

Zofia Migus-Bębnowicz

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

PROBLEM OCHRONY ŻYCIA W MYŚLI EKOFILOZOFICZNEJ

The Problem of Preservation of Life in Ecophilosophical Thought

Słowa kluczowe: życie, ekofilozofia, chrześcijaństwo, ekologia głęboka.

Key words: life, ecophilosophy, Christianity, deep ecology.

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

Artykuł ukazuje problematykę ochrony życia w myśli ekofilozoficznej. Autorka próbuje odpowiedzieć na pytanie: co stanowi podstawę etycznego nakazu ochrony życia? Przedstawia ontologiczne podstawy tego imperatywu, obecne w wybranych współczesnych teoriach ekofilozoficznych. Analizuje zarówno kierunki holistyczne (ekologia głęboka, humanizm ekologiczny), jak i chrześcijańskie (katolicyzm, protestantyzm, prawosławie). Odnosi się także do pozaeuropejskich źródeł ekofilozofii, nawiązując do filozofii indyjskiej i taoizmu.

A b s t r a c t

Article shows the problem of preservation (protection) of life in some ideas of ecophilosophy included Christian and non Christian thought. It explain that problem in view of religions, philosophy and ethic which are represented in holistic concepts like deep ecology, ecophilosophical humanism and Christian like the Catholicism, Orthodox Church and Protestantism.

Kryzys ekologiczny współczesnego świata ma charakter uniwersalny, dotyka bowiem wszystkich niemal przejawów życia człowieka ze szczególnym uwzględnieniem aspektu społecznego – jest to więc kryzys współczesnej cywilizacji. Z tego też względu w koncepcjach wielu filozofów pojawia się problematyka ochrony życia, a także jego definicji, przejawów, końca, sensu – to jeden z szerzej omawianych tematów filozoficznych

Polskie słowniki i leksykony filozoficzne podają szereg definicji zjawiska nazywanego życiem. I tak bywa ono rozumiane jako „własność organizmów,

przejawiająca się w zdolności do wielostronnego reagowania na otoczenie (zwłaszcza na obecność innych organizmów), aktywnego poszukiwania i pobierania energii oraz składników budulcowych z otoczenia, rozmnażania się oraz dostosowywania się do zmieniających się warunków środowiska zarówno na poziomie osobniczym, jak i gatunkowym¹. Według Antoniego Podsiada, w znaczeniu biologicznym można wyróżnić: życie wegetatywne (roślinne), życie zmysłowe (zwierzęta) oraz życie rozumne przysługujące człowiekowi².

Warto zwrócić uwagę, iż polscy filozofowie, których definicje przedstawiłam wyżej, nie ograniczają zakresu tego terminu wyłącznie do człowieka, ale poszerzają je o kontekst społeczny czy też kulturowy. Życie jest bowiem pojęciem wieloznacznym i bywa metaforycznie używane także w odniesieniu do obiektów przyrody, społeczności, instytucji – o ile wykazują one procesy samoregulujące, dynamiczne i rozwojowe. Możemy mówić także o tzw. życiu gospodarczym, umysłowym czy też literackim³.

Przedmiotem mojego artykułu jest próba znalezienia odpowiedzi na pytanie: co stanowi podstawę etycznej zasady *nie zabijaj*? Nie mam tu jednak na uwadze wyłącznie zakazu zabijania ludzi, wynikającego z Dekalogu, a raczej szersze rozumienie problemu – w odniesieniu do różnych form życia. W pracy zostaną przedstawione ontologiczne podstawy tego imperatywu, obecne w wybranych współczesnych poglądach filozoficznych, ze szczególnym uwzględnieniem teorii ekofilozoficznych. Zasada ochrony i poszanowania życia ma swoją podstawę zarówno w koncepcjach filozoficznych, mitologicznych, jak i religijnych. W artykule nawiązuję do źródeł filozoficznych zwartych w koncepcjach Pierre’a Teilharda de Chardin, Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta. Twórcy kierunków ekofilozoficznych odwołują się także do mitycznego wyobrażenia Matki Ziemi, a także hinduizmu, taoizmu, chrześcijaństwa.

Niezależnie od koncepcji filozoficznej i jej źródeł, podstawą współcześnie pojmowanej ochrony życia w szerokim znaczeniu jest zasada zakładająca harmonijne współistnienie wszystkich bytów. Zwracam tu przede wszystkim uwagę na dwa rodzaje ontologicznych przesłanek poczucia więzi człowieka z innymi bytami, opisywane w teocentrycznych i holistycznych wizjach świata.

