

Ks. Zbigniew Wołak

Wydział Teologiczny PAT w Tarnowie

NIEKTÓRE DROGI DO FILOZOFII OCHRONY PRZYRODY

I. WSTĘP

Idea człowieka jako władcy i opiekuna Ziemi jest dużym stopniu ideą teologiczną. W kulturze Zachodu zadomowiła się poprzez słowa *Księgi Rodzaju*: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” Wydaje się jednak, iż idea ta może znaleźć choćby częściowe uzasadnienie na gruncie różnych filozofii.

Większość szkół filozoficznych lekceważy lub świadomie pomija związki pomiędzy człowiekiem i przyrodą. Dla jednych fenomen człowieka jest czymś do tego stopnia jedynym w świecie, że jego analiza nie powinna wykraczać poza niego samego i jego więzi z innymi ludźmi. Na przykład J. Tischner twierdzi, że droga do zrozumienia człowieka poprzez uwieńczenie go pośród reszty świata jest błędna, gdyż nie pozwala uchwycić w nim tego, co najbardziej ludzkie – jego dramatu. Właśnie ten dramat ma być punktem wyjścia i sednem rozważań o człowieku, natomiast świat jest tylko sceną: „Człowiek czyni sobie ziemię poddaną, zawdzięcza jej życie i w niej znajduje grób, ale nie zawdzięcza jej tego, że jest sobą. Sobą staje się człowiek tylko w obliczu innego człowieka i dzięki niemu”.¹ Jest jasne, że takie podejście do filozofii człowieka nie pomaga w badaniu jego związków z przyrodą, choć też nie uniemożliwia tego.

Inni filozofowie określają człowieka wychodząc od traktowania go jako części przyrody, ale po znalezieniu *differentia specifica*, jaką może być np. rozumność, znowu skupiają się na nim, jako na samodzielnym indywiduum i na jego relacjach z innymi podobnymi indywiduami. Na tej drodze też nie jest łatwo analizować związki człowieka z przyrodą, ponieważ droga ta jest jednokierunkowa: od definicji elementów świata przyrody do definicji człowieka.

¹ J. Tischner, *Filozofia człowieka*, z. 1. *Od ontologii do metafizyki człowieka*, Kraków: Wydział Filozofii PAT 1986, s. 4-5.

Ścisły związek człowieka z przyrodą uznaje filozofia marksistowska, która głosi, że człowiek tworzy sam siebie poprzez pracę polegającą na przetwarzaniu materii. Jednakże ubożenie i poniżenie człowieka, jakie znajdujemy w tej filozofii, jak również praktyczna falsyfikacja większości jej twierdzeń nie sprzyjają jej wykorzystaniu jako podstawy dla filozofii ochrony przyrody.

II. PRAGMATYZM

Jeśli chcemy znaleźć filozofię, która da nam teoretyczne podstawy do ochrony środowiska, najprostszym rozwiązaniem wydaje się przyjęcie jakiejś postaci pragmatyzmu. Zgodnie z tą filozofią człowiek powinien tak postępować i tak traktować innych ludzi i rzeczy, aby z tego wynikał dla niego jak największy pożytek. Moralność pragmatyzmu skłania do szukania jak największego pożytku dla jak największej liczby ludzi. Przy takim podejściu łatwo uzasadnić potrzebę ochrony środowiska, ponieważ sama nauka przekonuje nas o tym, że niszczenie przyrody, mniej lub bardziej pośrednio, działa na szkodę człowieka. Tego podejścia nie należy lekceważyć. Z pewnością argumentacja pragmatyczna przekonuje wielu ludzi i nie wymaga wielu założeń filozoficznych.

Trzeba jednak zaznaczyć, że pragmatyzm przyjmuje różne postacie. Jedna, ograniczona i prymitywna, kładzie nacisk na raczej doraźną korzyść, jaką może człowiek osiągać na skutek swoich działań. Tak często bywa rozumiany pragmatyzm czy związany z nim utylitaryzm, przypisuje się im uznawanie tylko jednej wartości – egoistycznej korzyści. Takie stanowisko jest rzeczywiście bardzo ubogie i nie wystarcza do uzasadnienia większości działań ludzkich, na przykład uprawiania nauk tzw. czystych; ma nawet trudności z uzasadnieniem nauk stosowanych. Historyczny pragmatyzm i utylitaryzm w dziełach twórców tych kierunków mają o wiele bogatszą zawartość. Peirce pisał o użyteczności przekonań w działaniu, ale działaniem było dla niego także myślenie.² Pojęcie prawdy u Jamesa nie wykluczało pojęcia klasycznego,³ zaś utylitarysta J. S. Mill pisał: „Nie znam epikurejskiego poglądu na życie, który by przyjemności intelektualnych, tych, które daje życie uczuciowe czy gra

² Por. C. S. Peirce, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?* w: *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, red. Z. Cackowski, M. Hetmański, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1992, s. 221-225.

