

Włodzimierz Tyburski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

CZŁOWIEK WOBEC PRZYRODY W PERSPEKTYWIE EKOFILOZOFICZNEJ

Man towards Nature in the Ecophilosophical Perspective

Słowa kluczowe: ekofilozofia, człowiek, przyroda, relacje, antropocentryzm, biocentryzm, umiarkowany (słaby) antropocentryzm, pojednanie, paradygmat opiekuństwa.

Key words: ecophilosophy, man, nature, relations, anthropocentrism, biocentrism, moderate (weak) anthropocentrism, reconciliation, guardianship paradigm.

S t r e s z c z e n i e

Artykuł prezentuje trzy główne stanowiska określające stosunek człowieka do środowiska przyrodniczego: antropocentryzm, biocentryzm i umiarkowany (słaby) antropocentryzm. Antropocentryzm to stanowisko tradycyjne, które wyznosi świat ludzki ponad świat przyrody i akceptuje jego przedmiotowy charakter. Daje przyzwolenie na utylitarne i instrumentalne traktowanie przyrody. Biocentryzm proponuje radykalnie odmienny sposób rozumienia świata – wpisuje człowieka w przyrodę i biologiczne procesy życia. Traktuje go jako jeden z wielu bytów, nie umniejszając znaczenia jego duchowego wymiaru. Umiarkowany (słaby) antropocentryzm zakreśla wyraźnie granice, w jakich człowiek może korzystać z dóbr przyrody. Jest próbą przełamania opozycyjnych ujęć antropocentryzm – biocentryzm i zaproponowania takiej filozofii rozwoju, która mając na względzie interesy człowieka, nie gubi z pola widzenia potrzeb i dobra przyrody, lecz poszukuje mechanizmów harmonijnej koegzystencji świata antroposfery i świata biosfery.

A b s t r a c t

The utterance presents three main positions defining the attitude of man towards the natural environment: anthropocentrism, biocentrism and moderate (weak) anthropocentrism. Anthropocentrism is a traditional position, it places the human world over nature and accepts its objective character. It allows for the utilitarian and instrumental treatment of nature. Biocentrism proposes radically different way of understanding the world and the place of man in the world. It incorporates man to the natural world and to the biological processes of life. Without diminishing the importance of his spiritual dimension it treats the man as one of other beings. Moderate (weak) anthropocentrism clearly delimits the scope to which man can exploit natural resources, attempts to reconcile the anthropocentrism – biocentrism opposites and proposes the philosophy of development which respecting the interest of man does not neglect well-being of nature and tries to find the mechanisms of harmonious bio- and anthroposphere co-existence.

Świadoma refleksja nad miejscem człowieka w środowisku przyrodniczym oraz nad różnymi powiązaniem świata ludzkiego i świata przyrody ma swoją długą historię. Pojawiła się nieomal wraz z aktem narodzin filozofii i w większym lub mniejszym nasileniu towarzyszyła jej dziejom, głównie jako filozofia przyrody, aby w ostatnich dwóch stuleciach stać się również udziałem różnych dyscyplin lokujących się na pograniczu wiedzy przyrodniczej i społecznej. Analizą związków człowieka z przyrodą dokonywaną już nie tyle w wymiarze ogólnym, filozoficznym, ale z wyraźnie zarysowanych perspektyw teoretycznych i problemowych zajmują się dziś takie dyscypliny jak: ekologia, entologia, socjobiologia czy sozologia. Tytułowa dziedzina naszych zainteresowań – ekofilozofia, zamienne określane również jako filozofia ekologiczna – ma swoją zupełnie nieodległą historię, nie przekraczającą horyzontu czasowego ostatnich kilkudziesięciu lat. Jest dyscypliną filozoficzną, która nawiązuje do dorobku filozofii przyrody i – mocno to podkreślając – nauk szczegółowych, ale formułowanym katalogiem problemów, pytań i odpowiedzi wyraźnie określa właściwy jej tylko przedmiot zainteresowań i swoją specyfikę. Swoistość tej dyscypliny związana jest z przełomem, który – za jej sprawą – określa nowa perspektywa widzenia miejsca człowieka w świecie przyrody i nowy sposób myślenia o człowieku i przyrodzie w ich wzajemnych związkach.

Ekofilozofia jest dziedziną refleksji wyrosłą w naszych czasach, gdyż pojawiła się jako refleks dramatycznego i najtrudniejszego do przezwyciężenia problemu współczesności, jakim jest lawinowo już dziś narastający proces degradacji i wyniszczenia środowiska przyrodniczego. W obliczu tej granicznej dla losów człowieka i jego przyrodniczego otoczenia sytuacji ze szczególną intensywnością staje nie po raz pierwszy przecież formułowane pytanie o to, jak powinien zachować się człowiek wobec swego przyrodniczego otoczenia i dlaczego powinien tak postępować? Z powyższym, kluczowym dla teraźniejszych i przyszłych losów człowieka i przyrody, pytaniem pragnie zmierzyć się refleksja ekofilozoficzna. Jego niewątpliwiej doniosłości i znaczenia nikt chyba nie kwestionuje. Przede wszystkim w oparciu o wiedzę dostarczaną przez nauki przyrodnicze i własną refleksję dyktowaną wymogami myślenia naukowego ekofilozofia pragnie rzetelnie rozpoznać podstawowe zasady powiązań, interakcji i organizacji struktur biologicznych, aby w rezultacie ujawnić najistotniejsze mechanizmy determinujące funkcjonowanie biosfery. Ich rozpoznanie jest warunkiem rzetelnego opisu możliwych związków człowieka z przyrodą oraz właściwego określenia miejsca człowieka w świecie przyrody. Uzyskana wiedza nabiera szczególnie doniosłego znaczenia w kontekście doświadczanych w naszych czasach zjawisk kryzysowych, zwłaszcza gwałtownie przybierającej na sile destrukcji świata przyrodniczego, prowadzącej wprost do katastrofy ekologicznej.