Teocentryczna koncepcja świata jest obecna w filozoficznych poglądach współczesnych reprezentantów chrześcijaństwa – katolicyzmu, protestantyzmu i prawosławia. Jan Paweł II widział kosmos jako wielki i zróżnicowany świat istot żyjących, mający swój odwieczny pierwowzór w Bogu⁴, który go stworzył

¹ B. Ogrodnik, hasło: *Życie*, [w:] *Słownik filozofii* red. J. Hartman, Kraków 2004, s. 260.

² A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 973.

³ Por. S. Ślaga w *Słowniku pojęć filozoficznych*, pod red. W. Krajewskiego, Warszawa 1996, s. 218.

⁴ List Ojca Świętego Jan Pawła II z okazji Roku Rodziny 1994 *Gratissmase sane*, [w:] *Nauczanie Jana Pawła II. Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, nr 6.

aktem woli według zamierzonego planu. Człowiek pomimo swej „boskości” nie jest odrębny od świata, wręcz przeciwnie – powstał z prochu i w proch się obróci. Jest Adamem, „istotą z ziemi” (hebr. *Adamah* – ziemianin), częścią natury. Jego rozwój, jak również rozwój wszystkich stworzeń jest zależny od Boga (por. Iz 40,6b-7a). Wizja człowieka jako obrazu Boga nie powinna zakładać istnienia przepaści pomiędzy nim a innymi stworzeniami, pomimo duchowej i osobowej odrębności bytu ludzkiego. Wyżej wspomniana „boskość” człowieka powinna wyrażać się w wielkiej miłości do świata przyrody, porównywalnej do miłości Boga. Relację tę opisuje Księga Mądrości:

 Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia,
 niczym się nie brzydzisz co uczyniłeś,
 bo gdybyś miał w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił.
 Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał?
 Jak by się zachowało, czegoś by nie wezwał?
 Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie miłośniku życia!
 *Bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne tchnienie*⁵.

Tadeusz Ślipko uważa, że i człowiekowi, i przyrodzie należy przypisać wewnętrzną wartość⁶. W myśl tej koncepcji człowiek to byt autonomiczny, samowiedny i samowładny. Jako osoba działa we własnym imieniu, a jego wewnętrzna wartość wypływa z bogactwa ludzkiej duchowości oraz kultury, jaką tworzy. Wyjątkowość ludzi wynika z przekonania, iż „istotową treść człowieczeństwa określa substancjalna jedność pierwiastka niematerialnego (duchowego) z pierwiastkiem materialnym (cielesnym)”⁷. W swym aspekcie materialnym człowiek nie różni się niczym od przyrody nieożywionej i ożywionej, a tym, co go wyróżnia, jest sfera duchowa. Przyroda, zdaniem Ślipki, niezaprzeczalnie posiada wartość wewnętrzną, która jest ustopniowana ze względu na hierarchiczność bytów⁸. Wartość ta wynika jednak nie z holistycznie pojętej struktury świata, lecz z tomistycznego pojmowania genezy bytu. Wszystkie byty są tożsame pod względem istnienia, nadanego im przez Boga: „Sam fakt, że jakieś stworzenie w ogóle istnieje, wymaga stwórczej i podtrzymującej mocy Boga. Kiedy Bóg używa tej mocy, aby powołać do istnienia jakąkolwiek rzeczywistość, owa rzeczywistość staje się przez to naznaczona pieczęcią wewnętrznej wartości.

⁵ Mdr 11,24-26; 12,1, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 1991.

⁶ Ekologia głęboka posługuje się również tym pojęciem, ale w innym znaczeniu. Szerzej na ten temat piszę w dalszej części artykułu.

⁷ T. Ślipko, *Ekologiczna doktryna Kościoła*, [w:] T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 129.

⁸ Ślipko odwołuje się tu hierarchii bytów, której autorem był Tomasz z Akwinu. W myśl tej koncepcji na szczycie „drabiny” stoi Bóg, poniżej aniołowie (inteligencje czyste), człowiek, zwierzęta, rośliny i byty materialne.

Taką godność człowiek dzieli ze zwierzętami i otaczającym go światem materialnym”⁹.

