

Andrzej Papuziński

Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego

IDEA FILOZOFII A EKO-FILOZOFIA

W *Przedmowie do wydania polskiego* znakomitej książki pod redakcją Ekkeharda Martensa i Herberta Schnädelbacha pt. *Filozofia. Podstawowe pytania* prof. Jerzy Kmita podejmuje temat roli i znaczenia filozofii w świecie współczesnym. Ze smutkiem konstatuje: „Oto w naszym życiu intelektualnym – czy dokładniej w *Lebenswelcie* społeczności, jaką tworzy nasza inteligencja humanistyczna – myśl filozoficzna nie odgrywa lub prawie nie odgrywa poważniejszej roli”¹. I dodaje: „Czy ten stan rzeczy jest godny ubolewania, czy jest czego żałować? Myślę, że na pytanie to należałoby odpowiedzieć raczej twierdząco”². Spadek wagi przywiązywanej do filozofii w społeczeństwie masowym i obumarciu zainteresowania sprawami związanymi z filozofią odnotowują z goryczą uczestnicy XX Światowego Kongresu Filozofii w Bostonie w 1998 r. Jeden z polskich delegatów, ks. prof. Józef M. Dołęga, po powrocie z USA ze smutkiem informował o braku jakichkolwiek wzmianek na temat tego wydarzenia w bostońskiej prasie. Ale czy u nas jest inaczej? Decyzja podjęta w roku 2000 przez Ministerstwo Edukacji w sprawie ponownego wprowadzenia przedmiotu „filozofia” do szkół średnich ostatecznie pogrzebała nadzieje Polskiego Towarzystwa Filozoficznego na upowszechnienie wiedzy filozoficznej w naszym społeczeństwie. Zresztą co tutaj pisać o szkołach średnich, skoro na poziomie edukacji akademickiej coraz mniej miejsca do nauczania filozofii, również w przypadku kierunków humani-

¹ J. Kmita: *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, pr. zbior. pod red. E. Martensa, H. Schnädelbacha, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 14.

² *Ibidem*.

stycznych. Ograniczanie ilości przedmiotów filozoficznych, zmniejszanie liczby godzin na zajęcia z filozofii, a nawet jej całkowita eliminacja z programu nauczania to zjawiska bez mała powszechne. Zapewne komercjalizacja nauczania odciska swoje piętno na takiej sytuacji. Ale czy tylko?

1. Idea filozofii a przedmiot filozofii

Czy nie jest też tak, że w ciągu ostatnich dziesięcioleci filozofia wyrzekła się misji, która na przestrzeni wieków decydowała o jej kulturowej wielkości i społecznym znaczeniu? Czy sama nie zrezygnowała z podejmowania zadań, które przez liczne stulecia uznania dla doniosłości dociekań filozoficznych przesądzały na jej korzyść wszelkie wątpliwości i pozwalały się łatwo uporać z jej nielicznymi antagonistami? Otóż to! Na kolejnym zakręcie własnych dziejów, na przełomie wieków XVIII i XIX, filozofia zagubiła ten ładunek spraw, który od starożytności, za sprawą Talesa i Sokratesa, decydował o jej kulturowej randze i społecznym uznaniu.

Ktoś może powiedzieć, że zmiany, o których tu mowa, nie są niczym nowym w historii filozofii, że całe dzieje filozofii usiane są porzuconymi przez nią tematami, że zerwanie pępowiny łączącej z przeszłością nową epokę filozoficzną jest nieuchronnym etapem procesu jej narodzin. To prawda – przedmiot filozofii ulegał w jej ponad dwu i pół tysiącletniej historii licznym przemianom. Jedne po drugich kolejne problemy, które pojawiały się na horyzoncie dociekań filozoficznych, z czasem znikwały za zasłoną oddzielającą sprawy ważne od mało istotnych. Żadna z kwestii, która przykuła do siebie uwagę największych tytanów myśli, nie zagościła w filozofii na trwałe, pomimo że epigoni tych gigantów zatrzymywali się przy nich dłużej, niż było warto. Mielone jeszcze w żarnach pustostłowa, w epoce wyłaniającej się na styku przyjętych filozoficznych rozstrzygnięć i presji przeobrażonej przez nie rzeczywistości, często w tyglu zmian inspirowanych przez moce działające z zewnątrz, spoza względnie tylko izolowanej, zapoczątkowanej przez Greków przestrzeni kulturowej, bezpowrotnie traciły na znaczeniu i w końcu ustępowały miejsca innym. Rodziły je nowe sprawy i zdarzenia. Razem z nimi przychodziły na świat nowe genialne umysłowości, zdolne do intelektualnego „oswojenia” owych problemów w ramach teorii i implikowanych przez nie systemów wskazań, rad, norm i wartości. Filozofia zmieniała się, ale też wzrastała i krzepła w ścisłej styczności z problematami, którymi żyła świadomość epoki; na skutek bliskiego kontaktu ze zdarzeniami, które wznagały bicie serca ich dobrowolnych i mimowolnych uczestników. Jej rozwój szedł w parze z doskonaleniem się instytucji służących dobru społeczeństwa, wzrostem wrażliwości moralnej, pogłębianiem duchowości, poszerzaniem sfery wolności. Oczywiście, nie każdy moment mu sprzyjał. Jego tempo słabło w chwilach rozpowszechniania się nowych obra-

