

Część I: KULTURA EKOLOGICZNA

Andrzej Papuziński

Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Bydgoszcz

Z PODSTAWOWYCH PROBLEMÓW FILOZOFII EKOLOGII: KULTURA EKOLOGICZNA

Kultura to jedno z najistotniejszych pól problemowych filozofii ekologii. Jest dla niej jednocześnie przedmiotem opisu, wartościowania, jak i projekcji modeli zmodyfikowanego świata, zdominowanych przez mniej czy bardziej rewolucyjne wizje nowych relacji człowiek – przyroda. Poza zwolennikami kontrowersyjnej hipotezy Gai Jamesa Lovelocka¹ i krzewicielami rozmaicie pojmowanej idei ekorozwoju² (do tego wróce) wielu z filozofów ekologii po prostu sądzi, że kontynuacja trendów charakterystycznych dla kultury drugiej połowy XX w. oznacza koniec wszelkiego życia na Ziemi. Mimo istnienia poważnych różnic między zajmowanymi przez nich stanowiskami, poszczególni autorzy zgadzają się co do jednego. Mianowicie, że współczesna kultura wyczerpała swoje moce twórcze i weszła w niebezpieczną dla człowieka fazę samodestrukcji. Dlatego filozofowie ekologii są zdecydowanymi krytykami obecnego stanu rzeczy – kultury drugiej połowy XX w.

1. Filozofia ekologii a filozofia kultury

Krytycyzm filozofów ekologii można bez trudu odnieść do stosunkowo długiej tradycji filozoficznej krytyki systemów kulturowych. Chociaż ekofilozofowie poruszają na ogół całkowicie nowe, dawniej w ogóle nie dostrzegane zagadnienia, z całą tą tradycją dzielą jej „stronniczość”. Elementarna tendencja filozofii kultury, polegająca na braku wiecznych standardów krytyki kultury, znajduje potwierdzenie i kontynuację w ich pismach. Po raz kolejny ukazują, iż każda epoka wytwarza własne. Jak to bywało wielokrotnie wcześniej, także filozofowie ekologii przyjmują za punkt odniesienia konkretne zagrożenia, wyłaniające się w trakcie rozwoju danej formacji kulturowej. Również dla nich kultura urasta do rangi problemu dopiero wtedy, kiedy zaczynają one godzić w egzystencję lub dobro jej podmiotów. Zdaniem filozofów ekologii kultura nowożytna staje się problemem na aktualnym etapie swej ewolucji właśnie ze względu na charakterystyczny dla niej kryzys

¹ Por.: J. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, New York 1979. Polski czytelnik może zapoznać się z ideami tej książki np. dzięki następującym omówieniom: J. Lasa, *Hipoteza Gai. Globalny cybernetyczny system ekologiczny*, IFiJT AGH, Kraków 1991; M. Bonnenberg, *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, IFiJT, Kraków 1992, s.92-98; M. Ryszkiewicz, *Matka Ziemia w przyjaznym kosmosie. Gaja i zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej*, PWN, Warszawa 1994; J. Jaroń, *Ekologia - Sozologia - Ekofilozofia - Ekoetyka - Ekonomia proekologiczna*, Spółka Wyd. Heiodor, Warszawa 1997, s.166-167; Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, par. 4.2.3; [w:] *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Studia pod red. A. Papuzińskiego, Wyd. WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1999.

² Por.: Z. Hull, *Problemy filozofii...*, op.cit., par. 5.

środowiskowy. Dlatego można powiedzieć, że filozofia ekologii jako – po części – krytyczna forma filozofii kultury jest przejawem aktualnej dekadencji kultury nowożytnej. Pojawia się bowiem jako rezultat rozżewu pomiędzy tym, ku czemu kieruje kulturę drugiej połowy XX w. wewnętrzna siła napędowa a zewnętrzną rzeczywistością. Jedną z zasadniczych tez filozofii ekologii mówi o tym, że dotychczasowa forma symbolicznej organizacji kultury jako źródło działań zgodnych z pewnymi zasadami rozstrzygania typowych kulturowo problemów nie wystarcza. Filozofowie ekologii podkreślają, że do codzienności kulturowej wdzierają się obecnie problemy powołujące do życia sytuacje konfliktowe, wobec których okazuje się ona być całkowicie bezradna zarówno w postaci reguł interpretacji kulturowej, jak i w postaci norm wyznaczających wartości³. W imię uzdrowienia aktualnej sytuacji – niezależnie od konkretnej formy, jaką ona przybiera w różnych kierunkach ekofilozofii – filozofowie ekologii ogłaszają swoją opozycyjność względem owej egzystencji, do której zmusza człowieka realne życie i w której w trakcie procesu zaspokajania odczuwanych przez siebie potrzeb wydaje się sobie coraz mniej zaspokojony. Odcinając się od zespołu idei przyobleczonych w kształty obecnej kultury, poddają próbie ożywiający ją zespół idei, na podstawie których uzyskała swoją tożsamość.

Realizacja tego zadania wymaga od nich odsłonięcia trwałego rdzenia tożsamości kultury nowożytnej. Docierają do niego na drodze analizy tożsamości kultury drugiej połowy XX w. z perspektywy obowiązującego w niej rozdziału kompetencji do działania. „Kompetencje te można by określać choćby – jak pisze Lech Witkowski – następującymi pytaniami: jakiego typu sytuacje konfliktowe system dopuszcza i jakie przewiduje wobec nich reakcje; co jest podstawą rozwiązywania przezeń konfliktów; jakiego typu uzasadnienia wyborów działań są na jego gruncie obecne; jakiego typu potrzeby, interesy i sprzeczności mają w jego ramach możliwości, tj. środki i warunki, artykułacyjne; jaki typ zdolności do interakcji, z innymi systemami bądź w obrębie własnych podsystemów, umożliwia czy toleruje; jaki mają status jego własne definicje sytuacji i identyfikacje, jakie oferuje, bądź jakimi sama się posługuje.”⁴ Przykładowe pytania wskazują na istnienie wspólnego punktu odniesienia. Konsekwentnie odnoszą uwagę do jakiegoś centrum, od którego zależy, jakie sytuacje konfliktowe są w danym systemie dopuszczane do głosu, jakie przyjmuje się zasady ich rozwiązania, jakie potrzeby, interesy i sprzeczności mogą się artykułować, a jakie – co z punktu widzenia problematyki ekologicznej jest niezmiernie ważne – nie.

