ekofilozofii. Intencją towarzyszącą ich sformułowaniu było wyłącznie zwrócenie uwagi na różnice między dwoma istniejącymi w ekofilozofii typami teorii i na wynikającą stąd potrzebę zastosowania innego podejścia analitycznego do każdej z nich. Teraz dodam, że poziom polemik prowadzonych z ekoetykami we właściwym, pierwotnym sensie tej nazwy wskazuje na to, że są uznanymi – i to nie tylko w świecie anglosaskim – „akademickimi” teoriami filozoficznymi, niezależnie od tego, co mają w tej kwestii do powiedzenia zwolennicy tradycyjnej filozofii europejskiej. Pragnę w ten sposób zwrócić uwagę na większą problematyczność statusu tych koncepcji ekofilozoficznych, które zrodziły się na gruncie tradycji europejskiej filozofii kontynentalnej jako wyraz sprzeciwu wobec antyantropocentrycznego ukierunkowania ekofilozofii pierwszego okresu.

Ekoetyki z pierwszego okresu rozwoju ekofilozofii, mimo wywrotowego według jej krytyków charakteru, to po prostu etyki. Lepiej czy gorzej wysuwają i uzasadniają propozycje mające określić sposób postępowania. Niezależnie od tego, co można powiedzieć o wyznaczającej ich specyfikę tendencji do poszerzenia zakresu przedmiotów o znaczeniu moralnym poza byty ludzkie (osobowe), mieszczą się one w „ogólnych ramach zastanego modelu kultury”¹⁸, jak słusznie stwierdza Marek M. Bonenberg. Nie mieszczą się w nich natomiast ekofilozofie oparte na tradycji kontynentalnej filozofii europejskiej. Twórcy tych koncepcji zdecydowanie zmierzają do zmiany współczesnego paradygmatu kulturowego na inny. Wysuwane przez nich propozycje teoretyczne koncentrują się na nowej formule paradygmatu kulturowego, zdolnej do przekształcenia ludzkiej aktywności we wszystkich jej wymiarach indywidualnych i społecznych. W tym celu poddają krytyce najrozmaitsze elementy współczesnej kultury: filozofię („kartezjańską”), naukę i technikę, religię i moralność. Pragnąc na nowo wyznaczyć sens istnienia i w inny sposób określić podstawowe cele działania, przykładają dużą wagę do kosmicznej struktury świata i kwestii eschatologicznych. Występują z propozycjami nowych programów światopoglądowych. Jak te konstrukcje myślowe spełniają postulaty konstruujące ideę filozofii rozwijaną w metafizycznych pracach A.L. Zachariasza?

Jedną z takich teorii jest system *eco-philosophy* H. Skolimowskiego, będący przedmiotem uwagi A.L. Zachariasza w przywoływanym na tych stronach wystąpieniu konferencyjnym. Spełnia większą część postulatów wpisanych w analizowaną w tym artykule ideę ekofilozofii. Odcina się od utilitaryzmu i pragmatyzmu. Kontrowersyjna sprawa „takytyki życia” nie przesuwają go na obszar filozofii życia, uznanej przez A.L. Zachariasza za przejaw i przyczynę postępującej

¹⁸ M.M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, IFiS UJ, Kraków 1992, s. 123.