zów świata, nowych pewników kulturowych, kolejnych „niezaprzeczalnych”, „niezmiennych” stereotypów poznawczych i standardów działania. Natomiast wzmagano się wówczas, kiedy kulturowe reguły ekskluzji coraz bardziej ciążyły na życiu społeczności, z każdą kolejną chwilą mocniej nękanej niezamierzonymi skutkami własnych „racjonalnych” działań. Inaczej mówiąc, kiedy coraz bardziej odsłaniało się drugie, złe oblicze janusowych zasad wykluczania możliwych tematów i wątków refleksji poza granice tego, o czym można myśleć i mówić bez popadania w śmieszność lub posądzenia o obłąd, zasad decydujących zatem o sensowności stawianych pytań i rozważanych problemów, nadzorujących rubież między racjonalnością i nieracjonalnością – a co za tym idzie – wyznaczających pole wspólnie zajmowane przez prawdę i fałsz. Wysiłek filozofów kierował się wówczas na wydobycie tych reguł z półmroku kulturowej nieświadomości, na przeniesienie ich w krąg ostrego światła krytycznej refleksji i wydobycie na jaw wszelkich założeń sposobu myślenia człowieka o sobie samym, społeczeństwie i otaczającym je świecie, niebezpiecznego dla dalszego istnienia danej rzeczywistości kulturowej oraz jej społecznej tkanki. Nowe problemy dociekań filozoficznych krystalizują się w ogniu intelektualnej walki przeciwko regułom ekskluzji zamykającym społeczeństwo w zbyt ciasnych dla jego dalszego trwania i rozwoju ramach aktualnej formy kultury. Można powtórzyć: przedmiot filozofii się zmieniał, wskutek czego przeobrażała się sama filozofia.

Ale chociaż zmieniał się przedmiot, przez wszystkie te stulecia pomiędzy V w. p.n.e. a przełomem XVIII i XIX w. n.e., aż do wydarzeń, które skłoniły Augusta Comte’a i Karola Marksa do proklamowania „śmierci filozofii”, które podkopały tożsamość filozofii i doprowadziły do ogłoszenia manifestu „filozofii naukowej”³, sama idea filozofii pozostawała nietknięta. W końcowej fazie swojej twórczości, z którego pochodzi niewielka książeczka pt. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Edmund Husserl opisuje tę ideę w następujących słowach: „Filozofia rozprzestrzeniająca się w formach odkrywczego badania i kształcenia oddziałuje w dwojaki sposób. Z jednej strony najbardziej istotna dla teoretycznego nastawienia człowieka filozofującego jest szczególnie uniwersalistyczna postawa krytycznej związanej z decyzją, by nie przyjmować z góry żadnej tradycji, nie pytając zarazem o to, co w całym danym już mocą tradycji uniwersum jest prawdziwe samo w sobie, co jest idealne. Nie jest to jednak tylko nowa postawa poznawcza. Wobec żądania, by wszelką empirię poddać normom idealnym, mianowicie normom bezwarunkowej prawdy, wkrótce dokonuje się dalekosiężna przemiana wszelkiej ludzkiej praktyki, a więc całego życia kulturowego; jej norma

³ Na ten temat piszę szeroko na stronach 166 – 184 mojej książki pt. *Życie – Nauka – Ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Wydawnictwo Uczelniane WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1998.

winna być teraz nie naiwna potoczna empiria i tradycja, lecz obiektywna prawda (wszystkie podkr. – A. P.)”⁴. Krótko mówiąc, naczelną ideą myślenia filozoficznego jest idea obiektywnej prawdy. W działalności teoretycznej idea obiektywnej prawdy narzuca filozofom obowiązek dochowania wierności postawie krytycznej wobec wszystkich pewników i prawd przynoszonych przez każdą konkretną, historyczną postać kultury, czyli tego, co przesądza sprawę racjonalności poznania. W dziedzinie praktycznego oddziaływania na ludzi, na społeczności, na sposób ich życia i postępowania – nieufność i ostrożność względem wszelkich wartości, schematów działania, stereotypów myślenia człowieka o sobie, społeczeństwie i świecie przyrody podsuwanych w gotowej postaci przez społeczeństwo w jego aktualnej formie, a zatem tego, co uchodzi za rękojmię racjonalności czynu.

2. Kryzys filozofii współczesnej

Pojęcie filozofii współczesnej budzi liczne kontrowersje, czego efektem jest kilka propozycji definicyjnych. Nie będziemy się wdawać w dyskusje na ten temat⁵. Przyjmując za punkt wyjścia stanowisko kulturowe, przez filozofię współczesną należy rozumieć filozofię zdeterminowaną przez cechy decydujące o odmienności aktualnej fazy kulturowej od wcześniejszych etapów jej rozwoju. Ponieważ epoka obecna jest epoką zdominowaną przez naukę, filozofią współczesną – zgodnie z przyjętą tu koncepcją – jest ta część dziejów filozofii, która leży u źródeł refleksji na temat poznania naukowego i towarzyszy jego rozwojowi. Przedstawione kryterium pozwala zatem mówić o filozofii współczesnej od około 1830 r., tzn. od momentu narodzin filozofii pozytywnej, analizującej specyfikę poznania naukowego i programowo wzorowanej na naukach przyrodniczych. Według innych ujęć należy mieć na względzie przełom antypozytywistyczny (krytykę psychologizmu) z początku XX w. i podjęcie przez filozofię problematyki nauk humanistycznych. Wtedy filozofia współczesna byłaby filozofią rozwijaną na przestrzeni bez mała całego XX w. Z perspektywy problematyki analizowanej w tym szkicu nie ma potrzeby zajmowania żadnego ze skrajnych stanowisk w przedstawionej kwestii. Mając na względzie wzloty i upadki społecznego znaczenia filozofii można powiedzieć, że filozofia między 1830 r. a początkami XX w. to pierwszy, nacechowany optymizmem i wiarą wykształconych warstw społeczeństwa w wartość i siłę my-

⁴ E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Biblioteka Aletheia, Warszawa 1993, s. 33 – 34.

