

Czy społeczeństwo „opętane ekologią” stanowi zagrożenie ludzkiej wolności i demokracji?

Society “Possessed by Ecology” is it a Threat to Human Freedom and Democracy?

Zdzisława Piątek

*Prof. em. Uniwersytet Jagielloński
Instytut Filozofii, ul. Grodzka 52, 31-044, Kraków*

Streszczenie

Przedmiotem rozważań jest krytyczna analiza głównych idei ekofilozofii i polityki pro-ekologicznej. Argumenty krytyczne zgłaszane ze strony zwolenników liberalnego kapitalizmu zostaną przedstawione na przykładzie poglądów Vaclava Klause, a ze strony przedstawicieli tradycyjnego humanizmu na przykładzie poglądów Luca Ferry’ego.

Rezultatem przeprowadzonych analiz będzie wykazanie, że krytyka polityki pro-ekologicznej dokonana przez V. Klause w kontekście jego polemiki ze zwolennikami tzw. *environmentalizmu* jest oparta na nieporozumieniu. Natomiast argumenty krytyczne przedstawione przez L. Ferry’ego nie uwzględniają historycznego rozwoju humanizmu.

Podsumowaniem rozważań jest twierdzenie, że realizacja polityki pro-ekologicznej nie polega na zerwaniu z tradycją humanizmu – jak sugeruje Ferry, lecz wymaga zreformowania tej tradycji. Przyznanie nieinstrumentalnej wartości naturalnym ekosystemom i w konsekwencji uwzględnianie interesów naturalnego środowiska w polityce może być postrzegane jako nowy etap rozwoju humanizmu. W nowej fazie rozwoju humanizmu nazywanego „humanizmem jutra” doskonalenie człowieka nie polega już na działaniach prowadzących do zerwania z Naturą, ani na dążeniu do jej zdominowania i podboju, lecz na mozolnym określaniu nowego paktu z Naturą realizowanego za pośrednictwem trwałego, zrównoważonego rozwoju.

Słowa kluczowe: ekologia, ekologizm, „zielona” polityka, antynaturalizm, antropocentryzm, humanizm, wolność, demokracja

Summary

The aim of this paper is a critical analysis of ecophilosophy and pro-ecological politics. I present the arguments of the supporters of liberal capitalism on the basis of Vaclav Klaus’s opinions; and the arguments of traditional humanism on the basis of the views of Luc Ferry.

My analysis will demonstrate that Klaus’s polemics with the supporters of the so called ‘environmentalism’ is based on a misunderstanding. Whereas Luc Ferry’s critical arguments fail to take into account the historical development of humanism. In conclusion I demonstrate that, contrary to what Ferry claims, pro-ecological politics does not involve a breach with the humanistic tradition, it only requires a reform of that tradition. In a new phase of development of humanism, which we may call the ‘humanism of tomorrow’, human improvement does not entail a breach with Nature, or a conquest of Nature, it entails a new pact with Nature that will be realized by means of sustainable development.

Key words: ecology, ecologism, ‘green’ politics, anti-naturalism, anthropocentrism, humanism, freedom, democracy

Uwagi wstępne

Określenie *społeczeństwo opętane ekologią* zaczerpnęłam z propagandowej książeczki Vaclava Klauza *Błękitna planeta w zielonych okowach, Co jest zagrożone: klimat czy wolność?* (2008) stanowiącej bezkompromisową krytykę tzw. *environmentalizmu* na przykładzie poglądów Ala Gore'a (1996). Vaclav Klaus twierdzi – powołując się na prace B. Lomborga i F. Rosa *Jak ochłodzić Ala Gore'a apostoła ocieplenia*, że z powodu niebezpieczeństwa globalnego ocieplenia, dąży on, podobnie jak wielu innych uczestników ruchu „Zielonych”, do radykalnej zmiany podstaw naszej cywilizacji. *Al Gore uważa ochronę środowiska naturalnego za „najlepszą zasadę organizacyjną nowoczesnego państwa” wokół której wszystko miałyby się kręcić, co jest po prostu absurdalne*” przekonuje Klaus (s. 31). Zarzuca on Al Gore'owi, że wykorzystuje zarówno tematy ekologiczne, jak i działania podejmowane w celu ochrony naturalnego środowiska, do ograniczania ludzkiej wolności. *Zielone okowy* nakładane na ludzką wolność i demokrację, to jest między innymi, postulat solidarności międzypokoleniowej oraz nakaz uwzględniania kosztów środowiskowych w działalności gospodarczej.

W argumentacji Klauza, wyrażenie *społeczeństwo opętane ekologią*, odnosi się do społeczeństwa, które wprowadza do polityki troskę o ochronę naturalnego środowiska. Wyrażenie to, podobnie jak wiele innych pokrewnych metafor, jest przykładem niezwykle wieloznacznego używania pojęcia „ekologia” we współczesnej literaturze. Jak już o tym pisałam (Piątek, 1997) pojęcie „ekologia” bywa odnoszone zarówno do ekologii jako dyscypliny biologicznej, jak i do ruchów społecznych inspirowanych przez ekologię i nazywanych ekologizmem. To właśnie humanizacja ekologii polegająca na popularyzacji jej podstawowych idei, dała początek społecznym ruchom o charakterze ideologicznym, które w sporach filozoficznych są nazywane ekologizmem, a Klaus nazywa je *environmentalizmem*. Ekolodzy spod znaku Ruchu Wyzwolenia Zwierząt, Greenpeace, czy tzw. Ruchy Zielonych, działając w przestrzeni politycznej walczą o prawa zwierząt, protestują także przeciwko zanieczyszczaniu naturalnego środowiska i organizują wiele spektakularnych akcji na rzecz ochrony środowiska.

Drugi nurt wynikający z humanizacji ekologii to ekofilozofia, która koncentruje się na poszukiwaniu filozoficznego uzasadnienia harmonijnej koegzystencji albo inaczej – kohabitacji gatunku ludzkiego z Przyrodą. Przedstawiając poglądy dotyczące filozofii środowiskowej Vaclava Klauza i Luca Ferry'ego będę używać pojęcia „ekologia” w sposób wieloznaczny, gdyż z racji merytorycznych będę się odwoływać do wszystkich trzech dziedzin, które z niej wyrosły. Mam nadzieję, że kontekst wypo-

wiedzi pozwoli odróżnić przywołane znaczenia. Jednakże niezależnie od wieloznacznego używania pojęć „ekologia”, „ekologizm” i „ekologiczne ruchy społeczne” pragnę zwrócić szczególną uwagę na to, że wprowadzenie troski o naturalne środowisko do działalności politycznej, to jest **nowa jakość polityki**, która rodzi się na naszych oczach i którą na użytek niniejszych rozważań nazwę „zieloną” polityką. Zgodnie z utartym zwyczajem zarówno przymiotnik „zielony” jak i jego forma rzeczownikowa „Zieloni” są używane do określania zachowań przyjaznych środowisku. Dlatego uważam, że nie są to zwykłe slogany, lecz niezwykle trafne metaforyczne określenia, które podkreślają fakt, że to właśnie zielone organizmy autotroficzne, czyli rośliny dla których światło słoneczne jest „pożywe”, są źródłem energii krążącej w całej biosferze. Jest to wiedza nieoceniona, zdobyta dzięki badaniom ekologów, które pokazały, że na obecnym etapie ewolucji podstawą trwania ziemskiego życia są procesy fotosyntezy dokonujące się – dzięki obecności chlorofilu – w roślinach zielonych, zarówno na lądzie jak i w wodzie. „Zieloni” chroniąc podstawy ziemskiego życia, chronią tym samym biologiczne podstawy trwania gatunku ludzkiego.

„Zielona” polityka jest przez Ala Gore'a i wielu innych działaczy ruchów pro-ekologicznych postrzegana jako *najlepsza zasada organizacyjna nowoczesnego państwa* i jest przez nich traktowana jako wzbogacenie oraz odnowa życia publicznego, natomiast przez ich przeciwników z obozu anty-ekologicznego „zielona” polityka jest rozumiana jako zagrożenie ludzkiej wolności i powrót człowieka do stanu barbarzyństwa.