2. Użyteczność działalności ekonomicznej

Konstatacje filozofów ekologii na temat zasad rozdziału kompetencji do działania w kulturze drugiej połowy XX w. nie są oryginalne. Unoszą się na fali tych licznych opisów współczesnej rzeczywistości kulturowej, które akcentują wiodącą rolę ekonomicznych zasad życia społecznego. Również dla tej grupy filozofów gospodarka jest tym

³ Por. szerzej: G. Banaszak, J. Kmita, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Wyd. Instytutu Kultury, Warszawa 1994.

⁴ L. Witkowski, *Problem uniwersalizacji tożsamości (Habermas – Kohlberg – Erikson)*; [w:] *Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Instytut Socjologii UMK w Toruniu przy współpracy Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1990, s.272.

miejszem, wokół którego krążą reguły interpretacji rzeczywistości oraz normy wyznaczające wartości obowiązujące w kulturze drugiej połowy XX w. Także ona włącza się w chór głosów mówiących o tym, że zdeterminowany przez te reguły i normy wzorzec racjonalności zobowiązuje podmioty tej kultury do uznawania za rozumne wszystkich tych działań, które służą wzrostowi gospodarcemu.

Na straży trwałości mniemania o uniwersalnym charakterze takiej racjonalności stoi przekonanie rodem z XVIII i początków XIX w., *nota bene* zakorzenione w jeszcze wcześniejszych przemianach mentalnych o zabarwieniu religijno-społecznym. Zgodnie z nim wzrost gospodarczy zapewnia każdemu człowiekowi, a w ślad za tym wszystkim społeczeństwom, możliwość satysfakcjonującego angażowania się w różne rodzaje działalności i wprost proporcjonalne do wielkości spożycia dóbr materialnych poczucie zadowolenia. Innymi słowy, uchodzi za rękojmię szczęścia i warunek spełnienia człowieka i społeczeństwa. A to stawia go w powszechnym przekonaniu na piedestale najwyższej użyteczności.

Jednak filozofowie ekologii dążą do demitologizacji takiej wizji gospodarki powodowani specyficznymi motywami, tzn. niezależnie od popularności, jaką we współczesnych naukach humanistycznych cieszy się nurt podkreślający historyczną względność i społeczną relatywność wszystkich naszych pewników kulturowych. Są nim fakty kryzysu środowiskowego i niebezpieczeństwa globalnej katastrofy ekologicznej. Analiza rozmaitych prac z zakresu filozofii ekologii i różnych dyscyplin naukowych podejmujących zagadnienie współczesnego kryzysu środowiskowego, których autorzy podejmują problem najwyższej indywidualnej i społecznej użyteczności wzrostu gospodarczego lub materialnego postępu, prowadzi do tego samego wniosku. Mianowicie, że tej kwestii już od lat nie rozumie się po dawnemu, że w ostatnich dziesięcioleciach doszło do mistyfikacji tej sprawy, pozwalającej widzieć współczesne trendy gospodarcze w anachronicznej perspektywie „bohaterskiego” okresu gospodarki przemysłowej⁵. To prawda, że w teorii materialnego postępu utylitaryści, najgłośniejsi apostołowie rewolucji przemysłowej i struktur społecznych odpowiadających potrzebom rozwoju przemysłu, postawili znak równości między użytecznością i wzrostem gospodarczym. Ale nie jest prawdą, że zdaniem tych autorów użyteczność wzrostu gospodarczego jest celem samym w sobie. Wystarczy się tutaj powołać na najwybitniejszych z nich, jak Jeremy Bentham i John Stuart Mill. Dla Benthama użyteczność była także zdolnością do zapobiegania szkodzie i nieszczęściu wszelkich zainteresowanych stron, w tym czujących istot pozaludzkich⁶. Z kolei Mill zakładał istnienie jakościowych różnic w obrębie przyjemności. W sławnych, dosadnych słowach o różnicy między niezadowolonym Sokratesem i zadowolonym głupcem dał wyraźny wyraz

⁵ Por. np.: H. Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Wyd. Ethos, Warszawa 1995, s.75-87; A. Gore, *Ziemia na krawędzi. Człowiek a ekologia*, Wyd. Ethos, Warszawa 1996, s.63-124; W. Sztumski, *Enwironmentalizm i cywilizacja życia*; Oficyna Res-Type, Katowice 1997, s.47-57; P. Hawken, *Przez zielone okulary. Jak prowadzić interesy nie szkodząc sobie i innym*, Wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1996, s.19-31; A. Budnikowski, *Ochrona środowiska jako problem globalny*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1998, s.13-37; A. King, B. Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać?*, PTWzKR, Warszawa 1992, s.67-107, 125-135; D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość*, CUUpUW i PTWzKR, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 1995, np. s.158-163.

⁶ Por.: J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, PWN, Warszawa 1958, s.19, 61.

stanowisku, zgodnie z którym maksymalizacja zysku, prosty – by nie powiedzieć: prostactki – ilościowy wzrost satysfakcji, nie może być ostatecznym celem działalności ekonomicznej⁷. Sięgając do angielskich, religijnych źródeł teorii utilitaryzmu, łatwo uwypuklić istotę tej koncepcji i ukazać niestosowność ich dzisiejszych, obiegowych interpretacji. Zgodnie ze znaną teorią Maxa Webera, wyłożoną w pracy *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, gospodarka miała dla jej purytańskich pionierów dwa wymiary⁸. Nie tylko ten dostrzegany współcześnie, horyzontalny, zgodnie z którym ma przynosić plony dogadzające wyłącznie ludziom. Zdaniem niemieckiego uczonego o wiele większą rolę pełnił wertykalny wymiar gospodarowania. Purytańscy, ale też i kwakerscy duszpasterze, jak Baxter i Barclay, głosili bezwzględny nakaz podporządkowania pracy chwale Bożej. Choć byli jak najbardziej obcy średniowiecznemu ideałowi ascezy, za racjonalne uważali tylko to, co jest użyteczne w bardzo w porównaniu z dzisiejszym wąskim znaczeniu. W ich pismach racjonalność spotykała się z użytecznością na niewielkim obszarze zaspokajania stosunkowo skromnych celów życiowych społeczności i jednostki. Taka interpretacja racjonalności staje się oczywista po zapoznaniu się z tym, co zdaniem wskazanych nauczycieli „etyki biznesu” było nieracjonalne. Otóż za nieracjonalne uchodziło to wszystko, co wiązało się z przepychem, luksusem, ostentacyjnym bogactwem. Konsumpcja na pokaz była marnotrawstwem, złym korzystaniem z darów Boga. Pojęcie grzechu najlepiej oddaje stosunek protoplastów współczesnych zasad ekonomicznych do nadmiernej konsumpcji.

