

Ks. Andrzej Zwoliński

Źródła ekofilozofii

Analiza etapów rozwoju społeczno-kulturowego człowieka pozwala wydzielić cztery podstawowe „paradygmaty – obrazy świata”. Są to: naturalizm, ekspansywizm, mechanicyzm i systemizm¹. W poszczególnych okresach zmianom podlegała zarówno populacja ludzka, środowisko życia człowieka, struktura społeczna, struktura gospodarcza (m. in. organizacja i technologia), jak też warstwa ideologiczna i świadomościowa (gdyż w sposób zasadniczy zmienia się wiedza i przyjęte systemy wartości). Szczególne znaczenie dla kształtu relacji zachodzących między człowiekiem a przyrodą ma element ideologiczny, gdyż stwarza motywację do aktywności i nadaje sens poszczególnym działaniom. Charakterystyczne jest to, iż kultura duchowa w dużym stopniu dostosowuje się do sytuacji ekologicznej – sposobu pozyskiwania materii i energii z otoczenia².

NATURALIZM był okresem równowagi ekologicznej pomiędzy populacją ludzką a ekosystemem. Było to stadium łowiecko-zbierackie, tj. zawłaszczania przyrody, stanowiące 99% historii człowieka. Człowiek był ściśle związany z naturą, stanowiąc poniekąd naturalny składnik biocenozy. Choć już wówczas wykorzystywał przyrodę bez żadnych zahamowań, to jednak ze względu na stosunkowo niewielką liczbę ludzi i niedoskonałe narzędzia, działalność ta nie naruszała w zasadniczy sposób równowagi ekologicznej ekosystemów. Eksploatacja ekosystemu podobna była do eksploatacji zwierzęcej, jedynie z bardziej rozwiniętymi i zróżnicowanymi formami adaptacyjnymi. Grupy ludzkie podlegały w dużym stopniu prawom doboru naturalnego, a w przypadku znalezienia się w skrajnie niekorzystnych warunkach przyrodniczych, stawały się ofiarą naturalnej

¹ J. PIONTEK, *O przedmiocie antropologii ekologicznej. Szkic problematyki*, *Przegląd Antropologiczny*, 53 (1987), nr 1–2, s. 219–226.

² B. CZUB, *Synekologia człowieka*, w: *Antropologia*, pr. zb. pod red. A. Malinowskiego i J. Strzałko, Warszawa–Poznań 1985, s. 411.

selekcji. Aktywność człowieka skierowana była na przetrwanie, a magiczno-religijna świadomość czyniła go całkowicie zależnym od sił przyrody. Formy kultury symbolicznej i szamańskiej, jak i praktyki magiczne pogłębiały i uzasadniały bezwzględną cześć dla sił przyrody³.

EKSPANSYWIZM to okres narastania stopniowych przekształceń przyrody. Zaczął się on około 10 tysięcy lat temu od tzw. rewolucji neolitycznej, której podstawą było powstanie rolnictwa i hodowli. Od tego czasu zaczyna się gwałtowny wzrost populacji ludzi, a ich ingerencja w środowisko naturalne prowadzi do jego zniszczenia na skalę lokalną. W tym okresie rozwinęły się wyższe religie, które zapewniły społeczeństwu stabilność społeczną i ekonomiczną. Religia monoteistyczna oparta na przymierzu z Bogiem zapewniła z jednej strony pohamowanie przez człowieka niszczycielskich sił przyrody, a z drugiej porządek moralny w społeczeństwie ludzkim. Z korzeni judaistycznych wyrosło chrześcijaństwo, które umocniło ład moralny i określiło jednoznacznie stosunek człowieka do przyrody, traktowanej jako dar Boży, który należy strzec i szanować jako podstawę egzystencji⁴. Problem ochrony przyrody, dóbr naturalnych „stworzonych przez Boga”, występował już w filozofii wczesnochrześcijańskiej. Św. Ambroży nauczał, że wszystko, co Bóg stworzył, jest wprawdzie przeznaczone na użytek wspólny ludzi, ale powinni oni szanować te dary, przestrzegać zasad sprawiedliwości w ich użytkowaniu. Ideę tę podjęli i rozwinęli we wczesnym średniowieczu tacy myśliciele, jak: św. Franciszek z Asyżu, czy św. Tomasz z Akwinu. Św. Tomasz wskazywał, że „sama natura” w swoich działaniach dąży zarówno do „urządzenia i zachowania rzeczy, jak i do walki z tym, co jej tworom zagraża od zewnątrz”⁵. Nawiązując do tych idei, znany przedstawiciel krakowskiej szkoły prawa narodów, Stanisław ze Skalbmierza, głosił, że z samego „prawa natury” wynika prawo utrzymania się każdej istoty przy życiu, w tym prawo do samoobrony przed przemocą i gwałtem⁶.

W wizji świata w kulturze greckiej można znaleźć szereg wątków ukazujących wspólnotową zależność wszystkich istot żywych i ich

³ E. KOŚMICKI, *Antropologia ekologiczna w warunkach „Trwałego rozwoju”*, cz. 1, Przegląd Oświatowy, 1998, nr 3 (163), s. 20–22. Por. J. K. KOZŁOWSKI, *Człowiek i środowisko w pradziejach*, Warszawa 1983.

⁴ SZ. SKRZYPIEC, *Wychowanie w nurcie antropologii ekologicznej*, cz. 1, Przegląd Oświatowy, 1998, nr 1 (161), s. 16–17. Por. K. STRZELECKA, *Berit – Przymierze*, wyd. Verbinum, Warszawa 1995.

⁵ TOMASZ Z AKWINU, *Dwa traktaty: 1. O naszym prawie; 2. O roztropności*, oprac. S. Bełch, Londyn 1949, s. 26.

