

Piotr Domeracki

Wokół pojęcia alienacji ekologicznej = About the Conception of Ecological Alienation

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 12, 193-205

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Domeracki

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

WOKÓŁ POJĘCIA ALIENACJI EKOLOGICZNEJ

About the Conception of Ecological Alienation

Słowa kluczowe: człowiek, natura, kultura, asymilacja, alienacja, separacja, integracja, kosmocentryzm, antropocentryzm, ekocentryzm.

Key words: man, nature, culture, assimilation, alienation, separation, integration, cosmocentrism, anthropocentrism, ecocentrism.

Streszczenie

W artykule podejmuję problem operacjonalizacji pojęcia alienacji na gruncie ekofilozofii. Próbuję pokazać, że jest to jedno z kluczowych pojęć ekofilozoficznych. Rezerwuję dla niego określenie „alienacja ekologiczna”. Moją ambicją jest reartykulacja pojęcia alienacji w kontekście fundamentalnego dla filozofii ekologicznej problemu relacji natura – człowiek – kultura. Dokonuję tego w kilku krokach. Najpierw poszukuję źródłowego znaczenia pojęcia alienacji. W tym celu przedstawiam krótki rys etymologiczno-historyczny. W dalszej kolejności podaję przykłady najślawniejszych filozoficznych teorii alienacji. W następnym kroku czynię to samo w odniesieniu do filozofii ekologicznej. Cała procedura służy ostatecznie ujednoznaczniającej precyzacji pojęcia alienacji ekologicznej.

Abstract

In the article I consider a concept of alienation on the ground of Ecophilosophy. I try to show it is one of key ecophilosophical concepts. I call it “ecological alienation”. My ambition is rearticulation of the concept of alienation in context of the fundamental for Ecological Philosophy problem of relation between nature – man – culture. I do it in a few steps. First I seek a source meaning of the concept of alienation. To this end I give a short etymological and historical sketch. Successively I present some examples of the most famous philosophical theories of alienation. In the next step I do the same with the reference to Ecological Philosophy. Finally I try to make precise and univocal the conception of ecological alienation.

Jednym z kluczowych zagadnień, które należą do filozofii ekologicznej, jest stosunek człowiek–natura. Wiadomo, że nie jest to zagadnienie nowe. Wzajemne relacje człowieka i natury są jednym z najstarszych problemów filozoficznych. Jeśli mówię, że jest on jednym z kluczowych zagadnień ekofilozoficznych, to chcę przez to powiedzieć, że to jeden z centralnych problemów filozofii ekologicznej, że ekofilozofia przejęła, pogłębiła i rozwinęła dawne kompetencje filozofii w jego artykulacji. Dziś, jak próbuję wykazać, problem stosunku człowieka do przyrody w głównym nurcie filozofii zdaje się być marginalizowa-

ny. W ekofilozofii natomiast przeżywa swój renesans, zajmując eksponowane miejsce.

Jednym z podstawowych problemów, jakie przynosi zagadnienie relacji człowiek–przyroda, jest problem alienacji, którą w literaturze przedmiotu przyjmuje się określać mianem alienacji ekologicznej. Nie chodzi mi o popularyzację samego terminu. Zadanie, które sobie tu stawiam, ma raczej na celu dociec i pokazać, co rozumiano, co się rozumie i co należy rozumieć przez pojęcie alienacji ekologicznej. Pojęcie to, z jednej strony, wydaje się kapitalne z punktu widzenia opisu patologii odniesień człowiek–przyroda występujących pod znakiem alienacji. Z drugiej strony widać, że cenna w aspekcie opisu wieloznaczność pojęcia „alienacja” przyczynia się do niekontrolowanego wzrostu możliwości jego zastosowań, przez co staje się ono rozmyte i nieczytelne. Nie znaczy to oczywiście, że nie należy się nim posługiwać. Znaczy to jedynie tyle, że zachodzi potrzeba, by je doprecyzować i ujednoznaczyć.

