

Filozoficzne podłoże zrównoważonego rozwoju The philosophical background of sustainable development

Zdzisława Piątek

*Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Zakład Filozofii Nauk Przyrodniczych,
Instytut Filozofii, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków*

Streszczenie

Przedmiotem rozważań są problemy związane z filozoficznym uzasadnieniem koncepcji zrównoważonego rozwoju. W tym kontekście ekofilozofia jest rozumiana jako nowa dziedzina filozofowania w obrębie której poszukuje się teoretycznego uzasadnienia trwałego rozwoju ludzkiego świata w symbiozie z Przyrodą. W konfrontacji głównych idei ekofilozofii z tradycyjną filozofią zmienia się motyw przewodni filozofowania. Nowa filozofia nie poszukuje uzasadnienia eksploatatorskiej postawy człowieka wobec Przyrody, lecz przyznając biosferze wartość *per se* rozważa możliwość harmonijnej koegzystencji gatunku ludzkiego ze wszystkimi istotami żywymi wchodzącymi w skład ziemskiej biosfery. Zrównoważony rozwój jest na gruncie ekofilozofii rozumiany jako poszukiwanie właściwej miary określającej ludzkie działania w środowisku. Jest on mechanizmem, który należy wbudować w rozwój cywilizacji zachodniej, aby - podobnie jak cywilizacja Majów - nie udławiła się swoją własną potęgą. Możliwość ekofilozofii jest uwarunkowana odpowiedzią na pytanie: Czy istnieje nieuchronny antagonizm między Naturą a kulturą? Treścią artykułu jest uzasadnienie negatywnej odpowiedzi na to pytanie.

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, ekofilozofia, natura, kultura, moralność.

Abstract

The present paper discusses the problems connected with the philosophical justification of sustainable development. In this context ecophilosophy is perceived as a new branch of philosophy devoted to the search for theoretical grounds for sustainable development of the human world in a symbiosis with Nature. When we confront the main ideas of ecophilosophy with those of traditional philosophy the basic motivation of philosophical inquiry changes considerably. The new philosophy does not try to justify human exploitation of Nature; by endowing the biosphere with a value *per se*, but rather contemplates the possibility of a harmonious coexistence of human beings with all other creatures living in the biosphere. Sustainable development is understood as a search for a proper measure of human activity in the environment. It is a mechanism that should be incorporated into the development of western civilization so that our civilization does not choke on its own power. The potential of ecophilosophy depends on the response to the question: "Is the antagonism between Nature and culture inevitable?" This paper tries to demonstrate that it is not.

Key words: sustainable development, ecophilosophy, nature, culture, morality.

Wstęp

Jeżeli filozofia - jak przekonywał Hegel - ma wyrażać w myślach własną epokę, to ekofilozofia może być rozumiana jako próba konceptualizacji epoki zrównoważonego rozwoju. Jak już wcześniej proponowałam (Piątek, 2005) ekofilozofię można postrzegać jako nową filozofię czynu. Filozofię, która chce ustanawiać ludzki świat upatrując swoistości człowieka w jego symbiozie z przyrodą a nie w zachodzących między nimi przeciwieństwach.

Łatwo zauważyć, że nowa idea symbiozy człowieka z przyrodą podważa idee, które przez tysiąclecia były źródłem inspiracji filozoficznych. Niewątpliwie należy do nich idea wyrażająca się w przekonaniu, że istota człowieczeństwa polega na uwalnianiu się od przyrodniczych ograniczeń. W takim ujęciu rozwój cywilizacji i doskonalenie się człowieka były nieuchronnie sprzężone z gwałtem zadawanym Naturze. Jeżeli człowiek z natury swojej był zawsze niszczycielem przyrody, jak o tym przekonuje tradycja zachodnioeuropejskiego humanizmu, to postulat

przebudowy świata ludzkiego w taki sposób, aby harmonijnie koegzystował z przyrodą wydaje się utopią. Jeżeli denaturalizacja środowiska i denaturalizacja człowieka stanowiły osobliwość ludzkiego bytowania w świecie, to w jaki sposób uzasadnić filozofię, która poszukuje pojednania z Przyrodą?

Aby przedstawić szkic ekofilozofii stanowiącej podłoże trwałego, zrównoważonego rozwoju, w pierwszej kolejności rozważę dialog różnorodnych idei filozofii środowiskowej z tradycją, a następnie postaram się odpowiedzieć na pytanie: czy ekofilozofia jest możliwa? Rozważę więc problem, czy istnieje nieuchronny antagonizm między Naturą a Kulturą?. Określenie "filozofia środowiskowa" odnosi się do wstępnej fazy rozwoju ekofilozofii. Obejmuje ona różnorodne i rozproszone idee dotyczące przyjaznego stosunku człowieka do przyrody. Idee, które odnajdujemy zarówno u presokratyków, jak i u św. Franciszka z Asyżu, u panteistów i mistyków, szczególnie u tych, którzy działali na kontynencie amerykańskim, oraz u naturalistów i romantyków dziewiętnastego wieku. Nie ma bowiem takiej filozofii, która nie miałaby żadnych inspiracji w przeszłości.

1. Konfrontacja z tradycją

Mniej więcej od połowy ubiegłego wieku, obok tradycyjnej filozofii uzasadniającej panowanie człowieka w przyrodzie, coraz wyraźniej dochodzi do głosu nowa filozofia środowiskowa, która panowanie proponuje zastąpić życiem w symbiozie. Mimo że nowa dziedzina filozofowania jest jeszcze w zarodku, to jej główne idee - prekursorskie w stosunku do ekofilozofii - dominują we współczesnych sporach filozoficznych. Jednych absorbują dlatego, że je uzasadniają a innych dlatego, że je zwalczają. Zapewne dlatego zrąb pojęciowy ekofilozofii krystalizuje się w konfrontacji z mocno ugruntowanymi zasadami i pojęciami tradycyjnej filozofii.

Ekofilozofia poszukując filozoficznego uzasadnienia postulatów trwałego, zrównoważonego rozwoju kładzie nacisk na zakorzenienie gatunku ludzkiego w przyrodzie i tym samym przeciwstawia się postawie aroganckiego antropocentryzmu. Dlatego już na wstępie warto podkreślić, że w sporze ekofilozofii z tradycją antropocentryczną zmienia się motyw przewodni filozofowania. Nowa filozofia nie poszukuje już uzasadnienia eksploatorskiej władzy człowieka nad przyrodą, lecz przyznając biosferze wartość *per se*, rozważa mechanizmy harmonijnej koegzystencji gatunku *homo sapiens* ze wszystkimi istotami żywymi wchodzącymi w skład ziemskiej biosfery. Z punktu widzenia ekofilozofii, całkowita niezależność ludzkiego świata (antroposfery) od środowiska okazuje się mitem, a człowiek zostaje zdetronizowany. Traci bowiem status tytułowego pana przyrody, który może ją wykorzystywać w sposób czysto instrumentalny. W ramach pojęciowych ekofilozofii człowiek, traktowany jako

częśćka przyrody, ma moralne obowiązki nie tylko wobec innych ludzi ale także wobec pozaludzkich istot żywych. Okazuje się, że konsekwentnie przeprowadzona krytyka antropocentryzmu rodzi nową metafizykę i nową etykę stosunków człowieka ze środowiskiem. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet w biocentrycznie zorientowanej ekofilozofii człowiek będzie się nadal znajdował w centrum rozważań, gdyż przemiany, o których mowa, dotyczą gatunku ludzkiego jako podmiotu historii. Gatunku wyróżniającego się tym, że świadomie określa on swój symbiotyczny stosunek do środowiska i poszukuje nowego modelu cywilizacji zdolnej do trwałego, zrównoważonego rozwoju. Przełomowy charakter ekofilozofii polega na tym, że w ramach pojęciowych, które tworzy, ludzkie dzieje nie są już postrzegane jako procesy denaturalizacji człowieka zmierzającego do uwalniania się do przyrodniczych ograniczeń, lecz jako procesy samopoznania człowieka, dojrzewającego do pojednania się z przyrodą. Jak już o tym wspominałam, z punktu widzenia nowej filozofii, całkowita niezależność ludzkiego świata od ograniczeń przyrodniczych okazuje się złudzeniem i wyrazem ludzkiej pychy, podobnie jak nakaz rozwijania kultury, która zrywając z naturą dystansuje się od wszystkiego co przyrodnicze.

Istnieje wielu myślicieli uznawanych za prekursorów nowej filozofii środowiskowej. Ignacy Fiut (2003) przedstawiając genezę ekofilozofii, wlicza wybitnych filozofów, którzy - podobnie jak Martin Heidegger - podejmowali krytykę cywilizacji technicznej i proponowali bardziej lub mniej utopijne postulaty jej przebudowy. Nowe propozycje dotyczące stosunku człowieka do przyrody były jednak traktowane z pobłażaniem, jako niegroźne i sentymentalne spekulacje do czasu, w którym program zrównoważonego rozwoju został zaakceptowany na forum międzynarodowym. Wówczas sprzężone z nim idee filozoficzne znalazły przełożenie na projekt nowej rzeczywistości społeczno-politycznej. Kiedy bowiem pojawił się postulat, żeby w ludzkich działaniach w środowisku, obok czynników ekonomicznych, uwzględniać także czynniki środowiskowe, czyli interesy innych istot żywych, żyjących w naturalnych ekosystemach, to nastąpiło zerwanie z antropocentryczną tradycją i narodziła się nowa epoka, która jest nazywana erą ekologiczną. Jej przełomowy charakter polega na poszukiwaniu nowego modelu cywilizacji dostosowanej do wydolności środowiska, czyli zdolnej do trwałego, zrównoważonego rozwoju w ewolucyjnej skali czasu. To prawda, że obecnie nie ma zadowalającej definicji zrównoważonego rozwoju, mimo że jego pojęcie jest często używane w różnorodnych kontekstach. Jednakże dzięki temu, że ludzie mają swoisty zmysł postrzegania równowagi, możliwe jest porozumiewanie się zarówno specjalistów w różnych dziedzinach jak i filozofów. Każdy, kto choćby pobieżnie śledzi dyskusje, które się toczą w kontekście nowej filozofii zauważy, że obok pojęcia ekologii zawrotną

kariere robi pojęcie trwałego, zrównoważonego rozwoju. Pojęcie, którego rodowód sięga czasów Solona będącego autorem powiedzenia: *nic ponad miarę*, gdyż już w czasach antycznych wiadomo było, że zarówno nadmiar jak i niedomiar są źródłem zła.