3. Konsumpcjonizm

Konkretnym przedmiotem wiedzy, którą jest zainteresowana filozofia ekologii, są warunki wypracowania rozwiązań zagadnień ekologicznych jako jakościowo nowego typu problematyki kulturowej. Zakłada ona różnicę pomiędzy koniecznymi i jeszcze nie wypracowanymi rozwiązaniami kwestii ekologicznych a istniejącym typem rozwiązań zasadniczych problemów kultury nowożytnej. Jeżeli przez tożsamość kultury nowożytnej pojmować symboliczną organizację składników kultury nowożytnej w całościowy system, umożliwiającą funkcjonowanie systemu kulturowego zgodne z pewnym typem społecznie апробowanych rozwiązań charakterystycznych dla niego problemów⁹, jest to założenie prowadzące do wniosku o nieadekwatnym charakterze tożsamości kultury na obecnym etapie jej rozwoju. Jeden z najbardziej zaangażowanych w tworzenie nowej wizji kultury ekologicznej filozofów, Henryk Skolimowski, konstatuje: „Paradoksem całego postępu materialnego jest, iż mimo jego założeń, że jego celem jest nieść człowiekowi pomoc, przyczynił się on do okropnego okaleczenia naszego istnienia i autentycznych form życia. Właśnie poprzez wyłączenie nas z tych głębokich form partycypacji, poprzez które się człowiek samo-realizuje”¹⁰. Natomiast Al Gore – szczególnie zasłużony dla ekologii po-

⁷ Por.: J. St. Mill, *Utilitaryzm*, PWN, Warszawa 1959, s.18.

⁸ Por.: ostatni rozdział wzmiankowanej pracy zamieszczony w wyborze pism M. Webera pt. *Szkice z socjologii religii*, KiW, Warszawa 1984, s.88-101.

⁹ Por.: L. Witkowski, *Problem uniwersalizacji...*, op.cit.

¹⁰ H. Skolimowski, *Wizje nowego Millenium*, Wyd. EJB, Kraków 1999, s.114-115.

lityk, od 1992 r. wiceprezydent Stanów Zjednoczonych – mówi w związku z taką sytuacją o dysfunkcyjnej cywilizacji¹¹.

Co jest przyczyną dysfunkcji kultury drugiej połowy XX w.? Odpowiadając na to pytanie filozofowie ekologii na ogół posiłkują się ekonomicznymi i socjologicznymi charakterystykami zmian w gospodarce. Naukowcy zwracają w nich uwagę na zasadnicze zmiany w zasadach funkcjonowania gospodarki po drugiej wojnie światowej. Odwołując się do hasła *Konsumgesellschaft* zamieszczonego w *Bartelsmann Lexikon Wirtschaft* Konrad Waloszczyk pisze: „O ile w wieku XIX i w pierwszej połowie XX strategia ekonomiczna była nastawiona głównie na produkcję, to w drugiej połowie naszego stulecia zasadniczym celem jest jak największa konsumpcja”¹². Jest to jednak konsumpcja – jak wywodzi ów autor – towarów w zamierzony przez producenta sposób nietrwałych, złej jakości, narzucanych nabywcom przez reklamy i mody, psujących się przedwcześnie lub wyrzucanych przed wyeksploatowaniem, a w konsekwencji droższych¹³. Przystawienie gospodarki na tory maksymalizacji konsumpcji jest źródłem konsumpcjonizmu – postawy polegającej na marnotrawieniu dóbr materialnych w imię zaspokojenia potrzeb sztucznie wykreowanych przez mechanizm reklamy i pieniężne mierniki prestiżu społecznego. Ekofilozoficzni krytycy konsumpcjonizmu podkreślają fałsz i szkodliwość takiej postawy. I to na wielu poziomach decydujących o jakości ludzkiego życia.

I tak Donella H. Meadows i Dennis L. Meadows, autorzy światowego bestselleru *Granice wzrostu* opracowanego na początku lat siedemdziesiątych na zlecenie Klubu Rzymskiego, w nie mniej sławnej książce z 1992 r. napisanej przy współpracy Jorgena Randersa podnoszą sprawę konsumpcjonizmu jako marnotrawstwa – jeśli można tak rzec – naturalnego kapitału współczesnej i przyszłej ludzkości. Po szerokiej prezentacji świadczących o tym faktów konkludują: „Gleba, lasy, wody powierzchniowe i gruntowe, bagniska oraz różnorodność form życia ulegają degradacji. [...] Ulegają wyczerpaniu złoża minerałów i paliw kopalnych. Nie opracowano dotychczas programu zabezpieczającego

¹¹ Pisząc o dysfunkcyjnej cywilizacji Al Gore nawiązuje do psychologiczno-socjologicznej teorii dysfunkcyjnej rodziny. Dlatego dysfunkcyjna rodzina jest punktem wyjścia do opisu dysfunkcyjnej cywilizacji i dysfunkcyjnego społeczeństwa. Wiceprezydent USA pisze: „Tak jak członkowie dysfunkcyjnej rodziny emocjonalnie znieczulają się na ból, który w przeciwnym razie by odczuwali, nasza dysfunkcyjna cywilizacja stworzyła sobie uczucie odrętwienia, dzięki któremu nie odczuwamy bólu spowodowanego alienacją ze świata. Zarówno dysfunkcyjna rodzina jak i dysfunkcyjna cywilizacja nie znoszą kontaktu z pełnym i szczerym przeżywaniem życia. Obie utrzymują ludzi w świecie abstrakcji, myśli pozbawionych uczuć, skupionych zawsze na innych, na tym co zakładamy, że inni odczuwają lub co inni mogą powiedzieć lub robić, aby zapewnić nam tak potrzebne spełnienie i potwierdzenie.