³ Por. W. James, *Pragmatyczne pojęcie prawdy*, w: *Poznanie*, red. Z. Cackowski, M. Hetmański, dz. cyt., s. 229-232.

wyobraźni, oraz przyjemności związanych z uczuciami moralnymi nie cenił znacznie wyżej od przyjemności wyłącznie zmysłowych”⁴

W związku z tym mogą istnieć różne postaci pragmatyzmu jako filozofii ochrony przyrody. W „pierwszym podejściu” otrzymujemy coś w rodzaju teorii ekonomicznej, która uczy nas, jak radzić sobie z przyrodą, żeby nas nie zniszczyła i żeby nam jej nie zabrakło jako wytwórni żywności i innych koniecznych do życia środków. Można jednak poszerzyć bazę potrzeb ludzkich i w związku z tym poszerzyć zakres wniosków. Można na przykład zaliczyć do potrzeb branych pod uwagę w tej teorii potrzeby psychiczne, duchowe, a nawet religijne. Wtedy będziemy traktować przyrodę jako źródło spokoju, przedmiot zachwyty, środowisko wzrostu duchowego, czy nawet pomoc w kontemplacji religijnej. Przy tak szerokim rozumieniu potrzeb ludzkich zakres wniosków teoretycznych i praktycznych uzyskanych przy pragmatycznym podejściu może być bardzo zbliżony do tego, jaki można uzyskać przy podejściu klasycznym. Co więcej, analiza tych potrzeb nierzadko zmusi nas do uznania wartości, które są typowe dla filozofii klasycznej. W rezultacie wnioski praktyczne w postaci zasad etycznych mogą być bardzo podobne w obu tych podejściach. Jest to zresztą zjawisko dość powszechne w filozofii.

Można też podjąć próbę zdefiniowania pożytku jako korzyści nie tylko dla człowieka, ale również dla innych elementów świata przyrody, na przykład zwierząt, roślin, czy nawet całego środowiska. Taki poszerzony utylitaryzm dałby możliwość zbudowania etyki jako struktury zobowiązań wobec wszystkich składników naszego świata. Nie należy jednak zapominać, że pragmatyzm posiada poważne wady jako system filozoficzny i zawsze w jakimś stopniu odchodzi od świata rzeczywistego, by tworzyć własny „świat gry”.⁵ Etyka w takim systemie zawsze będzie zawieszona w próżni.

III. FILOZOFIA KLASYCZNA

Można by sądzić, że podkreślanie rozumności człowieka prowadzi do jego odseparowania od przyrody, której rozumność jest obca. Nie jest to jednak konieczny skutek takiego podejścia do człowieka. Przytoczmy fragment wiersza C. Miłosza *Zakłęcie*, który dla mnie jest streszczeniem historii filozofii, jaka rodzi się z potrzeb rozumu i z zaufania do niego:

⁴ J.S. Mill, *Utylitaryzm i zasada szczęścia powszechnego*, w: *Świat, człowiek i wartości*, red. J. Cabaaj, Z.J. Czarniecki, H. Jakuszko, J. Zdybel, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1988, s. 333.

⁵ Por. J. Tischer, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 1988, s. 109-113.

„Piękny jest ludzki rozum i niezwyknięty [...] On ponad to co jest wynosi co być powinno, Nieprzyjaciel rozpaczy, przyjaciel nadziei. On nie zna Żyda ni Greka, niewolnika ni pana, W zarząd oddając nam wspólne gospodarstwo świata [...] Piękna i bardzo młoda jest Filo-Sofija I sprzymierzona z nią poezja w służbie Dobrego. [...] Sławna będzie ich przyjaźń, ich czas nie zna granic. Ich wrogowie wydali siebie na zniszczenie”⁶

Zatem rozum, chluba człowieka i źródło filozofii, uświadamia nam, iż jesteśmy rządcami wspólnego gospodarstwa świata. Gospodarstwo jest nie tylko zakładem produkcyjnym, ale tworem złożonym z ludzi, zwierząt, ziemi i innych przedmiotów. Pomiedzy wszystkimi elementami istnieje wiele więzi, relacji, które między innymi rodzą obowiązek ochrony ludzi i dóbr przyrody. Mówiliśmy wyżej o pragmatyzmie, jako filozofii często skutecznej, ale prymitywnej. Uprawianie filozofii racjonalistycznej nie prowadzi do całkowitego odrzucenia pragmatyzmu, ale raczej do jego oczyszczenia i uwznioślenia. Rozum i dobro nie niszczą człowieka, przeciwnie: „Ich wrogowie wydali siebie na zniszczenie”. Owo zniszczenie, jakkolwiek szeroko będziemy je pojmować, może przyjść także poprzez dewastację przyrody.