Ekofilozofia nie poprzestaje na analizie tych, jakże dramatycznych, zjawisk i procesów, odsłanianiu ich istoty i przyczyn, lecz poszukuje także sposobów prze-

zwycięzania zjawisk kryzysowych i, co niezmiernie ważne, kreuje takie modele rozwoju, które uwzględniałyby zarówno interesy i potrzeby człowieka, jak i respektowały warunki życia i rozwoju naturalnych ekosystemów oraz całej biosfery. Szczególną wagę przywiązuje do uzasadnienia sposobów myślenia i reguł zaangażowanego działania na rzecz ochrony środowiska w celu podtrzymania i zachowania takiego jego stanu, aby był on korzystny dla świata ludzkiego i przyrodniczego. Rzecz więc można, że ekofilozofia pragnie spełniać dwie podstawowe funkcje: teoretyczną i praktyczną. Pierwsza związana jest z procesem poznawania, druga – z procesem działania. Ten elementarny fakt akcentują wszystkie formułowane przez znawców problematyki definicje ekofilozofii. Autorem jednej z nich Andrzej Papuziński, który jest zdania, że „filozofia ekologii 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 życia ludzkiego”¹. Zbigniew Hull określa ekofilozofię jako „dziedzinę refleksji filozoficznej”, która „docieka istoty więzi człowieka (społeczeństwa) z przyrodą” i „zmierza do pożądanego ich kształtowania w zgodzie z przeżywanym dzisiaj doświadczeniem świata i przyjętą hierarchią wartości”². Wedle Dariusza Kiełczewskiego ekofilozofia „to dziedzina filozoficzna wyjaśniająca istotę i naturę środowiska przyrodniczego, jego ilościowe i jakościowe właściwości oraz istniejące i pożądane relacje między środowiskiem przyrodniczym a społeczeństwem”³. Zdaniem Józefa M. Dołęgi „ekofilozofia jest nauką filozoficzną o środowisku przyrodniczym i społeczny, czyli o ekosystemie ziemskim i jego otoczeniu z aspektami teoretycznymi i praktycznymi”⁴. Autor tej definicji doprecyzowuje ją poprzez wymienienie kilkunastu jej możliwych ujęć. Z kolei Zdzisława Piątek proponuje określenie ekofilozofii „jako nowej dziedziny filozofii, która wykorzystując przyrodniczą wiedzę o człowieku i o naturze środowiska, określa na nowych zasadach symbiotyczny stosunek człowieka do Przyrody”⁵.

Przedstawione tu definicje, aczkolwiek różnią się bardziej lub mniej wyraźnie wyakcentowaniem poszczególnych celów formułowanych przez ekofilozofię, łączy kilka najbardziej konstytutywnych dla tej dyscypliny właściwości i cech. W definicjach tych, także w ich kolejnych rozwinięciach i dopełnieniach, autorzy wspólnie wskazują na:

¹ A. Papuziński, *Życie – nauka – ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Bydgoszcz 1998, s. 5.

² Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, (w:) *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, pod red. A. Papuzińskiego, Bydgoszcz 1999, s. 80.

³ D. Kiełczewski, *Ekologia społeczna*, Białystok 1999, s. 38.

⁴ J. M. Dołęga, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, „Problemy Ekofilozofii. Studia Filozoficzno-Sozologiczne” 2006, nr 1, s. 18.

⁵ Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Kraków 2008, s. 23.

- 1) przynależność nowej dziedziny refleksji do rodziny dyscyplin filozoficznych;
- 2) jej mocne oparcie w wiedzy przyrodniczej, zintegrowanej z refleksją filozoficzną;
- 3) potrzebę określenia miejsca człowieka w świecie przyrody wraz z reinterpretacją dotychczasowych poglądów na powyższy temat;
- 4) próby określenia pożądanych związków świata ludzkiego ze światem przyrody;
- 5) wykorzystanie osiągniętej wiedzy w praktycznych poczynaniach i działaniach człowieka w środowisku.

Zatem zgoda panuje co do zasadniczego celu, natomiast poszczególne akcenty rozkładają się różnie. O ile A. Papuziński zasadnicze zadanie ekofilozofii upatruje w działaniach na rzecz ochrony środowiska przyrodniczego, o tyle Z. Piątek idzie dalej i opowiada się za potrzebą określenia na nowych zasadach symbiotycznego stosunku człowieka do przyrody. Wszyscy autorzy zgodnie podkreślają, że utrwalony w tradycji dystans wobec natury i ideologia podboju zastąpione być powinny ideą pojednania i budową harmonijnych związków człowieka ze światem przyrody.

Podkreślić należy, że refleksja ekofilozoficzna ma głównie charakter prospektywny. W oparciu o wiedzę przyrodniczą i wyniki dociekań różnych dyscyplin humanistyczno-społecznych dąży się do określenia nowego sposobu myślenia o miejscu człowieka w przyrodzie i jego relacjach z przyrodą, z głęboką nadzieją, że posłuży on do wypracowania scenariusza przyszłości, nowej filozofii rozwoju. Przekonanie to już dziś ma bardzo realne wymiary – wszak rezultaty dociekań ekofilozoficznych stanowią istotną część składową tak praktycznie zorientowanych koncepcji rozwoju globalnego, jakimi są zarówno idea ekorozwoju, jak i trwałego i zrównoważonego rozwoju. Nowe filozoficzne myślenie o człowieku i przyrodzie i ich wzajemnych związkach wychodzi od rewizji tych sposobów myślenia, hierarchii wartości i koncepcji, które wyznaczały dotychczas kierunek naszej cywilizacji. W perspektywie historiozoficznej dokonuje ich wnikliwej analizy, aby określić i wyeksponować zwrot, jaki w sposobie widzenia człowieka i świata sama proponuje. Dlatego obok podstawowych, głównych zadań o charakterze prospektywnym, ekofilozofia spełnia również funkcję – jeśli tak można rzec – retrospektywno-krytyczną.

Wypowiadając się na temat wyznaczający zakres naszej refleksji, odnieśmy się najpierw do drugiego wyróżnionego tu przedmiotu zainteresowań ekofilozofii – ukierunkowanego na ujętą w perspektywie historycznej analizę relacji człowiek–przyroda. Refleksja ekofilozoficzna, odsłaniając dzieje związków człowieka z przyrodą, wyraźnie akcentuje fakt, że w europejskim kręgu kulturowym relacja człowiek–przyroda kształtowała się, przynajmniej na przestrzeni ostatnich kilkuset lat, pod wyraźnym wpływem antropocentrycznego paradygmatu. Jego niepodzielne panowanie w świadomości i praktyce społecznej powodowało, że człowiek rozluźniał więzy ze środowiskiem przyrodniczym, którego był organiczną częścią u za-

rania swego istnienia, aby w sferze mentalnej i z czasem materialnej, izolując się od niego, żyć w stworzonym przez siebie świecie i ten tylko uważać za wartościowy. To zaś skutkowało tym, że w obszarze praktycznych poczynań coraz częściej stawał wobec swego naturalnego środowiska na pozycji eksploatatora i przeciwnika. Ten sposób myślenia, a w konsekwencji i działania, znajdował swe uzasadnienie w teoriach i poglądach ujawniających się w poszczególnych fazach rozwoju kultury umysłowej nowożytnej cywilizacji europejskiej. Najbardziej wyrazistą postać znalazł w systemie filozofii kartezjańskiej, w którym świat podzielony został na dwie niezależne i niesprowadzalne do siebie substancje: rzecz myślącą (*res cogitans*) i rzecz rozciągłą (*res ekstensa*). Radykalny dualizm stał się dla Kartezjusza bodźcem do skonstruowania mechanistycznej koncepcji przyrody, wedle której świat materialny jest tylko maszyną pozbawioną celu i świadomości, podległą prawom mechaniki, zaś zadaniem człowieka jest ich poznanie, aby w oparciu o posiadana wiedzę podporządkować sobie przyrodę i wykorzystać do własnych celów, gdyż – jak powiada Kartezjusz – po to jesteśmy, aby być panami i posiadaczami natury.