Na początku chciałbym poczynić konieczne rozróżnienia i precyzacje terminologiczne. Pojęcia „natura” używam zamiennie z „przyroda”, „środowisko naturalne” czy „biosfera”. Pod pojęciem „człowiek” rozumiem zoologiczny element systemu przyrody, którego taksonomicznym wyróżnikiem jest unikalna w tym systemie zdolność do zachowań kulturotwórczych. Przez kulturę natomiast będę rozumiał charakterystyczny dla człowieka wysoki stopień złożoności zachowań społecznych, oraz zdolność do komunikacji międzypersonalnej, polegającej na pozagenowym przepływie informacji. Nad pojęciem alienacji chciałbym się chwilę zatrzymać.

Alienacja w perspektywie historyczno-filozoficznej

Otóż, pojęcie „alienacja” ma stosunkowo długi rodowód. W tradycji filozoficznej wywodzi się od Hegla. Zasadniczo oznacza wyobcowanie. Łaciński źródłosłów tego terminu zdaje się potwierdzać jego konotacje z pojęciem obcości. Łaciński bezokolicznik *alienare* oznacza, w stronie czynnej: ‘oddać, odstąpić w obce ręce’; ‘oddać w obce posiadanie’, a w stronie biernej: ‘dostać się w obce posiadanie’. *Alienare* to także w stronie czynnej: ‘uczynić obcym, oderwać, poróżnić’, a w stronie biernej: ‘odpaść’, ‘stać się nieczułym’, ‘zniechęcić się’, ‘zrazić do czegoś lub kogoś’, ‘nabrać wstrętu’. Przymiotnik *alienus* oznacza ‘obcego’, ‘cudzego’, ‘należącego do kogo innego’, ale też ‘stojącego z dala’, ‘nie spokrewnionego’, ‘odstręconego’, ‘niechętnego’, ‘nieprzychylnego’, ‘wrogiego’, ‘obojętnego’, ‘niekorzystnego’, ‘szkodliwego’, ‘niestosownego, nieodpowiedniego, niedogodnego, nienależytego’. Rzeczownik *alienus* oznacza cudzoziemca. Łacińskie *alienatio* jest kalką greckiego *alloiosis*, którą dla potrzeb swojej

doktryny kontemplacji utworzył Aureliusz Augustyn. W ujęciu Hegla, który przeszczepił pojęcie alienacji na grunt filozoficzny, daje o sobie znać bogata tradycja, różnorodność i niejednoznaczność zastosowań tego terminu¹.

W teologicznej koncepcji *kenosis* alienacja oznaczała inkarnację, tzn. wyzbycie się, amputację, ograniczenie boskości Chrystusa na skutek jego uczłowieczenia. U Hegla będzie to odpowiednio wyobcowanie się Ducha (Idei), polegające na wyjściu poza siebie i przeistoczeniu się w coś swojej pierwotnej naturze obcego, w rzeczywistość materialną.

Drugie historycznie ważne podejście do rozumienia pojęcia alienacji pochodzi z chrześcijańskiego nurtu kontemplatywnego. Występuje w doktrynach Aureliusza Augustyna, Ryszarda ze św. Wiktora, Grzegorza z Nyssy, Dionizego Areopagity i Bonawentury z Bagnoregio. W tym ujęciu oznacza, dokonywane w akcie ekstazy kontemplacji, wyobcowanie się człowieka w stosunku do swoich ludzkich właściwości, służące osiągnięciu jedności z Bogiem. U Hegla oznacza to wyobcowanie człowieka względem własnej istoty.

Trzeci sposób rozumienia alienacji, charakterystyczny dla literatury średniowiecza, wydobywa znaczenie, które opisuje stan oddzielenia grzesznego człowieka od Boga. To określenie nie ma odpowiednika w teorii Hegla. Daje się, co najwyżej, podciągnąć pod samowyobcowanie człowieka.

Jest jeszcze jedno historycznie ważne rozumienie pojęcia alienacji, którym posługiwały się teorie Szkoły Prawa Naturalnego i Umowy Społecznej. W teoriach tych podkreślano prawnicze znaczenie alienacji jako zbycia lub przeniesienia prawa własności na inną osobę. To rozumienie Hegel przejął w całości.