⁶ I. EHRLICH, *Polski wykład prawa wojny XV wieku*, Warszawa 1955, s. 115.

związki z przyrodą nieożywioną. Jedną z takich wartości jest idea „życia zgodnego z naturą”, z kosmicznymi „rytmami przyrody”, „z ogólną harmonią” świata, wysunięta przez Hezjoda, a rozwinięta m. in. przez cyników i cyrenaików. Dzieląc potrzeby człowieka na „konieczne” i „niekonieczne” i opowiadając się za realizacją tych pierwszych, gwarantujących fizyczną i intelektualną egzystencję człowieka, ostrzegali oni przed niesprawiedliwością, niepotrzebnymi wojnami prowadzącymi do degradacji moralnej człowieka i dewastacji świata przyrody. Stanowisko to podzielali m. in. Cyceeron i Lukrecjusz, głosząc, jako warunek dostatniego i szczęśliwego życia, dogłębne poznanie rzeczywistości przyrodniczej i społecznej⁷

Natomiast w filozofii stoików natura była jedną, organiczną całością, przepojoną boskim pierwiastkiem, a mądrość człowieka polegała na dostosowaniu się do niej. Marek Aureliusz pisał: „Zawsze patrz na wszechświat jako na jedno stworzenie, mające jedno ciało i jedną duszę. Pomyśl, jak wszystko się dzieje za jednym jego odczuciem, jak ono wszystko tworzy za jednym popędem i jak wszystko jest przyczyną wszystkiego, co się dzieje. I jakie wzajemne powiązanie i splątanie wszystkiego”⁸. Jest to przykład tzw. holistycznego widzenia świata, którego przeciwieństwem stał się mechanicyzm – tłumaczący wszystko w kategoriach układu poszczególnych elementów i ich ruchu, nazywany też „bilardową” koncepcją rzeczywistości⁹.

MECHANICYZM wyznacza okres szybkich zmian środowiska na skutek działalności człowieka i jego globalnego oddziaływania na przyrodę. Zaczyna się od XVIII wieku, gdy zasadniczym sposobem zawłaszczania zasobów przyrody przez człowieka stała się działalność przemysłowa, której podstawą stały się paliwa kopalne i surowce metaliczne. Rozwojowi przemysłu przyświecała idea postępu wsparta wynikami nauk matematyczno-przyrodniczych. Powstał wówczas nowy obraz świata i człowieka, na który złożyły się poglądy, których źródeł należy szukać jeszcze u Kartezjusza i Bacona. Jan Paweł II napisał, że dla Kartezjusza (1596–1650) „to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli. Nie tyle ważna jest obiektywna

⁷ R. ROSA, *Idea ochrony przyrody w europejskiej kulturze filozoficznej*, w: *Religia a ruchy ekofilozoficzne. Materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego Olsztyn – Waszeta 19–21 września 1995 roku*, wyd. WSP, Olsztyn 1996, s. 146–147; W. WILCZYŃSKI, *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*, wyd. Jedność, Kielce 1996, s. 64–68.

⁸ M. AURELIUSZ, *Rozmyślenia*, przekł. M. Reiter, wyd. PIW, Warszawa 1997, t. 1, s. 40.

⁹ Zob. M. HELLER, J. ŻYCIŃSKI, *Wszechświat – maszyna czy myśl?*, wyd. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1988.

prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawienia się czegokolwiek w ludzkiej świadomości”¹⁰. System kartezjański zakładał ścisłą separację pomiędzy *res cogitans* (świadomość, sfera duchowa, humanistyka), a *res extensa* (sfera materialna, przyroda, nauki przyrodnicze).

Kartezjańskie „*cogito*” tak dalece odmieniło świadomość ludzką, iż uznawano za godne wprowadzać w życie nawet najbardziej absurdalne teorie, które nosiły odtąd miano naukowych. Niektórzy badacze historii idei twierdzą, że w tym należy upatrywać źródeł niebezpiecznego wynoszenia się człowieka ponad przyrodę, przypisywanie większej wartości wytworom techniki niż dziełom natury. Maistre pisze: „Nauka nie powściągnana czyni człowieka wrogiem wszelkiej dyscypliny, malkontentem wobec każdego prawa i każdej instytucji, przyrodzonym stronnikiem wszelkiej nowości”¹¹.

Poznanie przyrody i uzyskanie nad nią władzy uważał za podstawowy cel nauki już Roger Bacon (ok. 1210–1290). Przeciw wszelkiej wiedzy nie opartej na empirycznych faktach zwrócił się Francis Bacon (1561–1626). Stworzył on fundamenty „metody naukowej” i odnowił ideę „panowania” nad przyrodą, odzierając Naturę z jej wartości i czyniąc z niej przedmiot wiwisekcji¹².

Wielka cywilizacja proekologiczna została w ten sposób zastąpiona przez cywilizację naukowo-mechaniczną. Tradycja religijna przestała być regulatorem i gwarantem prawidłowych relacji ludzi wobec przyrody i także względem siebie. Nastąpił rozłam pomiędzy osiągnięciami intelektu a sferą emocjonalno-moralną człowieka. Mechanycyzm, czyli koncepcja ujmująca świat jako całość, dająca się wyjaśnić za pomocą praw mechaniki, stał się filozofią dominującą, określającą sposób postrzegania przyrody, odtąd traktowanej w kategoriach ilościowych i utylitarnych.

SYSTEMIZM jest określeniem nowej, hipotetycznej epoki noosfery. Rozpoczął się po drugiej wojnie światowej, gdy ingerencja człowieka w środowisko przybrała charakter globalny, czego wynikiem były kryzysy ekologiczne i katastrofy zagrażające egzystencji ludzi jako gatunku. Przełomowymi faktami dla tego okresu były: zbudowanie pierwszego reaktora atomowego i bomby atomowej, a także

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, wyd. Wydawnictwo KUL, Lublin 1994, s. 55.

¹¹ Wg J. JEDLIKI, *Trzy wieki desperacji. Rodowód kryzysu cywilizacji europejskiej*, Znak, 1996, nr 1 (488), s. 12–19.