W kartezjańskim pojmowaniu rzeczywistości przyroda pozbawiona została wszelkich symboli i znamion, które w przeszłości przypisywały jej różne kultury i religie. Wszak wyobrażano ją sobie jako żywy organizm, uważano za źródło wszelkiego życia, antropomorfizując nazywano matką karmicielką, żywicielką, a poszczególne części składowe – braćmi i siostrami. Bywało, że nadawano jej sens zgoła metafizyczny. Mechanistyczna interpretacja przyrody pozbawiła ją owych atrybutów i w tym sensie zubożyła obraz świata, choć jednocześnie uczyniła ten świat bardziej przejrzystym dla poznania naukowego i możliwym do technicznego opanowania i podporządkowania. Światopogląd mechanistyczny, odbierając przyrodzie mitologiczny wymiar i desakralizując ją, pozbawił również człowieka tych hamulców i ograniczeń, które wносиły kultura, normy etyczne, religia, magia. W konsekwencji stosunek człowieka do przyrody wyrażał się jedynie w kategoriach poznawczych i utylitarnych. Wobec świata pojmowanego jako maszyna, rzecz, przedmiot, wszelkie odniesienia metafizyczne, religijne, magiczne i etyczne traciły swój pierwotny sens. Wedle wskazań nowego myślenia, aby dowiedzieć się, na jakich zasadach owa maszyna funkcjonuje, wystarczyło sięgnąć do mechaniki Newtona. To m.in. tam znajdowano uzasadnienie i kwintesencję tego sposobu oglądu i interpretacji świata, której z czasem nadano miano kartezjańsko-newtonowskiego paradygmatu. Jego upowszechnienie w następnych stuleciach wpłynęło na zmianę stosunku człowieka wobec świata przyrody. Postawa w mniejszym lub większym zakresie symbiotyczno-kooperująca zmieniła się w postawę dominująco-panującą, a wraz z nią urosło przekonanie, że świat przyrody po to tylko istnieje, aby stwarzać człowiekowi możliwości rozwoju i budowania własnego świata. Takie przekonanie właściwe jest cywilizacji zachodniej, której towarzyszy zjawisko fizycznego i psychicznego alienowania się człowieka z jego natu-

ralnego otoczenia traktowanego jako materiał, tworzywo, z którego konstruował wedle własnego pomysłu i przekonania swój własny świat.

Nietrudno zauważyć, że dzieje nowożytnej cywilizacji analizowane z tego punktu widzenia są historią coraz głębiej zarysowującego się podziału rzeczywistości na świat sztuczny, techniczny, wykreowany przez człowieka – a w perspektywie jedyny – i świat zastany, naturalny, ale oddalający się w przeszłość. Takiemu dychotomicznemu rozdziałowi świata towarzyszyła określona antropologia i aksjologia. „Fundamentalnym założeniem tej antropologii – jak zauważa Zdzisława Piątek – było twierdzenie, że wszystko, co specyficznie ludzkie, czyli Rozum, nie przynależy do świata Przyrody, lecz do inteligibilnego świata rozumu całkowicie niezależnego od zmysłowości i przyrodniczych ograniczeń” i ten tylko jedynie świat, odseperowany od tego co przyrodnicze i cielesne, jest godnym przedmiotem refleksji filozoficznej⁶. W takiej zaś sytuacji pojawia się nie pozbawione pychy i arogancji przekonanie, że porządek ustanowiony przez człowieka jest bardziej godny zaufania i skuteczniejszy aniżeli porządek natury, a co za tym idzie – przeświadczenie o możliwości zbudowania świata ludzkiego autonomizującego się od konieczności przyrodniczych i nie liczącego się z wydolnością środowiska.

Towarzysząca wspomnianej dychotomii perspektywa aksjologiczna akcentuje to, że cywilizacja nieomal na wszystkich etapach swego rozwoju uczyła szacunku jedynie dla tego, co jest jej wytworem, umacniając w nas przekonanie o zdecydowanej przewadze świata wykreowanego nad światem zastanym, naturalnym, co w konsekwencji prowadziło do lekceważenia, a nawet pogardy dla wszystkiego, co nie jest dziełem człowieka. To, co pierwotne i naturalne, miało być zarazem czymś gorszym, mniej wartościowym od tego, co jest owocem aktywności ludzkiej w sferze produkcyjnej i technicznej, co zarazem jest sztuczne i różne od natury. Innymi słowy – człowiek stworzył techno- i antroposferę, którą uznał za nieporównanie lepszą, wartościowszą i bliższą sobie od biosfery. Środowisko, które jest wytworem działalności przemysłowo-technicznej, stało się jego środowiskiem. Nastąpiło więc – jak twierdzi Jean Dorst – „iście schizofreniczne zerwanie między człowiekiem a resztą świata ożywionego lub nieożywionego”⁷. Alienujący się ze swego naturalnego środowiska człowiek stawał wobec niego na pozycji eksploatatora i przeciwnika. Uznał, że w świat przyrody może interweniować i zmieniać go w sposób nieograniczony, radykalnie i głęboko, nie licząc się z rzeczywistą wydolnością środowiska, z całym niezwykle złożonym zespołem mechanizmów i procesów zabezpieczających jego istnienie i podtrzymywanie. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w spadku po nieomal całym rozwoju cywilizacyjnym odziedziczyliśmy przekonanie, że formy życia związane z techniką są bardziej

⁶ Ibidem, s. 123.

⁷ J. Dorst, *Siła życia*, Warszawa 1987, s. 91.

wartościowe i postępowe od form życia przyrodniczego. Wytworzyła się zatem swoista hierarchia wartości przedkładająca dzieło człowieka ponad dzieło przyrody, wzmocniona niesionym przez cywilizację technokratycznym modelem rozwoju, który prowadził do wyłącznie instrumentalnego i utylitarne go traktowania przyrody, jej opanowania i podporządkowania. Między światem ludzkim a światem przyrody, między kulturą i naturą pojawiła się grubo zarysowana linia demarkacyjna.