Przedmiotem moich rozważań będzie próba spojrzenia na wybrane problemy ekofilozofii z zewnątrz, oczyma jej krytyków. W tym celu przedstawię dwa rodzaje zastrzeżeń zgłaszanych w dyskusjach wokół polityki pro-ekologicznej. Zastrzeżenia ze strony zwolenników liberalnego kapitalizmu przedstawię na przykładzie poglądów Vaclava Klauza, a krytykę prowadzoną z pozycji tradycyjnego humanizmu na przykładzie poglądów Luca Ferry'ego. Już na wstępie pragnę jednak zauważyć, że troska o środowisko i zasada zrównoważonego rozwoju, które są przedmiotem sporu, wtargnęły do polityki zaledwie w połowie ubiegłego wieku i mimo tej swojej „świeżości” stanowią dominujący wątek współczesnej polityki. Nowe idee propagowane przez tę „zieloną” politykę stają się źródłem radykalnych przemian zarówno w stosunkach międzyludzkich, jak i w relacjach człowieka ze środowiskiem. Obecność ważnych problemów ekologicznych w polityce, choćby takich jak problem globalnego ocieplenia, czy ochrona bioróżnorodności sprawia, że w celu ich rozwiązywania ludzie muszą się nauczyć nieznanych dotąd, nowych sposobów współdziałania w skali międzynarodowej. Warto zwrócić szczególną uwagę na to, że takich wyzwań wymagających od ludzi zjednoczenia się

wokół wielkich idei oraz potrzeby międzynarodowej współpracy w celu ich realizacji, nie było jeszcze w ludzkich dziejach. Ludzie nigdy dotąd nie współpracowali w skali globalnej skupiając się na rozwiązywaniu jakiegokolwiek trudnego zadania. Tego się trzeba nauczyć, a tzw. Szczyty Ziemi, to są bardzo trudne lekcje globalnego myślenia i globalnego współdziałania. Co więcej, ludzie powinni się tego nauczyć w ramach nadrzędnej troski o naturalne środowisko, mimo że obok tej wspólnej troski reprezentują różne tradycje kulturowe i całkowicie rozbieżne partykularne interesy. Dopiero stopniowe rozpoznanie natury tych globalnych problemów pozwoli docenić nową jakość „zielonej” polityki, która powstaje na naszych oczach i – jak sądzę – jest jeszcze niedoceniana. Zanim przystąpię do zapowiadanej analizy argumentów za i przeciw polityce pro-ekologicznej przedstawię historyczne zmiany, które się dokonały w sposobie rozumienia przedmiotu polityki.

1. „Zielona” polityka – nowa jakość światowej polityki

Nowa jakość polityki polega na wtargnięciu do polityki troski o środowisko sprzężonej z ideą zrównoważonego rozwoju. Jest to przemiana, która dokonuje się stopniowo i polega nie tylko na działaniach zmierzających do ochrony środowiska ale także na zmianie stosunków międzyludzkich wynikających z nowego sposobu wartościowania środowiska. Trudny problem sprzężonej natury tych zmian, jest niedostrzegany nawet przez tak wnikliwych teoretyków zrównoważonego rozwoju, jak Tadeusz Borys (Borys, 2010), który w artykule poświęconym edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju ubolewa, że troska o środowisko, to za mało, żeby systemy edukacyjne i towarzyszące im systemy aksjologiczne spełniały swój cel. Nie dostrzega on, że troska o środowisko jako cel rzeczywistych działań politycznych i edukacyjnych zmienia niemal wszystko w systemach wartości. Wymaga bowiem zerwania z czysto instrumentalnym traktowaniem przyrody przez gatunek ludzki, a to z kolei wymaga zmiany poglądów na naturę ludzką i na miejsce człowieka w przyrodzie. Uznanie, że interesy ludzi nie zawsze są ważniejsze od interesów żab, wymaga uchylecia ściśle antropocentrycznego systemu wartości, który w schematach Borysa zajmuje centralne miejsce. Konsekwentnie realizowana troska o środowisko wymaga biocentrycznie zorientowanego systemu wartości, podobnego temu, który postulował Albert Schweitzer (1974) a obecnie propagują go zwolennicy ekologii głębokiej. Biocentryzm jest jednak ostro krytykowany przez zwolenników tradycyjnej etyki zorientowanej antropocentrycznie. Sądzę, że po to, żeby zrozumieć tę wielką przemianę w stosunkach człowieka z biosferą, która się obecnie dokonuje trzeba się odwołać do historii. Jedynie w kontekście histo-

rycznym można zrozumieć długą i ciernistą drogę, którą ludzkość przebyła zstępując z dominującej pozycji gatunku umieszczonego ponad i poza przyrodą do pozycji jednego z 30 milionów gatunków zakorzenionych i współżyjących we wspólnocie biosfery.

Polityka w tradycyjnym, antycznym rozumieniu polegała na celowej organizacji publicznej przestrzeni ludzkiego świata, w wyniku której dokonywało się zastępowanie porządku naturalnego, porządkiem ustanowionym przez ludzi w sposób wolny i autonomiczny, czyli niezależnie od wszelkich konieczności, a w szczególności od konieczności przyrodniczych. Nakaz zerwania z Naturą – to jest istota ucłowieczenia, przekonywali filozofowie tworzący tradycję zachodnioeuropejskiego humanizmu. Hanna Arendt (2000) w *Kondycji ludzkiej*, dokonała szczegółowej analizy procesów doskonalenia gatunku ludzkiego w historii, zwracając uwagę na to, że człowiek jest człowiekiem dzięki temu, że żyje i działa w publicznej przestrzeni świata społecznego, którego porządek został ustanowiony przez ludzi niezależnie zarówno od ich biologicznej natury, a więc wbrew instynktom, jak też niezależnie od konieczności ich przyrodniczego środowiska. W czasach antycznych biologiczny wymiar natury ludzkiej, czyli potrzeby od których zależało trwanie ludzkiego życia nie należały do istoty człowieczeństwa, a ich zaspokajanie nie było przedmiotem polityki lecz przedmiotem ekonomii. Tak więc w pierwotnym sensie tego słowa ekonomia, to była sztuka prowadzenia gospodarstwa domowego, a jego funkcjonowanie miało na celu zaspokajanie biologicznych potrzeb życiowych wszystkich domowników. Arendt zwraca uwagę na to, że właściwie do czasów nowożytnych dziedziny ekonomii i polityki były całkowicie odseparowane, a wyrażenie „ekonomia polityczna” byłoby w owych czasach wewnątrznie sprzeczne. W czasach antycznych działanie polityczne wiązało się z zaspokajaniem potrzeb całkowicie bezużytecznych ze względu na biologiczne konieczności życiowe, gdyż istota człowieczeństwa była całkowicie oczyszczona ze wszystkiego, co biologiczne. Przedmiotem polityki było bowiem działanie i myślenie, czyli słowa i czyny za pośrednictwem których człowiek – w procesach historycznego rozwoju, tworzy antroposferę, czyli swój „dom”, jak ją określał Martin Heidegger. Aktywności polityczne skupiały się głównie na działaniach organizacyjnych w publicznej przestrzeni społecznej i miały umożliwić członkom tych społeczności realizację wolności, kształtowanie dzielności i dokonywanie wielkich czynów, zapewniających im nieśmiertelność. Życie jako proces biologiczny miało o wiele mniejszą wartość aniżeli życie wolne, a praca fizyczna związana z zaspokajaniem biologicznych potrzeb życiowych nie była traktowana jako przejaw człowieczeństwa. Sfera działania *animal laborans* pozostawała na zewnątrz polityki.

Dopiero w czasach nowożytnych nastąpiła radykalna przemiana w dziedzinie polityki polegająca na dowartościowaniu procesu ludzkiej pracy skoncentrowanej na wytwarzaniu różnorodnych dóbr, w tym dóbr służących zaspokajaniu biologicznych potrzeb człowieka. *Animal laborans* przekształcił się w *homo faber*, a ten z kolei dzięki dominacji wątków faustycznych stał się głównym przedmiotem zainteresowania nowożytnej polityki i ekonomii. Wyrażenie „ekonomia polityczna” nabrało sensu, a średniowieczna kontemplacyjna postawa człowieka wobec świata i życia została zastąpiona postawą aktywną. Podbój przyrody i przekształcanie jej zgodnie z potrzebami człowieka okazały się powołaniem gatunku *homo sapiens sapiens*, problemem realizacji jego wolności. W ten sposób zarówno praca fizyczna związana z zaspokajaniem potrzeb życiowych, jak i wszelkie inne przejawy pracy, takie jak podział pracy i wymiana dóbr stały się centralnym przedmiotem polityki. Wprawdzie w czasach nowożytnych dziedzina polityki została sprzężona z dziedzina ekonomii, ale ekonomia Natury ciągle jeszcze pozostawała poza horyzontem myślenia politycznego. Dopiero postmodernistyczne społeczeństwo *opętane ekologią* postuluje wprowadzenie do polityki troski o biologiczne interesy życiowe nie tylko ludzi ale także **wszystkich** pozaludzkich istot żywych, a to oznacza nie tylko potrzebę badania ekonomii Natury, ale także dostosowanie do niej ekonomii świata ludzkiego za pośrednictwem zasady zrównoważonego rozwoju. Ta przemiana sprawia, że do polityki – obok ludzi – wkraczają nowe byty zjednoczone we wspólnocie biosfery. W ten sposób na naszych oczach rodzi się nowa era w ludzkich dziejach, następuje bowiem dowartościowanie biologicznych procesów życia, które pociąga za sobą zmianę dotychczasowych systemów wartości, gdyż trwanie życia staje się wartością nadrzędną.