¹² M. RYSZKIEWICZ, *Matka Ziemia w przyjaznym Kosmosie. Gaja i zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej*, wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 110.

użycie DDT dla tępienia owadów. Zastosowanie technik informatycznych i doskonalszych środków telekomunikacyjnych umożliwiło stworzenie globalnej gospodarki, w tym ponadnarodowych koncernów i międzynarodowych banków. Ten „jeden” gospodarczo świat, „globalna wioska” (termin Marshalla MacLuhana) spleciony licznymi więzami ekonomicznymi, politycznymi i kulturowymi, nie posiada jeszcze odpowiednio silnego mechanizmu kontroli społecznej. Dopiero niedawno pojawiła się koncepcja „światowego kierowania” (global governance), jako jedna z możliwości rozwiązania narastających zjawisk kryzysowych, w oparciu o uniwersalistyczne uznane wartości i zasady. Za modernizującym się światem nie nadąza, funkcjonujący w świadomości ludzi, obraz świata, co rodzi dramatyczne konsekwencje w stosunkach międzyludzkich i ekologicznych. Jest to obraz świata określany jako postmodernistyczny, w którym funkcjonuje w specyficzny sposób pojmowanie wolności¹³.

Już na początku XX stulecia pojawiła się grupa myślicieli i badaczy kultury, jak: Edmund Husserl, Lew Szestow, Arnold Toynbee, Oswald Spengler czy egzystencjaliści, którzy przepowiadali rychły koniec cywilizacji. Rozpoczęło się gorączkowe poszukiwanie pewności i bezpieczeństwa, których dotychczasowe instytucje i wierzenia przestały już dostarczać¹⁴.

Próba budowy „nowego paradygmatu ekologicznego” rozpoczęła się od zebrania, przez ekofilozofów, z dziejów myśli ludzkiej wątków pozostających w opozycji do panoszącego się mechanicyzmu. Podkreślano w myśli zachodniej istnienie „zielonej nici”, która biegła już od stoików. Stoickie hasła o wzajemnej zależności wszystkich rzeczy powróciły w czasach nowożytnych w postaci różnych form panteizmu. Podkreślano, że Giordano Bruno (1548–1600) bez odwoływania się do przyczyn transcendentnych, zaakceptował całościowy, dynamiczny i teleologiczny sens przyrody. Chętnie sięgano do filozofii Barucha Spinozy (1637–1677), w której Bóg i natura są utożsamione. Jego idea „natura naturans” oznacza Boga, który się objawia w Przy-

¹³ E. KOŚMICKI, *Status społecznie zorientowanych badań nad środowiskiem. Problem koncepcji „trwałego rozwoju”*, wyd. Wydawnictwo ART, Poznań 1997, s. 78–112. Por. TENŻE, *Kryzys i katastrofa ekologiczna jako czynniki ewolucji biokulturowej człowieka*, w: *Szkice z antropologii ogólnej*, pr. zb. pod red. J. Piontek, seria: Seria Antropologiczna nr 12, Poznań 1988.

¹⁴ Por. B. DOBROCZYŃSKI, *New Age*, wyd. Znak, Kraków 1997, s. 32–40; J. KOLARZOWSKI, *Renesans gnozy w nauce i humanistyce współczesnej*, w: *Religia a ruchy ekofilozoficzne...*, dz. cyt., s. 109–118.

rodzie, stając się dostępny ludzkiemu poznaniu w różnych postaciach. „Natura naturans” wyrażała potęgę przyrody jako jednoczącej siły osobowej (przedmiot filozofii przyrody), podczas gdy „natura naturata” przedstawia przyrodę jako bierny przedmiot tej potęgi (przedmiot nauk przyrodniczych)¹⁵.

Panteizm, jako idea monistyczna, stał się podstawą do formułowania tez o doskonałości świata przyrody, jej harmonii, pięknie, co miało być podstawą do wyprowadzania zasad życia zgodnego z naturą i poznawania jej uroków poprzez kontemplację. Poglądy takie rozpowszechniali francuscy naturaliści i reprezentanci idealizmu transcendentального.

Jean J. Rousseau (1712–1778) przeciwstawiał piękną i dobrą przyrodę, złej cywilizacji. Rozdział materii i formy przełamywał, przez wprowadzenie pojęcia organizacji, Friedrich W. J. von Schelling (1775–1854). Przyrodę traktował jako przejaw Absolutu, „Jedni Wszechświata”, której aktywność przejawia się w procesach życiowych. Ujmował ją jako jeden wielki organizm; przyrodę nieożywioną uważał za „nieodjrzałą inteligencję”, a w roślinach widział „niejasny ślad duszy”¹⁶.

Wątki zwrócenia się ku przyrodzie można dostrzec u romantycznych myślicieli, takich jak Johann Wolfgang Goethe, George Gordon Byron, Percy Shelley, William Wordsworth, William Blake. Tęsknotę za pierwotną jednością człowieka i natury wyrażali niemieccy filozofowie i poeci romantyczni: Friedrich Schleiermacher, Heinrich Schubert, Franz von Baader, Friedrich Hölderlin, Heinrich Steffens, Friedrich N. Novalis oraz bracia August i Friedrich Schleglowie. Głęboką mistykę natury można znaleźć także w pismach polskich wieszczów: Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego i Zygmunta Krasińskiego¹⁷.

Do tego grona należał także amerykański transcendentalista, Ralph Waldo Emerson (1803–1882), którego poglądy o boskości (duchowej istocie) przyrody tworzyły atmosferę, w której doszło do preferowania w amerykańskim Kongresie decyzji o utworzeniu pierwszych w świecie parków narodowych (Yellowstone – 1872; Yosemite – 1890)¹⁸.

¹⁵ W. WILCZYŃSKI, *Idea przyrody...*, dz. cyt., s. 71–73.

¹⁶ R. PANASIUK, *Schelling*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 47–58.

¹⁷ K. WALOSZCZYK, *Planeta nie tylko ludzi*, wyd. PIW, Warszawa 1997, s. 229–231.

¹⁸ W. GROMCZYŃSKI, *Codziennosc i absolut w filozofii Ralpha Waldo Emersona*, wyd. Uniwersytet Łódzki, Łódź 1992, s. 57–63.