W świetle wiedzy dostarczanej przez nauki przyrodnicze, jak również w obliczu widocznych już gołym okiem doświadczanych zagrożeń i zjawisk kryzysowych wiemy, że paradygmat nieograniczonej dominacji człowieka nad przyrodą obarczony jest wieloma słabościami. Postępująca degradacja świata przyrodniczego i tym samym warunków życia człowieka są wymownym świadectwem tego, że jego relacja z przyrodą jest wyraźnym zaprzeczeniem symbiotycznej harmonii. Coraz lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, że nie można tworzyć świata ludzi, który znajdowałby się w konflikcie ze światem przyrody. Słusznie zwracał uwagę na to Ervin Laszlo, gdy stwierdzał: „[...] budujemy sobie najróżnorodniejsze światy, lecz wszystkie one respektować muszą hierarchiczną strukturę ziemskiej przyrody. Zbudowanie świata wykraczającego poza tę granicę stanowiłoby bezpośrednie zagrożenie dla nas samych”⁸. Jeśli zniszczymy przyrodę – pisała przed kilkudziesięciu laty Margaret Mead – upadną nasze społeczeństwa. W encyklice *Centesimus annus* (1 maja 1991) poświęconej także zagadnieniom ekologicznym Jan Paweł II stwierdza, że „u podstaw bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach [...]. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli [...], w końcu prowokując bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej”. Przykładem owego „buntu natury” jest wyraźnie już dziś dostrzegany, nie tylko przez ludzi nauki, proces globalnego ocieplania. Budzi to autentyczny niepokój zarówno wybitnych osobistości, uczonych, jak i zwykłych ludzi. O niekorzystnych zmianach klimatu z wielkim z troskaniem wyrażał się ostatnio Benedykt XVI, apelując do polityków i naukowców, aby stawili czoła temu wielkiemu wyzwaniu.

Kryzys środowiskowy, a także zacytowane powyżej, pełne niepokoju wypowiedzi dowodzą, że nagłym imperatywem człowieka współczesnego i patrzącego w przyszłość jest odnalezienie drogi ku przyrodzie, która – dewastowana i grabiona – ginie na naszych oczach. Wskazując na to, co różni nas od innych istot zamieszkujących naszą planetę, nie sposób nie zauważyć, że *Homo sapiens* jest jedynym gatunkiem na Ziemi, który niszczy własne środowisko. Instrumentalny i utylitar ny stosunek do przyrody dominuje, w przeważającej mierze, w jego myśleniu i działaniu, a koncepcja podporządkowania i ujarzmiania przyrody, jak do-

⁸ E. Laszlo, *Systemowy obraz świata*, Warszawa 1978, s. 139.

ąd, wychodziła zwycięsko, przynajmniej w naszym kręgu cywilizacyjno-kulturowym, w starciu z ideą optującą na rzecz związków i kooperacji człowieka z otaczającym go środowiskiem przyrodniczym. Ekofilozofia, poszukując sposobów naprawy zniszczonych relacji między światem ludzkim a środowiskiem przyrodniczym, przekonuje, że warunkiem przetrwania obu tych światów jest budowa harmonii między nimi. W sferze praktycznej idea współzależnego traktowania świata ludzkiego i przyrodniczego nazbyt często występuje jeszcze w postaci postulatu. Pierwszym i nieodzownym warunkiem jej urzeczywistnienia jest dążenie do tego, aby rozwój gospodarczy w skali lokalnej i globalnej nie destabilizował równowagi ekologicznej, lecz był dostosowany do wydolności środowiska w jego zarówno ograniczonym przestrzennie, jak i całościowym wymiarze.

Konieczny wydaje się powrót do mądrej, sformułowanej jeszcze w czasach antycznych, zasady umiaru i rozsądku, której sentencjonalny charakter określały reguły: *nie przesadzaj w niczem* oraz *nic w nadmiarze*. Idzie tu nie tylko o pohamowanie apetytów konsumpcyjnych i rezygnację z jakże destrukcyjnej dla środowiska zachłanności w zaspokajaniu potrzeb. Równie pilną i konieczną staje się potrzeba przemyślenia i zrewidowania idei nieograniczonego wzrostu gospodarczego i zastąpienia jej programem zrównoważonego rozwoju, który brałby pod uwagę ograniczoną ilość nieodnawialnych surowców oraz ograniczoną odporność środowiska na ingerencję technologiczną i gospodarczą człowieka. Tymczasem w wyniku nadmiernego i tym samym niebezpiecznego nadużywania władzy technologicznej i przemysłowej człowiek nie tylko niszczy środowisko, w którym bytuje, ale również – o czym niekiedy zapominamy – zagraża sam sobie. Mówiąc inaczej, degradacja środowiska jest w jakimś sensie także degradacją człowieka. Degradacji ulega biologiczna przestrzeń dla zdrowia i życia człowieka, ale także dokonuje się destrukcja tych aspektów jego etycznych i estetycznych zdolności i wrażliwości, które pozwalają na kształtowanie postawy poszanowania dla wartości otaczającego środowiska i piękna przyrody.

Ekofilozofia, akcentując związek świata ludzkiego i przyrodniczego, opowiada się za ochroną interesów i zabezpieczeniem warunków rozwoju dla obu tych światów. Dlatego tak wyraźnie formułuje i wytycza dwa integralnie powiązane ze sobą zasadnicze cele, tj. obronę świata przyrodniczego przed ludzką agresją i działaniami destrukcyjnymi z jednej strony, z drugiej – obronę człowieka jako jednostki i gatunku przed powodowanym przez niego samego zagrożeniem ekologicznym. Przekonuje, nawiązując do antropocentrycznie zorientowanego argumentacji, że w imię także własnego bezpieczeństwa musimy wypracować racjonalny, zorientowany na wartości humanistyczne model rozwoju proekologicznego. Powinien on dać odpowiedź na kluczowe pytanie, w jakim zakresie i rozmiarach ludzkość w ujęciu globalnym, a w sytuacjach lokalnych – określone społeczności mogą wykorzystywać środowisko przyrodnicze, jakie zaś okoliczności i uwarunkowania wyznaczać powinny granicę nieprzekraczalną dla naszych konsumpcyj-

nych i eksploatorskich apetytów. To wielkie zadanie, z którym powinny zmierzyć się konstruowane programy ekorozwoju i zrównoważonego rozwoju. Jest sprawą oczywistą, że skierowane na realizację tego zadania propozycje powinny być przede wszystkim oparte na rzetelnej wiedzy, która uczy, na czym polega równowaga ekologiczna między człowiekiem konsumentem a przyrodniczym środowiskiem, w którym on bytuje i z którego czerpie środki do życia i rozwoju. Ale potrzebna jest także filozofia, która uzmysławia człowiekowi jego naturalne miejsce w świecie i łańcuchu życia oraz proponuje aksjologię, która odwołując się określonego systemu wartości, odpowiada na pytanie, jak powinien zachować się człowiek wobec swego przyrodniczego otoczenia i dlaczego powinien tak postępować. Filozofia ta powinna dostarczać argumentów mobilizujących do przeciwstawiania się wyłącznie instrumentalnemu i utylitarnemu traktowaniu przyrody, a jednocześnie wspomagających proces budowania ogólnobiologicznej wspólnoty, pokojowej koegzystencji antroposfery i biosfery uznając, że – jak powiada L. Herber – „pogodzenie się świata człowieka z przyrodą nie jest już czymś pożądanym, lecz stało się koniecznością”⁹.