Ostatecznie autor *Fenomenologii ducha* wyodrębnił dwa znaczenia alienacji. Pierwsze pochodzi z jego wczesnych pism. Hegel, opisując procesy życiowe jako pierwotnie stanowiące jedność, posłużył się pojęciem alienacji dla zobrazowania podziału, pęknięcia, rozerwania tej pierwotnej jedności na skutek wyłonienia się subiektywności i obiektywności. Pojęcie alienacji było Hegłowi potrzebne, żeby pokazać, że duch, peregrynując przez dzieje, na powrót dąży do jedności, którą utracił. Do tego rozumienia alienacji później krytycznie odniesie się Marks. Drugie z wyodrębnionych przez Hegla znaczeń pochodzi z jego filozofii przyrody. Na jej gruncie Hegel uznaje, że przyroda to wyobcowany duch absolutny. Wedle formuły Hartmanna, w przyrodzie duch pozostaje „poza sobą”².

Na ogół w filozofii pojęcie alienacji bywa kojarzone z osobą Marksa. W takim układzie w tym krótkim przeglądzie historycznym niepodobna się do niego nie odnieść. Marksowska koncepcja alienacji powstała z inspiracji Heg-

¹ Prezentowany rys historyczny przede wszystkim zawdzięczam lekturze książki Adama SCHAFFA, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, KiW, Warszawa 1999. Por. ibidem, szczególnie s. 10–18.

² Podaje za: M. ŻELAZNY, *Hegłowska filozofia ducha*, IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 255.

lowskiej³. Co dla nas ważne, Marks, podobnie jak Hegel, podkreślał **obiektywny charakter alienacji**. W tej perspektywie wyobcowanie uchodzi za cechę stanu, w którym aktualnie znajduje się jakiś obiekt, układ czy system. Należy uwypuklić także, że Marksowska alienacja ma charakter procesualny i relacyjny. Ogólnie biorąc, jest procesem postępującej autonomizacji określonej rzeczywistości względem człowieka. Niejednokrotnie owa autonomizacja pociąga za sobą obcość i wrogość autonomizującej się rzeczywistości. W istocie autorowi *Rękopisów* chodziło w tym konkretnym przypadku o stosunek wyobcowania, jaki obiektywnie zachodzi pomiędzy człowiekiem a jego różnorodnymi twórami, takimi jak: produkty materialne, duchowe, instytucje społeczne itp. Ten rodzaj alienacji możemy za Marksem nazwać alienacją obiektywną. W zależności od systemu odniesienia, w ramach alienacji obiektywnej Marks dodatkowo wyróżniał: alienację ekonomiczną, alienację instytucji społeczno-politycznych oraz alienację twórców ideowych.

Może warto jeszcze zwrócić uwagę, że oprócz alienacji obiektywnej Marks uwzględniał także inny jej rodzaj. Mam tu na myśli alienację subiektywną, autoalienację, samowyobcowanie. Jak w przypadku alienacji obiektywnej przedmiotem wyalienowania, wyobcowania w stosunku alienacji był produkt szeroko pojętej aktywności człowieka, tak w przypadku alienacji subiektywnej przedmiotem wyobcowania w stosunku alienacji jest sam człowiek. I tak jak w przypadku alienacji obiektywnej, układem odniesienia były produkty ludzkiej działalności, tak w przypadku autoalienacji układem odniesienia jest całe społeczeństwo, poszczególne grupy społeczne, a także indywidualny człowiek. Wreszcie, jak alienacja obiektywna oparta jest na obiektywnej relacji pomiędzy członkami wyobcowania, człowiekiem i twórami jego pracy, tak autoalienacja opiera się na relacji subiektywnej. Tam alienuje się produkt, tu sam człowiek. Tam wyobcowanie polega na autonomizacji i samodzielnym istnieniu obiektów – wytworów ludzkiej pracy, tu na subiektywnych odczuciach, przeżyciach i postawach konkretnego człowieka – subiektywnych, aczkolwiek zawsze uwarunkowanych społecznie.

Jednak chciałbym podkreślić, że chociaż Marks zasadniczo łączył oba typy alienacji, mimo to we wszystkich okresach swojej działalności jako znaczenie podstawowe podawał to, które wiązał z pojęciem alienacji obiektywnej. Akcentuję to tylko dlatego, że w późniejszej myśli egzystencjalnej twórców pokroju Camusa (w *Obcym*), Sartre'a (w *Mdłościach*), Tillicha (w *Teologii systematycznej*) czy w pewnym sensie także Hessego (w *Wilku stepowym*) dochodzą do głosu i wybijają się na czoło subiektywne konotacje precyzowanego pojęcia. Generalnie, egzystencjalizm utożsamia alienację z autoalienacją i tym samym sytuuje się w opozycji wobec marksizmu.