Protestancki filozof Jürgen Moltmann podkreśla, iż chociaż człowiek posiada specjalne miejsce wśród bytów stworzonych, to jednak Bóg stworzył świat **dla swej chwały i miłości**. Nie jest więc to koncepcja antropocentryczna, a teocentryczna, w której człowiek zajmuje specjalne miejsce, ale jest także elementem całego stworzenia. Kontynuując ten tok myślenia – żadne ze stworzeń nie jest mniej wartościowe w oczach Boga, gdyż każde obdarzone jest godnością i posiada swoją wartość: „Wszystkie Boże stworzenia w Bożym przymierzu stają się jego partnerami. Każde żywe stworzenie musi być uznane i traktowane przez ludzi jako partner Boga w przymierzu. Każdy, kto niszczy naturę, niszczy tym samym siebie samego. Ktokolwiek rani godność zwierząt rani Boga”¹⁰.

Zdaniem Moltmanna, Powszechną Deklarację Praw Człowieka (uchwaloną w roku 1948) należy poszerzyć o Powszechną Deklarację Praw Natury. Szczególnie istotne wydają się być cztery pierwsze punkty tej deklaracji, ze względu na postulaty ochrony życia:

1. Natura – ożywiona czy nie – posiada **prawo do istnienia**, a to oznacza także prawo do przetrwania i rozwoju.

2. Natura posiada **prawo do ochrony** wszystkich ekosystemów, gatunków i populacji w ich wzajemnych wewnętrznych odniesieniach.

3. Natura ożywiona posiada **prawo do zachowania i rozwoju potencjału genetycznego**.

4. Istoty żywe posiadają **prawo do życia swego gatunku**, włącznie z rozmnażaniem się w ramach swoich ekosystemów¹¹.

Ekofilozofowie wywodzący swe poglądy z prawosławia również opowiadają się za teocentryzmem. Analogicznie do katolicyzmu i protestantyzmu w myśli prawosławia obecnie odrzuca się pojmowanie człowieka jako pana natury (Rdz 1,28). Taka wizja zakładałaby przecież pomniejszenie roli Boga: „To w właśnie w Nim, Panu i Stwórcy wszystkiego, mamy odniesienie do siebie wzajemnie i do pozostałych stworzeń”¹². Człowiek posiada swoje specjalne miejsce pośród stworzeń – jest obrazem Boga. Ta wyjątkowa godność nakłada nań wielką odpowiedzialność za losy innych stworzeń: „środowisko otaczające człowieka to dzieło Boga, w które sam Bóg wprowadził człowieka, rządząc i pana, co stało się organiczną częścią jego misji”¹³.

⁹ List pasterski biskupów amerykańskich, cyt za: J. Łukomski, *Solidarność człowieka z przyrodą*, Radom 1994, s. 25.

¹⁰ J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 532.

¹¹ Ibidem, s. 534.

¹² E. Theokritoff, *Prawosławie a ochrona środowiska naturalnego*, [w:] *Prawosławie. Źródło wiary i źródło doświadczenia*, pod red. K. Leśniewskiego, J. Leśniewskiej, Lublin 1999, s. 286.

¹³ „Żurnal Moskowskiej Patriarchii” 1990, nr 4, cyt. za: W. Kwaskow, *Stosunek Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do przyrody i problemów ekologii*, [w:] *Religia a ruchy ekofilozoficzne*, Olsztyn 1996, s. 103.

W myśli prawosławia można wyróżnić dwa sposoby ujmowania relacji człowieka do Boga i świata. Pierwszy zakłada, iż jego pozycja ma służyć objawianiu chwały Boga i pośredniczeniu w jej przekazywaniu reszcie naturalnego świata. Leoncjusz z Cypru mówi: „[...] poprzez wszystkie stworzenia widzialne i niewidzialne oddają cześć Stwórcy i Panu wszystkich rzeczy. Stworzenia nie oddają czci Panu bezpośrednio i same z siebie, lecz właśnie przeze mnie niebiosa oznajmują chwałę Boga [...], przeze mnie fale i strumienie deszczu, krople rosy i wszystkie stworzenia czczą Boga i wysławiają Go”¹⁴. Stwórca odczuwa więź ze wszystkimi stworzeniami, lecz to właśnie człowiek ma ostatecznie wypełnić Bożą chwałę.