Przyrodzie, w której żyjemy, należy się nie tylko nasza ochrona, ale też pewnego rodzaju miłość. Miłość jest domeną poezji, sztuki, ale nie tylko. Także filozofia ma coś do powiedzenia w tej kwestii. To, że nasze czasy nie stworzyły, jak pisze J. Bocheński, dobrej filozofii miłości, nie znaczy, iż taka filozofia nie może istnieć i nie istnieje. Skupimy się głównie na filozofii klasycznej, której najbardziej znanym przedstawicielem jest św. Tomasz z Akwinu, kontynuator myśli Arystotelesa. Według niego każdy byt posiada pewne własności transcendentalne: jedność, dobro, prawdę. Każdy byt jest dobry i może być przedmiotem miłości, a zatem przyroda zarówno ożywiona, jak i nieożywiona także winna być przez nas miłowana.⁷ Jeśli z tą tezą powiążemy naukę o stopniach bytu (absolutny, rozumny, zmysłowy, ożywiony, nieożywiony), znajdziemy dodatkowe powody, aby pielęgnować miłość do przyrody, której istotnym składnikiem są byty ożywione i zmysłowe.

Warto zaznaczyć, że akty poznania i akty miłości nie są obojętne w stosunku do siebie. Miłość łączy się z aktem kontemplacji; Św. Tomasz pisał,

⁶ C. Miłoś, *Zakłęcie*, w: C. Miłoś, *Poezje*, Warszawa: Czytelnik 1988, s. 336.

⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1984, s. 178-182.

że „piękne jest to, co ujrane wzbudza upodobanie”.⁸ Uprawianie nauk biologicznych, związanych ze studium zagadnień dotyczących ochrony środowiska umożliwia to „ujrzenie” i sprzyja kontemplacji. Jeśli zaś przejdziemy z ontologii do filozofii praktycznej – etyki, uprawianie ochrony środowiska jako nauki okaże się warunkiem koniecznym; musimy bowiem rozpoznać dobro właściwe dla przedmiotu miłości i to dobro realizować. W obu tych zadaniach musi nas wspomagać wiedza naukowa i odpowiednio stosowana technika.

Warto sobie uświadomić jeszcze jeden aspekt miłości widzianej z punktu widzenia filozofii klasycznej. Filozofia ta, związana z myślą św. Tomasza z Akwinu, nazywana bywa filozofią istnienia, gdyż podkreśla rolę istnienia bardziej niż rolę istoty i przypomina, że wszystko, co istnieje jest lepsze od tego, co nie istnieje. Każde istnienie jest dobre, każde jest przedmiotem miłości. Musimy jednak pamiętać, że istnienie przypisujemy nie tylko substancjom (rzeczom), ale także (choć w sposób analogiczny) relacjom, cechom itp. W związku z tym łatwo możemy oddalić pewien zarzut: jeśli wszystko, co istnieje, jest dobre, to nie jest potrzebna żadna interwencja w ten świat – i to nie tylko wtedy, gdy on sam posiada jakieś braki, ale również wtedy, gdy jest dewastowany przez człowieka, bo ostatecznie nie niszczy on istnienia, tylko je przetwarza. Takie podejście jest niesłuszne, ponieważ ochrona dobra, ochrona istnienia dotyczy nie tylko rzeczy czy nawet samych ich składników, ale też struktur, a strukturą jest każdy żywy organizm.⁹ Cenniejsze jest to, co żywe od tego, co martwe. Dobrem istoty żywej jest bowiem nie tylko zestaw pierwiastków chemicznych, z jakich ona się składa, ale też ich organizacja, ich funkcje i zdolności, krótko: życie. Ochrona przyrody walczy o życie, filozofia istnienia daje świadectwo wartości życia i zobowiązuje do jego obrony i pomnażania.

Wykorzystanie filozofii klasycznej jako źródła filozofii ochrony przyrody jest o tyle naturalne, że dla Arystotelesa substancjami, czyli podstawowymi składnikami rzeczywistości, są przede wszystkim istoty żywe: „Żywe ciało jest w wyższym sensie prawdziwą jednością niż przyroda nieorganiczna”¹⁰ Z tym centralnym miejscem istot żywych wiąże się docenienie badań naukowych, które pomagają zdobyć pełniejszą wiedzę o nich także w dziedzinie filozofii: „Taka oddolna droga formułowania twierdzeń i wyjaśniania natury i właści-

⁸ Por. tamże, s. 211-212.

⁹ Por. G. D o g i e l, *Metafizyka*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1992, s. 130-131.