W rezultacie tej wielkiej przemiany, przedmiotem wewnętrznie przekształconej „zielonej” polityki stają się działania, które nie tylko uwzględniają interesy pozaludzkich istot żywych obok interesów człowieka, ale także, w przypadku konfliktu interesów domagają się – podobnie jak to postulował Aldo Leopold (2004) – ograniczenia ludzkich potrzeb dla zachowania stabilności, oraz równowagi i piękna biosfery. W nowej perspektywie nie tylko troska o środowisko staje się przedmiotem polityki, ale także pojawia się problem biologicznego przetrwania gatunku ludzkiego, który – w pracach wielu filozofów (mam tu na myśli rozważania Hansa Jonasa i Georga Pichta) – staje się przedmiotem głębokiej refleksji filozoficznej. Pilna potrzeba włączenia do uniwersum moralnego pozaludzkich istot żywych rodzi potrzebę filozoficznej legitymizacji tych przemian. Pojawia się nowy wątek, a właściwie nowa dziedzina w rozważaniach filozoficznych nazywana ekofilozofią, która stwarza ramy pojęciowe umożliwiające powstanie nowej

etyki obejmującej nie tylko stosunki międzyludzkie, ale także stosunki człowieka z biosferą.

W ten sposób filozofia zachodnioeuropejska, która była radykalnie antropocentryczna i rozwijała się zgodnie z nakazem doskonalenia człowieczeństwa przez wyzwalenie się od konieczności przyrodniczych, w pewnym sensie powróciła do Natury. Ten powrót do Natury i poszukiwanie mechanizmów umożliwiających symbiozę z nią, jest z punktu widzenia tradycyjnego humanizmu postrzegany jako zjawisko antyludzkie, określane także jako regres człowieczeństwa. Zarówno Hanna Arendt, jak i wielu innych współczesnych filozofów, takich jak np. Luc Ferry, postrzega podporządkowanie wolności człowieka ograniczeniom wynikającym z troski o zachowanie biologicznych procesów życia, nie tylko jako regres człowieczeństwa, ale także jako śmierć humanistycznej idei człowieczeństwa. Wielu z nich twierdzi, że człowiek posłuszny prawom Przyrody w określaniu ładu ludzkiego świata, traci swoje człowieczeństwo, gdyż tego typu przyrodnicze zależności są sprzeczne zarówno z istotą wolności jak i z istotą demokracji. Wszak demokracja polega na tym, że ludzie sami zgodnie z własną wolą kształtują swój los i czynią to określając autonomicznie zarówno stosunki międzyludzkie jak i swój stosunek do Natury.

Tak więc przemiany polegające na wprowadzeniu troski o Naturę do polityki są przez zwolenników tradycyjnego humanizmu postrzegane jako powrót do stanu barbarzyństwa i – jak już wyżej zauważyłam – oznaczają radykalne przemiany w akceptowanych systemach wartości. Człowieczeństwo, które w czasach antycznych nie obejmowało niczego co łączyło się z biologicznymi procesami życia ma się spełniać w nowej „zielonej” polityce poprzez działania, w których trwanie biologicznych procesów życia staje się dobrem najwyższym. W rezultacie tej wielkiej przemiany powstaje społeczeństwo „opętane ekologią”, czyli takie, w którym dowartościowanie biologicznych procesów życia pociąga za sobą dowartościowanie biologicznych więzów łączących ludzi ze światem Przyrody. Jest to przemiana, posiadająca dalekosiężne konsekwencje filozoficzne, gdyż w tej nowej perspektywie wszystko, co człowiek robi w wymiarze kultury podejmując określone decyzje polityczne i rozwijając naukę, religię, filozofię oraz cywilizację techniczną, pozostaje na usługach biologicznych procesów życia. „Zielona” polityka ma być mechanizmem dostosowania gatunku ludzkiego do współżycia z innymi gatunkami w biosferze, a nie sposobem umożliwiającym wykraczanie świata ludzkiego poza biosferę z poczuciem, iż podbój Przyrody jest powołaniem gatunku ludzkiego. Możliwość kohabitacji gatunku ludzkiego z innymi gatunkami we wspólnocie biosfery wymaga zmiany stosunków międzyludzkich, oraz zmiany sensu i celu ludzkiego życia.

Zarówno przeciwnicy jak i zwolennicy polityki proekologicznej nie przeczą temu, że człowiek żyje uczestnicząc w dwóch światach: w świecie Przyrody i w świecie kultury. To jest powszechnie akceptowany fakt podstawowy, któremu nikt nie przeczy. Przedmiotem sporów jest waga, albo wartościowanie owych więzów łączących człowieka z oboma poziomami bytu. Zarówno Vaclav Klaus, reprezentujący ideologię obozu liberalnego kapitalizmu, jak i Luc Ferry, reprezentujący poglądy tradycyjnego humanizmu zgodnie twierdzą, że to kultura kształtuje naturę ludzką w sposób całkowicie swobodny, gdyż osobliwością gatunku ludzkiego jest dostosowanie Natury do ludzkich potrzeb według wartości, które podmioty ludzkie uznają za pożądane. Hierarchię tych wartości ludzie ustalają całkowicie niezależnie, a nawet wbrew skłonnościom swojej biologicznej natury. Natomiast zwolennicy nurtu proekologicznego doceniając więzy łączące ludzi ze światem przyrody, traktują kulturę jako ważny, specyficznie ludzki mechanizm dostosowania do środowiska.

2. Krytyka ekologizmu z punktu widzenia liberalnego kapitalizmu – poglądy Vaclava Klause

Vaclav Klaus, znany czeski polityk i ekonomista, reprezentuje niezwykle krytyczne stanowisko w stosunku do postulatów zgłaszanych przez różnorodne społeczne ruchy ekologiczne, które domagają się realizacji nowej polityki proekologicznej. *Zamiast o środowisko naturalne starajmy się o wolność* – twierdzi Klaus podsumowując swoje rozważania dotyczące krytyki radykalnych nurtów ekologizmu. Jego polemika z poglądami Ala Gore'a w sprawie zmian klimatycznych, która toczyła się na forum amerykańskiego Kongresu, odbiła się głośnym echem w środowisku nazywanym przez Klause „environmentalistami”.

Poglądy Klause dobrze oddają atmosferę towarzyszącą sporom o naturę problemów środowiskowych, gdyż – podobnie jak wielu innych zwolenników lobby przemysłowego – stwierdza on, że dyskusji wokół efektu cieplarnianego nie wywołują naukowcy, a jej istota nie jest określana przez naukę. *Jej istotą jest nadużywanie nauki przez mocno antyliberalną autorytarną ideologię, którą najlepiej określa słowo environmentalizm*” (Klaus, 2008, s. 13). Environmentalizm, przeciwko któremu jest skierowane ostrze krytyki Klause, to w jego przekonaniu ruch polityczny nawołujący do zahamowania wzrostu gospodarczego oraz związanego z nim postępu cywilizacyjnego i tym samym podcinający skrzydła demokracji. Polityczna wolność człowieka jest bowiem krępowana przez konieczności przyrodnicze, a przecież człowiek stał się człowiekiem przez to, że potrafi się od nich uwolnić. Twierdzi on, że environmentalizm, jako ideologia antyhumanistyczna nie ma żadnego związku z racjonal-

ną ochroną przyrody, którą on także akceptuje. Natomiast zwolennicy environmentalizmu w imię ochrony środowiska forsują różnorodne zakazy i ograniczenia, takie jak np. *Konwencja klimatyczna, czy Konwencja o ochronie bioróżnorodności*, podczas gdy *gatunki zwierząt powstają i wymierają tylko i wyłącznie* [podkreślenie moje, Z.P.] *dlatego, że przyroda permanentnie dostosowuje się do zmieniających się warunków* (Klaus, 2008, s. 24). Klaus przyznaje, że nie jest przyrodnikiem i nie posiada odpowiedniej wiedzy merytorycznej, ale tego braku kompetencji przyrodniczych nie uważa za wadę, lecz za zaletę, jest bowiem przekonany, że kryzys środowiskowy ma przede wszystkim naturę społeczną. Z pozycji aroganckiego antropocentryzmu postrzega on environmentalizm jako ideologię wroga człowiekowi, gdyż jego zwolennicy upatrują przyczyn kryzysu środowiskowego w niezwykle intensywnej eksploatacji zasobów środowiska poddyktowanych nadmierną konsumpcją, a to są – w jego przekonaniu – poglądy błędne. Environmentaliści chcą ratować środowisko kosztem ograniczenia ludzkiej wolności, chcą zmienić ludzkie zachowania, systemy wartości, a także organizację społeczeństwa, po prostu wszystko chcą zmienić. Ich podejście do Przyrody jest podobne do podejścia marksistów w stosunku do praw ekonomicznych, gdyż podobnie jak oni starają się naturalny rozwój świata zastąpić jakimś optymalnym centralnym planowaniem, a to jest niebezpieczna utopia. Prowadzi bowiem do nieoczekiwanych rezultatów, innych niż te, które „Zieloni” zakładają. Co więcej, Klaus jest przekonany, że realizacja takiego centralnego planu światowego rozwoju mogłaby się dokonywać jedynie za pośrednictwem ekologicznej dyktatury, czyli zniewolenia większości przez grupę wybranych ekspertów i – podobnie jak w przypadku każdej dyktatury – wzniosłe idee byłyby wykorzystywane do ograniczenia ludzkiej wolności, która, w jego przekonaniu, jest wartością fundamentalną.