Drugie rozumienie omawianej relacji uwzględnia postulat dostrzegania bliźnich nie tylko w ludziach, ale także we wszystkich stworzeniach. Świat jest organiczną jednością, wobec tego istoty ludzkie będące jego częścią nie mogą się czuć kimś z zewnątrz¹⁵. Rosyjski filozof, Mikołaj Bierdajew, pisał: „Moje zbawienie i przemiana są związane nie tylko ze zbawieniem i przemianą innych ludzi, lecz także zwierząt, roślin i minerałów, z ich włączeniem do Królestwa Bożego, które zależy od moich wysiłków”¹⁶.

Przedstawione chrześcijańskie rozumienie ochrony życia nie ogranicza się więc wyłącznie do umieszczonego w Dekalogu zakazu zabijania, zostaje poszerzone o nakazy miłości bliźniego, przy czym pojęcie bliźniego uwzględnia byty pozaludzkie. Proponowane przez ks. Tadeusza Ślipkę przypisanie wewnętrznej wartości wszystkim bytom stworzonym przez Boga znajduje swoje odbicie w koncepcjach myślicieli prawosławnych i protestanckich. W ekofilozoficznych poglądach Moltmana widać większy nacisk na teocentryczne pojmowanie świata. Analogicznie postrzegają rzeczywistość przedstawiciele prawosławia. Człowiek pomimo swej wyjątkowości stanowi element szerszej wspólnoty bytów stworzonych, a jego pozycja w hierarchii bytów nakłada nań obowiązek troski i odpowiedzialności za świat, w którym żyje.

Zasada ochrony życia ma również swoje podstawy w holistycznym¹⁷ pojmowaniu świata. Współczesny norweski filozof Arne Naess, twórca ekologii głę-

¹⁴ Cyt. za: E. Theokritoff, op. cit., s. 287.

¹⁵ T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 247.

¹⁶ M. Bierdajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1987, s. 132.

¹⁷ Holizm (gr. *holos* – cały, zupełny oraz *holon* – całość) to stanowisko filozoficzne, traktujące „wszechświat jako całość, na którą składają się rozwijające się dynamicznie części; wynikiem tej ewolucji są nowe części i nowe jakości” (A. Podsiad, *Holizm*, [w:] *Słownik terminów...*, s. 347). W rozumieniu ontologicznym, „o naturze poszczególnych składników bytu (ich zróżnicowaniu, wzajemnym powiązaniu i swoistej dynamice) decyduje byt jako całość. Głosi się tu tezę o pierwotności całości wobec części i struktury wobec jej elementów” (J. Dębowski, *Holizm*, [w:] *Mała encyklopedia filozofii. Pojęcia, problemy, kierunki, szkoły*, Bydgoszcz 1996). Według Władysława Krajewskiego, rozwój świata jest uwarunkowany przez całościowy czynnik determinujący, który ma charakter niematerialny i prowadzi do powstawania nowych jakości (W. Krajewski, *Holizm*, [w:] *Słownik pojęć...*, s. 83).

bokiej, przyznaje prawo do życia wszystkim bytom należącym do biosfery. Pojęcie życia ma szerokie znaczenie – żyją bowiem nie tylko ludzie i zwierzęta, ale także rośliny, krajobrazy, tj. wszelkie elementy ekosystemu. Takie pojmowanie życia bliskie jest tradycji Wschodu – myśli indyjskiej, a szczególnie dżinizmowi¹⁸. Według Naessa, błędne jest szeregowanie bytów ze względu na ich wewnętrzną organizację i posiadanie pierwiastka duchowego, charakterystyczne dla koncepcji chrześcijańskich. Ma on tu na myśli następujące stopniowanie:

1) byt posiadający wieczną duszę jest bardziej wartościowy niż byt ograniczony czasowo lub nie posiadający duszy;

2) byt zdolny do myślenia ma większą wartość niż byt, któremu brak rozumu lub taki, który nie myśli;

3) byt świadomy siebie, zdolny do dokonywania wyborów ma większą wartość niż taki, któremu brak takiej świadomości;

4) byt będący wyższym w sensie ewolucji zwierzęciem ma większą wartość niż ten, który jest niżej w skali ewolucji¹⁹.