We współczesnej nauce pojęcie zrównoważonego rozwoju odnosi się do różnorodnych procesów dynamicznych. W dziedzinie funkcjonowania złożonych systemów biologicznych analizą procesów zrównoważonego rozwoju zajmuje się ekologia. Natomiast w kontekście rozwoju społeczno-gospodarczego jego znaczenie zostało określone przez Meadowsów i Randersa (1995). Przeprowadzone przez nich analizy opierają się na podstawowym rozróżnieniu między wzrostem a rozwojem. *Zgodnie ze słownikową definicją WZRASTAĆ oznacza zwiększać swe rozmiary przez asymilację i przyrost materii, ROZWIJAĆ SIĘ oznacza rozszerzać lub realizować określone możliwości, dochodzić do pełniejszego, większego bądź lepszego stanu. Gdy coś wzrasta, to staje się ilościowo większe; gdy się rozwija staje się jakościowo lepsze, a co najmniej różne. Ilościowym wzrostem i jakościowymi ulepszeniami rządzą różne prawa. Nasza Planeta nie wzrasta, natomiast rozwija się w czasie. Nasza gospodarka, stanowiąca subsystem skończonego i niepowiększającego się obszaru ziemskiego, musi z czasem dostosować się do podobnego rodzaju rozwoju.* (Meadows i Randers, 1995, s. XXIII, wyróżnienia Autorów.) Wprowadzone przez Meadowsów i Randersa rozróżnienie między wzrostem i rozwojem ma uzasadniać twierdzenie, że chociaż istnieją granice wzrostu, to może nie być granic rozwoju. Rozwój duchowego wymiaru ludzkiego świata nie ma żadnych granic, poza wydolnością ludzkich zdolności fabulacyjnych, a te wydają się nieograniczone.

Natomiast pojęcie zrównoważonego rozwoju na poziomie funkcjonowania ludzkiego organizmu - w tym ludzkiej psychiki - przedstawia Konrad Lorenz, który twierdzi, że każdy człowiek ma wrodzony swoisty zmysł równowagi. *Jeżeli istotnie jest tak, jak przypuszczam, że ludzie mają zmysł tego, które formy zachowania są w naszej kulturze towarem deficytowym, a które przeważają i zakłócają stany równowagi, to w takim "sensie" należy oczekiwać wyraźnej teleonomicznej reakcji... Nie jest wcale wykluczone, że ten zmysł braku i nadmiaru sposobów zachowania został w nas wyhodowany w toku naszej filogenezy.* (Lorenz, 1986, s.81-82). Zmysł braku i nadmiaru, o którym mówi Lorenz, stanowi podłoże pozytywnego wartościowania stanów równowagi, i owej teleonomicznej (celowej) reakcji, która w przypadku odczucia wartości dobra i zła oraz harmonii i piękna polega na tym, że jako piękne postrzegamy krajobrazy o wyważonej równowadze ekologicznej, a monokultury pokrywające krajobraz aż po horyzont, jako brzydkie. Na tej samej zasadzie niczym nie krępowane propozycje seksualne odczuwamy jako wulgarne, natomiast

jako subtelne oceniamy relacje między płciami oparte na wzajemnym rozpoznaniu rzeczywistych zalet i preferencji. Lorenz nie wątpi, że zachodnia cywilizacja została wytracona z równowagi, a przywrócenie utraconej równowagi, czyli jej trwałość, zrównoważony rozwój jest możliwy pod warunkiem przy czynowego rozpoznania owego braku równowagi i podjęcia odpowiednich działań naprawczych. Filozofia poszukująca symbiozy ludzkiego świata ze środowiskiem stanowi jedno z działań naprawczych, o których mówi Lorenz i przebywa drogę z góry na dół. Ze świata idei zstępuje na Ziemię i wykorzystuje idee harmonii, dobra i piękna do osiągnięcia rzeczywistej harmonii między człowiekiem a przyrodą. Pojęcie zrównoważonego rozwoju jest odpowiednikiem owej właściwej miary poszukiwanej przez filozofów antycznych do określenia ludzkiego działania w świecie.

2. Ekofilozofia jako przykład osiągnięcia pełnoletności człowieka w jego stosunkach z przyrodą.

Używając terminologii Kanta, zarówno program zrównoważonego rozwoju jak i ekofilozofia, stanowiąca jego legitymizację, mogą być potraktowane jako przykład osiągnięcia pełnoletności człowieka w jego stosunkach z przyrodą. Sądzę bowiem, że postulat zrównoważonego rozwoju może być rozumiany jako próba uchwycenia właściwej miary i zastosowanie jej w ludzkich działaniach w środowisku. Stosowanie właściwej miary ma polegać na przeczonym gospodarowaniu zasobami naturalnymi, w taki sposób aby umożliwić zaspokajanie potrzeb zarówno przez ludzi współcześnie żyjących, jak i przez przyszłe pokolenia oraz przez pozaludzkie istoty żywe. Jednakże wbrew Kantowi, lecz zgodnie z motywem przewodnim nowej filozofii, niczym nieograniczone wykorzystywanie przyrody można uznać za symptom ludzkiego niemowlęstwa, po którym następuje wiek dojrzały sprzężony ze zdolnością samodzielnego posługiwania się własnym rozumem. Warto jednak pamiętać o tym, co zauważył Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*, że do używania rozumu nie dochodzimy spontanicznie, podobnie jak do używania nóg. Dlatego człowiekowi tak trudno wydobyć się z niepełnoletności, polubił on bowiem swoją pychę, podobnie jak polubił brak samodzielnego i odpowiedzialnego myślenia. Wydaje się, że mimo krytycyzmu i wielkiej odwagi w posługiwaniu się własnym rozumem, Kantowi nie udało się wydobyć z okresu niemowlęstwa w określanu stosunku człowieka do przyrody. Żył on wprawdzie w epoce Oświecenia, ale nie w epoce oświeconej na tyle, by mógł przezwyciężyć niemowlęstwo polegające na ugruntowaniu przepaści:

- między człowiekiem a przyrodą,
- między rozumem a zmysłowością,
- między istotami rozumnymi posiadającymi wartość wewnętrzną i przyrodzoną godność,

a innymi istotami żywymi, posiadającymi jedynie wartość instrumentalną i status rzeczy.

Tym samym, w antropologii filozoficznej Kanta zostaje utwierdzona - głęboko zakorzeniona w tradycji Zachodu - dominująca postawa człowieka w stosunku do przyrody. Jest to idea, która stanowiła przewodni motyw filozofowania, utwierdzając ludzi w przekonaniu, że wolny i rozumny człowiek nie ma żadnych bezpośrednich obowiązków wobec przyrody, traktowanej jako skład, albo zasób surowców, które bez ograniczenia może wykorzystywać do realizacji swoich celów. Fundamentalnym założeniem tej antropologii było twierdzenie, że wszystko, co specyficznie ludzkie nie przynależy do świata przyrody, lecz do inteligibilnego świata rozumu całkowicie niezależnego od zmysłowości i przyrodniczych ograniczeń. Natomiast przyroda i wszystko co cielesne pozostawały na zewnątrz tego jedynego świata godnego zainteresowania filozofa.

Nowa filozofia środowiskowa, potraktowana jako wychodzenie z okresu niemowlęctwa w rozumieniu ludzkiego stosunku do przyrody, zmienia przewodni motyw filozofowania ponieważ:

- detronizuje człowieka włączając go do ziemskiej wspólnoty życia pojmowanej jako niezwykle złożony, samosterowny system generujący różnorodne wartości witalne,
- przewyższając odseparowanie tego, co w człowieku ludzkie, od tego co przyrodnicze czyni bezpodstawnym przeciwstawianie człowieka i zwierząt, a tym samym "człowieczeństwa" i "zwierzęcości"; dlatego obok Deklaracji Praw Człowieka pojawia się Deklaracja Praw Zwierząt,
- operując pojęciem kultury rozumianej jako osobliwe zjawisko natury, likwiduje przepaść dzielącą człowieka od Natury,
- właściwe człowiekowi dążenie do zbudowania ludzkiego świata niezależnie od konieczności przyrodniczych proponuje zastąpić dążeniem do rozpoznania tych zależności i dostosowanie rozwoju społeczno-gospodarczego do możliwości środowiska, czyli do realizacji trwałego, zrównoważonego rozwoju; stąd Konwencja o Ochronie Bioróżnorodności. Różnorodność jest bowiem źródłem twórczych możliwości, zarówno w świecie idei, jak i w ewolucji życia.

Rozwinięcie powyżej wyliczonych głównych idei ekofilozofii wymaga sformułowania innej metafizyki zawierającej nową filozofię człowieka i jego miejsca w przyrodzie oraz opracowania oryginalnego kodeksu etycznego nakładającego ograniczenia na czysto instrumentalne wykorzystywanie przyrody przez gatunek *homo sapiens*.

Podjmując nowy problem jakim jest poszukiwanie symbiozy ludzkiego świata z przyrodą, ekofilozofia proponuje nieznanne dotąd sposoby myślenia o człowieku a także o jego miejscu w środowisku. Sądzę, że dwa elementy tej przemiany są

najważniejsze: zastąpienie aroganckiego antropocentryzmu biocentryzmem, oraz postulat nałożenia ograniczeń na czysto instrumentalne traktowanie przyrody, który jest zawarty w koncepcji zrównoważonego rozwoju. Zanim jednak przedstawię główne założenia nowej metafizyki zawarte w pojęciu biocentryzmu, rozważę problem decydujący o możliwości ekofilozofii rozumianej jako teoretyczne podłoże symbiotycznej koegzystencji ludzkiego świata z przyrodą. Będzie to próba odpowiedzi na pytanie:

3. Czy ekofilozofia jest możliwa?

Czy istnieje nieuchronny antagonizm między Naturą a kulturą?