W pewnym sensie prekursorem ekofilozofii był Artur Schopenhauer (1788–1860). Czerpał on z „prastarej mądrości Indii” i poddawał ostrej krytyce zachodnią cywilizację m. in. za sposób w jaki traktuje zwierzęta. Najbliższa była mu myśl buddyzmu, a o „barbarzyństwo, którego źródło leży w żydostwie” oskarżał Zachód. „Żydostwo” odrzucał jako religijną myśl antropocentryczną i optymistyczną – przeciwieństwo buddyzmu¹⁹.

Do istotnych elementów „zielonej nici”, budującej „nowy paradygmat ekologiczny”, zalicza się też filozofię procesu, reprezentowaną przez Henri Bergsona (1859–1941) i Alfreda North Whiteheada (1861–1947).

Bergson twierdził, że przyroda nie da się zredukować do materii, gdyż jest, podobnie jak w kosmologii wedyjskiej, dynamicznym procesem. W miejsce tańczącego Śiwy Bergson stawiał „prąd świadomości” lub „życiowy impuls” (élan vital), który się wciąż rozwija, tworząc coraz to nowe formy²⁰.

A. N. Whitehead podjął m. in. walkę z przekonaniem o bezwartościowości zwykłej materii, co prowadzi do braku szacunku dla naturalnego piękna, powodując zło, jakim jest ignorancja co do prawdziwych relacji organizmów i ich środowisk oraz nieuznawanie przyrodzonej wartości przyrody. Relacja przyroda – człowiek podlega zasadzie perspektywy (principle of perspective), która pozwala spojrzeć na obie strony tej relacji jako na parę pojęć komplementarnych. Człowiek jest częścią przyrody, co wynika z koncepcji Boga. Whitehead uważa, że kosmiczna aktywność, przez którą pewne potencjalności przejawiają się w zdarzeniach, jest pierwotną naturą Boga (primordial nature of God). Wtórna natura Boga wyrasta w toku dziejów i dlatego można powiedzieć, że „tak samo jest prawdą, że Bóg stwarza świat, jak to, że świat stwarza Boga”²¹. Ponieważ nad „wtórną” istnieje „pierwotna natura Boga”, niezmienna, pozaczasowa, jako „absolutne bogactwo potencjalności”, nie jest jasne, czy koncepcja ta jest pante-

¹⁹ W. WIŁOWSKI, *Tematy indyjskie w filozofii Artura Schopenhauera. Twórcza synteza filozofii wschodnich i zachodnich*, w: *Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – Recepcje – Interpretacje*, pr. zb. pod red. B. Andrzejewskiego, A. Przyłębskiego, wyd. Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Wydział Filologiczno-Filozoficzny, seria: *Prace Komisji Filozoficznej* t. 16, Poznań 1991, s. 36.

²⁰ Por. H. L. BERGSON, *Creative Evolution*, wyd. Macmillan, London 1964.

²¹ Por. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, wyd. The Free Press, London 1979, cz. V, rozdz. 2.

izmem, czy raczej panenteizmem – mówiącym o immanencji Boga w świecie, ale nie o identyczności obu tych bytów.

Świat Whiteheada składa się ze zdarzeń (actuel entities), które wchodzą ze sobą we wzajemne relacje. Stanowią one o istocie zdarzeń i mają charakter ontologiczny. Zdarzenia nie można wypreparować z całości sytuacji, gdyż taka próba kończy się unicestwieniem pewnego „actuel entity”. Każdy byt dąży do „społeczności współpracujących organizmów”, co jest niezbędne dla obrony przed gwałtownymi zmianami i zapewnienia trwałości egzystencji. Określenie „społeczności współpracujących organizmów” jest bardzo bliskie pojęciu „społeczności biotycznej”, stosowanemu w ekofilozofii²².

Źródłem inspiracji dla twórców współczesnych koncepcji ekologii była także filozofia Pierre’a Teilharda de Chardin (1881–1951). Przeciwwstawiał się on redukcyjnej, analitycznej metodzie naukowej, tracącej widzenie systemów. Najważniejszym zaś jest system całości wszechświata, ewoluujący w stronę coraz wyższej świadomości, czyli świat sensowny, w którym warto żyć, działać, i który warto chronić przed degradacją ekologiczną. „Punkt Omega” – szczytowy moment rozwoju ludzkości, w którym świat osiągnie jedność duchową, stał się ważnym założeniem ekofilozofii. Ta kulminacja ewolucji możliwa jest dzięki stopniowej kompleksyfikacji (powstawaniu coraz to bardziej złożonych układów), planetyzacji (ich integracji) i stopniowemu narastaniu elementu psychicznego w przyrodzie (hilozoizm)²³.

Cenionym przez ekofilozofów, jako prekursor, jest również Martin Heidegger (1889–1976), krytykujący nowożytność, a zwłaszcza technikę, nad którą, jego zdaniem, człowiek przestał panować. Początkowo uważał on, że tylko „rasa powolnych” może ocalić cywilizację nazbyt szybkiego, jednostronnego postępu. Potem stwierdził, że można to osiągnąć przez „namysł, dystans wobec współczesności” (das Nachdenken, die Desinnung, die Gelassenheit). Przy końcu życia twierdził, że „tylko Bóg może nas uratować”. Pogłębiający się pesymizm w ocenie współczesności zaprowadził go w końcu do myślenia zbliżonego do mistyki. Twierdził, że człowiek nie jest panem bytu, lecz pasterzem bycia. Czasownikowo pojęte „das Sein” jest, wg Heideggera, rzeczywistością skrywającą się we wszystkich bytach, ale nie jest tożsame z żadnym z nich. Mądrość i doświadczenie sensu

²² Por. J. ŻYCIŃSKI, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, wyd. Biblos, Tarnów 1992.

²³ E. F. SCHUMACHER, *Małe jest piękne*, tłum. E. Szymańska, wyd. PIW, Warszawa 1981, s. 281–282.

życia polega na kontemplacyjnym nastawieniu się na tę tajemniczą rzeczywistość, która jest nam najbliższa, ale zarazem najdalsza, gdyż żyjąc pośród konkretów znajdujemy się w stanie „upadłym” wobec niej. Ponadracjonalny namysł, kontemplujące wyczekiwanie, wsłuchiwanie się w niemy głos sumienia pozwalają doświadczyć prawdy bytu. Filozofia ta znajduje analogie w buddyzmie i taoizmie²⁴.