Powyższe wartościowanie bytów jest odrzucane przez zwolenników ekologii głębokiej. Naess w swojej autorskiej koncepcji ekozofii T przyznaje wszystkim bytom wartość immanentną – niezależną od jakiegokolwiek świadomości, zainteresowania lub oceny przez istotę rozumną²⁰. Ludzie są jednym z elementów ekosfery, a wszystkie byty są równe. Mówiąc o wartości życia, warto nawiązać do filozofii indyjskiej – zgodnie z prawem ahinsy wszystkie byty mają prawo do życia, a w świecie obowiązuje zakaz krzywdzenia jakichkolwiek istot (nie mówiąc już o odbieraniu życia). Według Naessa należy ahinsę interpretować jako rodzaj współczesnej demokracji, w której „mówimy o sprawiedliwości nie tylko w kontekście ludzkiego bytu, ale również zwierząt, roślin i krajobrazów”²¹. Postulowana przez ekologów głębokich sumienność i zachowania altruistyczne skłaniają do przeformułowania jednej z maksym słynnego imperatywu kategorycznego Immanuela Kanta: „Nigdy nie używaj innego bytu ożywionego jedynie jako środka, zawsze jako celu”²².

Rewerencja dla wszystkich przejawów życia stanowi fundament poglądów filozoficznych jednego z współczesnych polskich ekofilozofów Henryka Skolimowskiego. Swój postulat czci dla życia wyprowadza on z tezy zakładającej, iż świat jest doskonałym, ewoluującym, harmonijnym, przesiąkniętym świadomo-

¹⁸ Według wyznawców dżinizmu (*dżina* – zwycięzca, oświecony) dusze, a więc i życie posiadają ludzie, zwierzęta, rośliny, skały, kamienie, woda i inne obiekty przyrody. W ciałach nieorganicznych dusza (świadomość) znajduje się w stanie uśpienia, nie można jednak traktować jej jako mniej wartościowej.

¹⁹ Por. A. Naess *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge 1989, s. 16; B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Warszawa 1995, s. 100.

²⁰ B. Devall, G. Sessions, op. cit., s. 100.

²¹ A. Naess, op. cit., s. 173.

²² Ibidem, s. 174.

ścią sanktuarium. Skolimowski traktuje całościowość jako podstawowy atrybut bytu. Jego koncepcja nawiązuje do filozofii Pierre'a Teilharda de Chardin – ewolucja rozumiana jest jako proces wyłaniania się świadomości²³. Celem ewolucji kosmosu jest tworzenie nowych bytów o coraz większej złożoności, świadomości, inteligencji i wrażliwości.

Poglądy Skolimowskiego bliskie są pojmowaniu kosmosu przez filozofię indyjską. Zarówno zwolennicy hinduizmu, jak i buddyzmu przyznają, że najważniejsze jest prawo *dharmy*. Pojęcie *dharmy* posiada wiele znaczeń, a samo słowo tłumaczy się jako ‘trzymać, dzierżyć’²⁴. Najstarsze znaczenie tego terminu znajdujemy w datowanej na XII w. p.n.e. *Rygvedzie*, w której określa się w ten sposób kosmiczny porządek, prawo boskie i naturalne, podtrzymywane przez jednostkowe działania. Człowiek jest tylko elementem, drobiną w gigantycznym organizmie kosmosu, nie może przeciwstawiać się zasadom tu rządzącym. Jego zadaniem jest podtrzymywanie tego boskiego porządku poprzez mądre i odpowiedzialne życie w harmonii z naturą. Analogiczne poglądy można znaleźć w ekofilozofii głoszącej jedność człowieka i kosmosu. Skolimowski pisze: „Moje ciało, moja skóra, moje oczy – to macki wszechświata, poprzez które wkracza życie, poprzez które wsłuchujemy się w muzykę ewolucji, którą jesteśmy sami”²⁵.

I tak, postulowana przez Skolimowskiego rewerencja dla życia wynika z traktowania przez niego świata jako sanktuarium. W związku z tym czią objęte są wszelkie gatunki żyjące na naszej planecie. Postawę tę porównuje on do indyjskiej tradycji współodczuwania i życzliwości, związanej z zakazem krzywdzenia jakichkolwiek istot żywych (prawo ahimsy). Skolimowski odwołuje się do poglądów głoszonych przez Alberta Schweitzera, który mówi: „Afirmacja życia jest duchowym aktem, poprzez który człowiek przestaje żyć nierefleksyjnie i zaczyna odnosić się do siebie i do swego życia z rewerencją, aby z niego uczynić prawdziwą wartość. Afirmować życie to znaczy pogłębiać je, to znaczy uczynić je bardziej wewnętrznym, to znaczy apoteozować wolę życia”²⁶.