To, co obecnie jawi się jako wyraźny postulat, a nawet konieczność, pojawiało się w postaci wstępnych przeświadczeń i intuicyjnych, może nie dość jednoznacznie artykułowanych, w wypowiedziach niektórych filozofów już XIX i, z nieporównanie znacznie większą intensywnością, XX wieku. Śledząc procesy cywilizacyjne dokonywali oni krytycznej oceny tych poglądów, które uzasadniały zarysowujący się coraz wyraźniej dychotomiczny podział, w ramach którego człowiek, kierując się swoistym antropocentryzmem, zakreślał coraz wyraźniejszą linię demarkacyjną między sobą a przyrodą. Na to, że podział na świat człowieczy i świat przyrody jest podziałem błędnym, zwracali uwagę już w XIX wieku romantycy niemieccy czy R.W. Emerson, w XX zaś G. Santayana, A. Schweitzer, M. Buber, G. Marcel. Bliski owemu przekonaniu wydaje się także M. Scheler, akcentując solidarność wszystkich istot żywych, zwłaszcza zaś, gdy oponuje przeciw takim konstrukcjom teoretycznym, które wyodrębniają człowieka wraz z jego duchowością z integralnej struktury życia i kosmosu¹⁰. Szczególnie bliski wydaje się współczesnemu światopoglądowi ekologicznemu schelerowski postulat nauki „kształtowania w sobie kosmowitalnego odczucia jedności”. „Jeśli – powiada filozof – brakuje tego witalnego odczucia jedności człowieka z całą naturą, to w pewien sposób zostaje on odseperowany od swej wielkiej wiecznej matki-natury, co sprzeciwia się jego istocie”¹¹. W wypowiedzi filozofa na plan pierwszy wysuwa się idea jedności człowieka z naturą, która wpisuje w jego pierwotny, istotowy charakter. Z tego punktu widzenia krytycznie ocenia on podziały i separacje charakteryzujące współczesność,

⁹ L. Herber, *Ouer Syntethetic Environment*, London 1963.

¹⁰ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej I teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 221.

¹¹ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 171.

nawołując do ponownego odkrywania i kształtowania poczucia jedności aż po jego „kosmowitalny” wymiar. Dodajmy, że sformułowane wówczas w postaci załączkowej idee znalazły swoją niepomiernie rozbudowaną, dojrzałą i uargumentowaną kontynuację w stanowiskach twórców filozofii ekologicznej, począwszy od Aldo Leopolda, J. Bairda Callicota, Holmsa Rolstona III, P.W. Taylora, Arne Naessa i ekologii głębokiej, H. Skolimowskiego i innych.

Pionierską dla filozofii ekologicznej rolę odegrała głośna książka Aldo Leopolda *A Sand County Almanac* (udostępniona polskiemu czytelnikowi pod zmienionym tytułem *Zapiski z Piaszczystej Krainy*, 2004). Autor odrzuca przekonanie o wyłącznie służebnej roli przyrody wobec gatunku ludzkiego i nie akceptuje utilitaryzmu, ponieważ naturze nadaje on wartość tylko w takim stopniu, w jakim warunkuje ona ludzką pomyślność i korzyść. Głosi pogląd, że interesy istot pozaludzkich powinny być brane pod uwagę ze względu na nie same, a nie jedynie wówczas, gdy służą ludzkim celom i potrzebom, przyroda natomiast powinna być uważana za dobro etyczne i przedmiot zobowiązań człowieka. Dlatego zaproponowana przez niego etyka Ziemi (*Land ethic*) poszerza granice biotycznej wspólnoty, obejmując nią człowieka, świat istot pozaludzkich i Ziemię. Wykracza poza zakres przedmiotowy tradycyjnej etyki i zmierza do rozszerzenia obszaru moralności i ogarnięcia nią sfery relacji człowieka ze światem przyrodniczym. Proponuje nowe myślenie, które w punkcie wyjścia stawia pytanie nie tylko o to, „co dogodne z gospodarczego punktu widzenia, ale także – co jest etycznie i estetycznie słuszne”. Właściwą odpowiedź Aldo Leopold opiera na przekonaniu, że słuszne jest to, co sprzyja zachowaniu spójności, stabilności i piękna wspólnoty biotycznej. niesłuszne zaś jest to, co temu nie sprzyja. Krytykuje system ochrony przyrody oparty wyłącznie na korzyściach gospodarczych, gdyż ignoruje on wiele elementów wspólnoty Ziemi, które nie posiadają walorów użytkowych, za to są niezbędne dla jej zdrowego funkcjonowania. Tu właśnie etyka spełnia niezwykle doniosłą rolę, gdyż nakłada na nas etyczne zobowiązanie ochrony wszystkich bez wyjątku części składowych wspólnoty biotycznej.

Następca i kontynuator Aldo Leopolda, filozof akademicki J. Baird Callicot, twórczo rozwijał myśl autora etyki Ziemi, dając filozoficzne podstawy zorientowanej holistycznie filozofii ekologicznej. Niekwestionowanym osiągnięciem Callicota jest idea etyki wspólnot, jej opracowanie i teoretyczne uzasadnienie, a także koncepcja nowego myślenia określanego mianem paradygmatu ekocentrycznego. Poglądy Callicota stały się bezpośrednią inspiracją dla jednego z najwybitniejszych reprezentantów holistycznej filozofii ekologicznej – Holmsa Rolstona III. Występuje on z propozycją oparcia relacji człowiek–przyroda na kategorii odpowiedzialności oraz analizuje wartości występujące w przyrodzie. Przekonuje, że działanie na rzecz ich optymalizacji wydatnie pomaga człowiekowi w jego harmonijnym współżyciu z naturą.

Paul W. Taylor jest twórcą biocentrycznie zorientowanej etyki środowiskowej nazwanej etyką szacunku dla natury (*Respect for Nature*). Zdaniem jej autora postawa szacunku dla natury wynikać ma z przekonania, że każdy organizm, populacja i wspólnota żywych istot posiada dobro (pomyślność) i wewnętrzną wartość. Jeśli powiadamy, że istota ma wewnętrzną wartość, to oznacza, że jej dobro zasługuje na bycie przedmiotem refleksji podmiotów moralnych, a także, że realizacja jej dobra ma wewnętrzną wartość jako wynikająca sama z siebie, z jej powodu.