Istnieje wyjście z tej sytuacji. Model dysfunkcyjności nie musi trwać wiecznie, a kluczem do zmiany jest jasne światło prawdy. Podobnie jak człowiek może stawić czoła uzależnieniu, tak samo dysfunkcyjna rodzina może przeciwstawić się niepisanim zasadom rządzącym ich życiem, nasza cywilizacja może, a nawet powinna zmienić się zwalczając niepisane zasady, które prowadzą do niszczenia Ziemi [...] jeżeli kryzys środowiska globalnego zakorzeniony jest w dysfunkcyjnym modelu związku naszej cywilizacji ze światem naturalnym, stawienie czoła temu modelowi, zrozumienie go i uznanie jego nieszczerego wpływu na środowisko i na nas, będzie pierwszym krokiem w kierunku oplakiwania tego, co utraciliśmy, leczenia ran, jakie zadaliśmy Ziemi i naszej cywilizacji, oraz przyjęcia nowej postawy opiekunów Ziemi.” (A. Gore, *Ziemia na...*, op.cit., s.177.)

¹² K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Wyd. Politechniki Łódzkiej, Łódź 1996, s.138.

¹³ Ibidem, s.142.

właściwe funkcjonowanie gospodarki przemysłowej po wyczerpaniu się paliw kopalnych i nie zaplanowano niezbędnych nakładów kapitałowych. Rosną rozmiary zanieczyszczeń, zaś zlewy są przepełnione, zmianie ulega skład chemiczny całej atmosfery ziemskiej¹⁴.

O konsumpcjonizmie jako źródle marnotrawstwa dotyczącego każdej lokalnej społeczności, każdej rodziny, każdej jednostki ludzkiej szeroko rozwodzi się amerykański biznesmen i publicysta ekologiczny Paul Hawken. Przytaczane przez niego obliczenia wymownie pokazują, jak każdy konsument traci sporą część swojego zarobku w trybach wielkiej, masowej, zaplanowanej na globalne rozmiary produkcji gigantycznych korporacji¹⁵. Mimo że rozmiary strat ponoszonych przez przeciętnego konsumenta ze względu na planowo złą jakość towaru, koszty reklam i krótkotrwałych mód są trudne do wyliczenia, dla żadnego znawcy problemu nie ulega wątpliwości, iż są wielkie.

Chociaż Marek Pietraś nie posługuje się pojęciem konsumpcjonizmu, pisząc o międzynarodowych napięciach i sporach na tle sprzeczności interesów ekologicznych pośrednio nawiązuje do tego problemu¹⁶. Bo też kolejną płaszczyzną konsumpcjonizmu kreują bezpośrednio sprzeczności wynikające z odmiennych interesów poszczególnych państw, rywalizacji o zasoby naturalne, głębokich asymetrii przepływu zanieczyszczeń *etc.* Natomiast pośrednio, ale za to o wiele mocniej – ukrywające się za tym wszystkim uwarunkowania gospodarcze poszczególnych krajów i interesy lobby biurokratycznego.

Nie można także zapominać o rosnących dysproporcjach w rozdziale bogactwa ogólnospołecznego. Kolejną płaszczyzną konsumpcjonizmu jest sprzeczność między bogatą Północą i biednym Południem. W sytuacji, w której 20% światowej społeczności spożywa aż 80% globalnej produkcji, nie ma w tym nic dziwnego¹⁷.

I ostatnia płaszczyzna konsumpcjonizmu. Jest nią – używając narzucającego się w tym miejscu określenia Herberta Marcuse – każdy człowiek jednowymiarowy. Jest to problem podnoszony w różnych obozach filozofii ekologii. Gdy przytaczany wiceprezydent Gore analizuje kwestię spełnienia się człowieka za sprawą rosnącej konsumpcji dóbr materialnych, celnie posługuje się metaforą człowieka uzależnionego od narkotyków. Zdolność realizowania przez człowieka pragnień za pomocą konsumpcji dóbr materialnych daje się bowiem doskonale przyrównać do krótkotrwałej euforii przeżywanej przez narkomanów w chwili oddziaływania narkotyku na procesy mózgowie. Tak jak w przypadku zażywania narkotyków ożywienie jest krótkotrwałe i nie daje poczucia całkowitego spełnienia. I tak jak w przypadku narkotykowego uzależnienia każdą kolejną dawkę trzeba zwiększać dla osiągnięcia takiego samego efektu. Gore pisze: „Uzależnienie czyni nam fałszywą obietnicę przeżywania życia w sposób wyrazisty i bezpośredni, bez konieczności przeżywania lęków i bólu, które także stanowią jego część. Cywilizacja przemysłowa czyni podobną obietnicę, najważniejsza jest pogoń za szczęściem i wygodą, a najlepszym sposobem na to, by ta pogoń się powiodła, jest konsumpcja niekończącego się strumienia błyszczących

¹⁴ D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie...*, op.cit., s.87.

¹⁵ P. Hawken, *Przez zielone...*, op.cit., s.183-185.

¹⁶ Por.: M. Pietraś, *Bezpieczeństwo ekologiczne w Europie*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s.47-71.

¹⁷ Piszę o tym szerzej w: A. Papuziński, *Życie - Nauka - Ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Wyd. Uczelniane WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1998, s.37-40.

nowych produktów. Błyszcząca obietnica łatwego spełnienia jest tak kusząca, że chętnie zapominamy, co naprawdę czujemy i porzucamy poszukiwania autentycznego celu i znaczenia życia¹⁸. Natomiast papież Jan Paweł II mówi w kontekście naszej obecnej kondycji krótko o „kryzysie sensu”¹⁹.