„Zielona nić” w zachodniej filozofii wzmocniona została fascynacją religiami i filozofią Wschodu. W ten sposób zostały przygotowane elementy „nowego paradygmatu”, mogła pojawić się ekofilozofia.

Powstaniu ekofilozofii (ekozofii) sprzyjało, w różnym stopniu, szereg zjawisk, które odegrały także dużą rolę w jej recepcji. Należy zaliczyć do nich: pojawienie się społecznych ruchów w obronie środowiska; raporty o stanie świata wykazujące niepokojąco zły stan degradacji ekologicznej (raport UThanta, ekspertyzy Klubu Rzymskiego); zmiany w nauce – pojawienie się teorii systemów i nowej fizyki o holistycznym typie myślenia; filozofia nauki wykazująca względność wszystkich założeń naukowych; postmodernistyczna krytyka wielkich idei nowożytnej cywilizacji Zachodu (postęp, bogacenie się czy skuteczność jako kryterium prawdy); rozwój ekologii jako nauki o wzajemnych interakcjach zwierząt, roślin i ekosystemów między sobą oraz między nimi a ich fizycznym środowiskiem; pojawienie się alternatywnych stylów życia – kontrkultur – zbuntowanych przeciw „kulturze nienasycenia” i urzeczywistniających idee więzi wspólnotowej, samowystarczalności ekonomicznej, duchowości, powściągliwości w konsumpcji, samorealizacji, wrażliwości ekologicznej, równouprawnienia płci, niestosowania przemocy, nastawienia na „więcej być” niż „więcej mieć” itp.; recepcja duchowości Dalekiego Wschodu, nie mająca w historii nigdy przedtem takiej skali jak w drugiej połowie XX wieku; dysydenckie poglądy na temat współczesnej techniki i ekonomii (Edward J. Mishan, Ernst F. Schumacher, Jacques Ellul, Jurgen Habermas, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Leo Lowenthal); pojawienie się silnego ruchu feministycznego (Betty Friedon, Gloria Steineman, Elizabeth D. Gray, Mary Austin, Dolores Gray, Lucyna Winnicka); nurt opozycyjnej literatury, występującej przeciw materialistycznemu postępowi, kulturze masowej i innym alienacyjnym cechom współczesnej cywilizacji (Al-

²⁴ M. HEIDEGGED, *List o humanizmie*, przekł. J. Tischner, w: *Budować, miszkać, myśleć*, pod red. K. Michalskiego, wyd. Czytelnik, Warszawa 1977, s. 104; TENŻE, *Pytanie o technikę*, przekł. K. Wolicki, w: TAMŻE, s. 224–255. Por. K. WALASZCZYK, dz. cyt., s. 236–238.

dous Huxley, George H. Wells, George Orwell, Thomas S. Eliot, Gary Snyder, Andrzej Bursa, Marek Hłasko, Halina Poświatowska, Ryszard Milczewski-Bruno, Rafał Wojaczek, Edward Stachura); rozwój studiów nad kulturami ludów pierwotnych²⁵.

Największe znaczenie dla genezy ekofilozofii miał, jak twierdzi się, ruch ekologiczny, który w latach sześćdziesiątych XX wieku podejmował różnorakie działania, zmierzające do natychmiastowych zmian we współczesnym świecie. Szybko okazało się jednak, że poza działaniem niezbędne jest też podjęcie wysiłków zmierzających do stopniowego rozwoju świadomości ekologicznej całego społeczeństwa. Początkowa krytyka systemu technologicznego i jego przesłanek filozoficznych doprowadziła do przekonania o konieczności stworzenia nowej świadomości, nowego systemu myślenia, nowego światopoglądu, nowej koncepcji człowieka i nowego systemu wartości. Filozofia ekologiczna, ekofilozofia, to nie tylko doraźne działanie na rzecz ochrony środowiska naturalnego, lecz nowa baza filozoficzna dla stworzenia „nowego paradygmatu proekologicznego”. Filozofia ekologiczna powstała jako filozofia życia, która „stara się być strategią życia mądrego, godnego, integralnego”²⁶. Zakładając, że świat jest sanktuarium, a człowiek – wspaniałą istotą, wyposażoną w wolną wolę i swobodę współtworzenia wszechświata, zmierzała do zbudowania spójnego i racjonalnego modelu, z którego wywodzi się „nowa etyka ekologiczna” – opierająca się na poszanowaniu życia i kreśląca reguły symbiotyczne rządzące związkami człowieka z przyrodą²⁷.

Za twórcę głębokiej ekologii uznawany jest powszechnie norweski filozof, Arne Naess (ur. 1912), związany z Kołem Wiedeńskim. Zajmował się semantyką, logiką, etyką, w tym głównie etyką Gandhiego i Spinozy. Koncepcyjnym zapleczem ekologii głębokiej były idee sformułowane wcześniej przez Aldo Leopold²⁸.

Istotę propozycji przeobrażenia „ekologii płytkiej” w „głęboką” Arne Naess sprowadzał do zastąpienia terapii powierzchownego leczenia objawów – czyli zabiegów ekologii tradycyjnej, terapią sięgającą źródeł zagrożeń. Etyka ekologiczna nie może opierać się na

²⁵ K. WALOSZCZYK, dz. cyt., s. 240–248. Por. A. KALINOWSKA, *Ekologia – wybór przyszłości*, wyd. Spotkania, Warszawa 1993; J.M. DOŁĘGA, *Człowiek w zagrożonym środowisku*, wyd. ATK, Warszawa 1993.

²⁶ H. SKOLIMOWSKI, *O genezie i nadziejach filozofii ekologicznej*, Res Humana, 1993, nr 1 (6), s. 6.

²⁷ TENŻE, *Ekofilozofia, Przyroda Polska*, 1990, nr 4/5 (400/401), s. 3.