³ W omawianiu Marksowskiej teorii alienacji posiłkuję się nie tylko tekstami źródłowymi, ale też w dużym stopniu wspomagam lekturą Adama SCHAFFA, op. cit., s. 41–48, 52–62.

Z kolei w chrześcijańskiej odmianie personalizmu dają się zauważyć i wyodrębnić dwie tendencje interpretacyjne. Jedna, wywodząca się od Emmanuela Mouniera, idzie wyraźnie w stronę Marksowskiej teorii alienacji. Druga, charakteryzująca np. poglądy Karola Wojtyły, jest analogonem koncepcji egzystencjalistycznych.

Mounier, podobnie jak Marks, pojęcie alienacji wiąże z działalnością człowieka w systemie kapitalistycznych struktur ekonomiczno-społecznych. Struktury, o których mowa, implikują dwa rodzaje alienacji: alienację Narcyza, którą Płużański zamiennie nazywa alienacją idealistyczną czy dowewnętrzną⁴, oraz alienację Herkulesa. Obydwa rodzaje zgodnie oznaczają stan wynaturzenia życia osobowego człowieka. Z tym, że pierwszy (alienacja Narcyza) dotyczy groźby jego nadmiernej interioryzacji i w konsekwencji wyjałowienia, zaś drugi (alienacja Herkulesa) opisuje sytuację, w której dochodzi do całkowitego urzeczowienia człowieka, wspomaganego destrukcyjnymi wpływami kultury masowej.

Wojtyła w swojej twórczości filozoficznej, zwłaszcza w piśmiennictwie z zakresu antropologii filozoficznej⁵, rozwija własną koncepcję alienacji, w której – trudno powiedzieć, czy wzorem poprzedników, w każdym razie tak samo, jak tamci – wskazuje na dwa rodzaje alienacji. Pierwsza to alienacja w relacji typu „ja–ty”; druga to alienacja w relacji typu „ja–społeczeństwo”. W obu przypadkach chodzi o wyobcowanie człowieka względem tego, co stanowi o jego człowieczeństwie. Alienacja pierwszego typu odnosi się do okoliczności, w których w relacjach międzyosobowych „zanika »bliźni«, a pozostaje »inny«, a nawet »obcy« czy wręcz »wrogi«”⁶. Alienacja typu drugiego oznacza stan, w którym człowiek ma ograniczone i uniemożliwione współbytovanie i współdziałanie „w ramach różnych »my«, w obrębie których człowiek faktycznie bytuje i działa”⁷.

Z przedstawionych analiz, zarówno etymologicznych, jak historycznych, wynika, jakoby pojęcie alienacji było pojęciem nieostrym i niejednoznacznym. Chciałbym to wrażenie nieco zatrzeć, pokazując, że za przypisywaną mu wielością znaczeń kryje się znaczenie podstawowe.

Przede wszystkim należy wyjść od tego, że alienacja jest rodzajem fenomenu, który opisuje stan pewnego układu. Jego cechy konstytutywne to relacyjność, dysharmonijność, procesualność (resp. wydarzeniowość), nieodwracal-

⁴ Por. T. PŁUŻAŃSKI, *Mounier*, WP, Warszawa 1967, s. 65.

⁵ Mam tu na myśli głównie jego *Osobę i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994.

⁶ K. WOJTYŁA, *Osoba: podmiot i wspólnota*, (w:) idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 410; idem, *Uczestnictwo czy alienacja?*, (w:) ibidem, s. 456; por. także: J. GALAROWICZ, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, PAT, Kraków 1994, s. 245.