⁵ Na temat różnych stanowisk definicyjnych określających granice filozofii współczesnej, głównych nurtów itp. wypowiedziałem się w artykule *Nauki szczegółowe a filozofia współczesna*, [w:] „Humanistyka i Przyrodznawstwo” 1999, nr 5, s. 17 – 30.

ślenia filozoficznego opartego o przesłanki naukowe, etap w rozwoju filozofii współczesnej. Filozofia rozwijana później, na przestrzeni XX w., to drugi, aktualny etap w rozwoju filozofii współczesnej, charakteryzujący się uwiądem zainteresowania filozofią mimo znacznego wzrostu poziomu wykształcenia społeczeństw. I jeszcze jedna uwaga wprowadzająca w zagadnienie. Zastosowane kryterium stosunku do nauki pozwala wyodrębnić dwa zasadnicze typy współczesnych koncepcji filozoficznych: filozofię scjentyistyczną i antyscjentyistyczną. Nie można jednakże zapominać, że chronologicznie rozumiana współczesność może w sobie zawierać teorie, które nie mieszczą się w schemacie opartym na jednym kryterium. Istnienie i znaczenie wielu kierunków filozofii inspirowanych przez chrześcijaństwo skłania do uwzględnienia jeszcze drugiego kryterium – światopoglądowego – i do osobnego potraktowania myśli chrześcijańskiej⁶.

Filozofia scjentyistyczna jest nurtem filozofii, którego przedstawiciele utożsamiają racjonalizm naukowy z racjonalizmem w ogóle, propagują światopogląd oparty na wartościach nauki, stoją na stanowisku realistycznej interpretacji poznania naukowego, głoszą normę pełnego zaufania do nauki i jej wyników, a odrzucają religię i spekulację filozoficzną (metafizykę). Kontynuuje oświeceniową ideę postępu i wiarę mieszczaństwa przełomu XVIII i XIX w. w zdolność nauki do rozwiązania wszystkich problemów politycznych, społecznych, ekonomicznych i światopoglądowych. Do tego nurtu filozofii należy neopozytywizm, hipotetyzm, filozofia języka, strukturalizm i fenomenologia.

Może zabrzmieć to paradoksalnie, ale kryzys filozofii współczesnej należy wiązać z największymi sukcesami jej scjentyistycznego nurtu. I to w podwójnym znaczeniu tego słowa. Po pierwsze, filozofia scjentyistyczna odniosła niebywały sukces, ponieważ odrzuciła prastare formy rozumności i umiejscowiła filozofię na nowym, naukowym gruncie paradygmatu rozumności intersubiektywnej. Po prostu nie pozwoliła się filozofii zagubić w świecie przechodzącym gwałtowną metamorfozę. I tak, na przekór niektórym arystokratyzującym trendom XVIII w., nie dała jej ugrzęznąć w pozostałościach po rzeczywistości, która upatrywała kryterium racjonalnego myślenia i działania w estetyzacji życia, w uczynieniu z własnej codzienności czegoś w rodzaju dzieła sztuki, w czym celował antyk, zwłaszcza okresu rzymskiego, a później renesans. Zerwała również serdeczne więzy porozumienia z religią po tym, jak w cieniu pragnień zdecydowanie doczesnych i materialnych stanęła owa racjonalność sprzęgnięta z myślą o ureligijnieniu życia, o podporządkowaniu myślenia i działania dążeniu do zbawienia wiecznego, tendencjom dominującym w średniowieczu i w okresie wrzenia religijnego, zapoczątkowanego przez reformy Marcina Lutra i Jana Kalwina. Gdy

⁶ Por. W. Kot: *Współczesne orientacje filozoficzne*, PWN, Warszawa 1989, s. 5-18.

sztuka i religia stanęły po prywatnej stronie ludzkiego życia, teorie filozoficzne formułowane w ich językach utraciły prawo do występowania z roszczeniem o powszechną ważność, uzyskując je na nowo dopiero wskutek swojego zwrotu do nauki. Filozofia scjentystyczna pozwoliła filozofii wypowiadać się w sposób odpowiadający standardom historycznie nowej formy racjonalności. Drugi sukces filozofii scjentystycznej polega na unaukowieniu samej filozofii. Od tej pory filozofia jest specjalizacją naukową na równi ze specjalnościami zawodowymi fizyka, chemika czy biologa. Filozof staje się ekspertem w swej dziedzinie – w filozofii. Jest specjalistą od Platona, od epistemologii, od estetyki albo od logiki wielowartościowej. Wciąż kroczy w awangardzie epoki, tylko że... Tak, tylko że nie potrafi już udzielać filozoficznych odpowiedzi, ułatwiających człowiekowi, społeczeństwu orientację w świecie.