„Zieloni” mają niebezpieczne ambicje polityczne i odwołując się do frazeologii ocalenia ludzkości zyskują rzesze zwolenników. W ten sposób environmentalizm urasta do najpotężniejszej religii świata zachodniego, twierdzi Klaus. Jest w niej pierwotny Raj jedności z Przyrodą, jest wygnanie z Raju, czyli praca konieczna do uprawy roślin i hodowli zwierząt, pojmowana jako kara za grzech, jest też upadek widoczny w wyobcowaniu z przyrody i groźbie kryzysu, a także sąd ostateczny postrzegany jako groźba zagłady. Tymczasem – w jego przekonaniu, wszystkie problemy środowiskowe, w sposób nie zagrażający ludzkiej wolności, rozwiąże wolny rynek ustalający ceny wolnorynkowe, oraz system prywatnej własności, czyli liberalny kapitalizm. Uzasadniając swoje stanowisko Klaus przyjmuje założenie, że człowiek dla swojej samorealizacji musi mieć nade wszystko wolność bycia sobą, a więc musi się uwolnić od ograniczeń

postulowanych przez environmentalistów. Krytykując filozofię środowiskową i politykę troski o środowisko przywołuje on dziesiątki prac podważających najistotniejsze argumenty przytaczane przez zwolenników „zielonej” polityki. Z pozycji liberalizmu i aroganckiego antropocentryzmu podważa oczywiste fakty twierdząc, że wyczerpywalność zasobów naturalnych nie istnieje. *W istocie bowiem żadne zasoby an sich nie istnieją dlatego, że zasoby są zawsze funkcją ceny i technologii* (Klaus, 2008, s. 49). *Zasoby zwiększają się wraz z zasobami wiedzy są wytwarzane przez ludzi, a podstawą ich istnienia jest postęp ludzkiego poznania, które nie zna granic technologii* (Klaus, 2008, s. 53). Zasoby ropy naftowej nie stanowiły bogactwa dla faraonów, podobnie jak złoża surowców na Antarktydzie nie stanowiły bogactwa dla Indian. Twierdzenie o wyczerpywalności zasobów jest mitem, gdyż nie ma żadnych bogactw i wartości istniejących niezależnie od człowieka dysponującego odpowiednią techniką ich eksploatacji i odpowiednimi technologiami ich wykorzystania. Także postulaty „Zielonych” dotyczące konieczności ograniczenia tempa wzrostu gospodarczego są nieporozumieniem. Nieskrępowany rozwój gospodarczy, który prowadzi do wzrostu dobrobytu zapewnia zdrowy rozwój ludzkości, gdyż podnoszenie poziomu zaможności społeczeństw, które jest sprzężone z rozwojem techniki, sprzyja rozwiązywaniu rzeczywistych problemów ochrony środowiska. *Im większa zamożność społeczeństwa, tym większa jakość środowiska naturalnego* – twierdzi Klaus. Przytaczając tego typu argumenty nie dostrzega on, że wzrost gospodarczy – zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata – jest często osiągany przez rabunkową gospodarkę zasobów środowiska stymulowaną wysokim popytem na wolnym rynku, w krajach wysoko rozwiniętych. Mam na myśli takie zjawiska, jak niszczenie lasów tropikalnych stymulowane popytem na drewno, handel egzotycznymi zwierzętami, zabijanie słoni dla zdobycia kości słonowej, rzeź bizonów dla zdobycia skór, polowanie na wieloryby, które były traktowane jako źródło tłuszczu, czy nawet zabijanie rekinów w celu zdobycia przysmaku jakim są ich płetwy. Zarówno historia podbojów kolonialnych, jak i historia rozwoju gospodarczego krajów Trzeciego Świata, jest historią intensywnego rabowania zasobów Przyrody, które było podyktowane popytem na wolnym rynku. Trudno ten aspekt działalności wolnorynkowej traktować jako przejaw podnoszenia jakości naturalnego środowiska. Trudno także nie dostrzegać zagrożenia, jakie stwarzają coraz większe możliwości eksploatacji zasobów naturalnych stymulowane potrzebą maksymalizacji zysków, czyli najistotniejszą potrzebą liberalnego kapitalizmu. Mam na myśli budowę supertankowców do transportu ropy naftowej i innych surowców niebezpiecznych dla środowiska, platform eksploatujących ropę na dużych głębokościach, czy flotę rybacką o ogromnych

możliwościach masowego połowu i przetwarzania ryb, która narusza zdolności regeneracyjne łowisk. Klaus nie dostrzega tych zagrożeń, gdyż ocenia postęp techniczny i wolny rynek jedynie od strony ich możliwości pozytywnego oddziaływania na dobrostan człowieka, oraz ze względu na stosowanie technologii przyjaznych dla środowiska, czy regulowanie tempa eksploatacji surowców naturalnych za pośrednictwem wzrostu cen. Tymczasem environmentaliści dostrzegają zagrożenia wynikające z przerostu cywilizacji technicznej a także z niepohamowanej pogoni za zyskiem, i zwracają uwagę na to, że „cyniczna” władza wolnego rynku sprzyja bezrozumnej eksploatacji Przyrody, gdyż wolny rynek był dotychczas areną na której interesy Przyrody przegrywały z interesami kapitału.

Krytykując zasadę solidarności międzypokoleniowej Klaus przekonuje, że przyszłość jest mniej znacząca niż terażniejszość, dlatego ogromne koszty ekonomiczne i ograniczenia związane z ochroną środowiska dla przyszłych pokoleń są z jego punktu widzenia całkowicie nieuzasadnione. Twierdzi, że przeceniamy przyszłe efekty zmian dokonywanych obecnie. *Mierzenie dzisiejszymi oczyma jutra zawsze stworzy przepowiednie przyszłości, która dla naszych potomków będzie powodem do śmiechu technologii* (Klaus, 2008, s. 82). Ogromne terażniejsze koszty redukcji globalnego ocieplenia będą w przyszłości oceniane inaczej aniżeli obecnie, przekonuje Klaus. Lekceważy więc przyszłe koszty obecnej destrukcji środowiska i oskarża environmentalistów o to, że nadużywają zasady ostrożności, gdyż stosując ją wyolbrzymiają ryzyko. Wbrew argumentacji przedstawionej przez Hansa Jonasa (Jonas, 1996), Klaus twierdzi, że źle rozumiana zasada ostrożności przynosi nieefektywne rozwiązania obciążające terażniejszość w imię interesów przyszłości w sposób nieproporcjonalny, to znaczy, że terażniejsze wyrzeczenia są nieproporcjonalne w stosunku do przyszłych korzyści.

Włączając się w dyskusję na temat zmian klimatycznych, Klaus opowiada się po stronie tych, którzy minimalizują rolę działalności ludzkiej w przyspieszaniu tempa narastania globalnego ocieplenia. Ocieplenie klimatu w ciągu ostatnich dwóch stuleci jest wynikiem procesów naturalnych niezależnych od działalności człowieka i ludzkość nie może zatrzymać tego procesu – przekonuje Klaus. Krytykuje on prace Alana Gore’a (Gore, 1996) i wielu innych autorów, którzy argumentując podobnie jak amerykański laureat pokojowej Nagrody Nobla twierdzą, że szybki wzrost gospodarczy sprzężony z intensywną eksploatacją energetycznych zasobów kopalnianych zwiększa efekt cieplarniany poprzez pompowanie dwutlenku węgla i innych gazów cieplarnianych do atmosfery. Wyobrażenie, że zmiany klimatyczne są spowodowane przez człowieka Klaus uważa za naiwne, gdyż twierdzi, że Ziemia znajduje się w cieplej fazie międzylodowcowej, a zmiany klimatu są wynikiem naturalnej

zmienności obserwowanej także w przeszłości. Na pytanie: co robić w obecnej sytuacji czeski prezydent odpowiada, że nic nie należy robić, a właściwie nie należy robić nic szczególnego. *Trzeba pozwolić aby przebiegał nieskrępowany przez żadnych apostołów prawd absolutnych spontaniczny rozwój człowieka dlatego, że w innym przypadku wszystko skończy się o wiele gorzej. Nieorganizowany przez żadnych geniuszy, czy dyktatorów zbiorowy wynik postępowania milionów samodzielnie myślących ludzi, jest o wiele lepszy niż jakiegokolwiek świadome konstruowanie ludzkiej zbiorowości technologii* (Klaus, 2008, s. 125). Klaus jakby nie dostrzega konfliktu w zaspokajaniu różnorodnych ludzkich potrzeb, a zwłaszcza konfliktu interesów w dążeniu do maksymalizacji zysków. Równie sceptyczne stanowisko w sprawie wpływu działalności człowieka na tempo narastania efektu cieplarnianego przedstawia Richard S. Lindzen na łamach *Problemy Ekorozwoju* (Lindzen, 2010).