⁷ K. WOJTYŁA, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 459; idem, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 412; por. także: J. GALAROWICZ, op. cit., s. 245.

ność i obiektywność. Alienacja jest więc procesem postępującego nieodwracalnie wyobcowywania, przebiegającego obiektywnie i charakteryzującego relacje, w które wchodzi człowiek. Warto zaznaczyć, że alienacja jest w istocie rzeczy stanem właściwym człowiekowi. Nie znaczy to oczywiście, że tylko człowiek podlega alienacji. Pozostając w zgodzie z klasycznymi ujęciami, alienacji może podlegać także to, co jest lub nie jest jego wytworem. Niemniej, jeśli nawet nie on ulega wyobcowaniu, to zwrotnie wyobcowanie osiąga także jego, choć niekoniecznie w tej samej formie. Przedmiot alienacji może więc być bliższy i dalszy, bezpośredni i pośredni, pierwotny i wtórny, właściwy i poboczny. Obiektywność alienacji nie stoi w sprzeczności z możliwością wyodrębnienia jej postaci subiektywnych. Ważne jednak, żeby pamiętać, że alienacja wydarza się obiektywnie, natomiast subiektywnie może być tylko rejestrowana z wydatnym udziałem sfery ludzkiej afektywności.

Alienacja w perspektywie ekofilozoficznej

Mając do dyspozycji ogólne pojęcie alienacji, chciałbym teraz konfrontacyjnie prześledzić, jak się je na ogół stosuje w piśmiennictwie z zakresu ekofilozofii. Na tej podstawie będę próbował dowieść, że aczkolwiek jest to dla ekofilozofii pojęcie niezwykle pożyteczne, to jednak równocześnie jest to pojęcie w pewnym stopniu niewystarczające.

Lektura rozmaitych tekstów z zakresu ekofilozofii skłania do wniosku, że w literaturze przedmiotu nie ma wspólnej wykładni pojęcia alienacji, którą gdzieś nazywa się ekologiczną. Nie tylko, że nie ma takiej wykładni, a może właśnie dlatego w wielu przypadkach pojęcie to stosuje się w sposób niemal dowolny. Często zdarza się, że nawet sprzeczny. Tak czy inaczej wydaje mi się, że jest to pojęcie nadmiernie obciążone wielością znaczeń, które się z nim wiąże. W wyniku tego niejednokrotnie zdarza się, że pojęciem tym opisuje się stany, które na mocy definicji do jego ekstensji już nie należą. A są terminy, którymi można by je wyrazić. To rodzi moje – być może nieuzasadnione – obawy, że atrakcyjność czy popularność samego terminu decyduje, niestety, o jego wyborze tam, gdzie nie powinno się go używać. W rezultacie chcę powiedzieć tyle, że pojęcie alienacji jest w ekofilozofii tyleż użyteczne, co niewystarczające.

Ustalmy najpierw, o jakie człony relacji, w przypadku alienacji ekologicznej, w szczególności chodzi. Najogólniej mówiąc, chodzi o relacje, w które człowiek wchodzi ze środowiskiem przyrodniczym. Ścisłe biorąc, chodzi o pewien szczególny typ relacji, który charakteryzuje się dysfunkcjonalnością związanego układu, polegającą na rozerwaniu naturalnego dla niego stanu homeostazy. W wyniku rozpadu tego układu homeotycznego jedna ze stron, zwrotnie

zawsze człowiek, staje się wobec drugiej daleka, nieprzychylna, nieprzystępna, niechętna, nieodpowiednia, niedogodna, szkodliwa, obojętna, obca, a nawet wroga.

Obecnie chciałbym przedstawić kilka przykładów z literatury, które – jak sądzę – pokażą, w jakiej konwencji różni autorzy stosują pojęcie alienacji. Tytułem wyjaśnienia pragnę nadmienić, że nie wszyscy przywoływani autorzy są nominalnie filozofami ekologii.

Zacznijmy od Johna McGraw⁸ i jego książki *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*⁹. Cenną zaletą tej książki jest próba klasyfikacji typów samotności. McGraw wymienia dziesięć rodzajów samotności. Wśród nich wyszczególnia samotność metafizyczną, którą nazywa także samotnością kosmiczną. Samotność metafizyczna McGrawa zdaje się w jakimś stopniu odpowiadać intuicjom wiązanim z pojęciem alienacji ekologicznej. Jest to najogólniejszy rodzaj samotności. Samotność kosmiczna jest utrapieniem człowieka. W zderzeniu z potęgą przyrody, odczuwając wobec niej swoją małość, kruchość, niewystarczalność, zagrożenie, lęk, obawę i smutek, w konsekwencji znajduje się on wyobcowanym. Jest sam naprzeciw ogromu żywiołu przyrody. Jego wyobcowanie pogłębia fakt, że świat przyrody wydaje mu się czymś dla niego nieprzyjaznym, absurdalnym, bez sensu, obojętnym, obcym, a w końcu wrogim. Z przedstawionego modelu wynika, że alienacja powstaje w następstwie projekcji człowieka. To nie przyroda oddala się od niego, ale to on oddala się od przyrody.