¹⁰ A. A n z e n b a c h e r, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków: PTT 1987, s. 142.

wości bytów materialnych jest nadto cennym wskazaniem sposobu uprawiania tomistycznej filozofii przyrody.”¹¹

Badania naukowe dokonywane w różnych dziedzinach związanych z ochroną przyrody pełnią zatem – z punktu widzenia filozofii – ważną funkcję poznawczą, jak również, co zaznaczono wyżej, wspomagają realizację norm etycznych, które wypływają z ontologii świata przyrody i jego relacji do człowieka.¹²

Ważnym problemem współczesności jest potrzeba realizacji i oceny postępu naukowego i technicznego, który dla jednych jest szczytem kultury ludzkiej, a dla innych niszczycielską siłą, która niszczy i trwoni to, co najlepsze na ziemi. Sprawa ochrony przyrody jest szczególnie bliska tej problematyce, gdyż z jednej strony technika umożliwia gwałtowne niszczenie coraz większych zasobów przyrody, a z drugiej strony jej ochrona nie jest możliwa bez udziału tejże techniki. Dlatego warto przypomnieć, że ocena postępu zależy od przyjętej aksjologii, czyli teorii wartości, która najczęściej zakłada określoną ontologię.¹³

Z ontologią i etyką w sposób oczywisty wiąże się antropologia, czyli filozofia człowieka. Wskazuje ona na związki człowieka ze środowiskiem, w którym żyje i na jego obowiązki wobec tego środowiska.¹⁴ Przypomina jednocześnie o specyfice fenomenu ludzkiego, którego relacje ze środowiskiem są tylko jednym z aspektów jego istnienia i rozwoju.¹⁵ Pozwala to problematykę ochrony środowiska ustawić w kontekście istoty i celu człowieka.

¹¹ S. W. Ś l a g a, *Życie – ewolucja*, w: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, red. M. H e l l e r, M. L u b a ń s k i, S. W. Ś l a g a, Warszawa: ATK 1992, s. 352. Por. A. A n z e n b a c h e r, dz. cyt., s. 143-144.

¹² Jakkolwiek niektórzy filozofowie twierdzą, że wiedza naukowa nie może mieć istotnego wpływu na tezy metafizyczne, metafizyki szczegółowe, a więc zajmujące się pewnymi kategoriami bytu, np. przyrodą lub człowiekiem nie mogą rezygnować z kontaktu z naukami. W kontekście rozważanych w tym artykule zagadnień trzeba podkreślić potrzebą uwzględnienia nauk biologicznych, zwłaszcza biologii ewolucyjnej, w antropologii i w etyce. Por. J. W e i n e r, *Etyka po Darwinie*, „Znak” 551 (2001), nr 4, s. 37-51; K. S z y m b o r s k i, *Moralność ewolucji, czyli ewolucja moralności*, tamże, s. 52-64; A. Ł o m n i c k i, *Biologia ewolucyjna a ludzka kondycja*, tamże, s. 65-69.

¹³ Por. S. K a m i ń s k i, *Główne koncepcje filozofii dziejów*, w: S. K a m i ń s k i (red.), *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 366.

¹⁴ Por. S. K a m i ń s k i, *Z metafizologii człowieka*, w: S. K a m i ń s k i, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1989, s. 258-262.

¹⁵ Por. S. K a m i ń s k i, *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości?*, w: S. K a m i ń s k i, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s. 299-306.

IV. ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNE NAUK O OCHRONIE PRZYRODY

Kolejnym, mocno związanym z poprzednimi, sposobem rozwijania filozofii ochrony przyrody jest badanie założeń filozoficznych, które leżą u podstaw nauk związanych z tą dziedziną. S. Kamiński pisze: „Każda szczegółowa nauka zależy od przyjętej filozofii poznania i ontologii, a więc od koncepcji zarówno wartościowego poznania, jak też natury i sposobu istnienia rzeczywistości”.¹⁶ Jest oczywiste, że ochrona przyrody, która już w samej nazwie wyraża aspekt etyczny, musi mniej lub bardziej wyraźnie zawierać lub implikować tezy ontologiczne, antropologiczne i etyczne. Można przypuszczać, iż będą one bardzo bliskie zawartości filozofii klasycznej, z której wyrasta kultura europejska, a więc i nauka będąca częścią tej kultury.