Z kolei Arne Naess, znawca Spinozy i twórca głębokiej ekologii, wskazywał, że istotą myślenia ekologicznego jest stawianie pogłębionych pytań o to, „jakie społeczeństwo, jaki system wychowania, jakie religie są najbardziej korzystne dla życia na tej planecie jako całości”. Wraz z innymi reprezentantami tego nurtu poddawał zdecydowanej krytyce antropocentryzm i mechanistyczny światopogląd, upatrując w nich ideowe przyczyny kryzysu ekologicznego. Domagał się głębokiej i radykalnej zmiany świadomości społeczeństwa. U podstaw owej zmiany powinno znajdować się przekonanie, że „formy życia nie tworzą piramidy z naszym gatunkiem na wierzchołku, a raczej krąg, w którym wszystko jest ze wszystkim powiązane”.

W tym skrótowym zaledwie wyliczeniu głównych reprezentantów i nurtów filozofii ekologicznej nie może zabraknąć wzmianki o poglądach Henryka Skolimowskiego. Wyszedł on od krytyki paradygmatu mechanistycznego i filozofii pozytywistycznej, które dają jednostronną interpretację rzeczywistości wraz z jej instrumentalnym traktowaniem, a w zamiast zaproponował wizję holistyczną, integrującą, leczniczą, która daje perspektywę całościową i jest innym odczytaniem rzeczywistości i innym sposobem odczytania człowieka w całym planie natury. Jeśli pragniemy zawrzeć pokój z Ziemią, to przede wszystkim musimy zmienić dominującą dziś świadomość, która jest zaborcza, pasożytnicza i materialistyczna, na świadomość ekologiczną, która jest rewerencyjna, współodczuwająca i współuczestnicząca w misterium życia. U podstaw kosmologii i świadomości leży założenie, że świat jest sanktuarium. W świecie pojmowanym jako sanktuarium przypada nam rola kustoszy i spolegliwych opiekunów kierujących się w swym postępowaniu szacunkiem i miłością do całego życia i środowiska, odrzucających idee panowania i dominacji.

Krytyka wyłącznie instrumentalnego i utylitarneho traktowania przyrody łączona jest dziś z nasilającymi się wątpliwościami kierowanymi pod adresem radykalnego antropocentryzmu. Najogólniej stwierdzić można, że z poglądami głoszonymi przez to stanowisko w bezpośredniej, zdecydowanej krytycznej polemice znajduje się biocentryzm. Wprawdzie antropocentryzm nie neguje związków człowieka z przyrodą, ale lokuje go wysoko ponad całą rzeczywistością i ignoruje to, że fakt ów w konsekwencji wyobcowuje człowieka z jego naturalnego środowiska. Podporządkowana przyroda jest jedynie biernym tworzywem różnych ludz-

kich inicjatyw i działań. Liczą się tu przede wszystkim interesy gatunku, zaś kryterium postępu upatruje w procesie autonomizowania człowieka od świata przyrody w zgodzie z przekonaniem, że biosfera jest tu tylko tworzywem, z którego buduje się świat antroposfery. Dopiero postępująca degradacja środowiska i związane z tym faktem zagrożenie uświadomiło potrzebę ochrony przyrody. Jeśli jednak na gruncie antropocentryzmu postuluje się określone działania naprawcze czy powinności adresowane do środowiska przyrodniczego, to ich zasadniczym motywem jest nie tyle ochrona świata przyrody, lecz głównie dobro i interesy bytującego w nim człowieka. Można więc rzec, że wedle koncepcji utrzymanych w duchu antropocentrycznym, ludzkie działania dotyczące środowiska przyrodniczego i jego pozaludzkich mieszkańców są zależne od tego, czy spełniają dwa kryteria, a mianowicie, czy ich konsekwencje są korzystne (lub niekorzystne) dla ludzkiej pomysłności oraz czy są zgodne (lub niezgodne) z systemem norm, które chronią ludzkie prawa. Stanowisko lokujące człowieka w centrum wszystkiego, co istnieje, zakłada, że zobowiązania moralne mamy wobec ludzi i tylko ludzi. Możemy mieć zobowiązania, które tyczą się naturalnych ekosystemów i wspólnot biocentrycznych naszej planety, ale te zobowiązania są w każdym przypadku oparte na fakcie, że to, jak traktujemy owe ekosystemy i wspólnoty życia, może mieć wpływ tylko na realizację ludzkich wartości i praw. Nie mamy natomiast obowiązku popierać lub bronić dobra pozaludzkich istot żywych, niezależnie od tego faktu. Stąd konflikt między dobrem człowieka a dobrem przyrody, na gruncie tego stanowiska na ogół rozstrzygany na korzyść człowieka. Innymi słowy, myślenie ekologiczne zorientowane antropocentrycznie głosi potrzebę ochrony przyrody i zachowania jej dobrostanu, ale ze względu na dobra człowieka oraz szacunku dla niego. Zwolennicy tego stanowiska popierają cywilizacyjne trendy rozwojowe, akcentują rolę techniki i urbanizacji, zaś władzę człowieka nad przyrodą uważają za słuszną i niezbędną.

Najbardziej znanym reprezentantem antropocentrycznej wersji etyki środowiskowej jest John Passmore. Odmawia on statusu moralnego istotom pozaludzkim i tym samym nie widzi potrzeby nowej etyki i poszerzenia zakresu moralności. Zgodnie z tradycyjnymi ujęciami głosi, że sfera moralności związana jest tylko z rodzajem ludzkim. Rozwiązywanie problemów środowiskowych niesionych przez cywilizację jest możliwe – twierdzi Passmore – w ramach zastanej tradycji. Formułowane na gruncie antropocentrycznie zorientowanej etyki środowiskowej powinności i postulowane działania ludzkie, adresowane do środowiska przyrodniczego, nabierają charakteru moralnego tylko dlatego, że ich ostatecznym odbiorcą, choć za pośrednictwem przyrody, jest człowiek.

Ekofilozofia zorientowana biocentrycznie przeciwstawia się zasadzie dominacji i panowania człowieka nad przyrodą, odrzucając przekonanie o wyłącznie służebnej roli przyrody wobec gatunku ludzkiego. Uważa, że interesy i potrzeby człowieka nie stanowią wystarczającego usprawiedliwienia dla agresywnej eksploatacji