Inny przykład. Emmanuel Mounier¹⁰, nie odnosząc się wyłącznie do środowiska przyrodniczego, ale mając na myśli cały wszechświat, stara się zwrócić uwagę, że ten wszechświat dziś, tak jak wieki temu, jawi się człowiekowi jako przyniatający i pozbawiony znaczenia. Obcość, nieprzystępność, nieoswajalność wszechświata, a w nim sił przyrody, skazuje człowieka na permanentny stan zagubienia.

Roman Ingarden z kolei w rozdziale *Człowiek i przyroda*, w popularnej *Księżeczce o człowieku*¹¹, odkrywa, że wzajemne relacje człowieka i przyrody mają charakter ambiwalentny. Z jednej strony, być może, człowiek jest pełen podziwu dla piękna i wielkości stworzonej natury, z drugiej jednak strony o wiele bardziej czuje się bezradny i przerażony wobec wszystkiego, co dzieje

⁸ McGRAW jest filozofem kanadyjskim, pracownikiem naukowym na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Concordia w Montrealu. W Polsce znany jest przede wszystkim środowisku psychologów i psychiatrów. Jest bliskim współpracownikiem Polskiego Towarzystwa Higieny Psychiczej i wieloletnim współpracownikiem prof. Brunona Hołysta, znanego polskiego wiktymologa. W latach dziesięćdziesiątych ukazało się w Polsce sporo tłumaczeń jego artykułów z zakresu psychologii w kwartalniku „Zdrowie Psychiczne”.

⁹ J. MCGRAW, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, PTHP, Warszawa 2000.

¹⁰ E. MOUNIER, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, przeł. E. Krasowolska, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1968.

¹¹ R. INGARDEN, *Księżeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

się w przyrodzie. Powstaje w nim poczucie wyobcowania. Ingarden jednak ten rozdział człowieka od przyrody interpretuje jako coś naturalnego, jako normalny porządek rzeczy. Wyobcowanie człowieka widzi w sposób radykalny. O wyobcowaniu człowieka z przyrody świadczy nie tylko to, że przyroda doskonale radzi sobie bez niego, będąc od niego niezależna, nie potrzebując jego pomocy; o tym wyobcowaniu świadczy nie tylko to, że człowiek odczuwa, iż pozbawiony jest wszelkiej życzliwej z jej strony pomocy¹², ale także to, że człowiek, odkrywszy w sobie zdolność do transcendencji tego, co przyrodnicze (także w nim samym), „nie może poczuwać się do ścisłego związku z Przyrodą i żyć w jej obrębie, w jedności z nią, będąc w pełni szczęśliwy”¹³.

Wyobcowanie człowieka, które rwie jego relacje z przyrodą, pochodzi więc z dwóch różnych źródeł: z jednej strony z doświadczenia niższości w stosunku do przyrody, a z drugiej – z poczucia własnej szlachetności i stania ponad przyrodą. Poczucie wyższości ostatecznie zwycięża. Nie znosi jednak wyobcowania, tylko coraz bardziej je pogłębia. Człowiek stara się je jakoś zagospodarować. Czyni to, tworząc sobie nowy świat, świat człowieka, świat kultury. W tym celu zaingerowuje w świat przyrody, zmienia ją, ujarzmia, podporządkowuje, wyzyskuje, eksploatuje i konsumuje. Im więcej kultury, tym mniej natury. Równocześnie zapomina o najważniejszym, że jego byt i jego życie zależy od tego, co dzieje się w Przyrodzie, i myśli, że może przewyższyć i zwyciężyć samą Naturę. Okazuje się jednak, że nie jest możliwy całkowity podbój i uzależnienie od siebie świata przyrody. Mało tego, okazuje się również, że świat kultury, tak jak jego twórca, cechuje kruchość i nietrwałość, że jest to tylko „pozór istnienia, cień rzeczywistości”¹⁴. Skoro tylko człowiek zatraci „wolę transcendowania swej prostej natury przyrodzonej”, skoro zatraci zdolność swej twórczej aktywności, jego świat idzie natychmiast w rozsypkę¹⁵, a on sam stacza się na powrót w zwierzęcość.