Pozytywna odpowiedź na drugie pytanie czyniłaby ekofilozofię koncepcją utopijną. Jeżeli człowiek z natury swojej byłby w konflikcie z przyrodą, to idea dostosowania się do świata przyrody byłaby możliwa tylko za cenę powrotu do barbarzyństwa. Taką myśl wypowiada krytyk ekologizmu, francuski filozof z Caen Luc Ferry (1995;1998).

Równie krytycznie o narodzinach nowej filozofii wyraża się Hanna Arendt (2000) uważając, że ludzkie dzieje mają charakter regresywny, gdyż w wyniku rozwoju historycznego to, co animalne zastąpiło to, co specyficznie ludzkie. W rezultacie przemian, które dokonały się w filozofii u progu nowej postnowożytnej epoki, już nie człowiek ale biologiczne procesy życia stają się dobrem najwyższym. Podobną myśl wypowiada także Piotr Nowak (2000) w *Postulacie do Kondycji ludzkiej*, zwracając uwagę na to, że w momencie, w którym - jak wykażała Arendt - to, co animalne "podstaawiło się" w miejsce tego co ludzkie i *animal laborans* zatriumfował nad *ego cogito* nastąpiła śmierć antycznej idei człowieczeństwa. Idei, która w sposób ciągły była obecna w filozofii zachodnioeuropejskiej i stanowiła przewodni motyw jej rozwoju. Na obecnym etapie filozoficznego samopoznania, antyczna idea człowieczeństwa okazuje się zmyśleniem, podobnie jak przekonanie o całkowitej autonomii człowieka względem przyrody. W zaistniałej sytuacji filozofię należy pisać na nowo, lecz należy to czynić podejmując dialog z tradycją - zauważa autor *Postulatu*. Co więcej, Hanna Arendt, która zmarła w roku 1975, dostrzegła przeobrażenia zmierzające w stronę biologizacji człowieczeństwa, nie mogła jednak zaobserwować radykalnego przełomu dokonującego się obecnie w dziedzinie cywilizacji technicznej za sprawą biotechnologii.

Sądzę, że filozoficzne znaczenie biotechnologii i nanotechniki polega na tym, iż *homo faber*, autor rewolucji przemysłowej, który zbudował wspinał się "sztuczne" laboratoria, przynajmniej obecnie, że mimo ogromnego postępu w dziedzinie techniki, procesy rozgrywane się w naturalnych laboratoriach żywych organizmów znacznie przewyższają precyzją i skutecznością to wszystko, co udaje się osiągnąć w laboratoriach skonstruowanych przez

ludzi. Filozofia nowożytna, dzięki orientacji mechanicznej, zrodziła w ludziach respekt dla mechanicznych wytworów techniki. Ludzie cywilizacji zachodniej o wiele wyżej je cenią, jako wyraz twórczych osiągnięć ludzkiego umysłu i ludzkiej pracy, aniżeli organizmy żywe, które nic nie kosztują i same się mnożą nie zawsze tam, gdzie ludzie tego oczekują. Co więcej, respekt dla wszystkiego, co sztucznie wytworzone przez człowieka został sprzężony z mitem naukowej wszechmocy. Dzięki odpowiednio rozwiniętej technice wszystko można wytworzyć, twierdzą entuzjaści tego mitu. Jeszcze niedawno temu panowało przekonanie, że można wyprodukować substytuty wszystkich naturalnych surowców. Wszak dzieci żyjące w społeczeństwach wieloprzemysłowych były przekonane, że mleko jest wytwarzane w fabryce, a fioletowe krowy służą do reklamy czekolady.

Biotechnologie korygują hierarchie wartości, które zostały określone na podłożu mechanicznego poglądu na świat demonstrując, że otaczające nas organizmy żywe, czyli wytwory ewolucji biologicznej są o wiele bardziej skomplikowane i precyzyjne aniżeli wytwory techniki, a nanotechnologie wykorzystujące technicznie procesy na poziomie molekularnym, przyprawiają o zawrót głowy. Zatem podziw, którym ludzie darzą wytwory ludzkich rąk powinien zostać poszerzony na biosferę. Z punktu widzenia współczesnej biologii, respekt i podziw dla wszystkiego, co żyje, jest tak samo uzasadniony jak podziw dla piękna gotyckich świątyń, a dowartościowanie biosfery, nie jest oznaką regresu człowieczeństwa, lecz wielkiego duchowego przełomu w procesie samopoznania.

4. Jaka jest natura Natury?

Aby odpowiedzieć na wcześniej sformułowane pytanie dotyczące antagonizmu między Naturą a kulturą, spośród wielu znaczeń pojęcia "natura" przywołam dwa sposoby rozumienia wyrażenia "Natura" zaproponowane przez Johna Stuarta Milla (1993). Pierwsze odnosi się do wszystkich zjawisk, oraz do rzeczy i ich własności (aktualnych i potencjalnych), które istnieją same przez się. Drugie oznacza wszystko, co się zdarza niezależnie od ludzkiej interwencji, czyli bez udziału celowego działania podmiotów ludzkich. Na mocy tej drugiej definicji, każda ludzka interwencja w naturalny bieg zdarzeń jest równoważna ich denaturalizacji, ale interwencja innych gatunków denaturalizacją nie jest. Jeżeli ludzie budują tamę na rzece, to owa tama stanowi denaturalizację rzeki, ale jeżeli robią to boby, to żadnej denaturalizacji nie ma. W kontekście rozważań Milla, można jednak zadać pytanie o to, jakie jest źródło owej nienaturalności, albo sztuczności ludzkich sposobów przekształcania środowiska, w przeciwieństwie do przekształceń dokonywanych przez pozaludzkie istoty żywe. Czym różni się destrukcja przyrody przez gatunek

ludzki, np. od plagi szarańczy? Wydaje się, że odpowiedzi na tak sformułowane pytanie należy szukać w sposobach funkcjonowania ludzkiego umysłu, zdolnego do operowania pojęciami, które mogą być bardzo luźno związane ze środowiskiem. Dlatego szarańcza, która nadmiernie zniszczy środowisko, zginie, a w przypadku człowieka nasze hipotezy mogą umierać za nas, sprawiając, że bezpośrednie działanie doboru naturalnego zostaje uchylone, a zakres oddziaływania na środowisko wydaje się nieograniczony. Łatwo zauważyć, że dwa pojęcia "Natury" zaproponowane przez Milla mają ten sam zakres, ale inne znaczenie. Na bazie tych rozróżnień Mill wprowadza rozróżnienia następne i koncentruje swoją uwagę na rozważaniach, które budziły niezwykle zainteresowanie w jego czasach, ale obecnie straciły na znaczeniu. Chodziło bowiem o to, czy naśladowanie Natury przez człowieka jest dobrem w sensie moralnym. Jeżeli przyjmiemy, że ludzki zmysł moralny został ukształtowany przez Naturę, to prawa naturalne (*jus naturale*) tkwiłyby u podstaw etyki. Natura określałaby wówczas nie tylko to, co jest, ale także i to jak być powinno. Naturalny znałoby wówczas dobry w sensie moralnym.

Pierwsze znaczenie pojęcia "Natura" wyróżnione przez Milla pokrywa się z pojęciem "przyrody dzikiej", gdyż odnosi się do wszystkiego, co istnieje samo przez się i samo siebie determinuje do działania. Jest to pojęcie bardzo ogólne, posiadające znaczenie zbliżone do pojęcia Bytu w filozofii Heideggera. W moich rozważaniach pierwszy sposób rozumienia pojęcia "Natura" będę stosowała zamiennie z pojęciem "Przyroda dzika" i w kontekstach, w których będzie chodziło o podkreślenie jej autonomii będę je pisała dużą literą. Natomiast - zaproponowany przez Milla, drugi sposób rozumienia pojęcia "Natura" ma u swych podstaw relacje zachodzące między człowiekiem, który jest tworem Natury i Naturą. Mill zwraca szczególną uwagę na procesy udoskonalania Natury przez człowieka, które - opisywane przez filozofów jako humanizacja Natury - prowadzą do powstania tego, co sztuczne, i w tym sensie nienaturalne. Człowiek walcząc z siłami Natury podporządkowuje sobie wrogie żywioły i w tej perspektywie Natura zajmuje pozycję przeciwnika. Natura jest dla człowieka - podobnie jak dla każdej istoty żywej - zarówno matką, jak i wrogiem. Albo wyrażając trafniej tę samą myśl: jest przeciwnikiem, z którym dowolna istota żywa musi się zmagać po to, aby żyć.

Każda żywa istota musi bowiem podołać przeciwnym wymaganiom, z jednej strony dla zachowania swojej tożsamości musi utrzymywać określone parametry i autonomię wewnętrznego środowiska, z drugiej, musi także utrzymywać kontakt ze światem zewnętrznym, skąd dopływa energia potrzebna do podtrzymywania procesów życiowych i gdzie wydalone są uboczne produkty przemiany materii. Zakres oddziaływania ze światem zewnętrznym, podobnie jak zakres autonomii śro-

dowiska wewnętrznego, są określone przez naturę istot żywych. Każdy organizm żywy, który wyewoluował na Ziemi, musi być otwarty na oddziaływanie ze środowiskiem zgodnie ze swoją naturą i musi swoje środowisko wykorzystywać, po to aby żyć. Tak więc instrumentalne wykorzystywanie środowiska, w zakresie niezbędnym do podtrzymywania funkcji życiowych, jest udziałem zarówno człowieka, jak i wszystkiego co żyje. Dlatego wielu przyrodników zwraca uwagę na to, że [...] *Przekształcanie świata jest powszechną właściwością istot żywych, stanowi nieusuwalny składnik ich natury.* (R.C.Lewontin, 1996, s.92). Dlatego też Lewontin sugeruje, że właściwie należałoby mówić nie o ewolucji organizmów, lecz o współewolucji organizmów i ich środowisk, przy czym zmiany organizmów są zarówno przyczyną jak i skutkiem zmian w środowisku. W momencie zaistnienia życia ziemskie środowisko, czyli Natura, zyskało nowy wymiar, gdyż pojawił się nowy rodzaj ewolucji dokonującej się

w obrębie biosfery. Dynamiczny rozwój i przekształcanie środowiska są bowiem nieuchronnie związane z trwaniem życia i jako takie nie są przywilejem wyróżniającym istoty ludzkie. Jednak moc i zakres ingerencji gatunku ludzkiego w środowisko są nieporównywalne z ingerencją wszystkich innych istot żywych.