Podstawą rewerencji dla życia jest współodczuwanie, którego opis przedstawił Skolimowski w *Medytacjach*: „Gdy się wmyślę w siebie, to jestem rybą

²³ „Jeśli nasz świat jest rzeczywiście czymś, co się organizuje, to życia we wszechświecie nie możemy uznać za zjawisko przypadkowe i nieistotne; musimy sobie uświadomić jego wszechobecną ekspansywność sprawiającą, że w każdej chwili może ono wtargnąć, nawet przez najmniejszą szczelinę w dowolne miejsce kosmosu, a gdy się już pojawi, skorzysta z każdej szansy, z każdego sposobu, aby osiągnąć kres możliwości, zmierzając w swych aspektach zewnętrznych do maksymalnej złożoności, a w aspektach wewnętrznych do maksymalnego spotęgowania świadomości” (P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, Łódź 1984, s. 31).

²⁴ *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992, s. 30.

²⁵ H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław 1991, s. 63.

²⁶ Cyt. za: ibidem, s. 75.

i ptakiem, i żółwiem, i hipopotamem. [...] Gdy wmyślę się głębiej w łańcuch mojego istnienia, to jestem (ty też) robakiem i korałem, i prawieczną zupą organiczną, z której to wszystko powstało. Gdy się wmyślę jeszcze głębiej, co przychodzi z niezwykłą trudnością, to znajduję lub też półmgliście wyczuwam, że jestem pierwiastkiem, które się prażył w koronie słońca, aby dać początek życiu. Jestem życiem poprzez wszystkie jego stadia i wcielenia. I ty jesteś życiem, ogarniającym wszystkie jego stadia i wcielenia”²⁷.

Częścią afirmacji życia jest nadzieja, traktowana przez Skolimowskiego jako kategoria ontologiczna: „Nadzieja to sposób naszego istnienia. Życ to bytować w stanie nadziei”²⁸. Można ją rozpatrywać na dwóch poziomach:

– jako konieczny czynnik rozwoju ewolucji na poziomie człowieczeństwa (daje wolę rozwoju umysłu uczestniczącego);

– jako czynnik podtrzymujący wiarę w sens ludzkiego życia, opartego na takich wartościach, jak afirmacja, współczucie, solidarność, odwaga, odpowiedzialność.

Holistyczne pojmowanie rzeczywistości i potrzeba ochrony życia stanowią także fundament koncepcji filozoficznej ekofeminizmu²⁹. Bazując na filozofii taoistycznej, zwolennicy tego kierunku przeciwstawiają się dualnemu postrzeganiu świata. Tak jak sztuczny jest podział na pierwiastki męskie i żeńskie (będące w istocie jedynie aspektami tej samej całości), tak samo sztuczne jest oddzielanie człowieka od świata natury. Głównym postulatem tej koncepcji jest postrzegania świata jako harmonii wszystkich bytów. Ekofeminizm opiera swe koncepcje budowy świata na chińskiej tradycji taoistycznej oraz księdze wróżb *I Ching*. Asymilacja głównych tez ontologicznych tej chińskiej filozofii stanowi podstawę określenia miejsca i roli człowieka w świecie.

Taoizm klasyczny jest zespołem idei o charakterze ponadreligijnym, jest filozofią przyrody. Podstawowym pojęciem tej filozofii jest zmiana będąca atrybutem i zasadą bytu, której cykлом podlega cały wszechświat. Jest ona źródłem życia i ma charakter progresywny. Zasada zmiany, obecna w całym wszechświecie, uwzględnia także człowieka. W myśli taoizmu świat jest harmonią dwóch przeciwstawnych pierwiastków Yin i Yang – sił działających w przyrodzie. Siła męska Yang kojarzona jest z jasnością, niebem, dniem i lekkością. Ma ona cha-

²⁷ Ibidem, s. 63.

²⁸ H. Skolimowski, *Filozofia Żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1992, s. 29.

²⁹ Feminizm jest bardzo wewnętrznie zróżnicowanym ruchem społecznym, którego zwolennicy starają się „wydobyć na jaw związki między wszystkimi postaciami opresji, jakiej doświadczają ludzie” (R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna, Wprowadzenie*, Warszawa 2002, s. 323 i n.). Uwzględnienie problematyki ekologicznej wskazuje na bliskie powiązanie losu kobiet z losami Ziemi i ich głębokie zaangażowanie w ochronę środowiska naturalnego. Tradycyjny feminizm został wzbogacony o duchowość oraz o krytykę antropocentryzmu i wszelkich podziałów rasowych, wiekowych, klasowych, a także wszelkich form ucisku.