Klaus, nie bez racji twierdzi, że zarówno świadome konstruowanie jak i regulowanie bardzo złożonych systemów społeczno-gospodarczych jest niezwykle trudne oraz ryzykowne, gdyż tylko systemy proste dają się regulować w sposób przewidywalny. Natomiast systemy złożone, takie jak ludzkie społeczności można bezpiecznie tworzyć przez swobodną działalność ludzi, która spełnia się poprzez mechanizmy demokracji, wolnego rynku i wolnych cen rynkowych, a więc przez racjonalne mechanizmy polityczne zapewniające wolność. Racjonalizm gospodarczy jest więc przez Klause utożsamiany z racjonalizmem ekologicznym i jest on przekonany, że tylko w ramach tego spontanicznego racjonalizmu można zrealizować antropocentrycznie zorientowaną ochronę środowiska, bez drastycznego ograniczenia ludzkiej wolności. Jest to jednak bliżej nieokreślona polityka troski o środowisko. Polityka, która wyklucza możliwość korygowania swobodnego rozwoju gospodarczego i czyni zbędną *Konwencję o ochronie różnorodności biologicznej*, podobnie jak wiele innych konwencji. O swojej rozsądnej polityce ochrony naturalnego środowiska Klaus z całą pewnością mówi tylko jedno: jest to polityka różna od polityki, którą postulują environmentaliści. Ochrona przyrody TAK, environmentalizm NIE – konkluduje Klaus. Nie dostrzega on, że krytyka swobodnego wzrostu gospodarczego i wolnego rynku jest obecna nie tylko w programach zwolenników radykalnych ruchów ekologicznych, ale także w pracach wybitnych ekonomistów, którzy domagają się rewizji zasadniczych celów rozwoju gospodarczego. Mam tu na myśli Ernsta F. Schumachera (Schumacher, 1981) i sformułowane przez niego postulaty zawarte w książce *Małe jest piękne*, a także w pracach wielu ekonomistów skupionych wokół Klubu Rzymskiego, którzy uznają konieczność dostosowania tempa wzrostu gospodarczego do wydolności środowiska. Klaus nie

dostrzega tych postulatów i dlatego jego argumentacja jest ułomna.

3. Luc Ferry – Krytyka ekologizmu z punktu widzenia tradycyjnego humanizmu

Mimo istotnych różnic, jakie występują w poglądach Luca Ferry'ego, błyskotliwego filozofa z Caen i prezydenta Czech Vaclava Klause, łączy ich niezwykle krytyczny stosunek do nowej wizji człowieka zaproponowanej przez radykalne nurty ekologizmu, oraz głębokie przeświadczenie o tym, że człowiek jest człowiekiem dzięki swojej wolności, a cywilizacja jest tym doskonałsza im bardziej jest anty-naturalna, czyli wolna od przyrodniczych ograniczeń. O ile Klaus koncentrował swoje rozważania na krytyce anty-liberalnych aspektów ekologizmu, to Luc Ferry koncentruje swoją uwagę na demaskowaniu anty-humanistycznej postawy nurtów pro-ekologicznych, zwłaszcza najbardziej radykalnej odmiany ekologizmu, czyli ekologii głębokiej. Dlatego też o ile wyżej przedstawiona argumentacja Klause jest przykładem krytyki ekologizmu głównie w wymiarze społeczno-politycznym, to argumentacja przedstawiona przez Ferry'ego ma charakter filozoficzny i stanowi krytykę filozoficznych przesłanek ekologizmu, prowadzoną w imię obrony istotnych wartości tradycyjnego humanizmu.

Ferry zwraca szczególną uwagę na to, że zwolennicy ekologizmu traktując człowieka jako cząstkę Natury uznają tym samym, iż człowiek powinien być posłuszny prawom Przyrody, tymczasem istota człowieczeństwa (*humanitas*) polega na wolności rozumianej jako niezależność – w sensie uwalniania się za pośrednictwem kultury – od determinizmów przyrodniczych. Sądzę, że Ferry solidaryzuje się w tej kwestii z diagnozą cywilizacyjną Hansa Jonasa, iż *gwałt zadawany naturze i cywilizowanie się człowieka idą ręką w rękę (...). Człowiek jest twórcą własnego życia jako życia ludzkiego, naginającym do swej woli i potrzeb warunki zewnętrzne, a jedyną siłą wobec której pozostaje bezradny, jest śmierć* (Jonas, 1996, s. 23). Ferry twierdzi więc, że hasła propagowane przez ekologistów, którzy nawiązują do zarzucenia konsumpcyjnego stylu życia i powrotu na łono Przyrody rozumianej jako „wilderness”, wyrażają nienawiść do „nienaturalności” cywilizacji zachodniej. Owa nienawiść do cywilizacji zachodniej jest w przekonaniu Ferry'ego, tożsama z nienawiścią do człowieka jako takiego, gdyż *człowiek jest w najwyższym stopniu bytem nienaturalnym* (Ferry, 1995, s. 22). Człowiek stał się człowiekiem dystansując się od Natury i dokonał tego dzięki rozwojowi odrębnego świata kultury, opartego na pozabiologicznej transmisji informacji z pokolenia na pokolenie. Dzięki temu, że transmisja informacji za pośrednictwem tradycji dokonuje się o wiele szybciej aniżeli transmisja informacji za pośrednictwem genów, tempo ewolu-

cji kulturowej jest o wiele szybsze aniżeli tempo ewolucji biologicznej i ten fakt stwarza cały szereg niezwykle trudnych problemów, których tutaj nie mogą rozstrząsać.

W antropologii Luca Ferry'ego nienaturalność to jest cecha gatunkowa *homo sapiens* odróżniająca gatunek ludzki od innych stworzeń. To właśnie dzięki temu, że człowiek wymknął się zależnościom przyrodniczym, gdyż nie kieruje się już wyłącznie instynktami lecz wolną wolą, może być podmiotem moralnym, czyli wolnym i odpowiedzialnym sprawcą swoich czynów. Twórcy humanizmu podkreślają, że człowiek jest wolny dlatego, że nie jest więźniem swojego biologicznego uposażenia, a to znaczy, że jest bytem nieuwarunkowanym. Jako istota biologicznie nieuwarunkowana, czyli anty-naturalna człowiek wiedząc co jest lepsze, może jednak wybrać to, co gorsze, i może także wybrać śmierć w obronie idei, które ceni wyżej niż życie. Wartości, które ludzie cenią wyżej niż życie przynależą do innego porządku aniżeli porządek Natury i Ferry nazywa je wartościami transcendentnymi. Są to zarazem wartości transcendentalne ze względu na nasze człowieczeństwo, a przywiązanie do nich uznaje Ferry (Ferry, 1998) za równoważne odrzuceniu materializmu. Odwołując się do nich postuluje on utworzenie nowej wersji laickiego humanizmu transcendentalnego, różniącego się od tradycyjnego humanizmu tym, że uzasadnia istnienie owych wartości transcendentnych nie odwołując się do Boga (do teologii). Jego humanizm okazuje się antropocentryzmem uwolnionym od teologicznych iluzji, gdyż transcendencje pojawiają się tutaj jako obiektywne wytwory ludzkiej historii. Tak więc ludzka zdolność przekraczania biologicznych uwarunkowań stwarza świat kultury, w którym obowiązują inne prawa i inne wartości, aniżeli wartości obecne w świecie Przyrody, a uświęcona ludzkość funkcjonuje jak „Człowiek – Bóg” i zajmuje miejsce podmiotu absolutnego. Ferry zwraca także uwagę na to, że zapoznanie tego, iż człowiek może się wznieść poza swoje uwarunkowania biologiczne, to nie tylko zaprzeczenie ludzkiej wolności ale także groźba usankcjonowania rasizmu i seksizmu.

Człowiek jest „poza Naturą”, podkreśla Ferry, a to znaczy, że jest poza uwarunkowaniami, które rządzą zjawiskami naturalnymi. Ma on bowiem zdolność przeciwstawiania się sile naturalnych skłonności, której zwierzę nie potrafi się oprzeć. Dlatego socjobiologiczne próby definiowania natury ludzkiej i poszukiwanie ukrytych, nieświadomych przyczyn ludzkiego działania ocenia on jako przejawy determinizmu tożsame z zanegowaniem ludzkiej wolności, która wtedy staje się tylko urojeniem.