Podejście takie przypomina metodę budowania szczegółowych ontologii przez Quine'a. Uważał on, że każdy język zakłada pewną ontologię i można ją odtworzyć badając ten język, zwłaszcza jego strukturę. Podobny zabieg można stosować wobec teorii naukowych. Prawdopodobnie należałoby zbadać najogólniejsze zasady przyjmowane w naukach o przyrodzie, następnie odnaleźć wspólne cechy znalezionych założeń i wpływających z nich wniosków. Wśród nich mogą się znaleźć takie tezy, jak: przekonanie o jedności przyrody w sensie podobieństwa struktury i wielości relacji pomiędzy elementami tej przyrody, racjonalność przyrody, czyli możliwość jej zrozumienia, a także możliwość stosowania narzędzi naukowych stworzonych przez człowieka, współzależności między człowiekiem i przyrodą itp. Stąd przy użyciu dodatkowych przesłanek filozoficznych można wyciągać wnioski dotyczące stosunku człowieka do przyrody, jego odpowiedzialności i miłości.

Zaletą tego podejścia jest bezpośrednio korzystanie z nauk o przyrodzie, a właśnie im ma służyć poszukiwana filozofia. Nie możemy jednak zapomnieć, że nie można takiej filozofii budować bez dodatkowych przesłanek filozoficznych zaczerpniętych z innych systemów, zwłaszcza z filozofii klasycznej.

Dzisiejsza nauka wskazuje na bardzo mocny związek człowieka z rzeczywistością, która go otacza. Okazuje się, że świat, w jakim żyjemy jest realny, ale też jego kształt w znacznej mierze jest tworem człowieka, jego aparatu poznawczego. Rozdzielenie podmiotu i przedmiotu nie jest ostre. Przyroda wokół nas ma dwa oblicza, jak dwa stoły Eddingtona.¹⁷ Nie tylko my kształtujemy przyrodę, ale i ona nas. „Promienne spojrzenie” dziecka, o którym

¹⁶ S. K a m i ń s k i, *O metodologicznej autonomii etyki*, w: S. K a m i ń s k i, *Jak filozofować?*, dz. cyt., s.324.

¹⁷ Por. E. S c h r ö d i n g e r, *Czym jest życie. Umysł i materia. Szkice autobiograficzne*, Warszawa: Prószyński i S-ka 1998, s. 143.

mówi Schrödinger,¹⁸ powstaje przy współpracy wewnętrznego stanu ducha, psychiki i światła zewnętrznego. Autor ten posuwa się do twierdzenia: „Podmiot i przedmiot są tym samym. Nie można powiedzieć, że w wyniku osiągnięć najnowszej fizyki granica między nimi została zniesiona, granica ta bowiem nigdy nie istniała”.¹⁹ Chociaż to twierdzenie wydaje się zbyt skrajne, świadomość tej więzi człowieka ze światem jest czymś cennym dla budowania filozofii przyrody i filozofii ochrony przyrody.

Ten związek pomiędzy podmiotem i przedmiotem prowadzi do przekonania, że troska o kształt świata zewnętrznego, w tym także świata przyrody, ma bardziej bezpośredni wpływ na nas samych niż skłonni bylibyśmy sądzić wtedy, gdybyśmy przyjęli radykalny rozdział pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Powiedzenie, że nasze piękno wewnętrzne jest odbiciem piękna przyrody, przestaje być tylko metaforą, ale może zyskać rangę ontologiczną, jako opis rzeczywistego związku. Związek ten musi mieć jakiś wpływ na kształtowanie wartości nie tylko estetycznych, ale także moralnych. Nie należy, rzecz jasna, ulegać przesadzie i twierdzić, że wszystko w człowieku, jego umysł i cały świat duchowy, jest rezultatem związku ze światem zewnętrznym.

Ochrona przyrody w opisanym wyżej podejściu staje się częścią ochrony naszego własnego świata wartości. Musimy oczywiście ten świat badać, penetrować, aby go lepiej poznawać i znajdować to, co wspólne w nas i w przyrodzie. Widzimy, że także w tym podejściu musimy skorzystać z przesłanek filozoficznych, jednakże bliskość tego podejścia do nauk przyrodniczych czyni je atrakcyjnym poglądem dla uprawiających te nauki.

Badając związki między człowiekiem i światem oraz biorąc pod uwagę niespotykaną dotychczas możliwość kształtowania przyrody za pomocą techniki i wpływu tej nowo ukształtowanej przyrody na człowieka, zyskamy wiele nowych przesłanek do konstrukcji tez filozoficznych.

V. ETYKA OCHRONY PRZYRODY

Ekofilozofia najczęściej skupia się na etyce lub traktuje ją jako podstawowy cel swoich rozważań, dlatego też słuszne będzie poświęcić jej chwilę uwagi. Etyka jako filozofia praktyczna w jeszcze większym stopniu niż ontologia szuka kontaktu z naukami o człowieku i jego środowisku. Nie można jednak zapominać, że wyrasta ona z ontologii. Platon, dla wielu najważniejszy filozof europejski, jest twórcą jednej z najpiękniejszych filozofii miłości. Głosił on, że poprzez cele realne, względne, skończone można

¹⁸ Por. tamże, s. 146.