przyrody. Wyraźnie natomiast akcentuje współzależność świata roślinnego zwierzęcego i ludzkiego traktowanych jako członków wspólnoty życia. Opowiada się zdecydowanie za odpowiedzialnym korzystaniem z dóbr przyrody, zwłaszcza w działalności ekonomiczno-technicznej. Wedle tego sposobu myślenia przyrodę należy traktować nie tylko w kategoriach przedmiotowych, lecz i partnerskich. Ekofilozofia zorientowana biocentrycznie zobowiązuje do ochrony dobra świata roślin i zwierząt ze względu na nie same, z ich powodu. Przekonuje, że ludzkie obowiązki respektowania integralności ekosystemów, ochrony zagrożonych gatunków, przeciwdziałania niszczeniu środowiska wynikają z faktu, że w ten sposób możemy pomóc populacjom zwierząt i roślin w osiągnięciu i utrzymaniu zdrowej egzystencji w stanie naturalnym. Takie zobowiązania winni jesteśmy żywym istotom ze względu na rozpoznanie ich wewnętrznej wartości. Owe zobowiązania są dodatkowe i niezależne od tych, jakie mamy wobec ludzi. Przy czym zakłada się, że dobro istot pozaludzkich i ludzkie dobro nie znajdują się tak naprawdę na wykluczających się pozycjach, lecz ostatecznie mają wspólne obszary i wspólne interesy. Przypomina się, że pogląd ten znajduje głębokie uzasadnienie w wiedzy przyrodniczej. Nie zapominając o oczywistych różnicach między gatunkiem ludzkim i innymi gatunkami, w centrum naszej świadomości winien pozostawać fakt, że wraz z innymi istotami jesteśmy w określonej relacji do ekosystemów naszej planety. Przecież prawa biologiczne, np. genetyki czy adaptacji, w równym stopniu stosują się do wszystkich istot żywych jako układów biologicznych. Z tego punktu widzenia powinniśmy dostrzegać siebie w jedności z nimi, uświadamiając sobie ową wspólnotę życia, nie zaś traktować siebie i innych jako coś oddzielnego i zupełnie obcego, pozbawionego wspólnotowych pomostów.

W dyskusjach i polemikach pomiędzy zwolennikami biocentrycznej i antropocentrycznej koncepcji ekofilozofii ujawniane są słabsze strony obu stanowisk. Zdaniem zwolenników bardziej radykalnej formy ochrony środowiska (do której niewątpliwie należy biocentryzm), ekofilozofia zorientowana antropocentrycznie nie jest w stanie skutecznie odpowiadać na problemy środowiskowe gdyż: a) na zbyt słabo motywuje do działań ochroniarskich; b) jej argumenty nie stanowią wystarczającego hamulca dla tych działań, które są niekorzystne dla przyrody; c) w sytuacji konfliktu interesów ludzkich i środowiskowych w obronę bierze te pierwsze. Z kolei wedle argumentacji tradycyjalistycznie (antropocentrycznej) ujmującej relacje człowiek–przyroda wskazuje się na to, że: a) położenie kresu dalszej dewastacji przyrody i jakkolwiek skuteczna jej ochrona nie jest możliwa bez inicjującej woli człowieka i jego przemyślanej skutecznej działalności naprawczej; b) ten zaś fakt powoduje, że to właśnie człowiek staje się „punktem wyjścia i odniesienia dla uznania wartości samoistnej pozaludzkich form życia i obiektów naturalnych”; c) na plan pierwszy wybija się problem kulturowej autonomii człowieka wobec przyrody, a to oznacza, że problem ekologiczny jest przede wszystkim zagadnieniem o charakterze antropologicznym.

Trzeci formujący się na gruncie refleksji ekofilozoficznej pogląd w interesującej nas kwestii mediatyzuje antagonizm przedstawionych powyżej stanowisk. To tzw. umiarkowana, częściej określana przymiotnikiem „słaba”, wersja antropocentryzmu. Przypomina ona ten oczywisty fakt, że człowiek jest istotą środowiskową. Poprzez swoje ciało jest bytem immanentnym wobec otaczającego go świata przyrody, związanym licznymi więzami i zależnościami z biosferą. Jednocześnie jako istota obdarzona świadomością, rozumem, wolnością i moralnością posiada możliwość przekraczania, transcendowania swego bliższego i dalszego otoczenia. To właśnie immanentno-transcendentne usytuowanie człowieka stwarza możliwość wzajemnego określenia stosunku świata ludzkiego i przyrodniczego. Stanowisko mediatyzujące antagonizm ma zdaniem jego zwolenników (E. C. Hargrove) ukazywać fałszywość alternatywy antropocentryzm–biocentryzm, gdyż – jak powiada A. Suchantke – „tylko uzupełnienie antropocentryzmu biocentryzmem zdolne jest kształtować postawy harmonijnie łączące potrzeby społeczne człowieka z niezagrażoną egzystencją przyrody”¹².

Umiarkowany (słaby) antropocentryzm polega, jak stwierdza z kolei A. Papuziński „na uznaniu zachowania dynamicznej równowagi ziemskiego ekosystemu za konieczny warunek realizacji jednostkowych i społecznych potrzeb i interesów człowieka”¹³. Ta postać antropocentryzmu dystansuje się od swych wersji skrajnych, niekiedy określanych mianem aroganckich, wynoszących człowieka, jego potrzeby i interesy ponad dobro i interesy biosfery, ale jednocześnie przypomina, że tylko człowiek obdarzony wolą i pragnieniem działania może zapobiec destrukcji świata przyrody i globalnej katastrofie¹⁴. To tylko człowiek może korygować i naprawić swe błędy w relacjach ze światem przyrody i wspierać bogactwo i różnorodność form życia na naszej planecie, świadomie budując harmonijne współdziałanie, dążąc do zachowania równowagi ziemskich ekosystemów, świadomie powstrzymując się od ich naruszania i pogwałcania. Niejednokrotnie wykazuje on w swoich relacjach z przyrodą skłonność do działań ryzykownych i szkodliwych, ale także dzięki rozpoznaniu przebiegu procesów ewolucyjnych i znajomości biologicznych uwarunkowań życia może świadomie kreować takie poczynania, które zmierzają do przekształcenia cywilizacji w takim kierunku, aby swój rozwój opierała nie na bezwzględnej eksploatacji środowiska, lecz na respektowaniu praw i mechanizmów przyrodniczych oraz dostosowaniu się do nich i współdziałaniu z nimi. Jako istota kulturowa człowiek ma także zdolność przewartościowywania swojego stosunku do świata przyrody. Wobec przyrody może przyjmować postawę arogancką, ale także postawę nacechowaną odpowiedzialnością za stan biosfery, zaś

¹² A. Suchantke, *Partnerschaft mit der Natur*, Stuttgart 1992, cyt. za: *Czy możliwa jest etyka uniwersalna?*, Siedlce 1994, s. 136.

¹³ A. Papuziński, *Wstęp*, (w:) *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii...*, s. 7.

¹⁴ Ibidem.

myślenie krótkowzroczne zastąpić myśleniem długofalowym, nakierowanym na przetrwanie, bezpieczeństwo, dobro i wysoką jakość życia przyszłych pokoleń.