²⁸ K. WALOSZCZYK, dz. cyt., s. 273–287.

ludzkim hedonizmie i strachu przed samozagładą, lecz na duchowym wglądzie w otaczającą przyrodę, odczuciu jej harmonii i piękna. W dążeniu do przewyciężenia dualizmu człowieka i przyrody rzecznicy głębokiej ekologii sięgnęli do dorobku kultur Wschodu i kultur pierwotnych. Antropocentryzm miał ustąpić miejsca biocentryzmowi – pogładowi o charakterze ontologicznym, który utrzymuje, że wszystkie byty (w tym wypadku skały, ptaki, wody, ludzie, zwierzęta itp.) są sobie równe. Nie ma żadnych istotowych różnic między człowiekiem a innymi częściami Natury. Problemy wynikające z tego założenia miał rozwiązywać przyjęty panteizm, lub różne formy panteizmu. Samorealizacja, do której dąży ekofilozofia, jest rozumiana na kształt „ekozbawienia”, którego osiągnięcie jest możliwe dzięki utożsamianiu się z coraz szerszym kręgiem bytów, aż po utożsamienie się ze wszechświatem. Uzyskanie takiej tożsamości łączy się ze zdobyciem świadomości naturalnych procesów, a owa wiedza jest elementem samorealizacji. Poza samorealizacją i biocentryzmem ważnym elementem ekofilozofii jest proces. Jest to zmiana, ruch, któremu wszystko podlega. Jest on ciągły, jak przepływ energii we wszechświecie. Nic nie ginie, jedynie zmienia formę istnienia. W 1984 r., po kilkunastu latach głoszenia ekofilozofii, Naess wraz z amerykańskim filozofem George Sessions, działającym także w słynnym ekologicznym Sierra Club, spróbowali streścić ją w postaci związanych tez. Powstało w ten sposób osiem tez ekologii głębokiej:

1. Pomyślność oraz rozwój ludzkiego i pozaludzkiego życia na Ziemi są wartościami same w sobie (wartościami immanentnymi, przyrodzonymi) niezależnie od użyteczności pozaludzkich form życia dla człowieka.

2. Bogactwo i różnorodność form życia przyczyniają się do urzeczywistniania tych wartości i same w sobie są wartościami.

3. Ludzie nie mają prawa ograniczania tego bogactwa i różnorodności, chyba, że chodzi o zaspokojenie ich żywotnych, istotnych potrzeb.

4. Rozwój pozaludzkich form życia wymaga zahamowania wzrostu liczebności (w oryginale: „a substantial decrease” – wymaga „istotnego zmniejszenia”) populacji ludzkiej. Rozkwit życia i kultury człowieka daje się pogodzić z takim obniżeniem.

5. Oddziaływanie człowieka na inne formy życia jest obecnie zbyt duże, a sytuacja ta gwałtownie się pogarsza.

6. Wymaga to poważnych zmian, szczególnie ekonomicznych, technologicznych i ideologicznych. Nowa sytuacja będzie całkowicie odmienna od obecnej.

7. W sferze ideologicznej chodzi przede wszystkim o ograniczenie wzrostu materialnego standardu życia na rzecz jakości życia. Wytworzy się głęboka świadomość różnicy między tym, co ilościowo i jakościowo wielkie.

8. Ci, którzy zgadzają się z powyższymi zasadami, powinni czuć się zobowiązani do podjęcia pośrednich lub bezpośrednich działań na rzecz wprowadzenia w życie tych niezbędnych zmian²⁹

Koncepcje te są podstawą ekofilozofii, chociaż następcy Naessa twierdzą, że obcy jest im wszelki dogmatyzm, a ich poglądy mogą być modyfikowane i wzbogacane³⁰

Przeświadczenie, że każda forma życia ma wartość, etolog Konrad Lorenz wzmocnił czterema prawami, obowiązującymi człowieka w jego relacji do świata przyrody, będącymi zarazem propozycją zasad etyki ekologicznej:

1. Poszanowanie dla wszelkich form życia i harmonia.
2. Wzajemna wymiana, dzielenie się, a nie wyniszczanie.
3. Umiarkowanie, a nie pożądanie.
4. Zapytywanie zamiast autorytarnego twierdzenia³¹.

Znany polski ekozof, Henryk Skolimowski, uczeń Kotarbińskiego i Tatarkiewicza, w swym głównym dziele pt. „Filozofia żyjąca” (1992), podejmuje trzy zasadnicze wątki: ewolucyjnej i skierowanej ku człowiekowi kosmologii, radykalnej krytyki współczesnej techniki oraz panteizującej duchowości³².

W kosmologii H. Skolimowski opowiada się za poglądami Teilharda de Chardin’a, dodając do nich twierdzenia współczesnego nurtu fizyki (D. Bohm, F. Capra, J. A. Wheeler), a zwłaszcza tzw. zasadę antropiczną – traktującą kosmos jako ostatecznie sensowną całość, rodzącą człowieka. Skolimowski odchodzi od tezy ekozofów o równo-

²⁹ B. DEVALL, G. SESSIONS, *Ekologia głęboka*, przekł. E. Margielewicz, wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1994, s. 99.

³⁰ N. BOŃCZA-TOMASZEWSKI, *Metafizyczne mielizny głębokiej ekologii*, Fronda, 196, nr 7, s. 224–225.

³¹ J. KORBEL, *Najgłupszy gatunek na Ziemi*, w: *Silva Rerum – ekologiczne miscellanea*, seria: Biblioteka „Zielonych Brygad”, Kraków 1998, s. 157–160.

³² K. WALOSZCZYK, dz. cyt., s. 248–253. Por. H. SKOLIMOWSKI, *Ocalić Ziemię. Świat filozofii ekologicznej*, przekł. K. Waloszczyk, wyd. Wydawnictwo Krzysztofa Staszewskiego, Warszawa 1991.

ści wszystkich istot, akcentując wielkość człowieka jako najwyższego znanego wykwitu ewolucji. Człowiek jest „życiem, pragnącym żyć, pośród życia, które chce żyć”. Swoją teorię nazywa „humanizmem ekologicznym”³³.