Czy humanizm pojmujący człowieka jako istotę anty-naturalną może w twórczy sposób podjąć problemy ochrony środowiska? – pyta Ferry. Czy w ramach tradycji antropocentrycznego humanizmu można uznać i uzasadnić ważność problemów eko-

logicznych? Jak bronić ekologii demokratycznej? Odpowiadając na te pytania Ferry wybiera antropocentryczną wersję ekologizmu, który opowiada się za ochroną środowiska ze względu na dobro człowieka podkreślając, że ochrona naturalnego środowiska i kontakt z nim jest przez większość ludzi motywowana pragnieniem zachowania wysokiego standardu życia. Ponieważ problemy ochrony środowiska są zbyt ważne *aby zostawić je w rękach samych ekologów, należy włączyć ekologię w obręb myślenia demokratycznego* (Ferry, 1998, s. 120), a podstawowe idee antropocentrycznej wersji ekologizmu należy uzgodnić z ideami nowożytnego humanizmu, który wyraża się w *Deklaracji praw człowieka*. Ekologizm, a zwłaszcza jego radykalne nurty, takie jak ekologia głęboka, domagają się aby do umowy społecznej dorzucić umowę naturalną, czyli przyznać istotom pozaludzkim takie same prawa jak bytom ludzkim. Ferry uważa, że żądania ekologów domagających się przyznania praw zwierzętom, a także roślinom i wszystkim pozaludzkim istotom żywym, to jest powrót do przedhumanistycznego etapu jedności człowieka z Przyrodą, kiedy to ludzie uważali, że zwierzęta, podobnie jak ludzie, mają prawo korzystać z zasobów Przyrody, a konflikt interesów należy rozstrzygać odwołując się do prawa stanowionego i instytucji sądów. Dla zobrazowania tych stosunków Ferry przytacza przykłady średniowiecznych procesów wytaczanych zwierzętom przed sądami duchownymi, gdzie interesy zwierząt były reprezentowane *per procura*. Ferry, podobnie jak wielu innych francuskich filozofów, jak choćby Bruno Latour, czy Michel Serres, dostrzega wprawdzie niektóre pozytywne strony działalności zwolenników ochrony środowiska, ale dostrzega także zasadniczą trudność jaką jest uzasadnienie na gruncie tradycyjnego humanizmu troski o środowisko, a zwłaszcza uzasadnienie twierdzenia, że Przyroda ma nieinstrumentalną wartość sama w sobie, czyli wartość *per se*.

Ekologizm, przeciwstawiając się aroganckiemu humanizmowi przyznaje Naturze zbyt duże znaczenie, natomiast arogancki antropocentryzm nie docenia Natury. Ferry pragnąc uniknąć jednostronności obu stanowisk wybiera ekologię demokratyczną, która nawiązując do tradycji wprowadza jednak innowacje zarówno w stosunkach międzyludzkich, jak i w stosunkach człowieka z Przyrodą. Nie przyznaje on wartości wewnętrznej pozaludzkim istotom żywym i wątpi czy rośliny mają interesy, a także twierdzi, że to ludzie nadali wartość Naturze, gdyż Natura sama w sobie nie posiada żadnej wartości, ale jednak **ma w sobie coś, co nas porusza** i wywołuje w nas doświadczenie wartości. Nie nadajemy więc wartości obiektom przyrodniczym całkowicie arbitralnie, ale każda ocena jest jednak czynem ludzi i podobnie jak normy moralne obowiązuje jedynie w świecie międzyludzkim, to znaczy w świecie podmiotów domagających się re-

spektowania swoich praw i posiadających zobowiązania prawne na zasadzie odwzajemnienia. W tym sensie każda etyka normatywna jest humanistyczna i antropocentryczna. Dlatego też Ferry zarzuca zwolennikom ekologii głębokiej, którzy uznają, że *dobro jest wpisane w byt rzeczy*, sprzeczność performatywną, czyli taki rodzaj błędu, w którym treść wypowiedzi jest sprzeczna z warunkami jej wypowiedzenia. Pojęcie wartości i dobra nie ma sensu w odniesieniu do świata pozaludzkiej istoty żywych, bo tylko ludzie wypowiadają twierdzenia o wartościach. Przy czym Ferry mówiąc o dobru ma na uwadze dobro w sensie moralnym, natomiast zwolennicy ekologii mówiąc, iż dobro jest wpisane w byt rzeczy mają na względzie dobro własne istot żywych wpisane w ich byt za pośrednictwem informacji genetycznej określającej ich naturę. Dobro własne istot żywych określa sposoby ich samorealizacji i sprawia, że możemy je faworyzować umożliwiając im samorealizację lub możemy je krzywdzić uniemożliwiając ją. Zwolennicy troski o naturalne środowisko zwracają uwagę na to, że dobro własne istot żywych nie jest dziełem ludzi, dlatego twierdzenie o czysto instrumentalnej wartości Przyrody jest błędne i domaga się skorygowania. Krytykując fundamentalizm ekologiczny za przyznawanie Naturze wartości wewnętrznej Ferry podkreśla, że człowiek pozostaje jedynym bytem zdolnym wypowiadać sądy o wartościach i sugeruje, że wartości nie mogą istnieć bez wypowiedzenia sądów o wartościach, co oczywiście jest wątpliwe na gruncie biocentrycznie zorientowanych nurtów ekologii, gdyż jego zwolennicy nie uznają, że wypowiedzenie sądów o wartościach jest równoznaczne z kreowaniem wartości.

Ferry sugeruje, że zwolennicy ekologii głębokiej przyznając wartość wewnętrzną Naturze uznają, iż jest ona *ens perfectum* bytem tak doskonałym, że popęlnialibyśmy świętokradztwo chcąc ją zmieniać lub ulepszać, dlatego *nieinterwencjonizm wynika z uświęcenia naturalnej harmonii świata* (Ferry, 1998, s. 125). Taka postawa jest wynikiem metafizycznego optymizmu, którego nic nie uzasadnia, gdyż *człowiek może i powinien zmieniać naturę, tak jak może i powinien ją ochraniać* (Ferry, 1998, s. 125) – twierdzi Ferry sugerując błędnie, że w ten sposób przeciwstawia się ekologizmowi. Uznaje on, że nikt nie może odmawiać pewnej słuszności nurtom walczącym o ochronę środowiska, gdyż niszcząc Przyrodę sami narażamy się na niebezpieczeństwo. Jednakże Ferry ma wątpliwości co do tego jakim bytom przyrodniczym przyznać status przedmiotów prawa i włączyć je do uniwersum moralnego, gdyż Przyroda nie jest bytem zdolnym do działania na zasadzie wzajemności i – co za tym idzie – nie może być stroną umawiającą się. Mimo tych trudności dostrzega on, że zwierzęta nie są maszynami, jak sugerował Kartezjusz, bo gdyby tak było, to kwestia praw zwierząt nigdy by nie zaistniała. Zwierzęta są jednak bytami naturalnymi,

zdolnymi do celowego działania i w tym sensie są bliskie „królestwu wolności”. Ferry uzasadnia więc troskę o naturalne środowisko w sposób skrajnie antropocentryczny: *wygląda tak, jakby natura tworząc zwierzęta chciała się niekiedy ucłowieczyć, jakby sama z siebie zgadzała się z ideałami, które my uznajemy za wartościowe, gdy objawiają się w świecie ludzkim* (Ferry, 1998, s. 131). Tak więc Przyroda staje się czymś cennym dzięki ideom, które w nas ewokuje i mimo że zasady etyczne, polityczne, czy prawne nigdy nie tkwią w Naturze, gdyż są dziełem ludzi i świadczą o naszym ucłowieczeniu, czyli zerwaniu z nią, to jednak dzięki wrażliwości ekologicznej rozpoznajemy i chronimy to, co w Naturze wydaje się ludzkie. Natura jest piękna, gdy naśladuje sztukę – konstatuje Ferry. Co więcej, sugeruje on, że *w poglądzie takim nie ma antropomorfizmu: to opis tajemnicy naturalnego piękna, tego dziwnego zjawiska, dzięki któremu świat, skądinąd obcy nam i daleki, staje się w pewien sposób bardziej ludzki, niż można by się spodziewać. Harmonia natury: moment, kiedy chaos staje się ładem – przy czym człowiek nie zrobił nic, aby go ustanowić* (Ferry, 1998, s. 132). Stąd wywodzi się poczucie obiektywnego naturalnego ładu i nasze próby jego osvajania przez przywołanie Boga jako inteligentnego stwórcy. Na tej samej zasadzie uzasadnia Ferry nakaz ochrony celowości przejawiającej się w Przyrodzie i czyni to przekornie. Twierdzi bowiem, że Natura daje liczne dowody celowości, którą my ludzie rozpoznajemy i jednocześnie stwierdza, że godne ochrony jest to, *co w naturze wydaje się ludzkie i w ten sposób związane z najbardziej przez nas cenionymi wartościami: wolnością, pięknem, celowością* (Ferry, 1998, s. 132).