Istoty ludzkie nie tylko czerpią z przyrody środki niezbędne do podtrzymywania procesów życiowych i pod tym względem nie różnią się od innych organizmów, ale także starają się Przyrodę udoskonalić i opanować. Hodując zwierzęta i rośliny, a także budując domy, zbiorniki retencyjne, młyny, czy wiatraki ludzie starali się opanować Przyrodę dziką i wykorzystali ją do realizacji własnych celów lub udoskonalić ją według akceptowanych przez siebie wzorców harmonii i piękna. Ów specyficznie ludzki sposób przekształcania Natury, który filozofowie nazywają jej udoskonalaniem, jest traktowany jako ludzka zdolność transcendowania przyrodniczych ograniczeń. Jeżeli jednak transcendowanie przyrodniczych ograniczeń miałyby oznaczać uwalnianie się od nich, to wyżej sformułowane twierdzenie okazuje się zwodnicze. Jest zwodnicze dlatego, że jego zwolennicy nie dostrzegają, iż budując w obrębie przyrody swój ludzki świat, *homo faber* musi się podporządkować prawom Natury. Wykorzystując jedne prawa Natury możemy przeciwdziałać innym i uzależniać się od konieczności innego typu, czyli od bardziej złożonych konieczności społeczno-ekonomicznych.

Już Francis Bacon pisząc *Novum Organum*, zauważył, że możemy opanować Naturę tylko słuchając jej.

5. W jakim sensie transcendowanie przyrodniczych ograniczeń oznacza uwalnianie się od nich?

Jeżeli dwunóg nieopierzony budując samolot potrafi latać i przez to transcenduje ograniczenia swej przyrodniczej natury, to nie należy zapominać, że dokonuje tego w sposób całkowicie naturalny, chociaż odmienny od mechanizmów biologicznych. Transcendowanie owego naturalnego ograniczenia za pośrednictwem mechanizmów biologicznych polegałoby na tym, że ludziom, podobnie jak ptakom, wyrosłyby skrzydła. Wtedy latanie nie wymagałoby pasów startowych, paliwa, ani nawigacji za pośrednictwem skomplikowanych urządzeń mechanicznych. Budując samoloty ludzie muszą respektować zarówno prawa mechaniki, jak też uzależniają się od wielu innych czynników naturalnych, takich jak paliwo, pasy startowe i organizacja ruchu lotniczego. Natomiast filozofowie mówiąc o zdobyczach cywilizacyjnych nie dostrzegają tych wtórnych zależności i rozumują w taki sposób, jakby ludzie latali na miotle. Wtedy przyznaje, można by mówić o transcendowaniu przyrodniczych ograniczeń w budowaniu ludzkiego świata i o zasadniczej heterogeniczności tych światów. Nie ma jednak zasadniczego antagonizmu między Naturą a kulturą, bo świat kultury funkcjonuje wewnątrz świata naturalnego, zgodnie z prawami Natury. Dokonywana przez *homo faber* denaturalizacja świata nie dokonuje się wbrew prawom Natury, ponieważ jej istota polega na tym, że człowiek, dzięki mechanizmom udostępnionym przez kulturę, wykorzystuje nowe możliwości "udoskonalania" Natury. Budując samoloty do poruszania się w powietrzu, realizuje potencjalne możliwości dostosowania do środowiska, które w ewolucji na poziomie biologicznym nie są wykorzystywane. Geniusz, albo osobliwość człowieka polega na tym, że siłą żywych koni potrafi zastąpić siłą koni mechanicznych.

Rozważmy jeszcze: na czym miałyby polegać druga osobliwość ludzkiego bytowania w świecie, czyli denaturalizacja człowieka?

Przekształcając przyrodę i dostosowując ją do realizacji ludzkich celów naśladujemy procesy przyrodnicze lub zmieniamy je, wykorzystując w naszych działaniach prawa przyrody, ale - jak podkreślał Mill - Przyroda nie może być dla człowieka wzorem do naśladowania w sensie moralnym. Wbrew poglądom głoszonym przez społecznych darwinistów, Przyroda nie pokazuje nam jak określać stosunki międzyludzkie.

Mill słusznie zauważył, że nie możemy usprawiedliwiać zabijania dlatego, że w Przyrodzie nieustannie dokonuje się uśmiercanie jednych istot żywych przez inne. W Naturze zachodzi wiele takich zdarzeń, które uczynione przez człowieka byłyby moralnie odrażające. W decyzjach moralnych nie możemy powoływać się na analogie z porządkiem naturalnym, gdyż nie ma takiego porządku, na którym moglibyśmy wzorować naszą moral-

ność - twierdził Mill. Przyroda bezlitośnie mrozi człowieka, głodzi, naraża na niebezpieczeństwa żywiołów, i nęka go różnorodnymi plagami, nie zważając na zasługi tych, którym się to przytrafia, a to znaczy, że Przyrodzie obca jest sprawiedliwość. Mill bardzo krytycznie odnosił się do zwolenników teodycei, którzy twierdzili, że zło występujące w Przyrodzie służy dobru.

W dziedzinie porządku faktycznego, obowiązują prawa przyrody i dlatego naśladowanie Przyrody może ludziom umożliwić zwalczanie zła fizycznego; epidemii, klęsk żywiołowych, bólu, głodu i innych. Jednakże faktyczny bieg zdarzeń, czyli porządek naturalny, nie może służyć jako wskazówka dla porządku moralnego, czyli dla dziedziny powinnościowej do której Mill zaliczał sztukę, moralność i politykę. W tych dziedzinach Natura jest raczej złym przykładem tego, co być powinno.

Mill, podobnie jak wielu innych filozofów, polemizuje także ze zwolennikami metafizyki teistycznej, którzy argumentują, że jeżeli Przyroda ożywiona łącznie z człowiekiem została stworzona przez Boga, to możemy przyjąć, że wszystkie ludzkie skłonności uważane za naturalne i pochodzące od Boga są zgodne z jego wolą, a przez to dobre w sensie moralnym. Bezrefleksyjne impulsy oraz instynkty zostałyby w ten sposób moralnie usankcjonowane i postawione wyżej od rozumu. Mill protestuje przeciwko tej szeroko rozpowszechnionej odmianie błędu naturalistycznego i uważa, że to rozum powinien kierować ludzkimi decyzjami moralnymi. Ludzkie cnoty nie pochodzą z instynktów ani z naśladowania naturalnego biegu rzeczy w akceptowaniu decyzji moralnych, lecz są rezultatem ich przekraczania, czyli panowania nad instynktownymi skłonnościami. Dobro moralne i sprawiedliwość nie są naturalne, lecz są wynikiem wielkiego wysiłku związanego z procesem wychowania, w trakcie którego poskramiamy naturalne ludzkie skłonności. W tej kwestii Mill niewiele odbiega od stanowiska Kanta, który twierdził, że ludzkie skłonności nie mogą być zbieżne z nakazami czystego praktycznego rozumu i dlatego - w jego etyce - motywacja moralna jest całkowicie odseparowana od zmysłowości.

Mill, podobnie jak Kant, przyznaje także, że natura ludzka, rozumiana jako istota człowieczeństwa, jest kształtowana i udoskonalana w procesach wychowania, czyli przez internalizację kultury. Podstawowym obowiązkiem człowieka względem własnej natury i natury innych ludzi jest udoskonalanie a nie rozwijanie naturalnych skłonności. Aby uzasadnić swoje stanowisko Mill rozważał poszczególne naturalne skłonności przyjmując określoną koncepcję natury ludzkiej. Przyjmował on, że człowiek jest z natury leniwy, agresywny, skłonny do oszustwa, egoistyczny, skłonny do dominacji i despotyzmu, dlatego niemal wszystkie wartości moralne, które ludzie wysoko cenią, są wynikiem wychowania a to znaczy, że wywodzą się z kultury

i jako takie są nienaturalne. W tym sensie orzekamy, że transcendują one przyrodzone skłonności. Na marginesie warto dodać, że Mill dostrzegł tylko jedną naturalną skłonność człowieka, która jest cnotą, była to szczerłość. Jednakże w procesie wychowania zostaje ona stłumiona i zastąpiona przywarą, jaką niewątpliwie jest hipokryzja.

Analizując ludzkie cnoty kształtowane w procesach wychowania wbrew naturalnym skłonnościom, Mill przyznawał jednak, iż muszą być jakieś zarodki tych cnót w naturze ludzkiej po to, aby człowiek mógł je rozwinąć w procesach wychowania. Co więcej środki wychowawcze są według Milla określone w sposób naturalny. Pochwała sprawia przyjemność i jest nagrodą, nagna powoduje wstyd i jest karą; bez tych naturalnych mechanizmów kształtowanie nienaturalnych cnót byłoby niemożliwe. Mill był także przekonany, że oceny moralne czynów zależą od poczucia odrzy lub aprobaty jaką czujemy wobec nich, ale zgodność z Naturą rozumianą jako naturalny porządek nie ma żadnego związku z tym co dobre i złe w sensie moralnym.

Tak więc wolność człowieka stanowiąca podstawę moralności polega na uwalnianiu się zarówno od konieczności przyrodniczych jak i od skłonności naszej biologicznej natury. Dominujące w tradycji antynaturalistyczne rozumienie wolności sprawia, że wolność, która jest manifestacją całkowitej niezależności człowieka od determinizmów przyrodniczych przejawia się w kształtowaniu człowieczeństwa według autonomicznie wybieranych wartości. Oba wymiary wolności, nazywane także wolnością wewnętrzną i zewnętrzną, są możliwe i realizują się dzięki kulturze.

Łatwo zauważyć, że również w przypadku pojęcia natury ludzkiej filozofowie niezwykle jednostronnie podkreślają, że wybór i realizacja tego, co specyficznie ludzkie oznacza przeciwstawianie się Naturze, a wybór tego, co naturalne byłby skierowany przeciwko ludziom.

Wyraźnie widać, że w zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej człowieczeństwo określano jako zespół cech przeciwstawnych temu, co w człowieku naturalne, czyli zwierzęce, a świat kultury był rozumiany jako anty-Natura, czyli sfera wolna od przyrodniczych ograniczeń.