4. Przyszłość kultury i gospodarki

Wypróbując wartość kierowniczych idei kultury nowożytnej, filozofia ekologii jednocześnie i przynależy do swego czasu, i daleko poza niego wykracza. Tkwi w swoim czasie o tyle, że jej treść stanowią zasadnicze idee jej epoki, cała symboliczna organizacja kultury wraz ze wszystkimi jej stereotypami myślenia i standardami działania. Zarazem jednak, jako wiedza, ma ona ten czas również poza sobą. Przeciwstawia się mu w jedyny dostępny dla siebie sposób, mianowicie w sposób formalny. Brak jej jakiegokolwiek innej treści poza tą, z którą się zмага, tzn. poza regułami interpretacji kulturowej, normami wyznaczającymi wartości oraz postacią tożsamości nadawaną bezpośrednio przez nie kulturze. Nie zgadzając się na to, co wokół siebie znajduje, wyłącznie z tego zastanego materiału może tworzyć nowe formy rozwoju. Nowe formy to tylko modyfikacje wiedzy. Ale w wyniku tej modyfikacji dochodzi do metamorfozy formalnego aspektu negacji w pewną różnicę realną. Gdyż za sprawą wiedzy zmodyfikowanej filozofia ekologii zakłada pewną różnicę pomiędzy wiedzą a tym, co jest.

Czego dotyczy ta wiedza? Oczywiście tego co i jak być powinno. Konsumpcjonizm to dla filozofów ekologii symbol zła kładącego się głębokim cieniem na kulturze drugiej połowy XX w. Niezależnie od tego czy stoją oni na stanowisku biocentryzmu, czy homocentryzmu²⁰ rozwijają taką wizję przyszłości, w której dla konsumpcjonizmu nie ma miejsca.

Odnotowana powyżej zgoda filozofów ekologii co do obecnej roli oraz przyszłości konsumpcjonizmu w kulturze ekologicznej nie rozciąga się na cały wachlarz spraw związanych z tym zagadnieniem. Różnice ujawniają się już na szczeblu rozumienia konsumpcjonizmu jako zła. Choć dla jasnego wyłożenia sprawy można by sytuację modelowo uprościć i powiedzieć, że linia podziału stosunku filozofów ekologii do konsumpcjonizmu generalnie rzecz biorąc pokrywa się z granicą między biocentrystami i homocentrystami, rzeczywistość jest jak zwykle bardziej skomplikowana. Biocentryści, chrześcijańscy homocentryści oraz homocentryści uwypuklają konsumpcjonistyczne okaleczenia osobo-

¹⁸ A. Gore, *Ziemia...*, op.cit., s.167.

¹⁹ Por.: Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n.81 oraz *Sollicitudo rei socialis*, n.28.

²⁰ W *Objaśnieniu ważniejszych pojęć* zamieszczonym na s.169-170 książki Zdzisławy Piątek pt. *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie* autorka tak definiuje oba pojęcia: „Biocentryzm - postawa uznająca, że gatunek ludzki jest takim samym członkiem biosfery jak wszystkie inne gatunki istot żywych oraz, że nie tylko osobniki gatunku ludzkiego mają wartość wewnętrzną, gdyż także pozaludzkie istoty żywe mają tę wartość, a biosfera nie powinna być eksploatowana wyłącznie z punktu widzenia interesów człowieka.”; „Homocentryzm - postawa uznająca uprzywilejowane miejsce człowieka w Przyrodzie, według niej tylko człowiek wartościuje, tylko człowiek, jako istota rozumna, poznaje i posiada wiedzę o świecie, tylko istoty ludzkie mają wartość wewnętrzną, bowiem tylko one są celami samymi w sobie.” Profesor Piątek odróżnia homocentryzm od antropocentryzmu, wypada jednak zauważyć, że w literaturze przedmiotu bardzo często mianem antropocentryzmu określa się właśnie tę postawę, która tutaj została nazwana homocentryzmem.

wości człowieka należą bowiem do tego samego obozu; drugi tworzą pozostali homocentryści. Dla biocentrystów i wskazanej części homocentrystów konsumpcjonizm jest złem samym w sobie, zawsze i wszędzie. Ich stosunek do konsumpcjonizmu ma w sobie coś z chrześcijańskiej interpretacji grzechu, która nie pozwala uwzględniać usprawiedliwiającego i uniewinniającego wpływu okoliczności danego czynu. Bo też są oni eko-moralistami: z perspektywy dobra natury i/lub dobra człowieka krytykują współczesną moralność oraz rozwijają etyczną wizję moralności ekologicznej. Dla homocentrystów konsumpcjonizm jest złem o tyle, o ile godzi w pomyślność znacznej części żyjących dziś ludzi i w dobro przyszłych pokoleń. Do krytyki konsumpcjonizmu inspirowuje ich świadomość ograniczeń tej postawy. Odrzucają ją właśnie dlatego, że jej zasad nie da się stosować na dłuższą metę bez szkody dla ludzi oraz dlatego że ludzkość już teraz znalazła się w punkcie, w którym – przy założeniu, że coś takiego jest w ogóle możliwe – zastosowanie tych zasad przez wszystkich przekracza zasoby globu i grozi załamaniem światowego systemu gospodarczego. Ze względu na takie podejście do sprawy na użytek dalszych rozważań można ich nazwać filozoficznymi eko-ekonomistami²¹.

Wskazane różnice w stosunku filozofów ekologii do konsumpcjonizmu pociągają za sobą konsekwencje w dziedzinie podejmowanych przez nich badań nad kulturą drugiej połowy XX w. Dla eko-moralistów konsumpcjonizm jest soczewką, w której w jedną wiązkę skupiają się wszystkie niedostatki naszej kultury. Z tego względu z jednej strony koncentrują się na określeniu przyczyn narodzin kultury zdominowanej przez konsumpcjonizm; natomiast z drugiej, na przekór konsumpcyjnemu społeczeństwu ale i w oderwaniu od realiów konsumpcjonistycznej kultury drugiej połowy XX w., budują całkowicie nową – dla wielu krytyków po prostu utopijną – wizję społeczeństwa i kultury.