Na czym zatem polega porażka filozofii jako takiej po sukcesie filozofii scjentystycznej? Kiedy ludzie zagubieni we własnym świecie, ludzie wyalienowani w kręgu swoich wytworów, ludzie potrzebujący orientacji w wykreowanej przez siebie rzeczywistości chcą się odnaleźć i zwracają się o pomoc do filozofii zgodnej z powszechnie respektowanym naukowym paradygmatem rozumności, nieuchronnie spotyka ich rozczarowanie. Jako jeszcze jedna dyscyplina naukowa filozofia nie jest w stanie wyjść poza mało satysfakcjonujące, cząstkowe odpowiedzi na miarę nauk szczegółowych. W matni własnej naukowości zatraciła swe niegdysiejsze predyspozycje. Przede wszystkim zdolność patrzenia na problemy z perspektywy całości. Tak jak nauki, w miarę postępującej specjalizacji, dyktowanej zrozumiałym pragnieniem posiadania coraz dokładniejszej i pełniejszej wiedzy – jak to niegdyś sarkastycznie ujął Oskar Wilde – staje się wiedzą absolutną o niczym.

W każdym razie generowana przez filozofię scjentystyczną wiedza nie służy potrzebom zaspokojenia tych zainteresowań filozoficznych, które okazano filozofii jako takiej jako zainteresowanie filozofią. Najwyraźniej dowodzi tego przykład etyki, dzieła filozofii od Sokratesa najściślej zrośniętego z pytaniem: jak postępować, aby życie wypełnić sensem? W miarę jak nowoczesne systemy filozoficzne dosłownie wskazywały na względność pojęć moralnych, na relatywność dobra, na jego zależność od sytuacji, etyka najwyraźniej porzuciła – o czym trafnie pisze Witold Tulibacki – „swoją normatywny rodowód. Sukcesywnie stawała się pojemną treściowo i interesującą poznawczo, lecz tylko teoretyczną, dziedziną rozważań metaetycznych – refleksją nad zasadnością logiczną wypowiedzi etycznych, wiedzą o orzecznikach etycznych, sferą dociekań kryteriów naukowości samej etyki. Stała się swoistą refleksją nad samą sobą, rodzajem spisanej samowiedzy, coraz to dalszej od najpierwszej swojej funkcji – formułowania możliwie jasnych dyrektyw postępowania moralnego. Stąd też m.in. etycy świadomi teoretycznej niemocy

w zakresie artykułowania prawd moralnych, kojarzą sobie ów stan rzeczy z tym, co dość umownie i niewyszukanie nazywają »kryzysem etyki« lub bardziej finezyjnie problemem jej (tj. etyki) »niedookreśloności«⁷.

Gwoli oddania sprawiedliwości przedstawicielom scjentystycznego nurtu filozofii trzeba dodać, że za wyrzeczenie się przez filozofię własnej idei, roztopionej wszak przez nich w – skądinąd właśnie przez tę filozofię wypracowanej i upowszechnionej – idei nauki, nie tylko oni i nie tylko oświecenie ponosi odpowiedzialność. Jak na ironię, w sukurs takiemu stanowisku przychodzi cała filozoficzna tradycja, sięgająca swoimi korzeniami aż do rozważań myślicieli antycznych. Oświecenie jako okres w kulturze i w filozofii nawiązuje do pewnego typu refleksji, zapoczątkowanego co prawda jeszcze przez sofistów, ale godnego miana filozofii dopiero za sprawą Sokratesa. Tym typem filozofii jest – jak piszą wspomniani redaktorzy książki *Filozofia. Podstawowe pytania*⁸ – „filozofia jako oświecenie”. Tak pojęta filozofia ma za zadanie, najkrócej mówiąc, zajmowanie się osoby filozofującej samą sobą. Prawdziwa wiedza to wiedza odniesiona przez dysponującego nią człowieka do samego siebie, czyli do charakterystycznego dla niego sposobu pojmowania siebie i własnych zainteresowań praktycznych. Dzięki Sokratesowi, który związał tę samoświadomość z porzuconą przez relatywistycznie ukierunkowanych sofistów ideą prawdy obiektywnej, „filozofia jako oświecenie” zasługuje na swą nazwę pod jednym, niezmiernie ważnym warunkiem. Mianowicie, fundamentem tak pojmowanej filozofii jest filozofia jako *theōria*, „filozofia jako nauka”, by użyć określenia stosowanego w przywoływanej publikacji. Innymi słowy, wyrzeczenie się przez filozofię w dziełach nurtu scjentystycznego własnej idei to także skutek zbyt jednostronnego podejścia do teoretycznych uwarunkowań „filozofii jako oświecenia”. Nad ideą filozofii, jak przysłowiowy miecz Damoklesa, zaciążyło tu mylne mniemanie o istnieniu automatycznego sprzężenia między zgłębianiem obiektywnej prawdy o świecie przyrody, następnie również społecznym i kulturowym, a rozwojem i doskonaleniem się człowieka odnoszącego tę wiedzę do siebie, zaspokajającego dzięki niej swoje potrzeby, urzeczywistniającego z jej pomocą swoje pragnienia.

Kryzys, który w XIX w. dotknął samoświadomość filozofów, oddał ich i ich intelektualną twórczość na łup wszystkich przesądów tworzonych – na przekór nadziejom, jakie towarzyszyły ich formułowaniu i upowszechnianiu – w okresie oświecenia. Błędem – twierdzi Ernest Gellner – „było przekonanie przedstawicieli Oświecenia, że są w stanie zrealizować nową, alternatywną wizję, w której przemoc i przesąd będą znaczyły fałszywość, a prawda zagwarantuje równe, wolne, brater-

⁷ W. Tulibacki: *Etyka i naturalizm. Problem naukowego kontekstu etyki*, Wyd. ART, Olsztyn 1998, s. 9-10.