¹⁹ Tamże, s. 150.

osiągnąć cele idealne, bezwzględne i wieczne.²⁰ W Platońską hierarchię dóbr można włączyć także świat przyrody, który będzie nie tylko tłem, ale i obiektem miłości.

W filozofiach, które posiadają bogatą ontologię można w różny sposób uzasadniać tezy etyczne, łatwiej jest również znaleźć przesłanki dla wyprowadzenia nowych zasad, które wciąż muszą się pojawiać. Na gruncie filozofii klasycznej możemy wyróżnić trzy powody do troski o przyrodę: dla niej samej, dla nas – ludzi, dla Boga. Te trzy motywy nie dają jednakowych zakresów zasad, ale się wspomagają. W ten sposób filozofia ta może łatwo współdziałać w budowaniu etyki z tzw. etyką ekologiczną, która zaczęła się rozwijać żywiej po pierwszym Dniu Ziemi w 1970 r. Podkreślano, że człowiek ponosi moralną odpowiedzialność za żywy świat.²¹ Kiedy przejrzymy główne zagadnienia etyki ekologicznej,²² do których zalicza się między innymi etykę skoncentrowaną na człowieku, zwierzętach, życiu czy też materii martwej (prawo dla skał) oraz poznamy jej uzasadnienie, możemy stwierdzić, że filozofia klasyczna może zostać tak rozwinięta, by zawrzeć w sobie niemal wszystkie te zagadnienia i uzasadnienia.

VI. POGRANICZA FILOZOFII

1. Matka Gaja

W ostatnich czasach dużą popularność na nowo zyskuje idea superorganizmu-biosfery. Przyjęła ona nazwę „hipotezy Gai”. Idea ta nie jest nowa, ma długą historię w filozofii i w nauce. Jej wyznawcami byli (w różnym stopniu) między innymi greccy hylozości, Heraklit, Empedokles, Platon, Arystoteles, Plotyn, Spinoza, Bergson; z uczonych wymieńmy Raya, Huttona, Lamarcka, Śniadeckiego, Whewella, Wallace’a, Hendersona i Wiernadskiego.²³ Ostatnio „hipoteza Gai” stała się sławna za sprawą J.E. Lovelocka i jego zwolenników.²⁴

Trzeba pamiętać, że traktowanie biosfery jako matki Gai ma różne aspekty i każdy z nich trzeba traktować osobno. Najpierw wyróżnić trzeba aspekt

²⁰ Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, Warszawa: PWN 1978, t. 1, s. 99.

²¹ Por. M. B o o k c h i n, *Wstęp*, w: *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal: Black Rose Books 1995 (z internetu).

²² Por. R. E l l i o t, *Etyka ekologiczna*, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. S i n g e r, Warszawa: Książka i Wiedza 1998, s. 326-335.

²³ Por. M. R y s z k i e w i c z, *Matka Ziemia w przyjaznym kosmosie. Gaja i zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.

²⁴ Por. J. W e i n e r, *Życie i ewolucja biosfery*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 296.

naukowy, który wiąże się z pytaniem o własności biosfery, by można było ją traktować jako szczególną całość posiadającą własności nie będące funkcją sumy ich części. Pojęcia „holizmu” i „nieliniowości” stały się za przyczyną nowych odkryć w fizyce popularne. Na pierwszy rzut oka wydaje się jasne, że biosfera jako całość posiada pewne własności, które sprzyjają utrzymaniu homeostazy, ale jeśli nazwiemy to życiem, na pewno będzie to inny rodzaj życia niż u bakterii, roślin i zwierząt.²⁵ Oczywiście jest też stwierdzenie Lynn Margulis: „Gaja nie jest osobnikiem, lecz ekosystemem”.²⁶ Ponadto należy wykluczyć z wyjaśnień naukowych celowość biosfery, gdyż „celowość” jest *sensu stricto* kategorią filozoficzną. W aspekcie naukowym hipotezę Gai uważa się raczej za bezpłodną. January Weiner pisze: „Hipoteza Gai – celowo działającego superorganizmu – została odrzucona przez naukę, gdyż stoi w oczywistej sprzeczności z teorią doboru naturalnego, nie proponując w zamian nic lepszego”.²⁷

W filozofii omawiana hipoteza może wyrażać się w uznaniu pewnego wszechzwiązku zjawisk, zwłaszcza związanych z życiem. Nie sprzeciwia się to większości szkół filozoficznych. Taki pogląd można odnaleźć także w filozofii klasycznej, która uznaje hierarchię bytów i relacje pomiędzy nimi. Filozofia klasyczna odrzuca jednak zdecydowanie tezę o wyższości jakichś bytów zbiorowych, na przykład społeczeństwa lub biosfery, od człowieka indywidualnego. Antropologiczna teza personalizmu spośród istot ziemskich traktuje jedynie człowieka jako osobę.