rakter pozytywny w przeciwieństwie do ciemnej i przygniatającej siły żeńskiej Yin, która tworzy ziemię. Mówiąc o Yang, natychmiast przywołuje się Yin, gdyż są one nierozłączne, a jedno nie może istnieć bez drugiego³⁰. Dzięki swoim przeciwieństwom, pozbawione konfliktu, tworzą universum, którego podstawą jest zasada zmiany³¹. Zachodząca w całym wszechświecie zmiana polega na wzajemnym wyłanianiu się: tak jak po nocy następuje dzień, a z ciszy wyłania się dźwięk. Chiński dualizm bytu wyraża zatem ukrytą jedność³². Jeden Yin i jeden Yang tworzą Tao³³, a ich dynamiczny wzajemny związek to model wszechświata. We wszechświecie nic nie istnieje samo w sobie, a tylko i wyłącznie w sprzężeniu z innymi: „jeśli pozwoli się wszystkim rzeczom działać we własny sposób, wtedy harmonia uniwersum będzie zachowana”³⁴.

W świetle życia człowieka zasada ta wyraża się w działaniu w relacji z innymi (ludźmi, bytami), gdyż rozwój wewnętrzny zależy od harmonii otoczenia. Człowiek niszcząc środowisko, niszczy samego siebie. Właściwe życie jest zgodne z zasadą wu-wei, tłumaczoną jako nie-działanie (*wu* – ‘nie’; *wei* – ‘być, robić, produkować, symulować, imitować, fałszować’). Zasada ta polega na zakazie wymuszania i forsowania rzeczy nienaturalnych. Działanie powinno polegać na poddaniu się naturze, tak jak płynięcie z nurtem czy poddawanie się falom. To także odnalezienie własnej natury i działanie zgodnie z nią. W koncepcji ekofeminizmu świat traktowany jest raczej jak wielka rodzina, a pomimo że istnieją cechy charakterystyczne dla obojga płci (analogicznie do chińskich pierwiastków Ying i Yang), nie mogą one być podstawą do jakiegokolwiek dyskryminacji. Krytyka dyskryminacji dotyczy nie tylko stosunków międzyludzkich, ale także świata natury (przewagi ludzi nad przyrodą) czy też materii (przewaga ducha nad materią). W związku z powyższym jednym z kluczowych problemów rozważanych przez przedstawicieli ekofeminizmu będzie krytyka kultury patriarchalnej jako źródła hierarchizacji społecznej, a co za tym idzie – odrzucenie rasizmu, seksizmu, szowinizmu gatunkowego i imperializmu. Człowiek złożony z tych samym pierwiastków co wszechświat i podlegający takim samym cyklom zmia-

³⁰ Warto nawiązać w tym miejscu do koncepcji dualizmu hilemorficznego Arystotelesa – jego koncepcji formy i materii tworzących całość substancji. Analogicznie do potencji i aktu w taoistycznej filozofii chińskiej świat budują wyłącznie złożenia Yin i Yang.

³¹ Por. T. Zysk, J. Kryg, *I Ching. Księga wróżb*, Bydgoszcz 1990, s. 9.

³² J. Kryg, *Tao zmieniającej się przyrody*, s.144.

³³ Pojęcie „Tao” jest wieloznaczne. Dla Lao-tsy Tao to prawo przyrody, dla Konfucjusza to prawo społeczne. Mistrz Chan poucza: „Tao nie należy ani do wiedzy, ani do niewiedzy. Wiedza to fałszywe rozumienie, niewiedza to ślepa ignorancja. Jeżeli rzeczywiście rozumiesz Tao poza wszelkimi wątpliwościami, jest ono jak puste niebo”. I chociaż Tao jest nienazwane, manifestuje się w całym wszechświecie, można je osiągnąć, chociaż nie można zobaczyć. Nie jest jednak abstrakcyjne, bo to ono tworzy podstawy bytu i jest energią wszechświata (ibidem, s. 145).

³⁴ Ibidem, s. 146.

ny nie ma prawa przeciwstawiać się naturze, powinien dążyć do harmonijnego współistnienia. Szczególnie cenione przez ekofeminizm wartości, jakimi są dobroć, współczucie, kompromis, troska o otaczający świat, pozwalają na odbudowę zaburzonej relacji człowieka ze środowiskiem naturalnym.