go procesu irracjonalizacji współczesnej kultury. Nie można także wobec niego wysuwać zarzutów o naturalizm w mocnej wersji, charakterystycznej dla ekotyki anglosaskiej, a więc w formie negowanej przez polską tradycję filozofii kultury. Koncepcja ta jest niewątpliwie uwarunkowana przez kryzys środowiskowy i wynikające stąd obawy o dalsze istnienie gatunku ludzkiego, ale nie wyczerpuje się na próbie ochrony bytu ludzkiego na poziomie egzystencji przyrodniczej. Zachowanie egzystencji jest tylko wstępem – w ramach rozwijanej przez tego filozofa koncepcji humanizmu ekologicznego¹⁹ – do rozwinięcia wizji człowieka jako istoty pod każdym względem przerastającej przyrodę ze względu na rozum i wolną wolę. Ma o tym świadczyć proces ewolucji. Można oczywiście dyskutować nad możliwością odwoływania się do ewolucjonizmu oraz celnością przyjętej przez H. Skolimowskiego wersji zasady antropicznej²⁰, ale akurat ta miękka wersja naturalizmu nie budzi sprzeciwów rodzimego środowiska filozoficznego. W świetle polskiej tradycji filozoficznej o proveniencji pozytywistycznej przyjmuje się tezę o możliwości wyprowadzenia filozoficznych konsekwencji interpretacyjnych z twierdzeń i idei naukowych, mimo że one same w sobie nie zawierają treści filozoficznych. Co więcej, to dzięki odwoływaniu się do takich tez *eco-philosophy* pretenduje do roli rozumu historycznego, wpisując się w historiozofię otwartych możliwości za sprawą nowego katalogu celów godnych ludzi. W koncepcji H. Skolimowskiego są jednak także elementy pozostające w sprzeczności z A.L. Zachariasza ideą filozofii. Rozum praktyczny uzyskał w niej prymat przed rozumem teoretycznym. Intencjonalne ukierunkowanie myśli na problemy kryzysu środowiskowego doprowadziło do zastąpienia prawdy teoretycznej przez ulepiony z gliny „interesu ekologicznego” ideał bliżej nieokreślonego „gdzieś”. A intencjonalne ukierunkowanie teorii na stworzenie „człowieka ekologicznego” zmierza do uczynienia niebezpieczeństwa kryzysu środowiskowego elementem doświadczenia życiowego, określającego na nowo sens bytu człowieka i otaczającego go świata. Myślenie filozoficzne ulega tu naciskowi ideologii i światopoglądu.

Podobny charakter ma koncepcja ekologii głębokiej Arne Naessa. Przystępując do prac nad tą teorią norweski filozof, zresztą podobnie jak H. Skolimowski, odszedł od pozytywizmu, ale nie od tradycji kontynentalnej filozofii europejskiej. Filozofia i aksjologia mają mu dostarczyć elementów owego „głębokiego” podejścia do ochrony środowiska. Nie poprzestaje na obronie pozycji

¹⁹ Por. H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*. Warszawa 1993, s. 31; *idem*, *Humanizm ekologiczny. Odpowiedź na pytanie: „Dokąd zmierzamy?”*, [w:] A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii*, Wyd. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001, s. 221–224.

²⁰ Por. Z. Piątek, *Iluzja antropocentryczna a ekofilozofia*, [w:] A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii...*, s. 207–220.

biologicznej egzystencji człowieka, lecz kładzie nacisk na „rozkwit życia duchowego człowieka”. Ale... Ale jednocześnie podstaw „głębokiej” ekologii szuka w mistycyzmie i ten mistycyzm czyni jednym z istotnych wymiarów życia duchowego. Po to odwołuje się do pozaeuropejskich tradycji religijnych. Filozofię i rozmaite systemy religijne wykorzystuje do opracowania aksjologiczno-metafizycznego korpusu uzasadnień dla z góry przyjętych norm etyki ochrony środowiska. Wniosek? W świetle idei filozofii przyjętej na tych stronach za kryterium oceny filozoficznego statusu konstrukcji myślowych ekologia głęboka ma wszelkie cechy systemu ideologicznego.

Do podobnych wniosków można dojść na podstawie zastosowania tego kryterium do innych znanych koncepcji ekofilozofii formułowanych z pozycji tradycji europejskiej filozofii kontynentalnej, jak np. hipoteza Gai Jima Lovelocka.

Ogólnie można o tych koncepcjach powiedzieć, że jako filozofie – w świetle ustaleń dokonanych na mocy zasad obowiązujących w tym tekście słowo to trzeba chyba wziąć w cudzysłów, a więc – jako „filozofie” kultury nie spełniają jeszcze jednego istotnego warunku. Dotyczy on sposobu prowadzenia filozoficznej krytyki kultury. Nie może to być krytyka zewnętrzna, wyprowadzana z pozycji bliżej nieokreślonego „nie tutaj”, „gdzie indziej”, „kiedyś w przeszłości” lub „kiedyś w przyszłości”, krytyka odwołująca się do idei obcych historycznie i cywilizacyjnie kręgów kulturowych. Krytyka nowożytności oparta na takich podstawach demonizuje współczesność, prowadząc do niebezpiecznych następstw w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym. Musi to być krytyka wewnętrzna, oparta na Heglowskiej zasadzie przezwyciężenia problemu: analizie zagadnienia od wewnątrz z punktu widzenia rozpoznanych trudności; syntezie z nowymi możliwościami rozwojowymi obecnymi na danym etapie rozwoju kultury; i rozstrzygnięciu kwestii na wyższym poziomie organizacji życia społecznego. Krytyka wewnętrzna systemów kulturowych powinna zatem zostać uznana za kolejny, piąty postulat omawianej idei filozofii.