⁸ E. Martens, H. Schnädelbach: *O aktualnej sytuacji filozofii*, [w:] *Filozofia. Podstawowe...*, op. cit., s. 52-56.

skie, etc. społeczeństwo, nową wizję proponowaną przez encyklopedystów”⁹. Postęp... postęp zapewniony przez odrzucenie doktryn spekulatywnych, postęp za sprawą upowszechniania wiedzy wyrosłej na gruncie zdrowego rozsądku człowieka mocno stąpającego po ziemi, postęp związany z sukcesami racjonalnej, tzn. w tym przypadku związanej ściśle z empirią, filozofii, i w końcu postęp, którego kołem zamachowym są nauki empiryczne odsłaniające tajniki przyrody to kolejne modyfikacje w istocie jeszcze baconowskiego mniemania, że podbój przyrody jest drogą do zaginionego Edenu, zaś nauka – kompasem i busolą pozwalającą się trzymać tego szlaku.

3. Eko-filozofia: odnowienie idei filozofii

Kryzys filozofii współczesnej jest coraz wyraźniej dostrzegany w środowisku profesjonalnych filozofów. Niektórzy z nich porzucają szkoły, w których przez całe lata wyrastali, dojrzewali intelektualnie i dochodzili do niejakiego znaczenia, by zacząć pracę od nowa. Świadomi przyczyn spadku społecznej rangi filozofii, koncentrują swoje wysiłki na przygotowaniu takiego programu badań filozoficznych, który będzie w stanie stawić czoła społecznym oczekiwaniom pod adresem filozofii, tak przecież ściśle sprzęgniętym z jej zagubioną ideą.

Najlepszym przykładem takiej odważnej postawy filozoficznej jest osoba Prof. Henryka Skolimowskiego, twórcy eko-filozofii. Obok niego warto wymienić autora, pod niektórymi istotnymi względami bardzo jednak odmiennej koncepcji z zakresu filozoficznej refleksji nad problemami ekologii, Norwega, profesora uniwersytetu w Oslo, Arne Naessa. Obaj filozofowie zawdzięczają swój status akademicki filozofii sejentystycznej. Przez długie lata zajmuje ich logika i filozofia języka. Skolimowski to spadkobierca i propagator pozytywistycznej tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej. Starszy od niego Naess zdążył jeszcze nawiązać kontakty z przedwojennym Kołem Wiedeńskim. I nagle, kiedy już mają na swoim koncie liczne profesjonalne sukcesy i cieszą się uznaniem zawodowego środowiska, stawiają wszystko na jedną kartę – całkowicie zmieniają swoją orientację filozoficzną. Naess lapidarnie wyjaśnia motywy tej decyzji, mówiąc, że woli „raczej żyć niż funkcjonować”¹⁰. O powodach kierujących Skolimowskim można wnosić np. na podstawie następującej wypowiedzi: „Większość myślących ludzi widzi i odczuwa potrzebę nowej wizji i nowych form kooperacji z przyrodą. Profesjonalni filozofowie, z drugiej strony są na ogół zamknięci w swych hermetycznych niszach. [...] Uprawiają egzegezę poprzednich szkół filozoficznych. Ich nierozumienie nowej

⁹ E. Gellner: *Oświecenie – tak czy nie?* [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 116.

¹⁰ Por. K. Waloszczyk: *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Wyd. Politechniki Łódzkiej, Łódź 1996, s. 228.

problematyki ekologiczno-filozoficznej zdumiewa i zastrasza. Po cóż mają tak świetnie wyszkolone umysły, jeżeli nie dla zrozumienia naszej obecnej rzeczywistości? Poprzednie filozofie starały się zrozumieć inną rzeczywistość – rzeczywistość poprzednich czasów. My musimy zrozumieć naszą rzeczywistość – która jest różna od poprzednich. Na to potrzeba nowej filozofii”¹¹.

W rozważaniach Skolimowskiego odradza się, tyle że na miarę potrzeb naszych czasów, idea filozofii. Chociaż w centrum jego zainteresowań znajduje się kwestia kryzysu środowiskowego – i jako kryzysu przyrody, i jako kryzysu społeczeństwa, i jako kryzysu wartości, i jako kryzysu świadomości zbiorowej, i jako kryzysu dotychczasowej wersji humanizmu – zajmuje się on tą sprawą z punktu widzenia kryzysu paradygmatu racjonalności obowiązującego w cywilizacji naukowo-technicznej, traktując ją jako wprowadzenie do pouczających wizji „ekologicznego humanizmu” oraz „ekologicznego człowieka”. Pisze: „Kryzysów się nam namnożyło co niemiara i nie wiemy, jak wyjść z tej matni. Najlepsze racjonalne umysły proponują najlepsze racjonalne rozwiązania, które tylko pogłębiają kryzysy. Powinniśmy sobie wreszcie uświadomić, że nasze myślenie i nasza racjonalność nas zawodzą. Stały się obosiecznym mieczem, który w nas bije, kiedy go używamy, aby nam pomógł. [...] Postulujemy, że nowe myślenie i nowa racjonalność są koniecznością obecnej epoki”¹².