Szukając źródeł kultury skażonej przez konsumpcjonizm z wielkim zaangażowaniem śledzą losy narastania przesłanek postawy konsumpcyjnej od czasów najdawniejszych i z bezkompromisowością rewolucyjnego trybunału, bez wahań i rozterek, szafują surowymi wyrokami. Winą obarczają: w filozofii – starożytną i średniowieczną metafizykę, filozofię nowożytną, czy wręcz całą europejską filozofię; w religii – mit grecki, tradycję religijną judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, ale także sekularyzm; w etyce – wertykalne ukierunkowanie najwyższych ideałów etycznych, neutralność etyki wobec relacji człowieka ze światem pozaludzkim, jej antropocentryzm, ahistoryzm i ograniczoność do typowych sytuacji życia prywatnego i publicznego, zamknięcie refleksji etycznej w wymiarze teraźniejszości, nieobecność dynamiki, koncentrację uwagi na cnotach; w światopoglądzie – założenia światopoglądu zachodniego mówiące o tym, że ludzie różnią się zasadniczo od wszystkich innych ziemskich stworzeń, że są w stanie wyznaczać sobie dowolne cele i opanować wszelką wiedzę i umiejętność niezbędną do ich realizacji, że świat zapewnia im nieograniczone możliwości oraz że nie ma problemów nierozwiązywalnych dla ludzkości, a także mechanistyczny obraz życia, biomedyczny model medycyny; w antropologii

²¹ Podkreślam, że jest to nazwa umowna tylko na użytek tego artykułu. Eko-ekonomia, tj. ekonomia środowiska czy też ekonomia środowiskowa jest bowiem ważnym nurtem we współczesnych naukach ekonomicznych i w praktyce gospodarczej. Zasady tej ekonomii są szeroko omówione w: T. Żylicz, *Ekonomia wobec problemów środowiska przyrodniczego*, PAN, Warszawa 1989; *Ekonomia środowiska i zasobów naturalnych*, pr. zbior. pod red. H. Folmera, L. Gabela, H. Opschoora - w wyd. pol. - T. Żylicza, Wyd. Krupski i S-ka, Warszawa 1996; Por. także: *Ekonomia - Ekologia - Etyka*, pr. zbior. pod. red. W. Tyburskiego, Top Kurier, Toruń 1996.

– newtonowską psychologię, proporcjonalny do wyzwania się człowieka spod władzy uwarunkowań naturalnych wzrost pogardy do przyrody, arogancki humanizm, duchową martwość; w świadomości – antropocentryzm, egoizm gatunkowy i woluntaryzm, racjonalizm i intelektualizm, utylitaryzm i instrumentalizm, patriarchalizm; w ideale wiedzy – dominację paradygmatu nauk przyrodniczych, separację wiedzy i wartości, ideał poznania obiektywistycznego i neutralnego aksjologicznie, metodologiczny redukcjonizm, wiarę w ciągły postęp naukowo-techniczny, technomorfizm²².

Przedstawiona lista determinant dominacji konsumpcjonizmu w kulturze drugiej połowy XX w. prowadzi do kilku wniosków na temat sposobu ujęcia tego problemu przez eko-moralistów. Po pierwsze, przyjęta przez nich perspektywa badawcza ma charakter historyczny. Po drugie, rola biznesu widziana w tej perspektywie jest raczej drugorzędna. Nie znaczy to, że zwolennicy omawianego ujęcia problemu zwalniają biznes ze wszelkiej odpowiedzialności za spustoszenie, jakie współczesna gospodarka powoduje w środowisku przyrodniczym, a w ślad za tym – ludzkim. Niemniej w tej perspektywie same zasady gospodarowania stoją w cieniu innych przesłanek, o bardziej zasadniczym charakterze. Wydają się tu być nieuniknionym następstwem czegoś innego, niezamierzonym skutkiem atrybutów kultury europejskiej przeszywających na wskroś jej historię w miejscach zdecydowanie odległych od ekonomicznego życia społeczeństwa. Po trzecie, z tego też powodu eko-moralisci niewiele uwagi poświęcają transformacji gospodarki. Zatem po czwarte, interesuje ich przede wszystkim transformacja ludzkiego ducha, ludzkich wartości i norm, całego szeregu przekonań o charakterze filozoficznym, religijnym, etycznym, światopoglądowym itd., z których czerpie swoją treść świadomość współczesnego człowieka. „Utrzymujemy – pisze Waloszczyk – że są możliwe zmiany w konstelacji ludzkich potrzeb, a to dzięki zmianie ogólnego klimatu myślenia i wartościowania w danym społeczeństwie i, co ważniejsze, w danej cywilizacji.”²³ W tym ujęciu warunkiem koniecznym i wystarczającym narodzin i rozkwitu kultury ekologicznej z odpowiadającym jej porządkiem ekonomicznym jest osobista kultura człowieka.

Transformacja ludzkiego ducha ma zaowocować nową, ekologiczną epoką w dziejach ludzkości. Rozwijane przez eko-moralistów wizje kultury ekologicznej są bardzo do siebie

²² Por.: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Wyd. Platan, Kraków 1996, s.27-28, 34, 221-226, 255-259; B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1995, s.69, 93; J. Seed, *Antropocentryzm, jako Aneks E*, [w:] B. Deval, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, op.cit., s.316; F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka - Społeczeństwo - Nowa kultura*, PIW, Warszawa 1987, s.143-359; L. White, *The Historical Roots of our Environmental Crisis*, [w:] „Science”, March 10, 1967, nr 2767; J. Dorst, *Sila życia*, PIW, Warszawa 1987, s.84, 92.; H. Skolimowski, *Nowe oblicza Boga w dobie ekologicznej*, [w:] *Religia i ruchy ekofilozoficzne. Materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego Olsztyn - Waszeta 19 -21 września 1995 roku*, pod red. J. Dębowskiego, Wyd. WSP w Olsztynie, Olsztyn 1996, s.17 oraz książki tego autora: *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1993, s.21-22, 63, 73; *Technika a...*, op.cit., s.102. Zagadnienie determinant współczesnego kryzysu środowiskowego omówiłem szerzej w artykułach: *Przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego jako problem filozoficzny*, [w:] „Studia Philosophiae Christianae”, ATK, Warszawa 1998, nr 1; *Przyczyny współczesnego kryzysu środowiskowego w świetle filozofii ekologii. Ustalenia i wątpliwości*, [w:] *Człowiek - Technika - Środowisko. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku*, pr. zbior. pod red. naukową A. Kiepa, Oficyna Res-Type, Katowice 1998 oraz w II rozdz. (pt. *Geneza kryzysu ekologicznego*) mojej książki *Życie - Nauka...*, op.cit., s.83-135.