Jednakże te przeciwstawienia nie wytrzymują krytyki, gdyż jak to próbowałam uzasadnić, ludzki świat, czyli antroposferę, budujemy respektując konieczności przyrodnicze a osobowość człowieka kształtujemy w procesach wychowania na bazie naturalnych skłonności, wykorzystując potrzeby, uczucia i emocje zadane w filogenezie człowieka. Jeżeli obowiązująca w ludzkim świecie idea doskonalenia siebie i środowiska byłaby rozumiana jako nakaz zerwania z Naturą, to ów nakaz może być spełniony jedynie połowicznie i w takim zakresie, na jaki pozwalają ograniczenia przyrodnicze. Skłonność do myślenia dysjunktywnego utwierdza te przeciwstawienia,

ale rzeczywistość ludzkiego świata nie daje się w ten sposób uprościć. W rzeczywistości to, co przynależy do kultury nie daje się odseparować od tego, co przynależy do Natury a uchwycenie tej zależności jest podstawowym problemem poznawczym. Humanści kładą nacisk na kulturowe uwarunkowania przyrodniczego wymiaru ludzkiego bytowania, a scjentyści na przyrodnicze uwarunkowania wymiaru kulturowego. Jednakże najtrudniejsze okazuje się uchwycenie współzależności między tymi dwoma dziedzinami ludzkiego świata. I ten problem nadal pozostaje nierozwiązany.

6. Jaka jest natura kultury?

Z punktu widzenia współczesnej biologii, człowiek nie jest bytem antynaturalnym, jak go określają filozofowie, bo jest stworzony przez Naturę i wszystkie jego zdolności powstały w wyniku naturalnych procesów filogenezy. Jeżeli tworząc kulturę, człowiek przeciwstawia się naturalnym ograniczeniom, to owa zdolność tworzenia kultury jest jednak wytworem procesów naturalnych. Kultura jest specyficznym procesem naturalnym, gdyż jej zaistnienie było uwarunkowane przez cały zespół czynników naturalnych, takich jak zdolność używania języka pojęciowego, zdolność uczenia się, zdolność do naśladowania, możliwość abstrakcyjnego myślenia, oraz silne więzi społeczne i emocje związane z życiem w grupie. Jak twierdzi Theodosius Dobzhansky, *Każdy biologiczny gatunek, to eksperyment natury, która wypróbuje nowy sposób życia. W istocie większość gatunków okazuje się nieudacznikami, giną one bezpowrotnie... Ludzkość jako gatunek - to z biologicznego punktu widzenia osiągnięcie niezwykle. Ludzkość posiadała zdolność dostosowania swych warunków środowiskowych do swych genów oraz swych genów do środowiska. Zdolność ta wyrosła z nowego kompleksu cech przystosowawczych przekazywanych poza genami, z kultury. Kultura prowadzi do jeszcze innego rodzaju odkryć, do odkryć naukowych, które mogą być przekazywane następnym pokoleniom, nie przez geny, lecz drogą kształcenia i uczenia się. Jednym z tych odkryć jest teoria ewolucji.* (Dobzhansky, 1979, s. 128/129).

Inaczej mówiąc, osobliwością gatunku ludzkiego jest możliwość dostosowania się do środowiska przez wykorzystywanie dwóch strumieni informacji: strumienia informacji biologicznej płynącego w rzece genów i egzosomalnego strumienia pozabiologicznej informacji kulturowej przekazywanego przez tradycję. Dostęp do tego drugiego strumienia wymaga ludzkiego umysłu, który jest "narzędziem" umożliwiającym wykorzystywanie obu strumieni informacji. Zaistnienie kultury było możliwe dlatego, że ludzki genotyp jest maksymalnie otwarty na oddziaływanie ze światem zewnętrznym (środowiskiem). W przeciwieństwie np. do owadów, które są wyposażone w komplet wrodzonych

instrukcji określających ich zachowanie w środowisku, człowiek jest wyposażony jedynie w zdolność uczenia się i pewną ilość wskazówek umożliwiających mu nauczenie się w rozwoju indywidualnym właściwych sposobów zachowania i wartościowania środowiska.

Rozważając problem antagonizmu między Naturą a kulturą, warto podkreślić, że specyficzenie ludzkie dostosowanie się do środowiska za pośrednictwem mechanizmów kulturowych jest po prostu innym naturalnym sposobem dostosowania. Inny sposób dostosowania nie znaczy automatycznie, że jest on lepszy, albo bardziej wartościowy. O jego przewadze zadecyduje ewolucja, która trwa. Istota tej inności polega na tym, że dostosowując się do środowiska za pośrednictwem mechanizmów kulturowych, takich jak narzędzia, instytucje i struktury społeczne, oraz wiedza i wierzenia religijne, gatunek ludzki dokonuje uwolnienia się, albo transcendowania ograniczeń przyrodniczych za cenę znacznie bardziej złożonych zależności społeczno-ekonomicznych. *Homo sapiens* żyje w najbardziej złożonym środowisku we Wszechświecie, gdyż obejmuje ono nie tylko świat fizyczny, ale także świat psychiczny i świat ducha obiektywnego, czyli to wszystko, co Konrad Lorenz nazywa *ponadindywidualną wspólnotą myśli* a Popper *światem wiedzy obiektywnej*.

Przywołując poglądy Milla przekonywałam, że człowiek nie wchodzi w konflikt z Przyrodą wówczas, kiedy wykorzystując prawa przyrody buduje tamy, wznosi budowle i wytwarza narzędzia. W konflikt z Przyrodą wchodzi wówczas, kiedy nie znając właściwej miary ingeruje w środowisko tak głęboko, że narusza mechanizmy podtrzymujące jego funkcjonowanie. Kiedy na terenach Sahelu zaczęto wypasać tak duże ilości bydła, że intensywność wygryzania trawy uniemożliwiła jej odrastanie (bo trawa zjedzona zanim wykształci nasiona nie wysiewa się), to nastąpiła katastrofa ekologiczna nazywana pustynnieniem gleby. I nie ma w tym zjawisku nic nienaturalnego. Wręcz odwrotnie, jest to przykład nieuchronnego działania praw Natury, a pozorny konflikt między naturą a kulturą polegał na tym, że ludzie uzbrojeni w zdobycze techniki wybudowali liczne studnie, uwalniając się w ten sposób od naturalnego ograniczenia związanego z dostępem do wody na tych terenach. Wykorzystując zdobycze weterynarii wykonali także szczepienia ochronne bydła, zapomnieli tylko o jednym, że wprowadzone przez nich udoskonalenia ani odrobinię nie zwiększają ilości trawy niezbędnej do powiększania intensywności hodowli. Budowa licznych studni, rozumiana jako przykład ludzkiej niezależności od przyrodniczych ograniczeń na nic się nie zdała, kiedy owe techniczne udoskonalenia naruszyły wydolność środowiska. Zgubne nieporozumienie polegające na niedostrzeganiu zależności kultury od przyrodniczych ograniczeń jest ufundowane na twierdzeniu, że idea dostosowania się gatunku ludz-

kiego do świata przyrody nie przystoi człowiekowi stojącemu ponad przyrodą i dyktującemu jej swoje prawa.

Już w czasach antycznych wynoszenie się człowieka ponad obowiązujący naturalny ład zostało rozpoznane jako pycha ludzka - czyli *hybris* w terminologii Greków. Jak twierdzi Dembińska Siury (1991) pycha w ówczesnym rozumieniu stanowiła winę i zawsze pociągała za sobą karę. Dlatego ludzie antyku doceniali wartość uchwycenia właściwej miary i zalecali zastosowanie jej w ludzkich działaniach w środowisku. Jednakże, mimo tych mądrych wskazówek, antropocentrycznie zorientowana filozofia w ciągu wieków utwierdzała ludzi w przekonaniu, że w obrębie ustanowionego przez siebie świata zależą sami od siebie, a przyroda może być postrzegana jako dziedzina ludzkich nieograniczonych manipulacji. W takiej perspektywie, w której człowiek utwierdzony w pysze, ustanawia porządek swojego świata kulturowego, nie licząc się z wydolnością środowiska, dewastacja przyrody wydaje się nieuchronną konsekwencją i kosztem rozwoju cywilizacji. W tej antropocentrycznej postawie zębne jest przeświadczenie o całkowitej autonomii świata ludzkiego zbudowanego dzięki mechanizmom udostępnionym przez kulturę.

Jean Dorst analizując przyczyny upadku wielkich cywilizacji stwierdził, że *Każda z wygasłych cywilizacji zmarła wskutek nadmiernego rozwoju tego, co było jej chwałą*. (Dorst, 1987, s. 65). Cywilizacja Majów upadła pod naciskiem gigantyzmu, niewłaściwego wykorzystania pól uprawnych i nadmiernej presji na środowisko. Wszystkie upadłe cywilizacje analizowane przez Dorsta, były ofiarą swych sukcesów, gdyż - jak wykazały badania, nadmierny rozrost systemu kulturowego, który wypracowały spowodował jego zablokowanie. System gospodarczy uruchomiony przez cywilizację Majów, wydawał się tak świetnie przystosowany do swojego celu, że uważano, iż nie ma on żadnych granic. *Cywilizacja uduławiła się swoją własną potęgą*. (Tamże, s. 64). Co więcej, Dorst formułuje ciekawą diagnozę, którą można określić jako bezwładność systemu kulturowego. Upadłe cywilizacje nie potrafiły się dostosować do zmian, które zachodziły w środowisku w trakcie ich rozwoju i ekspandując stosowały te same metody nie zważając na charakter eksploatowanego środowiska.