Głęboka ekologia, w wersji H. Solimowskiego, nie ogranicza się do zabiegów ochronnych i odtwarzania dóbr przyrody. Pragnie jednocześnie kształtować „człowieka ekologicznego”, zbudowanego na „nowej duchowości”. Skolimowski nie przyznaje się do żadnej z tradycji religijnych, chociaż najbliżej mu do buddyzmu, ze względu na uniwersalne współczucie, kosmocentryzm, otwartość na inne systemy wierzeń, ujmowanie świata jako procesu.

Poszukiwania jego zmierzają do twórczego powrotu do wspólnych źródeł wszystkich religii i w oparciu o nie zbudowaniu duchowości odpowiedniej dla współczesnego człowieka. Píše: „Ważne są nie obrazy Boga, w imię których wzniesiono dawniej i dziś religijne wojny, ale droga naszego życia, piękno naszego przeznaczenia, zdolność tworzenia boskiego pierwiastka poprzez nasze życie i wyzwalań go z głębi nas, a wszystko to odzwierciedla jeden i ten sam proces – ewolucji czyniącej się coraz bardziej boską poprzez nas”³⁴.

Duchowość Skolimowskiego jest przychylna tradycyjnym religiom, a zarazem krytyczna wobec nich. Jej cechą jest upatrywanie pierwiastka boskiego nie poza światem, lecz w nim samym, w jego ewolucji ku stanom coraz wyższej świadomości i nowych rodzajów „uwrażliwień”. W wielości duchowości rodzaju ludzkiego wskazuje on na pewne wyznaczniki uniwersalne, do których zalicza: transcendentálny wymiar rzeczywistości lub poczucie transcendencji jako wymiaru życia ludzkiego; poczucie głębszego sensu ludzkiego życia, poczucie przeznaczenia, które wybiega poza codzienną pospolitość; uznanie altruistycznego pierwiastka życia (nie jest ważne, czy będziemy nazywali go miłością, rewerencją, czy współodczuwaniem – compassion); uznanie, że realizacja naszej wewnętrznej potencji duchowej jest jednym z głównych celów życia³⁵. Twierdzi, że: „Byłoby faktycznie dziwne, gdyby ewolucja stworzyła wszystkie wspaniałości po to, by człowiek techniki mógł zostać ukoronowany jako zwieńcze-

³³ H. SKOLIMOWSKI, *Filozofia żyjąca*, przekł. J. Wojciechowski, wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1994, s. 22–23.

³⁴ H. SKOLIMOWSKI, *A Sacred Place to Dwell. Living with Reverence Upon the Earth*, wyd. Element Books, Rockport (USA) 1993, s. 66.

³⁵ H. SKOLIMOWSKI, *Nowe oblicze Boga w dobie ekologicznej*, w: *Religia a ruchy ekofilozoficzne*. Materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego Olsztyn – Waszeta 19–21 września 1995 roku, wyd. WSP, Olsztyn 1996, s. 20–22.

nie wszelkiego istnienia (...) Ewolucja przebiega nadal. My także jej podlegamy: wkroczyliśmy poza epokę brązu, poza epokę żelaza, wykraczamy dziś poza epokę techniki. Jaki zatem jest następny etap artykulacji kondycji ludzkiej?”³⁶

Interesująca jest, w koncepcji H. Skolimowskiego, idea Boga w stawaniu się. Twierdzi on, że: „Ewolucja jest Bogiem. Bóg jest ewolucją (...) W epoce postnewtonowskiej, kiedy uświadamiamy sobie, że współtworzymy wszechświat, nie możemy zdać naszej odpowiedzialności na technologicznych ekspertów ani na wszechmogącego Boga. Ostatecznym wyrazem naszej odpowiedzialności jest świadomość, że nie mamy innego wyboru, jak tylko przyjąć, że jesteśmy tworzącym się Bogiem”³⁷.

Duchowość ekologiczną cechuje: panenteizm, czyli upatrywanie obecności Boga raczej w świecie niż poza światem; wolny stosunek do dogmatów tradycyjnych – nie odrzucanie ich, lecz traktowanie jako wieloznaczne symbole głębszej i zasadniczo jednej we wszystkich religiach mądrości; koncentracja raczej na pozytywnej, twórczej energii, niż na grzechu, odkupieniu i pokucie – energię rozumie się przy tym jako ukryte w psychice ludzkiej możliwości twórcze, bądź jako kosmiczną rzeczywistość, znaną w religiach Dalekiego Wschodu jako „prana” lub „ki”, którą można asymilować poprzez praktyki duchowe; cywilizacyjny dysydentyzm – w dominującej współcześnie cywilizacji krytykuje się konsumpcjonizm, urzeczowienie i degradację natury, nadmierne nierówności społeczne, technokratyzm, materializację wartości³⁸.

Do wyraźnych cech duchowości ekologicznej należy uwydatnienie duchowości kobiecej, jako nastawionej na życie, współczucie, pokój, dobroć, kompromisowość i widzenie świata nie jako hierarchicznej piramidy, lecz jako wielkiej rodziny wszystkich bytów. Dominujący dotąd patriarchat został oskarżony o wprowadzenie antropocentryzmu – tę analogię ułatwia dwuznaczność angielskiego słowa „man”, oznaczającego zarówno mężczyznę, jak i człowieka. Antropocentryzm, podobnie jak i masculinizm, opiera się, według ekozofów, na patriarchalnym systemie wartości, męskiej skłonności do przemocy, kontrolowania i panowania, technologiczno-mechanistycznego podej-

³⁶ H. SKOLIMOWSKI, *Filozofia żyjąca...*, dz. cyt., s. 121. Por. H. CYRZAN, *Człowiek faustyczny – człowiek ekologiczny*, w: *Religia a ruchy ekofilozoficzne...*, dz. cyt., s. 140–145.

³⁷ H. SKOLIMOWSKI, *A Sacred Place to Dwell...*, dz. cyt., s. 56.

³⁸ K. WALOSZCZYK, dz. cyt., s. 267–273. Por. M. FOX, *Pierworodne błogostawieństwo*, przekł. A. Wilczak, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1995.