„Historii rozumu towarzyszyła nieustannie krytyka rozumu”¹³, słusznie stwierdza Wolfgang Welsch. Współczesność nie odbiega tu od przeszłości. Krytyczny stosunek do utożsamiania racjonalności naukowej z racjonalnością jako taką nie jest w filozofii współczesnej czymś nowym. Niechęć do roli odgrywanej przez racjonalność naukową w cywilizacji naukowo-technicznej przejawiają zarówno przedstawiciele antyscjentycznego nurtu filozofii XX w., jak też filozofowie zainspirowani przez chrześcijaństwo. W tym sensie ich refleksja może być uznana za poprzedniczkę eko-filozofii. Niezależnie od tego, jaka sieć filiacji rozpościera się między tymi koncepcjami a twórczością Skolimowskiego, są ważne dla ekofilozofii z co najmniej dwóch powodów. Mianowicie, to one oczyściły grunt pod krytykę funkcji pełnionych we współczesności przez racjonalność naukową i zasiały wątpliwość co do jej wyłącznie pozytywnego oddziaływania na życie społeczne i indywidualne losy jednostki. Po drugie, odbudowały pomost między refleksją filozoficzną a w taki czy inny sposób bliskim każdemu problemem *conditio humana*.

¹¹ H. Skolimowski: *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, przeł. J. Wojciechowski, Wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1993, s. 7-8.

¹² *Ibidem*, s. 7.

¹³ W. Welsch: *Rozum i przejścia. O rozumie transwersalnym*, [w:] *Rozumność i racjonalność*, pr. zbior. pod red. T. Buksińskiego, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 1997, s. 92.

Antyścjentyzm to nurt filozofii, którego przedstawiciele nie utożsamiają racjonalizmu naukowego z racjonalizmem w ogóle i odrzucają światopogląd oparty na wartościach nauki, pomimo że mogą stać na stanowisku realistycznej interpretacji poznania naukowego i głosić normę pełnego zaufania do nauki i jej wyników, oraz nie podzielają opinii o zdolności nauki do rozwiązania wszystkich problemów politycznych, społecznych, ekonomicznych i światopoglądowych, a także wiary w postęp. Do tego nurtu filozofii należą egzystencjalizm, hermeneutyka i posthipotetyzm. Spośród wymienionych kierunków zwłaszcza egzystencjalizm podważał naiwną wiarę w onnipotencję racjonalności naukowej. Jeana-Paula Sartre'a i liczne grono jego naśladowców nurtował wciąż jeden i ten sam problem: jak filozofować po Oświęcimiu, tej jak najracjonalniej zorganizowanej fabryce śmierci, po Oświęcimiu, w którym symbol zła i ogromu nieszczęść splótł się w jedną nić z symbolem naukowej, racjonalnej organizacji pracy masowych morderców? Chociaż odpowiedź, której udzielili, nie wniosła niczego istotnego do wiedzy na temat nauki i naukowej racjonalności naszej epoki, zasługuje na uwagę i wdzięczną pamięć już chociażby z tego względu, że przywróciła filozofii zdolność stawiania filozoficznych pytań. Dwie dekady niezwykle wprost w naszym stuleciu, gdy chodzi o filozofię, popularności egzystencjalizmu oraz jego twórców dowodzą istnienia ścisłego związku między wiernością idei filozofii a społecznym oddziaływaniem idei filozoficznych. Coś podobnego można rzec o hermeneutyce. Jej społeczne wpływy były tym większe, im bardziej zdolność stawiania filozoficznych pytań łączyła się tu z próbami udzielania filozoficznych odpowiedzi, mających wyzwolić człowieka od presji codzienności, mających udoskonalić tę rzeczywistość, mających życiu ludzkiemu zapewnić głębszy sens. O wiele większe zainteresowanie niemieckiego społeczeństwa twórczością neomarksisty Jürgena Habermasa w porównaniu z monumentalnym dziełem Hansa-Georga Gadamera potwierdza postawioną tezę. Podczas gdy Gadamer ograniczył cel swoich badań do odkrywania właściwego ludziom rozumienia egzystencji, Habermas przeciwstawił hermeneutykę jako środek realizacji interesu emancypacji (społeczeństwa) nauce będącej w służbie interesu panowania (nad przyrodą i nad społeczeństwem). Natomiast posthipotetyzm jest tu o tyle istotny, że dostarcza świadectw rozczarowania pozytywistyczną wizją nauki i związanej z nią racjonalności w łonie tradycji pozytywistycznej. Thomas S. Kuhn przeciwstawia się kumulacyjnej teorii rozwoju nauki, opartej na schemacie liniowej ewolucji dyscyplin naukowych oraz stanowisku głoszącemu istnienie uniwersalnych reguł (np. logicznych), obowiązujących całą naukę. Z kolei Paul K. Feyerabend rozwija koncepcję anarchizmu metodologicznego, opartą na założeniu o nierozstrzygalności problemu obiektywnej prawomocności metodologii naukowej. W rezultacie twierdzi, że nie istnieją rzeczywiste podstawy metodologicznej opozycji między poznaniem naukowym a poznaniem filozoficznym czy teologicznym.