Majowie sądzili, że wszędzie można zastosować tę samą technikę uprawy ziemi, i w miarę zajmowania nowych terenów pod uprawę kukurydzy, wycinali lasy na stromych zboczach i stosowali tam te same sposoby uprawy ziemi, które wcześniej odniosły sukces na równinach. Efektem tego działania było spłukiwanie gleb do jezior, które zamulone zaczęły zarastać, i wówczas również na równinach zaczęło brakować wody, a ponadto zarastające jeziora stały się siedliskiem ogromnej ilości owadów roznoszących choroby. Głód i epidemie spustoszyły populację Majów, która w okresie swojego rozkwitu,

w IX i X wieku, liczyła około 3 miliony mieszkańców. Oczywiście Dorst zdaje sobie sprawę z tego, że względy środowiskowe nie były jedyną przyczyną upadku cywilizacji Majów. Zadziałały także przyczyny społeczno-polityczne; była to rywalizacja klanów żyjących pod absolutną władzą kapłanów i rozprężenie skomplikowanego systemu społecznego. Jednak czynniki środowiskowe miały znaczenie podstawowe, gdyż zjawiska społeczno-kulturowe rozegrały się w społeczeństwie osłabionym przez kurczenie się zasobów wodnych i żywności. Sądzę jednak, że upadek trzech wielkich cywilizacji analizowanych przez Dorsta nie był czymś nieuchronnym, to znaczy nie wynikał z nieuchronnego antagonizmu między Naturą a kulturą, lecz z tego, że ludzie przecenili rzeczywiste możliwości rozwoju stworzonego przez siebie systemu społeczno-kulturowego. Wiele wskazuje na to, że współczesna cywilizacja przemysłowa, która w skali całego globu uruchomiła potężne mechanizmy wzrostu gospodarczego, sprawiając, że niemal wszystkie wymiary oddziaływania na środowisko wzrastają wedle krzywych wykładniczych, zmierza w kierunku pogłębiania kryzysu środowiskowego albo - jak to określają Meadows i Randers - w kierunku *zalamania*. Dotyczy to zarówno liczby konsumentów jak i rozmiarów produkcji, oraz zaspokajania rzeczywistych i urojonych ludzkich potrzeb. Wzrost gospodarczy prowadzi do zużycia ogromnych ilości energii oraz surowców naturalnych, i powoduje zanieczyszczenia, których koszty środowiskowe trudno oszacować. Wiele wskazuje na to, że w rozwoju światowego systemu gospodarczego pojawiają się symptomy, które poprzedzały upadek wygasłych cywilizacji.

Wykorzystując niewłaściwie swoją potęgę, ludzkość może się znaleźć w impasie, ale katastrofa czyli upadek cywilizacji zachodniej nie jest czymś nieuchronnym. Nieuchronna wydaje się jej transformacja, polegająca na dostosowaniu światowego rozwoju gospodarczego do wydolności środowiska. Realizacja tego zadania nie jest utopią, gdyż zagrożenie zostało rozpoznane i przedstawiono liczne opracowania oraz symulacje komputerowe dotyczące możliwych sposobów dostosowania globalnego systemu społeczno-gospodarczego do wymogów środowiska. Dorst, podobnie jak wielu innych współczesnych filozofów uważa, że zamiast potępiać system zrodzony przez cywilizację przemysłową należy go zreformować uruchamiając mechanizmy trwałego, zrównoważonego rozwoju. Przyszłość rozwoju ludzkiego świata jest otwarta, a kryzys jest okazją do jego odnowy. Jak to niezwykle trafnie wyraził Dorst *Czas w którym żyjemy, jest świtem nowej ery. Rozkład jednej kultury przygotowuje nadejście tej, która ją zluzuje, albo odmłodzenie jej samej... Nie żyjemy w epoce powszechnej dekadencji. Przeżywamy czasy głębokiego kryzysu i to właśnie stanowi najkorzystniejszą okazję do wielkiej odnowy, do odrodzenia naszej cywilizacji*

przemysłowej w każdym z jej aspektów, a przede wszystkim - w sferze stosunków człowieka z tym ogromnym systemem biologicznym, którego myśląc częścią stanowi. **Przez radykalną zmianę naszych sposobów wykorzystywania przyrody i naszego stosunku do niej, musimy, bez wstrząsów, lecz zdecydowanie, zmierzać ku od dawna utraconej harmonii.** (Dorst. 1987, s.150/151, podkreślenie moje Z.P.). Chodzi o to, żeby w system cywilizacji zachodniej wbudować takie mechanizmy regulujące jej dalszy rozwój, aby - podobnie jak cywilizacja Majów nie ...*udławiła się swą własną potęgą.*

7. Biocentryzm jako nowy model stosunku człowieka do Przyrody

Zastąpienie antropocentryzmu biocentryzmem stanowi przełom w tej dziedzinie filozofii, która dotyczy stosunku gatunku ludzkiego do przyrody. Troska o przyrodę uzasadniona biocentrycznie w istotny sposób różni się od troski o przyrodę uzasadnionej antropocentrycznie, gdyż główną ideą biocentryzmu jest nieinstrumentalne wartościowanie przyrody. Wartościowanie wyrażające się w uznaniu, że wszystkie istoty żywe żyjące w naturalnych ekosystemach mają wartość wewnętrzną, to znaczy, że mają wartość ze względu na to czym są same w sobie. Każda istota żywa jest podmiotem życia, które może być lepsze lub gorsze i żyjąc zgodnie ze swoją naturą realizuje własne dobro. Rozwinięcie tej zasadniczej idei, stanowiącej podłoże ekofilozofii, rodzi nową metafizykę, uznającą nowe hierarchie wartości, budowane na szacunku dla ewoluującej Przyrody. Przyrody posiadającej własne dobro, którym jest trwanie życia i jednocześnie rozumianej jako cel sam w sobie. Biocentryzm określa szacunek dla Przyrody, podobnie jak szacunek dla prawdy, podkreślając, że nie zależy on od pożytku jaki z niej czerpie człowiek. Jest to najbardziej kontrowersyjna teza ekofilozofii, gdyż nie daje się pogodzić z całą antropocentrycznie zorientowaną tradycją filozoficzną. Daje temu wyraz Leszek Kołakowski (1999), który powołując się na Kanta i tradycję chrześcijańską twierdzi, że Natura sama w sobie bez względu na ludzkie szkody i pożytki na żaden szacunek nie zasługuje, a nieantropocentryczny stosunek do Natury jest oszustwem. Chociaż nieco dalej zauważa, że jest to oszustwo niewinne, gdyż nie ma w nim nic złego, ani przeciwnego rozumowi. Kołakowski jest bowiem przekonany, że ...*trudno byłoby uzasadnić bezwzględny nakaz poszanowania natury dla niej samej.*

Żeby twierdzić, że Natura niezależnie od jej użyteczności dla człowieka nie ma żadnej wartości, trzeba przyjąć racje, które z punktu widzenia tego, co współczesna nauka mówi o naturze świata i o naturze człowieka okazują się złudzeniem. Są to:

- założenie, że przyroda wyewoluowała dla człowieka,

- że z racji swojej rozumności, wolności i odpowiedzialności, człowiek jest Tytułarnym Panem Przyrody.

W ramach filozofii zachodnioeuropejskiej, dostojeństwo i godność człowieka są określone przez wskazanie na cechy, które nie mają nic wspólnego z jego biologiczną naturą, a przez to zostaje on bytowo i istotowo odseparowany od Przyrody, która dopiero ze względu na niego nabiera drugorzędnej wartości instrumentalnej. Przyroda staje się czymś dla człowieka, czymś do czego człowiek ma prawo jako istota rozumna posiadająca wartość wewnętrzną i stanowiąca cel sama w sobie.

Idee ukształtowane na gruncie tak rozumianego antropocentryzmu określiły kierunek w jakim obecnie zmierza nasza cywilizacja. Jest to:

- pogarda dla pozaludzkich istot żywych i dla wszystkiego, co nie jest tworem człowieka,
- mit niewyczerpanych zasobów surowcowych Ziemi oddanych ludziom we władanie,
- mit naukowej wszechmocy, wykorzystywanej do podkreślania całkowitej autonomii człowieka, i usprawiedliwiania nadmiernej presji na środowisko.
- przekonanie o tym, że człowiek jako byt heterogeniczny i obcy Naturze nie ma żadnych obowiązków moralnych wobec innych gatunków istot żywych.

Jednakże, jak powyżej wykazałam, całkowita autonomia ludzkiego świata, podobnie jak transcendowanie przyrodniczych ograniczeń w trakcie jego budowy są nieporozumieniem. Człowiek uwalnia się od naturalnych ograniczeń wykorzystując prawa przyrody i dokonuje tego za cenę uzależnienia się od znacznie bardziej złożonych zależności kulturowych. To prawda, że antroposfera, nazywana także domem człowieka, w przeciwieństwie do Przyrody zawdzięcza zarówno swój byt, jak i swój ład człowiekowi. Antroposfera, podobnie jak zwierzęta oraz rośliny hodowlane, które do niej należą, ma na celu zaspokajanie ludzkich potrzeb a nawet ludzkich upodobań, dlatego postawa antropocentryczna w odniesieniu do świata ludzkiego jest całkowicie uzasadniona. Antroposfera została powołana do istnienia przez człowieka i dla człowieka. Większość jej elementów składowych ma wartości czysto instrumentalne, a ich sens i znaczenie zostały określone przez ich twórców. Samochód z którego wysiada kierowca nie ma żadnego celu, a izolowany od ludzi staje się kupą złomu.

Antropocentryczny punkt widzenia, jest zasadny tylko w odniesieniu do antroposfery. Natomiast Kołakowski, podobnie jak wielu innych, odnosi go także do Przyrody. *Dzisiaj jednak powiadają nam raz za razem: szanujcie naturę, bo gdy ją będziecie tak bez uniaru niszczyć, sami zginiecie. Jest to jednak nadużycie słów. Jeśli mamy chronić naturę, bo chodzi o nasze zdrowie i życie i o życie przyszłych pokoleń nie potrzebujemy do tego żadnego szacunku, jak się wydaje, wystarczy rozumna*

kalkulacja strat i zysków. Nikt nie będzie przecież twierdził, że destrukcja natury, gdy się obraca na szkodę ludzkości, jest sprawą obojętną. Gdy jednak powtarzamy ekologiczne hasła i powiadamy, że naturę chronić trzeba, "szacunek dla natury", wolno twierdzić nie ma w tych hasłach sensu: chodzi o szacunek dla ludzkości, a natura sama w sobie bez względu na ludzkie pożytki i szkody, na żaden szacunek nie zasługuje: takie jest biblijno-Kantowskie nastawienie. (Kołakowski, 1999, s.17, podkreślenie moje, Z.P.). Przytoczyłam ten obszerny cytat, żeby pokazać jak głęboko zakorzeniony jest antropocentryzm i instrumentalne postrzeganie przyrody w zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej. Pośredni szacunek dla przyrody jest tu uzasadniony ze względu na kalkulację strat i zysków dokonywanych z punktu widzenia interesów człowieka. Natomiast szacunek dla Przyrody ze względu na to czym ona jest sama w sobie jest nazywany oszustwem.