Zwraca on uwagę na to, że teza zwolenników ekologii głębokiej przyznających zwierzętom wartość wewnętrzną nie jest w pełni naturalistyczna, ani teza ich przeciwników nie jest w pełni antropocentryczna. *To sama natura bowiem wskazuje wartości, które są nam drogie, to nie my wkładamy je w naturę: w przeciwieństwie do tego, co myślą kartezjańscy, słuszna wydaje się opinia, iż krzyk torturowanych zwierząt, nie oznacza tego samego, co bicie zegara, że co innego znaczy „polegać na swoim wiernym psie”, niż „mieć zaufanie do swego zegarka”.* To stąd bierze się poczucie, że natura ma ową osławioną wartość wewnętrzną – do której odwołują się *deep ecologists* chcąc uprawomocnić swój antyhumanizm (Ferry, 1998, s. 131). Ich błąd polega na tym, konstatuje Ferry, że nie dostrzegają, iż Przyroda staje się czymś cennym dzięki ideom, które w nas ewokuje. Bez owej wrażliwości wartościowej nie przyznalibyśmy światu obiektywnemu żadnej wartości, twierdzi Ferry, ale czy to znaczy, że świat bez nas nie ma żadnych wartości? Dostrzega on, że zwierzęta nie są mechanizmami, gdyż odczuwają oraz cierpią i ta wrażliwość budzi w nas pewien szacunek oraz poczucie, iż mamy

wobec nich pewne obowiązki. Jednakże zwierzęta są zdeterminowane przez instynkty i nie są bytami wolnymi, dlatego nie są zdolne do ponoszenia odpowiedzialności i na równi z człowiekiem nie mogą być podmiotami prawa. Dlatego zasada wzajemności nie może obowiązywać w relacjach człowieka ze zwierzętami, ale to nie znaczy, że możemy je traktować czysto instrumentalnie nie uwzględniając ich wrażliwości. Przy czym owa wrażliwość istot żywych jest przez Ferry'ego traktowana jako wskaźnik niejednorodności bytów ożywionych, będących połączeniem bezdusznej materii i wysokich ideałów, tego co naturalne i tego, co ludzkie. Ferry, wbrew tradycji ewolucjonistycznej wywodzącej ludzką wrażliwość z wcześniejszej wrażliwości zwierzęcej, wywodzi wrażliwość zwierząt z wrażliwości ludzkiej. Jest przy tym przekonany, iż uzasadniając w ten sposób troskę o środowisko istot żywych wychodzi poza ograniczenia zarówno kartezjanizmu, jak i utylitaryzmu oraz radykalnych odmian ekologizmu. Podsumowując swoje rozważania dotyczące uzasadnienia wartości wewnętrznej pozaludzkich istot żywych, Ferry konkluduje: *należałoby więc opracować fenomenologię ukrywających się w naturze znaków człowieczeństwa, aby dokładnie wiedzieć, co możemy i powinniśmy w niej cenić. Wyznaczając na takiej podstawie granice dla technicznej i naukowej ingerencji w przyrodę, ekologia demokratyczna podejmie wyzwanie, przed którym stawia ją zarówno w sferze polityki, jak i metafizyki, jej integrystyczna konkurentka* (Ferry, 1998, s. 133). W ten sposób określona idea ochrony środowiska nie oznacza bynajmniej nawoływania do powrotu na łono Natury, gdyż główna teza tradycyjnego humanizmu, że człowiek stał się człowiekiem przez to, że wyszedł ze stanu Natury pozostaje nienaruszona.

4. Jak zatem z punktu widzenia humanizmu bronić ekologizmu i demokracji?

Luc Ferry uważa, podobnie jak wielu innych krytyków ekologizmu, że radykalne ruchy ekologiczne żywią pogardę do ludzkiej wolności i podważają zasady demokracji. Miłość do Przyrody skrywa nienawiść do ludzi, a ściślej nienawiść do ludzi „wynaturzonych”, żyjących w zdegradowanym środowisku. Zwraca on uwagę na to, że właśnie Hitlerowi Europa zawdzięcza dwie starannie opracowane ustawy o prawach zwierząt, a biocentrycznie zorientowane nurty ekologii głębokiej kończą się fascynacją autorytarnymi systemami politycznymi. Prowadzą do ubóstwienia Natury i skłaniają do odrzucenia nowoczesnej kultury oraz tzw. zachodniego stylu życia wykorzeniającego ludzi z ich naturalnego stanowiska. Zwolennicy ekologizmu głosząc, że Przyroda jako taka ma wartość nieinstrumentalną zabiegają o ograniczenie eksploatacji zasobów naturalnych i twierdzą, że należy je ochraniać szczególnie przed człowiekiem. Tym samym

dokonyują oni negatywnego osądu nowożytności, a więc kapitalizmu, technokracji, oraz konsumpcjonizmu. W ten sposób podważają podstawy zarówno ludzkiej wolności, jak i demokracji, gdyż stawiają wyzwania nie tylko liberalnemu kapitalizmowi, ale także tradycyjnemu humanizmowi, czyli obu filarom nowoczesnego społeczeństwa.

Ferry wprawdzie dostrzega negatywne strony konsumpcjonizmu i przerostu cywilizacji technicznej, ale sądzi, że o wiele bardziej niebezpieczne są zagrożenia wynikające z kontestacji przez ekologizm podstawowych wartości tradycyjnego humanizmu, które stanowią jego istotę i zasługują na obronę. Zwraca on uwagę na to, że demokracja zakłada akceptację zasad liberalizmu zarówno w wymiarze politycznym jak i ekonomicznym. Twierdzi, że liberalny porządek społeczny, charakterystyczny dla współczesnych form demokracji jest polityczną konsekwencją nowożytnego humanizmu wyrażonego w Deklaracji Praw Człowieka, stanowiącej najcenniejsze osiągnięcie Oświecenia. Stanowi ona podłoże współczesnych systemów demokracji przez to, że zawiera normy życia społecznego, które nie szukają uprawomocnienia w tradycji religijnej lecz wypływają z wolnej woli jednostek lub zgromadzenia jednostek, czyli ciał ustawodawczych. W laickich społeczeństwach demokratycznych ludzie sami rozstrzygają jakie postępowanie jest dobre i czynią to w sposób autonomiczny, nie skrepowany przez normy objawione, ani przez wrodzone instynktowe predyspozycje, czy nieuchronne konieczności przyrodnicze, od których się uwolnili rozwijając cywilizację techniczną. Dlatego też laicka demokracja oderwana od swojego teologicznego podłoża może być domeną autentycznej ludzkiej wolności, która może być reformowana od wewnątrz. Tym różnią się oddolne systemy demokratyczne od republik islamskich, w których zbiorowe normy postępowania są zakorzenione w teologicznym uniwersum.

Dlatego też wiele odłamów spośród społecznych ruchów ekologicznych pojednało się z państwem i demokracją, a zwłaszcza z laicką demokracją, która umożliwia im przeprowadzanie reform proekologicznych bez użycia przemocy na drodze decyzji administracyjnych. Co więcej, nawet wolny rynek daje się w pewnym zakresie dopasować do postulatów pro-ekologicznych wtedy, gdy uwzględniając wymagania podyktowane troską o naturalne środowisko stosuje różnorodne preferencje podatkowe, które przyczyniają się do tego, że firmy konkurujące na rynku zabiegają o „zielony” znak jakości i stosują technologie przyjazne dla środowiska. Na naszych oczach rodzą się tysiące oddolnych inicjatyw zrzeszających ludzi, którzy działając w organizacjach pozarządowych zabiegają o respektowanie praw zwierząt hodowlanych, o odzyskiwanie surowców wtórnych, o segregację śmieci i propagują wiele innych inicjatyw mających na celu ochronę środowiska. Tak więc Ferry dostrzega ten wymiar

troski o Naturę w życiu politycznym, która może być zrealizowana w sposób antropocentryczny przez kształtowanie odpowiednich postaw demokratycznych wśród ludzi, którzy pragną uniknąć obniżenia standardu życia i akceptują proponowaną przez Hansa Jonasa heurzę strachu.

Jak zatem można odpowiedzieć na tytułowe pytanie; czy ruchy ekologiczne domagające się uwzględnienia interesów pozaludzkich istot żywych w polityce, nieuchronnie zagrażają ludzkiej wolności i podcinają skrzydła demokracji? Czy szacunek dla Natury skłania do odrzucenia nowoczesnej kultury wraz z istotnymi wartościami tradycyjnego humanizmu?