Pozostaje jeszcze kwestia religijnego traktowania „Matki Gai”. Za prezentację i komentarz niech wystarczą słowa J. Weinerja: „Mitologiczne uzasadnienie tej nazwy było tyleż sugestywne co bałamutne – Gaja to grecka bogini Ziemi. Pomysł został spopularyzowany szeroko i został natychmiast zaakceptowany przez spragnionych mistycznych uniesień wyznawców *New Age*’u, którzy tylko czekali na „naukowe” wsparcie swojej ideologii. W dodatku „Matka Gaja” to wymarzony obiekt kultu religijnego. Skutki tej fascynacji są widoczne w każdej księgarni.”²⁸ Takie traktowanie ekosystemu ziemskiego jest nawrotem do mitologii. Być może mitologia jest czymś potrzebnym (na przykład literaturze pięknej) lub nieuniknionym, ale przynajmniej tak ją traktujmy. Uznanie boskości „Matki Gai” prowadzi do przekonania o boskiej naturze człowieka,²⁹ gdyż on jest najwyższym tworem natury i w rezultacie może to doprowadzić do

²⁵ Por. tamże, s. 279.

²⁶ Tamże, s. 280.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. M. D r o Ź d Ź, *Kreacja czy autokreacja? Współczesna negacja prawdy o stworzeniu*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. H e l l e r, M. D r o Ź d Ź, Tarnów: Biblos 1998, s. 246-260.

przekonania, że sprawuje nad nią władzę – jako dobry lub zły demon. Oddawanie czci Matce Gai niekoniecznie zatem gwarantuje wysoką etykę ochrony przyrody.

Ideę Ziemi Gai można potraktować jako dziedzinę światopoglądu, zgodnie z terminologią J. Bocheńskiego i z implikacjami, jakie płyną z uznania tej terminologii.³⁰ Szczególnie trzeba sobie zdać sprawę z tego, w jakim sensie ten światopogląd można uznać za naukowy. Świadomość tego pozwoli lepiej rozumieć związki filozofii z nauką i innymi dziedzinami, może też zapobiec przywłaszczeniu przez *New Age* całej sławy ruchu, który staje w obronie przyrody.

Nie należy też zapominać o tym, że istnieją inne filozofie i religie, które mogą posłużyć pomocą w wyrażaniu więzi człowieka z przyrodą. Chrześcijaństwo, które – nie tylko jako religia, ale też jako nośnik wartości kulturowych – towarzyszy kulturze europejskiej od dwudziestu stuleci, może być źródłem inspiracji i obrazów. Wydaje się jednak, że przyroda w tej religii częściej służy jako środek do osiągnięcia innych celów: np. jako księga natury, w której odczytujemy obecność Boga, jako tło przypowieści, czyli porównań służących przybliżeniu tajemnic religijnych, czy wreszcie jako scena, na której człowiek przeżywa swoją wiarę. Rzadziej przyroda jest traktowana jako bezpośredni przedmiot troski człowieka. Powód jest zapewne prosty, z jednej strony możliwości niszczenia przyrody na skalę zagłady, a z drugiej możliwości jej skutecznego chronienia w tak wielkiej skali są wynalazkami naszych czasów. Łatwo można jednak tak rozwinąć teologię chrześcijańską, aby znaleźć w niej motywacje i uzasadnienia dla ochrony przyrody.

2. Myśl Teilharda de Chardin

Jako wizję świata bliską nauce i chrześcijaństwu można traktować myśl Teilharda de Chardin. O jednej ze swoich książek pisze on: „Praca ta jest próbą ustalenia w sposób empiryczny, czym jest ów tajemniczy pierwiastek ludzki, poprzez określenie – w aspekcie strukturalnym i historycznym – jego obecnego miejsca i znaczenia wśród innych form, jakie tworzywo kosmiczne przybrało w ciągu tysiącleci w naszym świecie” Cytat jest nieco mylący; osiągnięcie celów postawionych sobie przez autora nie jest możliwe „w sposób empiryczny”, trzeba użyć sposobów filozoficznych czy też literackich. Teilhard jest dla jednych geniuszem równym św. Tomaszowi, dla innych niepoprawnym wizjonerem, a nawet heretykiem. Trudno więc jego myśl przyjąć bez zastrzeżeń, gdybyśmy chcieli uczynić z niej rzetelną podstawę filozoficzną dla jakiegś

³⁰ Por. J. B o c h e ń s k i, *O światopoglądzie*, w: J. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków: Philed 1993, ss. 163-171.

dziedziny naukowej.³¹ „To, co on pisze, to nie filozofia, ale fantazje” – jak pisze o. J. Bocheński.³² Niech jego opinia będzie podsumowaniem wartości myśli Teilharda z punktu widzenia szkoły analitycznej, którą staram się reprezentować.