Biocentryzm domaga się odrzucenia tej postawy, i na tym polega jego wielkie wyzwanie pod adresem tradycyjnego myślenia o naszym stosunku do przyrody. Jean Dorst w podsumowaniu swojej książki, dedykowanej Pitekanthropowi, napisał: *Biolodzy nauczyli nas, że każda istota żywa, nawet taka, która na pierwszy rzut oka wydaje się bezużyteczna, odgrywa jakąś rolę w ogólnym koncercie świata żywego. Jest to wystarczający powód, żeby je wszystkie chronić. W pewnym sensie - potrzeba nam nie tyle tych wszystkich żyjótek, owadów i ptaków, ile wartości niezbędnych do zapewnienia im przetrwania. Gdybyśmy nie byli zdolni znaleźć ich w sobie, niezależnie od przekonania o ich pożytku, przekreślilibyśmy to, co czyni nas ludźmi i pozostalibyśmy na poziomie naszego odległego przodka, ukrytego w jaskini, czatującego na zdobycz i broniącego życia przeciw wszystkiemu, co mu w otaczającym świecie zagraża.* (Dorst, 1987, s.203, podkreślenie moje, Z.P.). Jak wynika z przytoczonej wypowiedzi, Dorst uważa, że czysto utylitarystyczne nastawienie ludzi do otaczającego świata było usprawiedliwione na etapie jaskiniowym, gdyż było wymuszone ówczesnymi warunkami ich życia i bezradnością w stosunku do wroga im przyrody. Na lądzie i na morzu, czyhały na nich niebezpieczeństwa, a ich oswojenie i zapanowanie nad nimi dokonało się u zarania ludzkich dziejów za pośrednictwem wierzeń religijnych, utwierdzających ludzi w przekonaniu o wyróżnionej pozycji i przywilejach wynikających z ich nadzwyczajnych zalet oraz ze wsparcia przez siły transcendentne względem rzeczywistości w której żyli. Badania antropologii kulturowej pokazały, że wierzenia religijne i wiedza o świecie, której one dostarczały, były wcześniejsze i wyprzedzały powstanie poznania naukowego, które się z nich wywodzi. Kondycja ludzka, na którą składają się zarówno rozum jak i emocje, sprawiają, że w ludzkim dostosowaniu do środowiska, istotną rolę odgrywają zarówno wierzenia religijne oraz mity i różnorodne filozoficzne wizje świata jak i poznanie

naukowe, które zaowocowało powstaniem cywilizacji technicznej. Cywilizacji, która w trakcie globalizacji ekspanduje na cały świat. Co zatem należałoby uczynić, żeby cywilizacja przemysłowa - podobnie jak cywilizacja Majów - nie udławiła się własną potęgą? Niemal wszyscy, którzy uświadamiają sobie zagrożenie wydolności środowiska przez ekspandującą zachodnią cywilizację, zgadzają się co do tego, że należy jej wbudować mechanizmy ograniczające wykładniczy wzrost gospodarczy, który jest głównym źródłem nadmiernej eksploatacji zasobów surowcowych i zanieczyszczenia środowiska. Jednakże zasadniczo różną się co do tego, jaki powinien być zakres i filozoficzne uzasadnienie tego ograniczenia. Jedni, podobnie jak Kołakowski, uważają, że po to żeby ochraniać przyrodę przed nadmierną ludzką eksploatacją, nie potrzebujemy przyznawać jej wartości wewnętrznej ani darzyć jej szacunkiem ze względu na to, czym ona jest sama w sobie. Wystarczy bowiem rozumna kalkulacja strat i zysków ze względu na szacunek i potrzeby ludzkości. Inni, podobnie jak Albert Schweitzer, Holmes Rolston, czy Paul Taylor uważają, że Przyroda rozumiana podobnie jak w panteizmie Spinozy, jako system generujący wartości pierwotne w stosunku do pojawienia się człowieka i nawet obecnie wartościująca w sposób wyprzedzający ludzkie rozumienie wartościowania, zasługuje na szacunek ze względu na to czym jest sama w sobie.

Szacunek dla natury może być poleceniem religijnym, zauważa Kołakowski. Innymi słowy, tylko szacunek dla człowieka powinien być szacunkiem ze względu na niego samego, natomiast szacunek dla Przyrody możemy ufundować na rozumnym kalkulowaniu strat i zysków ze względu na interesy człowieka. I to już powinno wystarczyć, żeby zapewnić symbiozę gatunku ludzkiego z Przyrodą. Natomiast odrzucenie czysto instrumentalnego stosunku do Przyrody i przyznanie jej wartości *per se*, jest - w przekonaniu Kołakowskiego - hasłem absurdalnym, gdyż jego uznanie oznaczałoby, że mamy szanować prątki gruźlicy i wirusy ospy. To ostatnie zastrzeżenie, jest dla mnie zupełnie niezrozumiałe. Wszak Kołakowski nie kwestionuje nakazu szacunku dla każdego człowieka, mimo że nie oznacza on szacunku dla wroga po przeciwnej linii frontu. Sądzę, że ludzki stosunek do prątków gruźlicy powinien być taki sam jak do przeciwnika na linii frontu. Natomiast jego wyznaczenie, zawarte w tym samym wykładzie, że skoro ... *jesteśmy żywymi organizmami, nie czystymi duchami, i nie możemy żyć, nie niszcząc innych form życia*, niezwykle mnie poruszyło. Poruszyło mnie podobnie jak każde inne wyznaczenie, w których filozofowie od czasu do czasu dostrzegają, że ludzki duch jest ucieleśniony i że z tego faktu wynikają ważne konsekwencje natury moralnej.

Cóż to bowiem znaczy? Sądzę, że to znaczy, iż za pośrednictwem ciała, człowiek zostaje włączony w całość ziemskiego życia, podobnie jak

za pośrednictwem umysłu zostaje włączony w inteligibilny świat Ducha. Dzięki swojej cielesności człowiek okazuje się spokrewniony - w sensie dosłownym - ze wszystkimi istotami żywymi i z tego tytułu zostają na niego nałożone istotne ograniczenia przyrodnicze. Może bowiem żyć kosztem innych form życia wykorzystując je do zaspokojenia swoich metabolicznych potrzeb. I o ile inne istoty heterotroficzne mają biologicznie określony zakres owych środowiskowych kosztów, to ludzie muszą go sami określić za pośrednictwem etyki.

Jeżeli do czasów rewolucji przemysłowej, ze względu na mały zasięg ludzkiej ingerencji w środowisko, ludzie mogli nie uwzględniać w swoim uniwersum moralnym pozaludzkich istot żywych i zachowywać się tak, jakby na Ziemi żył tylko jeden gatunek, czyli gatunek ludzki, który może wykorzystywać jej zasoby w sposób dowolny, to obecnie, w dobie globalizacji sytuacja radykalnie się zmieniła. Twierdzenie, że sposób i zakres wykorzystania przyrody potrafimy określić na podstawie kalkulacji, odniesionych do zaspokajania ludzkich potrzeb wydaje się rzeczywistym oszustwem. Jest oszustwem dlatego, że nie potrafimy takiej kalkulacji przeprowadzić ze względu na otwarte możliwości procesów przyrodniczych w ewolucyjnej skali czasu. Nie wiem jak wypadłaby kalkulacja strat i zysków w przypadku np. sekwoi liczących przeszło dwa tysiące lat, czy sosny ościstych liczących przeszło sześć tysięcy lat, ale szacunek dla drzew, podobnie jak dla wszystkich innych roślin niezależnie od ich użyteczności dla ludzi, wydaje mi się całkiem zrozumiałym, jeżeli sobie uświadomimy, że wiążą one w procesie fotosyntezy energię słoneczną, która jest podstawą życia całej biosfery. Szacunek dla stwórczych możliwości biosfery można na gruncie współczesnej nauki uzasadnić podobnie jak szacunek dla stwórczych możliwości Boga na gruncie religii i podobnie jak szacunek dla stwórczych możliwości człowieka na gruncie antropocentrycznie zorientowanego humanizmu. Człowiek jest demiurgenem swojego świata i w jego granicach antropocentryzm jest całkowicie uzasadniony. Możemy kalkulować rachunek strat i zysków w kontekście wykorzystywania Concordów, a redukcja ich wartości do wartości instrumentalnej nie budzi zastrzeżeń. Możemy je także zastąpić innymi bardziej użytecznymi Airbusami. Jednakże to nie my powołaliśmy do istnienia sekwoje, czy rafy koralowe i daleko nam do całkowitego panowania nad procesami naturalnymi rozgrywanymi się w Przyrodzie. Nie możemy więc rozumnie kalkulować strat i korzyści w ewolucyjnej skali czasu. Zaś pomyłka w tej kalkulacji oznacza katastrofę. Otwartość procesów ewolucyjnych na gruncie współczesnej nauki ma podobne znaczenie jak podkreślanie nieuchwytności zamiarów Stwórcy w stosunku do dzieła stworzenia. Jeżeli dla ludzi wierzących szacunek dla Stwórcy nie jest oszustwem, to szacunek dla stwórczych możliwości

przyrody dla ludzi wiedzących jak te siły działają, także oszustwem nie jest.

W powyżej przytoczonych wypowiedziach Dorsta, podobnie jak w wypowiedziach wielu współczesnych filozofów, na plan pierwszy wysuwa się przekonanie, że gdybyśmy nie byli zdolni przyznać Naturze autonomicznych wartości niezależnych od jej pożytku dla ludzi, to nie stalibyśmy się w pełni ludźmi. Bylibyśmy istotami, które dzięki postępowi techniki wprawdzie wyszły z jaskini i zdobyły kontrolę nad środowiskiem a nawet oderwały się od Ziemi, ale duchowo ciągle jeszcze pozostają na poziomie jaskiniowców. I pozostają na tym poziomie za sprawą przestarzałych wizji świata nie dających się pogodzić z tym, co na jego temat mówi przyrodznawstwo. Dorst sądzi bowiem, że to nie wielkie rewolucje zmieniają świat, lecz wielkie idee. Taką moc sprawczą przemiany ludzkiego świata miała w przeszłości chrześcijańska idea, że wszyscy ludzie są wolni i posiadają przyrodzoną godność, która poprzedziła wielką ideę oświeceniową, że wszyscy ludzie są równi wobec prawa, po której pojawia się wielka idea, że wszystkie istoty żywe, a nie tylko człowiek, mają prawo do samorealizacji, czyli do wykorzystywania zasobów surowcowych środowiska zgodnie ze swoją naturą.