²³ K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny...*, op.cit., s.188.

podobne. Bez zbytnej przesady można powiedzieć, że znając jedną zna się wszystkie inne. Po pominięciu fragmentów akcentujących etykę biocentryczną ilustratywnym przykładem eko-moralistycznej koncepcji takiej kultury może być program ery ekologicznej, sformułowany przez Skolimowskiego. Zostały w nim zaakcentowane takie cechy, jak:

- przychylność wobec Ziemi i przyrody, kończąca okres przeciwstawiania kultury naturze, oparta na założeniu o współistnieniu człowieka obok innych bytów we wspólnej tkance przyrody i na przekonaniu o konieczności przestrzegania zasad etyki respektującej dobro przyrody, promująca „mądrze wstrzemięźliwy” styl życia i sprawiedliwość obejmującą wszystkie istoty zdolne do samorealizacji;
- prometejska wizja człowieka, podkreślająca ludzką zdolność do opiekania się wszystkimi istotami żywymi i całą Ziemią, przeciwstawna dotychczasowej, tj. faustowskiej, eksponującej sobkowstwo, egoizm i konkurencję;
- duchowy renesans ludzkości zmierzający do tego, by człowiek raczej „bardziej był” niż „więcej miał”;
- powszechna partycypacja ludzi w procesie tworzenia kultury, polegająca na w pełni świadomej realizacji twórczej natury człowieka w procesie pracy uwolnionej od dotychczasowej presji technologii i ekspertów²⁴.

W odróżnieniu od eko-moralistów filozoficzni eko-ekonomiści mało interesują się przeszłością, owymi mniej czy bardziej odległymi czasami poprzedzającymi kulturę drugiej połowy XX w. Mimo że poświęcają równie dużo uwagi problemowi konsumpcjonizmu, co przedstawiciele omówionego obozu filozofii ekologii, widzą tę sprawę w całkiem innym świetle. Konsumpcjonizm jest dla nich nie tyle soczewką skupiającą wszystkie niedostatki naszej kultury w jedną spójną wiązkę, ile raczej pryzmatem, który podsycane przez obecne formy życia społeczne pragnienie, aby „więcej mieć”, rozszczepia na różnobarwne linie błędnych postaw wobec świata. Z takiej oceny roli konsumpcjonizmu w kulturze drugiej połowy XX w. wynika waga przywiązywana przez nich do struktur gospodarczych, napędzanych przez tę postawę. Dlatego z jednej strony koncentrują się na ustaleniu strukturalnych zależności między konsumpcjonizmem, wzrostem gospodarczym i kryzysem środowiskowym; natomiast z drugiej, respektując zasady współczesnej formy gospodarki rynkowej, opracowują – dla szeregu krytyków mimo wszystko zanadto podporządkowane celowi eksploatacji natury²⁵ – zasady gospodarki proekologicznej. Intencję poszukiwań obozu filozoficznych eko-ekonomistów doskonale wyrażają słowa Hawkena: „Podobnie jak w społeczeństwie industrialnym każde działanie prowadzi do degradacji środowiska niezależnie od intencji, tak teraz trzeba zaprojektować system, w którym zachodzi coś przeciwnego; w którym robić to, co należy, jest dziecinnie łatwo; gdzie będziemy czynić świat lepszym w naturalny sposób, przez zwykłe, codzienne czynności, a nie przez świadomy altruizm”²⁶.

Filozoficzni eko-ekonomiści badają zależności występujące w obrębie współczesnej gospodarki w celu wyodrębnienia i określenia relacji przesądających sprawę konsumpcjonistycznego charakteru kultury drugiej połowy XX w. Poszukiwania prowadzą ich do wniosku, że wina leży po stronie: teorii ekonomii i ukierunkowania gospodarki na ciągły

²⁴ Por.: H. Skolimowski, *Wizje nowego...*, op.cit., s.11-117.

²⁵ Por.: B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, op.cit., s.77-90.

²⁶ P. Hawken, *Przez zielone...*, op.cit., s.16.

wzrost, technologii rozumianej jako ideologia gospodarki permanentnego wzrostu i stałego zwiększania poziomu materialnej konsumpcji, modelu wzrostu gospodarczego, „twardej” techniki maszynowej, linearnych technologii produkcji, „płytkiego” przetwarzanie produktów²⁷.

Przedstawiona konkluzja jest punktem zwrotnym w dociekaniach filozoficznych ekonomicznych nad możliwościami przedstawienia współczesnej gospodarki na tory ekologicznego rozwoju. W efekcie takiego określenia sytuacji wyjściowej ramie w ramie z przedstawicielami ekonomii środowiskowej postulują przeprowadzenie proekologicznych zmian w naukach ekonomicznych i w gospodarce. Razem z nimi dostrzegają następujące braki dominujących w ostatnim wieku teorii ekonomicznych²⁸:

- niezgodność ekonomicznej teorii nieograniczonego wzrostu gospodarczego z prawami termodynamiki;
- nieprawdziwość założenia o nieskończoności i nieograniczeności potencjału wzrostu gospodarczego.

Stosownie do powyższej oceny tradycyjnych teorii ekonomicznych i przesłanek dwudziestowiecznej gospodarki filozoficzni eko-ekonomiści formułują następujące postulaty ekonomii środowiskowej²⁹:

- wspólne rozpatrywanie systemu ekonomicznego i ekologicznego;
- wzmocnienie stabilności systemów ekonomiczno-ekologicznych przez zwiększenie ochrony siedlisk i ekosystemów;
- zmiany zasad ustalania wielkości dochodu narodowego brutto (PKB) w kierunku uwzględnienia strat środowiska, czyli tzw. kosztów zewnętrznych i rzeczywistej wartości zużywanych zasobów przyrody;
- zmiany wskaźników rozwoju gospodarczego z ilościowych na (bardziej) jakościowe, tj. uwzględniające stan zdrowia ludzkiego, środowiska przyrodniczego, poczucia bezpieczeństwa publicznego, socjalnego i satysfakcji z życia, poziom wykształcenia;
- czystsza produkcja, tj. produkcja przedmiotów trwalszych, względnie bezodpadowa lub nadająca się w dużej części do odzysku;
- popieranie małego i średniego biznesu.