Jaki z tego wniosek? Taki, że wyobcowanie jest tragicznym, nieuniknionym i nieodwracalnym losem człowieka. W istocie, człowiek żyje „na skraju dwu światów”, lecz w żadnym z nich nie jest naprawdę u siebie¹⁶.

Ciekawe, że analogiczne rozumowanie, z drobną różnicą, możemy znaleźć już w starożytnym traktacie *O naturze rzeczy* Tytusa Lukrecjusza¹⁷. W traktacie tym Lukrecjusz pisze, że wprawdzie pierwotny człowiek nie wywodzi się z „królestwa zwierząt, od początku jest istotą specyficznie ludzką”¹⁸, lecz nie

¹² Ibidem, s. 14.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 16.

¹⁵ Ibidem, s. 17.

¹⁶ Ibidem, s. 38.

¹⁷ Por. T. LUKRECJUSZ CARUS, *O naturze rzeczy*, przeł. G. Żurek, Warszawa 1994.

¹⁸ Cytaty pochodzą z komentarza Hansa Blumenberga. Por. H. BLUMENBERG, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 14–16.

różni się od nich pod względem sposobu życia. Pierwotnie jest on „istotą techniczną”. Odkąd jednak człowiek poczuł potrzebę wyzwolenia się z dominacji przyrody i dyktowania jej własnych warunków w akcie „samozwańczej nobilitacji”, pomimo że środowisko naturalne w zupełności zaspokajało jego podstawowe potrzeby, odkąd zaczął kreować swój własny świat, zaczął ulegać stopniowej alienacji nie tylko względem przyrody, ale także, a może przede wszystkim względem samego siebie jako z natury dojrzałego i zdolnego do życia w świecie przyrody. Lukrecjuszowa alienacja ekologiczna jest więc w istocie autoalienacją człowieka. Jest to podwójna autoalienacja, w której samowyobcowanie człowieka z przyrody pociąga za sobą jego samowyobcowanie wobec siebie.

Odwołując się do Gehlenowskiej koncepcji człowieka, można odnieść wrażenie, że mówi się w niej o bardzo osobliwym rodzaju alienacji ekologicznej, której przedmiotem jest wyłącznie człowiek. Być może jest to mało życzliwa interpretacja albo zbyt daleko posunięty wniosek. Gehlen, osadzając człowieka w kontekście biologicznym, określa go jako istotę „naznaczoną brakiem” (*Mangelwesen*). Oznacza to, że w sensie biologicznym człowiek jest najmniej przystosowany do życia w przyrodzie. To nieprzystosowanie zafundowała mu sama natura. W związku z tym, chcąc przetrwać, musi niejako poszukiwać możliwości kompensacji przyrodzonego piętna nieprzystosowania¹⁹. Wyjście z impasu znajduje w kulturze. W rezultacie można powiedzieć, że przyroda zmusiła człowieka do porzucenia siebie i pójścia w stronę kultury, której rozwój pogłębia tylko wzajemne ich wyobcowanie od siebie.

Chciałbym jeszcze nawiązać do Edgara Morina, który mówi o alienacji w kontekście czegoś, co nazywa „objawieniem ekologicznym”²⁰, a co się wiąże z powstaniem ekologii i odkryciem ekosystemu. Z perspektywy Morina przyrodę należy traktować jak jeden „globalny organizm, jak byt macierzysty”. Równocześnie należy pamiętać, „iż macierz ta stworzona jest przez własne dzieci i że bywa również wyrodną matką, która celem osiągnięcia ładu posługuje się zniszczeniem i śmiercią”²¹. Może się to zdać człowiekowi działaniem wpływającym na niego wyobcowująco, niemniej takie są odwieczne prawa przyrody i trzeba się z nimi pogodzić. Ekosystem, zdaniem Morina, „współorganizuje i bierze udział w programowaniu należących doń organizmów”²². Założenie to pozwala mu dalej stwierdzić, że „relacja ekosystemowa jest

¹⁹ S. CZERNIAK, *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhme'go na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku*, (w:) G. BÖHME, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne. Wykłady z Darmstadt*, przeł. P. Domański, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. XVII.