Druga trudność z Teilhardem jest taka, że jest on chyba najbardziej skrajnym ewolucjonistą – już nie tylko biologicznym, ale też filozoficznym. Teoria ewolucji jest przez większość uczonych traktowana jako fakt i właściwie stała się rodzajem paradygmatu naszych czasów, ale też są tacy, którzy twierdzą, że rozwój nauk biologicznych zamiast potwierdzać ewolucjonizm, raczej go podważa.³³ W związku z tym powstaje ogólniejszy problem, na ile filozofię wiązać z poszczególnymi teoriami naukowymi. Innym problemem jest pytanie o to, czy ten związek jest jednakowy w przypadku różnych dziedzin filozofii, na przykład metafizyki i etyki.

Przytoczone w tym rozdziale przykłady koncepcji irracjonalistycznych mają nam przede wszystkim uświadomić potrzebę korzystania z odpowiedniej metodologii nauk, która nas ustrzeże przed mieszaniem tez filozoficznych, teologicznych i naukowych oraz pomoże uwzględnić różnicę między dobrze uzasadnioną teorią a domysłem.

VII. ZAKOŃCZENIE

Poszukiwanie filozofii ochrony przyrody jest bez wątpienia ważnym zadaniem. Dziedzina ta bowiem ma stosunkowo szeroki zakres badań i wywiera ogromny wpływ na podejmowanie decyzji związanych z interwencją w przyrodę. Wszystko to sprawia, że powinna ona mieć solidny fundament filozoficzny, aby uzasadniać swoje badania, a szczególnie, aby uzasadniać stawianie wymagań mających na celu ochronę przyrody. Musimy mieć świadomość, że nasza kultura, która także stworzyła naukę i technikę, wyrosła na gruncie filozofii, która między innymi uczy nas stawiać prawdę przed użytecznością i etykę przed techniką. Dlatego domagając się poszanowania przyrody nierzadko właśnie w filozofii musimy szukać motywów dla takiego podejścia do naszego środowiska.³⁴

Łatwo zauważyć, że różne drogi do filozofii ochrony przyrody prowadzą najczęściej do podobnych wniosków etycznych. Dlatego trudno wskazać jakąś

³¹ Por. M. H e l l e r, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: OBI 1992, s.15.

³² Por. J. B o c h e ń s k i, *Wspomnienia*, Kraków: Philed 1993, s. 345.

³³ Por. *Uczony i wiara. Wyznania ludzi nauki*, red. J. D e l u m e a u, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 1998, s. 204.

³⁴ Por. R. T e r t i l, *Człowiek wśród roślin i zwierząt*, w: *Servo Veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. W. Stróżewski, Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego 1988, s. 135-140.

drogę jako najlepszą ze wszystkich, raczej słuszną wydaje się opinia, że różne potrzeby i cele, różni odbiorcy będą preferować określone sposoby filozofowania.

W związku z tym nie byłoby rozsądne oczekiwanie na jakąś wszechogarniającą syntezę filozoficzną, która zaspokoi wszystkie potrzeby. Obok syntez (na ile są one możliwe) zawsze trzeba będzie tworzyć pewne filozofie szczegółowe, które podobnie jak nauki, będą stanowić kolejne przybliżenia do prawdy, która przyświeca człowiekowi i wszystkim jego poszukiwaniom.

Nie można jednak zapomnieć o nieusuwalności metafizyki. Ona zawsze jest obecna mniej lub bardziej wyraźnie w każdym przedsięwzięciu filozoficznym. Warto dbać o to, by była to metafizyka świadomie przyjmowana i racjonalnie rozwijana. Dlatego też kończę te z konieczności pobieżne uwagi o filozofii ochrony przyrody zaleceniem, by w tej filozofii za podstawę przyjąć – lub przynajmniej uwzględnić – najważniejsze zasady filozofii klasycznej z jej przekonaniem, że każda rzecz jest nośnikiem prawdy, dobra i piękna.

Zbigniew Wolak

SOME WAYS TO THE ECOLOGICAL PHILOSOPHY

S u m m a r y

Contemporary ecological movements are looking for a theoretical and philosophical support. Most philosophical theories are not especially interested in surveying multiple of reciprocal relations between man and nature. However there are some which try to explain why we should take care of our environment. In this article I mention pragmatism, classical Aristotelian-Thomistic philosophy, some ontological presumptions of natural sciences, Gaia hypothesis and thought of Teilhard de Chardin. I also try to argue that the classical philosophy is the best base for the ecological philosophy.