Coraz częściej pojawiają się koncepcje ekofilozoficzne zdające się spełniać ten i pozostałe postulaty idei filozofii zarysowanej w metafizycznych pracach A.L. Zachariasza. Jednym z najstarszych sygnałów zwrotu ekofilozofii w tym kierunku jest filozofia odpowiedzialności Hansa Jonasa²¹. Od tamtego momentu pojawiło się ich więcej. Należy tu chociażby wymienić etykę odpowiedzialności za przyszłe pokolenia Dietera Birnbachera²². Na tej samej płaszczyźnie refleksji sytuują się dyskusje filozoficzne wywołane przez wciąż chyba jeszcze naj-

²¹ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Wyd. Platan, Kraków 1996.

²² Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

młodsza ideę polityczną (społeczną), jaką jest zrównoważony rozwój²³. Wspólnym mianownikiem przedstawionych poszukiwań ekofilozoficznych jest nasza odpowiedzialność za los przyszłych generacji, konieczność spojrzenia na terażniejszość przez pryzmat aksjologicznych i normatywnych aspektów relacji między społeczeństwem i gospodarką a przyrodniczymi warunkami egzystencji ludzkości, które muszą być spełnione już dziś, aby kolejne pokolenia miały szansę na „możliwie pełną realizację jestestwa ludzkiego w Istnieniu”. Do wiodących wątków tego nurtu refleksji ekofilozoficznej należą racjonalność, odpowiedzialność, sprawiedliwość (wewnątrz- i międzypokoleniowa, dystrybucyjna i retribucyjna), ryzyko, jakość życia, rozwój i postęp²⁴.

Zakończenie

Zdania A.L. Zachariasza z 1996 r. w sprawie ekofilozofii nie da się dzisiaj podtrzymać. Cechuje je skłonność do widzenia bogactwa i różnorodności stanowisk formułowanych w ekofilozofii przez pryzmat kilku głośnych koncepcji, mających istotne znaczenie przede wszystkim w pierwszym okresie rozwoju refleksji ekofilozoficznej w Polsce. Poza tym od tamtego momentu w ekofilozofii zaszły istotne zmiany ze względu na rozwój etyki odpowiedzialności i zmianę optyki oglądu współczesnej kultury: wąski punkt widzenia „ekologii strachu” został zastąpiony przez szeroką perspektywę odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Tu trzeba zaznaczyć, że te nowe prądy dominują w polskiej filozofii akademickiej. W jej przypadku poznane w naszym kraju ponad dziesięć lat temu teorie ekofilozofii są wyłącznie światłem sygnalizującym potrzebę zajęcia się nowym obszarem problemów, dostrzeżonym zaledwie cztery dekady wcześniej w ciemnym tunelu gwałtownych i burzliwych przemian kulturowych. Nie są zaś wzorcem do naśladowania. Tymi wzorami są różne modele filozofii przyrody, filozofii kultury i filozofia techniki oraz tradycyjnie pojmowana etyka.

²³ Por. np. J. Kopfmüller, V. Brandl, J. Jörissen, M. Paetau, G. Banse, R. Coenen, A. Grunwald, *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*, Ed. Sigma, Berlin 2001.

²⁴ A. Papuziński, *Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie*, „Problemy Ekorozwoju. Studia Filozoficzno-Sozologiczne”, Komitet PAN „Człowiek i Środowisko”, 2006, vol. 1, nr 2, s. 25–32; *idem*, *Filozofia zrównoważonego rozwoju jako subdysciplina badań filozoficznych*, „Problemy Ekorozwoju. Studia Filozoficzno-Sozologiczne”, Komitet PAN „Człowiek i Środowisko”, 2007, vol. 2, nr 2, s. 27–40; *idem*, *Ekofilozofia a filozofia zrównoważonego rozwoju*, [w:] *Obszary badań nad trwałym i zrównoważonym rozwojem*, B. Poskrobko (red.), Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 2007, s. 49–66.

Mając natomiast na względzie wysuniętą przez A.L. Zachariasza propozycję oglądu i oceny ekofilozofii – omówioną ideę filozofii – trzeba stwierdzić, że niczego nie straciła na aktualności. Wciąż jest dobrym narzędziem analitycznym, pod warunkiem zastosowania go do konkretnej teorii ekofilozoficznej, a nie ekofilozofii jako takiej. Idea ta niczego nie straci, jeśli zostanie uzupełniona o jeszcze jeden postulat – piąty postulat prowadzenia „wewnętrznej” krytyki kultury.