Bez mała wszystkie te filozoficzne krytyki rozumu rozwijane na gruncie filozoficznego antyscjentyzmu – poza posthipotetyzmem – jednoczy idea krytyki rozumu przeprowadzana nie tyle w imię nowej, lepszej koncepcji rozumu, lecz wskutek fatalnych następstw, jakie dotyczą ludzi w efekcie forsowania współczesnego, naukowego paradygmatu racjonalności. Jak pisze Welsch: „Rozum krytykowany jest jako zasada, która jest odpowiedzialna za katastrofalny charakter dzisiejszej rzeczywistości. [...] Sprawdzający się rozum musi być wolny od obu głównych cech, które w diagnozie uznano za przyczynę katastrofalnych skutków. Są to: powiązanie z władzą oraz tendencja do uniformizacji. Rozum winien charakteryzować się nie silnymi i ujednoczającymi dekretemi, lecz zmysłem wyobraźni i pluralizmem”¹⁴. Skolimowski w istotny sposób uzupełnia te rozważania. Jednak podczas gdy Emmanuel Levinas atakował powiązanie współczesnego „rozumu” z władzą, Michel Foucault, Nelson Goodman, Jürgen Habermas i Richard Rorty obecna w nim tendencję do uniformizacji, natomiast Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Martin Heidegger, Jean-François Lyotard łączyli oba te elementy, on – nie rezygnując z tych wątków do końca – podniósł całkowicie nowy aspekt jego dominacji. Zwrócił się ku jego destrukcyjnemu działaniu na najbardziej elementarne, przyrodnicze warunki życia człowieka (ludzkości).

Współczesna filozofia zainspirowana przez chrześcijaństwo jest nurtem filozofii, którego przedstawiciele uznają istnienie sfery rzeczywistości niedostępnej dla nauki, propagują światopogląd oparty na zasadach religii chrześcijańskiej, głoszą normę potrzeby akceptacji i respektowania zasad wiary chrześcijańskiej, negują prymat nauki w kulturze, łączą zagadnienie postępu z tematem zbawienia indywidualnego i zbawieniem świata, a rozwiązanie problemów politycznych, społecznych i ekonomicznych z organizacją życia społecznego według reguł wypływających z zasad ewangelicznych. Istotę poszukiwań tego nurtu, niezależnie od konfesji autorów, wyrażają słowa Jana Pawła II zamieszczone w encyklice do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą i rozumem *Fides et ratio* (1998), powtarzające jedną z idei encykliki *Redemptor hominis* (1979). Papież pisze: „Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest »kryzys sensu«. Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można patrzeć na życie i świat, że mamy w rzeczywistości do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. [...] Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia. Ten podstawowy wymóg jest w istocie bardzo potrzebnym bodźcem dla filozofii, gdyż każe jej przystosować się do własnej natury.

¹⁴ *Ibidem*.

Idąc tą drogą filozofia stanie się nie tylko autorytetem krytycznym, który wskazuje różnym dyscyplinom wiedzy, jakie są ich podstawy i ograniczenia, ale także ostateczną instancją jednoczącą ludzką wiedzę i działanie przez to, że pod jej wpływem zmierzają one do jednego najwyższego celu i sensu¹⁵. Dla kwestii związanych z eko-filozofią ważne jest nie tylko, że w kolejnych zdaniach Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że ów wymiar mądrościowy jest także nieodzowny ze względu na ogromny wzrost technicznego potencjału ludzkości. I nie tylko dlatego, że z całą ostrością ukazuje on konieczność uświadomienia sobie przez ludzi najwyższych wartości, jako że bez podporządkowania ich jakiemuś celowi, „który wychodzi poza logikę czystego utilitaryzmu”, bardzo szybko mogą ujawnić swój antyludzki charakter, prowadząc wręcz do zniszczenia rodzaju ludzkiego. Ale także ze względu na patronujące im przekonanie, iż rozum człowieka zasłuży na to szlachetne miano dopiero wówczas, gdy zostanie mu przywrócony „wymiar mądrościowy”, zagubiony w meandrach naiwnej wiary oświecenia w możliwości Rozumu ucieleśnionego w formie racjonalności naukowej. Skolimowski łączy w swej koncepcji dwie tradycje filozoficzne. Nową, antyscjentyczną, która akcentuje katastrofalne następstwa panowania racjonalności naukowej, i o wiele starszą, przechowaną za cenę izolacji i separacji od głównych trendów filozofii współczesnej w wąskim znaczeniu tego słowa, dla której określony, związany z jakimś konkretnym ideałem ludzkiego życia, wzbogacający to życie darem sensu, „właściwy” model racjonalności jest sprawą najwyższej wagi. W jego ujęciu racjonalność musi sprostać dwom wymogom. Po pierwsze – musi się sprawdzić w pozytywnym oddziaływaniu na rzeczywistość, służącym w tym samym stopniu ludzkości, co i przyrodzie. Po drugie – musi mieć nowy kształt, zdolny do rozwikłania, albo raczej przecięcia gordyjskiego węzła problemów, wobec których stanęła ludzkość powolna racjonalności naukowej.

4. Konkluzje

Eko-filozofia Henryka Skolimowskiego wytycza nowy i ważny współczesny kierunek poszukiwań filozoficznych. Ale czy nie prowadzi nas ona w obszar kolejnej utopii? Być może tak, lecz w pozytywnym znaczeniu tego słowa. Trzeba bowiem – jak to pięknie ujął Georg Picht¹⁶ – odwagi utopii, aby w obecnych warunkach podejmować się takiego dzieła. Utopią w złym znaczeniu tego słowa eko-filozofia z pewnością nie jest. Wielką zasługą twórcy tego nowego programu filozofowania jest przywrócenie filozofii jej filozoficzności z jednoczesnym zachowaniem, mimo

¹⁵ Jan Paweł II: *Fides et ratio*, n. 81 (cyt. wg wyd.: Wydawnictwo m, Kraków b.d.w., s. 91-92).

¹⁶ Odwaga utopii to tytuł artykułu Pichta, którym posłużył się autor polskiego wyboru prac niemieckiego filozofa, Krzysztof Maurin, zebranych w książce: G. Picht: *Odwaga utopii*, PIW, Warszawa 1981.

całego krytycyzmu co do roli odgrywanej przez naukę w kulturze społeczeństwa drugiej połowy XX w., żywego kontaktu z wiedzą naukową. Lecz to przecież nie wszystko.