ścia do problemów życia³⁹. W procesie przemian, w wyniku rozwoju ekologii głębokiej, ma nastąpić nieuchronny schyłek zasady patriarchy, którego wszechwładztwo opiera się na systemach filozoficznych, społecznych i politycznych, w których mężczyźni – za sprawą swej siły, tradycji, prawa, religii, wychowania, podziału pracy i języka – decydują o tym, jaką rolę mają odegrać kobiety⁴⁰.

Ekofeminizm nazywa się niekiedy „nurtem głębszym od głębokiej ekologii”, gdyż zawiera w sobie radykalny zwrot w kierunku wartości tradycyjnie przypisywanym kobiecie. Już Erich Fromm podkreślał, że naturalna kobieca zdolność do tworzenia (płodność) i zdolność do odczytywania rytmów przyrody, została zastąpiona przez męską dążność do panowania dzięki tworzeniu nienaturalnemu – za pomocą potęgi myśli. Patriarchalna rodzina to zatowarzyszona grupa społeczna, konkurująca z innymi, której „głowa” zajmuje się poszerzaniem sfery posiadania. Uzurpuje sobie prawo do „swojej” kobiety, jak do lasu, rzeki i zwierząt. Kobieta – kiedyś nauczycielka harmonii z przyrodą – została sprowadzona wraz z nią do roli istoty podporządkowanej rozumowi i lękom sprawujących władzę. Według Fromma lęk przed swoją „dziką” naturą (określaną jako słabość) oraz zazdrość o macierzyństwo to główne motywacje, przez które mężczyzna zaczął podbijać świat, wypalać lasy, przegradzać rzeki i betonować ziemię. Ekofeminizm stanowi zagrożenie dla tak ukształtowanego współczesnego porządku świata. Odwrót od współczesnej cywilizacji i szacunek dla dzikości musi się wiązać z odbudową archetypu dzikiej kobiety. Należy go szukać w mitach, starodawnych opowieściach i w dzikiej przyrodzie⁴¹.

Głoszenie duchowości ekologicznej, „pokojowej rewolucji”, stało się treścią wielu grup, klubów, wspólnot i stowarzyszeń o charakterze proekologicznym. Wiąże się to z zamiarem stworzenia nowego wzorca kulturowego, ustanawiającego nowy model życia społecznego⁴².

³⁹ J. JASTRZĘBSKI, S. BEDNAREK, *Ekologia głęboka*, w: *Encyklopedia Nowej Ery – New Age*, wyd. Astrum, Wrocław 1996, s. 117–119.

⁴⁰ J. KOJKOL, *Teoretyczne korzenie ekologii głębokiej*, w: *Religia a ruchy ekofilozoficzne...*, dz. cyt., s. 135–137.

⁴¹ J. KORBEL, M. LELEK, *W obronie Ziemi – radykalna edukacja ekologiczna*, seria: Zeszyty Edukacji Ekologicznej „Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot” nr 7, Bielsko-Biała 1995, s. 29–31. Por. S. ZABIEGLIK, *Ekofeminizm – podstawowe założenia i główne nurty*, w: *Płeć – kobieta – feminizm*, pr. zb. pod red. Z. Gorczyńskiej, S. Kruszyńskiej, I. Zakidalskiej, wyd. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1997, s. 90–98 (tamże literatura).

⁴² W. WILCZYŃSKI, *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*, wyd. Jedność, Kilece 1996, s. 81–83. Por. *The Wilderness – manifest dzikiego życia. Głęboka ekologia*, *Dziki Życie*, 1998, nr 5 (47), s. 10–11.

Mimo rosnącego wpływu głębokiej ekologii na świadomość społeczną jej rozwój nie znajduje powszechnego poparcia. Wąże się to, jak podkreślają ekolodzy innych orientacji filozoficznych, z brakiem jednolitej podstawy ideowej i włączeniem do ruchu głębokiej ekologii, różnorodnych nurtów, często nie mających wiele wspólnego z przyrodą⁴³.

SOURCES OF ECOPHILOSOPHY

Summary

Already at the beginning of the 20th century there appeared a group of thinkers and researchers of culture such as: Lew Szestow, Arnold Toynbee, Oswald Spengler or existentialists who anticipated an approaching end of the civilisation. A feverish search for certainty and safety, which the existing institutions and beliefs no longer provided, began. An attempt to build a "new ecological paradigm" started with ecophilosophers selecting from the history of human thought the issues that remained in opposition to prevailing mechanistic materialism. The "Green thread" in western philosophy was strengthened by the fascination with the religions and philosophy of the East. In such a way the components of a "new paradigm" were constituted making room for ecophilosophy to appear.

A number of factors, some more than the others, played a supporting role in the origins of ecophilosophy (ecosophy) and in its reception. They include: new social movements for environment protection; reports on the condition of the world showing alarmingly bad state of ecological degradation (U Thant's report, Roman Club experts' report); changes in science – the appearance of systems theory and new physics based on holistic reasoning; the philosophy of science showing relativity of all scientific assumptions; postmodernistic criticism of great ideas of contemporary civilisation of the West (progress, accumulating wealth or efficiency as the criterium of truth); the development of ecology as a science which deals with mutual interactions between animals, plants and ecosystems or be-

⁴³ M. BONENBERG, *Etyka środowiskowa*, wyd. Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992, s. 78–80; L. OSTASZ, *Słabości ruchu ekologicznego*, Zielone Brygady, 1997, nr 10 (100), s. 4.

tween them and their physical environment; emergence of alternative lifestyles – countercultures – defying the "insatiable culture" and fulfilling the ideas of community bonds, economic self-sufficiency, spirituality, restraint in consumption, self-realization, ecological sensitivity, equality of sexes, rejection of violence, adapting "be more" instead of "have more" way, etc; reception of the Far East spirituality in the second half of the 20th century to an extent greater than ever before; dissenter opinion about contemporary technics and economy, the appearance of strong feminist movement, opposition literature resisting materialistic progress, mass culture and other alienating features of contemporary civilisation, development of studies on aboriginal peoples cultures.