Odpowiadając na tak sformułowane pytania, należy zauważyć, że jedną z najistotniejszych wartości tradycyjnego humanizmu do którego odwołuje się zarówno Ferry jak i Klaus, jest antropocentryzm. A ściślej, arogancki antropocentryzm polegający między innymi na tym, że gatunek ludzki zostaje umieszczony **poza** Naturą, i w konsekwencji człowiek może się stać człowiekiem jedynie wówczas, kiedy dystansuje się od Natury, zarówno od naturalnego środowiska, jak i od swoich naturalnych instynktów. Bytowa nienaturalność człowieka jest postrzegana przez Luca Ferry'ego, podobnie jak przez większość tradycyjnych filozofów, jako cecha gatunkowa *homo sapiens*. Stąd wywodzi się heroizm wolności i nakaz budowania świata ludzkiego, w którym obowiązuje inny porządek aniżeli porządek naturalny. Z punktu widzenia antropocentrycznego humanizmu cywilizacja jest tym doskonalsza, im bardziej jest anty-naturalna, dlatego też historia ludzkości może być postrzegana jako historia wolności, a jej wartości nie mierzy się stopniem jej zakorzenienia w Naturze, lecz tym, w jakim stopniu zrywając z Naturą realizuje wolność. Jak już wcześniej wspominałam, wolność rozumiana jako zdolność oderwania się od tego, co w nas naturalne realizuje się w przestrzeni publicznej poprzez zastępowanie porządku naturalnego porządkiem politycznym, a więc porządkiem ustanawianym przez ludzi w sposób wolny i autonomiczny. Demokracja jest właśnie takim systemem, w którym zasady życia społecznego są wypadkową wolnej woli jednostek, lub zgromadzenia jednostek reprezentowanych przez ciała ustawodawcze.

Ekolodzy, którzy umieszczają gatunek ludzki w **Naturze** i przyznają pozaludzkim istotom żywym wartości nieinstrumentalne, podnoszą przez to wartość biologicznych procesów życia do rangi wartości nadrzędnej i doceniają rangę biologicznych relacji łączących człowieka z Naturą. W rezultacie tego przewartościowania domagają się uwzględnienia przyrodniczych ograniczeń w polityce. Dlatego społeczne ruchy ekologiczne, domagając się reform w szeroko rozumianej sferze ekonomicznej tworzą, w przekonaniu Klause, społeczeństwo „opętane” ekologia. Jest to społeczeństwo, które narzuca na liberalne systemy demokratyczne „zielone” okowy,

ograniczające zarówno rozwój gospodarczy, jak i indywidualną wolność. Dzieje się tak dlatego, że technologie przyjazne środowisku zwiększają ekonomiczne koszty inwestycji i często prowadzą do ich bankructwa, a prawnie zadekretowany nakaz zapewnienia dobrostanu zwierzętom hodowlanym znacząco podwyższa koszty w wielu sektorach działalności gospodarczej. Z kolei z punktu widzenia tradycyjnego antropocentrycznego humanizmu, reprezentowanego przez Luca Ferry'ego, troska o Naturę i uwzględnianie interesów pozaludzkich istot żywych ogranicza możliwości doskonalenia się człowieka, gdyż ludzka wolność urzeczywistniała się dotychczas przez podbój Przyrody, czyli poprzez przeciwstawianie się temu co naturalne. Dlatego też wybór tego, co naturalne i troska o Naturę postulowana przez ekologię głęboką, jest z punktu widzenia tradycyjnego humanizmu skierowana przeciwko ludziom i oznacza powrót do stanu barbarzyństwa.

Dostrzegając dalekosiężne konsekwencje przemian, które się dokonują we współczesnym świecie Ferry pyta: Czy ludzka wolność może się urzeczywistnić w innej formie niż destrukcja Natury? Czy chcąc być autentycznie wolnym człowiekiem nie musimy wyzwać się od wszystkiego, co mogłoby nas determinować? Przy czym wskazując na czynniki determinujące Ferry ma na myśli zarówno ograniczenia przyrodnicze, jak i ograniczenia wynikające z tradycji. Dlatego w jego perspektywie światopoglądowej niezwykle trudno jest połączyć troskę o Naturę z kulturą tradycyjnego humanizmu.

Sądzę, że po to, żeby w polityce realizować troskę o naturalne środowisko nie trzeba zrywać z tradycją humanizmu, lecz trzeba tę tradycję zreformować. Co więcej, sądzę, że ludzkich stosunków z Przyrodą nie można rozumieć ani zmieniać poza tradycją humanizmu. Jeżeli humanizm rozumiemy jako nakaz doskonalenia człowieka w historii, to wprowadzając nowy sposób rozumienia tego pojęcia poprzez wskazanie, iż doskonalenie polega na uwzględnianiu interesów Natury w polityce, możemy postrzegać troskę o Naturę jako nowy etap rozwoju humanizmu. W tej nowej fazie historycznego rozwoju humanizmu doskonalenie człowieka nie polega już na zerwaniu z Naturą, lecz na mozolnym negocjowaniu nowego paktu z Naturą, realizowanego za pośrednictwem mechanizmów zrównoważonego rozwoju. Doskonalenie człowieka zgodne z ideami ekofilozofii polega na współdziałaniu z Naturą – i to zarówno z Naturą rozumianą jako środowisko człowieka, jak i z naturą ludzką rozumianą jako jego biologiczne predyspozycje. Żeby uprawomocnić takie stanowisko należy ponownie zdefiniować wszystkie pojęcia humanistyki, gdyż w tej nowej perspektywie nabierają one innego znaczenia.

Wielu filozofujących przyrodników zwraca uwagę na to, że we wczesnej fazie rozwoju historycznego, człowiek bezbronny wobec potężnych żywiołów,

rozwijał się w przekonaniu, że otacza go wroga Natura, którą musi zdominować po to, żeby przeżyć. Wybitny francuski przyrodnik, Jean Dorst (Dorst, 1971) twierdzi, że był to etap jaskiniowy w historii ludzkości i potrzeba było kilkanaście wieków destrukcji świata wokół nas, aby ludzie zdążyli sobie uświadomić, co jest w ich interesie, a co nie. Wiele wskazuje na to, że jedynie racjonalne zagospodarowanie Ziemi, czyli równowaga między rozwojem antroposfery i biosfery, może nam zapewnić realizację naszego człowieczeństwa. Dorst nie bez racji zauważa, że człowiek zjawiał się w biosferze jak robak w owocu i pożera swoje środowisko od środka, a ochrona przyrody na zasadach ekorozwoju, to ochrona przyrody przed nami samymi dla naszego dobra. Tak więc, traktowanie Przyrody z szacunkiem nie zagraża ani humanizmowi, ani demokracji, ani wolności rozumianej w duchu Spinozy.

Podsumowanie

Wprowadzenie troski o środowisko do polityki, czyli nową jakość polityki, której domagają się zwolennicy ekologizmu, można potraktować – używając sformułowania Kanta – jako wyraz pełnoletniości naszego rozumu w relacjach ze środowiskiem. W nowej, dojrzałszej fazie rozwoju humanizmu podbój Przyrody nie jest już postrzegany jako powołanie gatunku ludzkiego, gdyż powinnością człowieka okazuje się negocjowanie nowego paktu z Naturą. Takiego, który będzie umożliwił trwałą kohabitację antroposfery z biosferą. Być może, w tej nowej sytuacji ochrona naturalnego środowiska traktowana jako *najlepsza zasada organizacyjna nowoczesnego państwa*, może się okazać, wbrew zastrzeżeniom sformułowanym przez Vaclava Klause, najlepszym sposobem samorealizacji gatunku *homo sapiens*.

Literatura

1. ARENDT H. *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa 2000.
2. BORYS T. 2010, Dekada edukacji dla zrównoważonego rozwoju – polskie wyzwania, w: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 5 no 1, s. 59-70.
3. DORST J. *Zanim zginie przyroda*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971.
4. FERRY L. *Nowy ład ekologiczny, Drzewo, zwierzę i człowiek*, Centrum Uniwersalizmu, Warszawa 1995.
5. FERRY L. *Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia*, PIW, Warszawa 1998.
6. GORE A. *Ziemia na krawędzi, Człowiek a ekologia*, Ethos, Warszawa 1996.
7. JONAS H. *Zasada odpowiedzialności, etyka dla cywilizacji technicznej*, Wyd. Platan, Kraków 1996.
8. LEOPOLD A. *Zapiski z piaszczystej krainy, A Sand County Almanac*, Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot, Bystra k. Bielska-Białej 2004.
9. KLAUS V. *Błękitna planeta w zielonych okowach, Co jest zagrożone: klimat czy wolność?* Przedsiębiorstwo Wyd. Rzeczpospolita SA, Warszawa 2008.
10. LINDZEN R.S., 2010, Global Warming: The Origin and Nature of the Alleged Scientific Consensus, w: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 5 No 2, s.13-28.
11. PIĄTEK Z. 1997, Ekologia a ekologizm, Filozofia wobec nowej ideologii społecznej, w: *Kwartalnik Filozoficzny*, t. XXV, z. 2, s. 137-156.
12. SCHUMACHER E.F. *Małe jest piękne*, PIW, Warszawa 1981.
13. SCHWEITZER A. *Życie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974.