Skolimowski należy do tej nielicznej grupy współczesnych filozofów, która przywraca filozofii najważniejszy z obszarów jej badań. Jest nim kwestia racjonalności.

Skolimowski należy do tej nielicznej grupy współczesnych filozofów, która przywraca filozofii zdolność do holistycznego ujęcia rzeczywistości, w którym przyroda, społeczeństwo i ludzka myśl okazują się różnymi aspektami jednego problemu. Jest nim sprawa relacji łączących je w jedną całość.

Skolimowski należy do tej nielicznej grupy współczesnych filozofów, która przywraca filozofii właściwie rozumiany krytycyzm. Jest nim zdolność wyjścia poza obowiązujące schematy myślenia i standardy działania w celu odsłonięcia podstaw ich ważności i zakresu skutecznego, służącego ludzkiej zbiorowości zastosowania.

Skolimowski należy do tej nielicznej grupy współczesnych filozofów, która przywraca filozofii możliwość filozoficznego zapytywania o świat. Jest nią poszukiwanie nowej racjonalności na miarę dobra człowieka pozostającego w nierozrwalnym powiązaniu z dobrem innych ludzi i dobrem otaczającego ich świata przyrody ożywionej i nieożywionej.

Skolimowski należy do tej nielicznej grupy współczesnych filozofów, która przywraca filozofii jej normatywność. Jest nią umiejętność formułowania możliwie jasnych dyrektyw postępowania moralnego.

Skolimowski należy do tej nielicznej grupy współczesnych filozofów, która przywraca filozofii tradycyjną funkcję nauczycielki życia. Jest nią zdolność do udzielania rad nam, ludziom, istotom zagubionym w świecie swoich wytworów, które zdają się żyć własnym życiem tylko po to, by godzić w nasze dobro.

Eko-filozofia, w której to wszystko się zamyka, jest filozofią na miarę idei filozofii i dlatego jest filozofią na miarę potrzeb współczesnej epoki, na miarę konieczności znalezienia wyjścia z tego ślepego zaułka w rozwoju kultury i ludzkości, do którego przywiodła nas ślepa ufność do nauki i właściwej jej formy racjonalności. Jest pierwszym słowem wypowiedzianym w sprawie kryzysu środowiskowego jako kryzysu obowiązującego wzorca racjonalności. Na pewno nie jest słowem ostatnim. Drogą wytyczoną przez Skolimowskiego idą już inni.

Ale gdyby nie eko-filozofia, z naszą globalną kulturą, z naszą wszechobejmującą cywilizacją naukowo-techniczną, z nami samymi byłoby tak, jak z pacjentem, o którym opowiada ta anegdota: lekarz ogólny na wszystkim się zna, ale niczego nie potrafi zrobić; chirurg potrafi zrobić wszystko, ale nie zna się na niczym; dopiero patolog zna się na wszystkim i wszystko potrafi zrobić, tyle że jest już za późno dla pacjenta. Bo na podstawie dotychczasowych, różno-

rodnych lecz niewystarczających wysiłków na rzecz ochrony przyrody można powiedzieć z pewną dozą sarkazmu, że ekologia jako dyscyplina nauk o przyrodzie zna się na wszystkim, tyle że nie potrafi niczego zdziałać; sozologia jako nauka o ochronie środowiska potrafi uczynić wszystko, ale na niczym się nie zna; dopiero polityka i prawo ochrony środowiska znajdują się na wszystkim i wszystko potrafią zrobić, tyle że ich rozwiązania i regulacje zawsze przychodzą za późno. Eko-filozofia jako odważna krytyka ograniczeń dotychczasowych schematów myślenia i standardów działania, jako śmiały demaskator ubóstwa naszych wartości, nędzy antropocentrycznego, „aroganckiego” humanizmu i jako kusząca propozycja nowej racjonalności jest szansą na to, by politycy i prawnicy zdołali na czas wykorzystać wielką naukową wiedzę ekologów i umiejętności techniczne sozologów.

Im więcej takich filozoficznych potyczek i pojedynków o kształt racjonalności przyjaznej ludziom i środowisku, tym lepiej dla ludzi i środowiska. Im więcej intelektualistów gotowych do wstępowania pod sztandary takiej racjonalności, tym jaśniej świeci jutrzeńka ekologicznej przyszłości. Eko-filozofia jest ważną inspiracją zarówno do jednego, jak do drugiego. I to w trojakim znaczeniu tego słowa. Raz, bo znajduje zwolenników, by nie powiedzieć „wyznawców” i „apostołów” z oddaniem szerzących jej przesłanie. Dwa, bo niepokoi, ukazując masę problemów, które czym prędzej trzeba poddać osądowi refleksji. Trzy, bo czasami również irytuje, pobudzając jej krytyków do przemyślenia na nowo kwestii od dawna uznanych za rozwiązane. Zbiorową świadomość naszej epoki zmusza do przebudzenia „z dogmatycznej drzemki”, w której się pogrzyżyła, uspokojona mirażem nieprzemijającej skuteczności nauki i techniki oraz całego spektrum towarzyszących im wartości w radzeniu sobie z wszelkimi problemami wywoływanymi przez rozwój współczesnej cywilizacji. Udaje się jej to, bo zdołała przywrócić filozofowaniu zapomniany sens – sens zawarty w idei filozofii.