O ile skrajny antropocentryzm, wynosząc człowieka wysoko ponad świat przyrody, zezwala na nieograniczoną jego eksploatację, to słaba wersja antropocentryzmu akcentuje to, że najpierw należy przyrodę chronić, aby w efekcie z niej korzystać, ale – co mocno jest tu podkreślane – korzystać w ramach jej możliwości i wydolności. Wyraźnie została tu wyartykułowana konieczność zakreślenia granic, w jakich człowiek może korzystać z dóbr przyrody. Granice te wyznaczać powinna – najogólniej mówiąc – potrzeba zachowania równowagi biologicznej i stabilności ekosystemów, harmonijnego godzenia potrzeb i interesów człowieka z dobrem przyrody, tj. zapewnieniem możliwości zaspokajania elementarnych potrzeb pozaludzkich istot żywych i całych ekosystemów. Z takiej perspektywy i w takim też świetle jawi się sprawa odpowiedzialności człowieka za przyrodę. Aby zaspokajać swoje interesy, człowiek zobligowany jest – posłużmy się tu zacytowaną wyżej wypowiedzią – do zachowania dynamicznej równowagi ziemskiego ekosystemu. Każda zatem sensowna koncepcja cywilizacyjnego rozwoju (taką, jak sądzę, jest idea trwałego i zrównoważonego rozwoju) ten fakt musi uwzględniać, uznając, że jest to konieczny warunek realizacji w planie długofalowym ludzkich jednostkowych i społecznych potrzeb i interesów. Szczególnej wagi nabiera tu przekonanie o potrzebie liczenia się w projektowanych koncepcjach rozwoju z możliwościami i wydolnością środowiska przyrodniczego.

Wydaje się, że ten sposób myślenia może być wspólny, w kilku co najmniej podstawowych segmentach, dla stanowiska umiarkowanego (słabego) antropocentryzmu oraz przeświadczeń o charakterze biocentrycznym. Przełamuje on tradycyjny antagonizm antropocentryzm–biocentryzm i pozwala pełniej ujawnić wspólnotowe pomosty dla obu koncepcji, głównie w celu wypracowania teorii dotyczącej miejsca i roli człowieka w przyrodzie, co ma szczególne znaczenie w obliczu kryzysu ekologicznego oraz działań na rzecz jego powstrzymania i przewyciężenia. Z taką też nadzieją konstruowana jest nowa filozofia rozwoju, jaką była idea ekorozwoju, dziś występująca w bardziej dojrzałej i rozbudowanej koncepcji zrównoważonego rozwoju. W swym wymiarze filozoficznym uzasadnia ona konieczność oparcia na nowych zasadach stosunku człowieka do środowiska przyrodniczego, co w wymiarze praktycznym powinno znajdować wyraz w dostosowywaniu ludzkiego świata do przyrodniczych możliwości i ograniczeń. To zaś wymaga odpowiednich zmian w systemach gospodarczych, społecznych i politycznych, tak w wymiarze lokalnym, jak i globalnym. Analizując tę postać antropocentryzmu, która zawarta jest w strategii zrównoważonego rozwoju i w Agendzie 21 oraz tę, za którą opowiada się A. Papuziński, Z. Piątek stwierdza: „nie ma rzeczywistego konfliktu między antropocentrycznie zorientowaną zasadą trwałego, zrównoważonego rozwoju a biocentrycznie zorientowaną ekofilozofią [...] antropocentryzm

uznający nadrzędną wartość życia jako zjawiska biologicznego jest spójny z biocentryzmem”¹⁵.

Ekofilozofia mówi również o tym, że rozwój, który niszczy środowisko, w którym człowiek wraz i innymi istotami bytuje, ostatecznie zwraca się przeciwko człowiekowi, jest regresem, nawet wtedy, gdy zwiększa jego zasoby materialne. Wprowadza ona do myślenia człowieka o jego przyrodniczym otoczeniu nowe idee oparte na regule przyjaznych relacji, gdzie przyroda jawi się nie tyle jako przeciwnik lub obiekt eksploatacji, lecz partner człowieka w ich wspólnej odysei życia. Zapewne mottem tego przeświadczenia mogłaby być myśl, którą H.G. Gadamer sformułował następująco: „na przyrodę nie można już więcej patrzeć, jak na przedmiot wykorzystania, musi ona we wszystkich formach jej jawienia być doświadczana jako partner”¹⁶. Jest czymś oczywistym, że tylko człowiek jako istota kulturowa dysponuje możliwością rozpoznania i zrozumienia wspólnoty losów własnych i środowiska. Ten właśnie fakt pozwala upatrywać w nim – posługując się pojęciem T. Kotarbińskiego – „spolegliwego opiekuna” swego naturalnego otoczenia, co najlepiej chyba wyraził M. Heidegger: „człowiek nie jest panem bytu, lecz jego pasterzem” oraz J. Feinberg: „jesteśmy tylko rozumnymi strażnikami naszej planety”.

W świetle powyższych rozważań warto zauważyć, że pytanie o stosunek człowieka do przyrody jest w istocie pytaniem o nową filozofię rozwoju i życia, a więc o taki kierunek przeobrażeń, który uwzględnia zarówno potrzeby człowieka, jak i interesy pozaludzkich istot żywych. W efekcie jest pytaniem o taki model cywilizacji, która byłaby w harmonii z biosferą. Czy uda się taki model wypracować? Wydaje się, że – przynajmniej w sferze koncepcyjnej – jesteśmy na dobrej drodze, ale czy jesteśmy w stanie nadać mu realną postać i konsekwentnie wprowadzić w życie i praktykę działania – nie wiadomo. „Z tego, iż wyszliśmy z chaosu i w ten chaos kiedyś się pogrzeżemy, nie wynika – pisze w finalnej części swej znakomitej książki pt. *Znikąd donikąd* W.J.H. Kunicki Goldfinger – abyśmy będąc tu na tym świecie, nie mogli starać się żyć jak najmądrzej, jak najlepiej. Wygraliśmy, bez swoich zresztą zasług, bilet wstępu na ten świat, z biletem tym związane są talenty darowane nam przez nasze biologiczne dziedzictwo. Wyzyskajmy ten bilet i owe talenty dla najmądrzejszego i najlepszego, nie skracanego przez naszą głupotę, pobytu na scenie życia. Dla biosfery nie jesteśmy na tej scenie na pewno najważniejszymi aktorami. Dramat czy tragifarsa życia rozgrywały się i mogą się w przyszłości rozgrywać mniej więcej tak samo i bez nas. Ale jesteśmy chyba jedynymi aktorami na scenie, którzy o tym wiedzą i którzy mogą choćby częściowo pisać swoją rolę. Nie piszmy jej jak idioci i łajdacy. Stać nas bowiem na dobry i piękny scenariusz”¹⁷.

¹⁵ Z. Piątek, op. cit., s. 175.

¹⁶ H.G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 20.

¹⁷ W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 260.

Wydaje się, że idea trwałego i zrównoważonego rozwoju jako koncepcja nowego porządku określającego relacje świata ludzkiego do środowiska przyrodniczego jest sensowną i dobrą propozycją na taki scenariusz. Czy jednak skutecznie potrafimy go urzeczywistnić? Odpowiedź na to pytanie przyniesie – jak sądzić można – nie tak odległa przyszłość.