* * *

Twórcy przedstawionych w artykule współczesnych koncepcji filozoficznych, których istotnym elementem jest postulat ochrony życia, nie ograniczają swoich poglądów do teoretycznych rozważań. Wyprowadzając zakaz zabijania z przesłanek ontologicznych, przenoszą swoje rozważania do sfery aksjologicznej i promują określone systemy wartości, tworząc często ich kodyfikacje w formie dekalogów, deklaracji, programów. Zasada ochrony życia obecna jest w cytowanej wyżej Deklaracji Praw Natury Jurgena Moltmanna. O miłość do wszystkich stworzeń apelował św. Franciszek, a jego dekalog stanowi podstawę zebranych przez Stanisława Ziębę i adresowanych do młodych ludzi Katechez Ekologicznych³⁵:

1. Bądź człowiekiem pośród stworzenia, bratem między braćmi.
2. Odnoś się z miłością i czcią do wszystkich istot stworzonych.
3. Ziemia została ci powierzona jako ogród; zarządzaj nią mądrze.
4. Z miłości do siebie samego troszcz się o człowieka, zwierzęta, rośliny, o wodę i powietrze, aby ziemia nie została ich pozbawiona.
5. Używaj rzeczy oszczędnie, ponieważ marnotrawstwo nie zapewnia przyszłości.
6. Twoim zadaniem jest odsłaniać tajemnicę pożywienia w taki sposób, aby życie karmiło się życiem.
7. Rozwiąż węzeł przemocy, abyś zrozumiał, jakie są prawa życia i istnienia.
8. Pamiętaj, że stworzenie nie odzwierciedla twojego tylko podobieństwa, lecz jest wyobrażeniem Najwyższego Boga.
9. Ścinając drzewo, pozostaw jego pęd, aby całkowicie nie niszczyć jego życia.
10. Z szacunkiem stąpaj po kamieniach, bo każda rzecz ma swoją wartość.

W Dekalogu Ekologicznym, sformułowanym przez żydów i chrześcijan w 1982 r. na konferencji w Halling Hong, czytamy: „Jam jest, Pan Bóg twój, który stworzył niebo i ziemię. Weź pod uwagę, że w tym stworzeniu jesteś moim partnerem. Obchodź więc się troskliwie z powietrzem, wodą, ziemią i zwierzętami tak, jakby byli to twoi bracia i siostry”³⁶. Pytanie: Czy szanuję życie w każdej postaci? – zostało włączone do ekologicznego rachunku sumienia³⁷.

³⁵ *Katechezy ekologiczne*, pod red. S. Zięby, Lublin 1993, s. 145.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Zob. [online] <www.cyf-kr.edu.pl/~zykalino/ekologia_rachunek.htm>.

Henryk Skolimowski postuluje określone zasady etyczne: „nie krzywdź swojej społeczności, nie krzywdź swego sanktuarium, nie krzywdź samego siebie, nie krzywdź Ziemi, nie krzywdź swoich braci i sióstr...”³⁸. W *Medytacjach* zawarł następujące zasady: „postępuj tak, aby zachować i spotęgować ewolucję w jej rozwoju, albowiem jesteś jej częścią; [...] postępuj tak, aby zachować i spotęgować życie we wszelkich jego formach”³⁹.

Zwolennicy koncepcji Arne Naessa deklarują życie zgodne zasadami ekologii głębokiej, której podstawę stanowi stwierdzenie, iż pomyślność oraz rozwój ludzkiego i pozaludzkiego życia na Ziemi to wartości same w sobie, niezależne od użyteczności pozaludzkich form życia dla człowieka.

Celem przedstawionych w tym artykule rozważań na temat ekofilozoficznych przesłanek dotyczących ochrony życia jest podkreślenie potrzeby uwrażliwienia i uduchowienia współczesnego człowieka w celu odbudowy harmonijnej relacji z otaczającym go światem. Autorzy zaleceń etycznych afirmujących życie przeciwstawiają się pogładowi niemieckiego filozofa Hansa Jonasa, według którego człowiek jest elementem natury, ale zarazem „natura nie mogła ściągnąć na siebie większego ryzyka niż tworząc człowieka: wraz z jego pojawieniem się potencjalnie zakłóciła swą wewnętrzną równowagę i pozwoliła, by wzrastający impet ludzkiego rozwoju faktycznie się dokonał”⁴⁰.

³⁸ Cyt. za: H. Skolimowski, *Medytacje...*, s. 75.

³⁹ Ibidem, s. 98.

⁴⁰ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 252.