Na drodze do pełnego ucłowieczenia mamy więc do przebycia trudny etap polegający na określeniu nieantropocentrycznego stosunku do przyrody. Biocentryzm ma stworzyć ramy, w które *homo sapiens* wpisze nową etykę swoich niezwykle złożonych stosunków ze środowiskiem przyrodniczym. Biocentryzm jest jednak koncepcją niegotową, i wymaga teoretycznego dopracowania oraz rozstrzygnięcia kilku ważnych kwestii moralnych, na jakie natknęli się zwolennicy tej idei. Wszak przyznanie wartości wewnętrznej innym istotom żywym i wielkim ekosystemom, których funkcjonowanie podtrzymuje trwanie życia, obciąża podmioty moralne do traktowania ich jako celów a nie jako środków. Z drugiej jednak strony natura życia, które wyewoluowało w tym zakątku Wszechświata, nakłada na istoty heterotroficzne konieczność instrumentalnego wykorzystywania innych istot żywych po to aby żyć. To przyrodnicze ograniczenie rodzi dylematy moralne, które pojawiają się u wielu filozofów moralności głoszących idee zbliżone do biocentryzmu.

Odnajdujemy je u Alberta Schweitzera (1974), (1976), który rozwijając swoją etykę szacunku dla wszelkich przejawów życia przekonywał, że etyka nie uwzględniająca interesów wszystkich istot żywych jest niepełna. Jednocześnie dostrzegał on, że etyka poszerzając swoje horyzonty na wszystkie istoty żywe napotyka konflikty znacznie trudniejsze aniżeli etyka tradycyjna. Dzieje się tak dlatego, że w przyrodzie, która w jego rozumieniu jest zarazem siłą cudownie twórczą i bezsensownie niszczącą, życie zwraca się przeciwko życiu. Wyrażając tę samą myśl języku współczesnej ekologii

można powiedzieć, że w biosferze życie toczy się z żołądka do żołądka, a jeść i być zjedzonym, to fundamentalna zasada życia. Do istoty człowieka jako podmiotu moralnego należy jednak afirmacja życia dana mu w woli życia. Ma ona według Schweitzaera charakter irracjonalny, gdyż nakazuje mu bycie innym niż świat. Etyka adresowana do istoty obdarzonej afirmacją życia *...nie wyraża zgody na taką organizację świata, lecz buntuje się przeciwko niej.* (Schweitzer, *Życie*, s. 27). Napór wewnętrznej potrzeby bycia etycznym ufundowany na afirmacji życia, nie pozwala naszemu sumieniu spocząć. Schweitzer przeżywa nieustannie dylematy moralne polegające na tym, że np. ratując chore zwierzęta musi zabijać inne istoty żywe, aby je nakarmić, takie są bowiem konieczności przyrodnicze. Poszukując podstawowej zasady moralnej, która byłaby sama w sobie uzasadniona Schweitzer uznał, że jest nią twierdzenie, iż *...dobrem jest utrzymywanie życia, sprzyjanie mu i wznoszenie na wyższy poziom, złem jest jego niszczenie.* Ponieważ natura życia wszystkich istot heterotroficznych jest taka, że po to, aby żyć muszą zjadać inne istoty żywe, to zło fizyczne jest z konieczności wpisane w naturę ich bytu. Jednakże na gruncie etyki Schweitzaera konieczne zło nie staje się dobrem. Nawet zwierzęta trawożerne zjadając rośliny, czynią zło. Dzieje się tak dlatego, że jego etyka poszanowania życia nie uznaje różnicy między wyższymi i niższymi rodzajami istot żywych, gdyż różnice między wartościami ich życia ustalamy antropomorficznie. *Któż z nas może wiedzieć jakie znaczenie ma inna istota żyjąca sama w sobie i we wszechświecie.* (Schweitzer, 1974, s. 51). Biocentryzm egalitarny skłania Schweitzaera do uznania, iż wszelkie życie jest święte a przez to obliguje go do nieustannego rozważania czy szkoda jakiegokolwiek życiu jest rzeczywiście konieczna. Dokonywanie tego typu wyborów moralnych nie pozwala naszemu sumieniu spocząć. Nie ma bowiem z góry ustalonych kompromisów między etyką a koniecznością określoną przez naturę życia. Sami musimy decydować w jakim stopniu ulec tym koniecznościom i jesteśmy za nasze wybory odpowiedzialni. Przeżywanie konfliktów jest oznaką dojrzałości moralnej, a zasady etyczne muszą być świadome i wewnętrznie przeżywane. Tak więc na przykładzie etyki poszanowania życia, łatwo dostrzec, że przyznanie nieinstrumentalnych wartości wszystkim istotom żywym i solidarność z nimi na trwałe przeobraża ludzką osobowość i pomnaża dylematy moralne przez wskazanie na konieczność rozstrzygnięcia konfliktów pomiędzy interesami ludzkimi a interesami innych istot żywych. Człowiek we własnym sumieniu musi decydować, kiedy i w jakich warunkach odstępstwo od dobra jest konieczne. Jednocześnie i obiektywnie określona jest tylko jedna fundamentalna norma - poszanowanie wszelkiego życia. Natomiast kompetencja moralna rozwijana na gruncie tego nakazu pozwala podmiotom moralnym rozstrzygać kiedy odstępstwo od czynienia dobra

jest konieczne, a kiedy jest przejawem beznamiętności, pychy i braku odpowiedzialności. Kompetencja moralna w ramach pojęciowych etyki Schweitzaera funkcjonowałaby analogicznie jak kompetencja językowa na gruncie koncepcji Chomsky'ego. Byłaby opisem kompetencji idealnego podmiotu moralnego, który w konkretnych warunkach życia musi podejmować decyzje moralne uwarunkowane przez sytuację. Etyka zorientowana biocentrycznie jest systemem otwartym, gdyż rozstrzygnięcie dylematów moralnych musi się dokonywać w konfrontacji z rzeczywistą sytuacją w środowisku, które się nieustannie zmienia.

Rozstrzygnięcie dylematów moralnych w ramach nowej etyki dokonuje się po uprzednim rozpoznaniu konieczności Natury i potrzeb kultury i na czynieniu tego, co możliwe w ramach tego, co konieczne. Możliwy zakres opieki nad ludźmi słabymi i niepełnosprawnymi jest jednak ograniczony przez możliwości finansowe społeczeństwa. Jeżeli proces pustynnienia gleb w Afryce będzie postępował w takim tempie jak to obecnie obserwujemy, to Tuaregowie powinni ograniczyć hodowlę bydła w takim stopniu, aby antylopy mogły przeżyć. To samo dotyczy słoni, nosorożców, hipopotamów i innych istot żywych zagrożonych wymarciem na skutek antropopresji.

Nowa filozofia moralności musi określić granice w jakich człowiek może wykorzystywać i zmieniać Przyrodę, a tym samym musi określić i uzasadnić ograniczenie ludzkiej wolności. Z racji o których wspominałam, nie da się tych granic określić w sposób absolutny raz na zawsze. Dlatego zgodnie z tym, co na początku ubiegłego wieku zapisał Kazimierz Twardowski na marginesie swoich wykładów z etyki, „człowiek na trwałe pozostanie istotą poszukującą etyki”.

Podsumowując, pragnę zwrócić uwagę, że w ramach biocentryzmu, który niewątpliwie jest jeszcze koncepcją niegotową, dokonuje się radykalne przewartościowanie przyrody dzikiej. Wielu filozofujących przyrodników i ekofilozofów proponuje nową hierarchię wartości, w obrębie której uznają wyższość wartości związanych z biosferą w stosunku do wartości świata ludzkiego. Wiąże się to zarówno z poszerzeniem zakresu ludzkiej moralności, jak i z dowartościowaniem procesów rozgrywających się w biosferze, o czym już wspominałam, wskazując na biotechnologie.

Literatura

1. ARENDT H. (2000), *Kondycja ludzka*, Alet-heia, Warszawa 2000.
2. DEMBIŃSKA-SIURY D. (1991), *Człowiek odkrywa człowieka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991.
3. DOBZHANSKY T. (1979), *Różnorodność i równość*, PIW, Warszawa 1979.

4. DORST J. (1987), *Siła życia*, PIW, Warszawa 1987.
5. FERRY L. (1998), *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, PIW, Warszawa 1998.
6. FERRY L. (1995), *Nowy ład ekologiczny*, Centrum Uniwersalizmu, Warszawa 1995.
7. FIUT I. (2003), *Ekofilozofia, geneza i problemy*, Stow. Twórcze, Art.-Liter. Kraków 2003.
8. KANT I., (1968), *Co to jest Oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968.
9. KOŁAKOWSKI L., (1999), *Mini wykłady o maxi sprawach*, Znak, Kraków 1999.
10. LAZARI PAWŁOWSKA, I. (1976), *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.
11. LORENZ K., (1986), *Regres człowieczeństwa*, PIW, Warszawa 1986.
12. LEWONTIN R.C., (1996), *Geny, środowisko i organizmy*, w: *Ukryte teorie nauki*, Znak, Kraków 1996.
13. MEADOWS D.H. MEADOWS D.L. RANDERS J. (1995), *Przekraczanie granic, Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość*, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Warszawa 1995.
14. STUART M. J., (1993), *Three Essays on Religion*, Thoemmes Press, Bristol 1993, England.
15. SCHWEITZER A., (1974), *Życie*, Inst. Wyd. PAX, Warszawa 1974.
16. PIĄTEK Z., (2005), *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju, Konsekwencje filozoficzno-społeczne*, w: *Zrównoważony rozwój, Od utopii do praw człowieka*, red. A.Papuziński, Oficyna Wyd. Branta, Bydgoszcz 2005.
17. SIMONNET D., (1979), *L'Ecologisme*, Presses Univ. de France 1979.