Zgodnie ze stanowiskiem filozoficznych eko-ekonomistów oczekiwane, proekologiczne przemiany w obrębie reguł interpretacji kulturowej oraz norm wyznaczających wartości będą skutkiem reform i/lub negacji szeregu kanonicznych zasad dotychczasowej nauki ekonomii i gospodarki. Dlatego też w skład wysuwanych na jego gruncie wizji przemian kulturowych należy włączyć w zasadzie to wszystko, co bywa nazywane ekorozwojem.

Jednak sprawa się na tym nie kończy. Wymienione postulaty określają ogólnie kierunek, w którym powinny pójść przemiany. Różni autorzy przypisują im bowiem odmienną wagę. W efekcie w obrębie opisywanego obozu ekologicznej filozofii kultury można

²⁷ Por.: Z. Hull, *Problemy ekologii...*, op.cit., par. 1.2.

²⁸ Por.: S. Kozłowski, *Ekologiczne problemy przyszłości świata i Polski*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1998, s.120-123; P. Fomallez, *Die ökologische Wirtschaft*, AT Verlag Aarau, Stuttgart 1986.

²⁹ Por.: E. J. Mishan, *Spór o wzrost gospodarczy*, PIW, Warszawa 1986, s.141-205; K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny...*, op.cit., s.172-182.

odnotować co najmniej trzy koncepcje. Łączą się one z konkretnymi teoriami ekorozwoju. Jak słusznie zauważa Zbigniew Hull, należy mieć na uwadze trzy wersje ekorozwoju³⁰.

Po pierwsze, w środowisku polityków, biznesmenów, technokratów, a także w dokumentach rządowych lub parlamentarnych przez ekorozwój pojmuje się po prostu uzgadnianie dotychczasowych celów i form gospodarowania z uwarunkowaniami ekologicznymi. W warstwie aksjologicznej koncepcji kultury związanej z tak rozumianym ekorozwojem tradycyjnie przyjmuje się nadrzędność człowieka w świecie, priorytet ludzkich celów i interesów wobec przyrody – wciąż jeszcze ujmowanej w kategoriach ekonomicznych, jako zespół zasobów surowców i energii.

Natomiast w koncepcji rozwoju zrównoważonego, w dokumentach Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju ONZ, „Szczytu Ziemi” w Rio de Janeiro w 1992 r., zaś w Polsce – w Tezach Programowych Polskiego Klubu Ekologicznego – twierdzi Hull – panuje takie ujęcie ekorozwoju, w którym na plan pierwszy wysuwa się konieczność podnoszenia „jakości życia”. Można ją oczywiście rozmaicie pojmować. W tym przypadku dominuje ujęcie „makro”, dotyczące globalnej społeczności i poszczególnych społeczeństw. W ekofilozoficznych koncepcjach kultury związanych z takim ujęciem ekorozwoju temat ekonomicznej eksploatacji przyrody schodzi w cień takich zagadnień, jak – mówiąc najkrócej – satysfakcja z życia w środowisku społeczno-przyrodniczym, gwarantującym zdrowie, bezpieczeństwo, pracę.

W trzecim ze wskazanych przez omawianego autora ujęć ekorozwoju dominuje kwestia utrzymania dynamicznej równowagi biosfery jako warunku przetrwania ludzkości. Utrzymanie tej równowagi jest uważane za naczelną zasadę gospodarki. Ekofilozoficzne koncepcje kultury związane z takim rozumieniem ekorozwoju postulują radykalne zerwanie z dotychczasowym wzorcem rozwoju cywilizacyjnego, zdominowanym przez materialne potrzeby człowieka. W nowym akcentują cel podnoszenia jakości życia ludzkiego, ale w kategoriach „mikro”: w wymiarze duchowym i intelektualnym każdej jednostki.

Niezależnie od przedstawionych różnic przedstawiciele obozu filozoficznych eko-ekonomistów są zgodni, że warunkiem koniecznym, acz nie wystarczającym narodzin kultury ekologicznej jest właściwie ukształtowana gospodarka. Istotnym dopełnieniem uwarunkowań ekonomicznych jest dla nich kultura osobista. Rzecz jednak w tym, że ona sama jest przez te ekonomiczne realia ukształtowana. Zależność między warunkiem gospodarczym i warunkiem osobowym kultury ekologicznej kształtuje się – zgodnie z milcząco przyjmowanym przez filozoficznych eko-ekonomistów założeniem – następująco: ekonomia środowiska opracowuje zgodne z potrzebami ochrony środowiska reguły gry rynkowej – zmodyfikowane zasady ekonomii kształtują proekologiczną gospodarkę – przekształcona gospodarka wytwarza nowy, ekologiczny wzorec racjonalności ekonomicznej – w rzeczywistości zdominowanej przez gospodarkę paradygmat racjonalności ekonomicznej jest uniwersalnym paradygmatem ekologicznej kultury – człowiek pozostający w zgodzie z tym paradygmatem to jednostka racjonalna – osobnik racjonalny w przedstawionym sensie jest człowiekiem o właściwej, ekologicznej kulturze osobistej – jednostka działająca zgodnie z osobistą kulturą ekologiczną wprowadza w życie kanony proekologicznej gospodarki i stoi na straży ekologicznej kultury. I tak koło się zamyka.

³⁰ Por.: Z. Hull, *Problemy ekologii...*, op.cit., par. 5.

5. Podsumowanie

Kultura jako system reguł interpretacji kulturowej oraz norm wyznaczających wartości jest wiodącym tematem filozofii ekologii. Konsumpcjonizm to problem, wokół którego obraca się szereg zasadniczych propozycji teoretycznych ekofilozofów. Formułowane przez nich stanowiska różnią się jednak pod wieloma względami. Zasadnicza linia podziału przebiega między ujęciem eko-moralistów i poglądami filozoficznych eko-ekonomistów. Pierwsi dążą do zmian w kulturze na drodze rozpoznania dziejowych przesłanek współczesnej postaci kultury. Wszystko co z nich wyrasta, jest tu traktowane jako przekleństwo dzisiejszej doby, jak zło, od którego trzeba uwolnić świat. Wysuwane przez nich listy są jednak bardzo niejednolite, a propozycje – sprzeczne. Drudzy zmierzają do przeobrażenia kultury za sprawą reformy gospodarki. Na ogół są zwolennikami ekorozwoju. Sam ekorozwój rozumieją jednak trojako. W efekcie wysuwają trzy różne wizje kultury ekologicznej.