²⁰ E. MORIN, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, s. 44–47.

²¹ *Ibidem*, s. 45.

²² *Ibidem*.

stosunkiem interakcyjnym” pomiędzy „dwoma układami otwartymi, z których każdy będąc całością stanowi część tej drugiej całości”. Konkluzja jest taka, że im bardziej dany organizm jest autonomiczny, tym większy jest stopień jego zależności od ekosystemu. Dlaczego? Dlatego, że autonomiczny może być tylko taki organizm, który posiada wysoki stopień organizacji. „Ta zaś możliwa jest dzięki bogactwu różnorodnego typu relacji z otoczeniem”²³. Podobnie jest z ludzką osobowością, która jest zarazem najbardziej wyemancypowana i najbardziej zależna od społeczeństwa i sieci społecznych relacji typu wychowawczego, kulturalnego i technicznego. Ludzka zależność i niezależność „mieści się w dwóch nałożonych na siebie i wzajem uzależnionych poziomach: ekosystemu społecznego i ekosystemu przyrodniczego”²⁴.

Morin poddaje w wątpliwość pojęcie ekologicznej alienacji w tym kształcie, w jakim na ogół się go używa. Dlatego przytaczam jego stanowisko, które wydaje się pod tym względem niezwykle interesujące. Inna rzecz, czy można się z nim bez reszty zgodzić. W każdym razie, Morin stoi na stanowisku, że „koncepcja człowieka izolowanego” nie daje się utrzymać²⁵, w konsekwencji czego „stary paradygmat przeciwstawiający naturę kulturze rozpadł się”²⁶. „Człowiek jest z natury istotą kulturową,” co ma się rozumieć, że jest „on istotą naturalną dzięki kulturze”²⁷. Wyobcowanie nie należy do istoty związku człowieka z przyrodą, tylko wiąże się z ludzką zdolnością do wykraczania poza „tu i teraz”. Ta unikalna zdolność sprawia, że człowiek sam dokonuje czasoprzestrzennych dystancjalizacji, wskutek czego otaczający go świat, a w nim przyroda jawi mu się jako coś obcego²⁸.

Wreszcie na koniec chciałbym krótko przypomnieć ekologiczne poglądy Jürgena Moltmanna. Słysząc w nich echo dyskusji, jaka toczy się obecnie w ekofilozofii. Moltmann bez cienia wahania twierdzi, że współczesna cywilizacja naukowo-techniczna znalazła się w stanie głębokiego, wręcz śmiertelnego kryzysu ekologicznego. Źródłem tego kryzysu należy upatrywać „w ludzkiej potrzebie władzy i dominacji”²⁹. W wyniku tego kryzysu więź życia pomiędzy człowiekiem i przyrodą została prawdopodobnie nieodwracalnie zerwana. Ekologiczny kryzys, którego jesteśmy świadkami, a raczej wyzwolicielami i uczestnikami, nosi znamiona wyobcowania. W pierwszym rzędzie jest to wyobcowanie przyrody od niej samej, spowodowane jej degradacją. Przyroda nie jest

²³ Ibidem, s. 46.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 77.

²⁶ Ibidem, s. 125.

²⁷ Ibidem, s. 124.

²⁸ Ibidem, s. 187.

²⁹ Podaję za: S. SPRINGER, *Ekologiczny kryzys nowożytnego świata w poglądach teologiczno-filozoficznych Jürgena Moltmanna*, „Zeszyty Filozoficzne”, IF UAM, z. 5, Z. Drozdowicz (red.), Poznań 1996, s. 7.

już sobą. Nie jest już i nigdy nie będzie tym, czym była, zanim zapanował nad nią człowiek. Eksploatacyjny stosunek człowieka do przyrody wiąże się także z wyobcowaniem samego człowieka. Jest to wyobcowanie z przyrody. Niszczenie natury zwrótnie odbija się na nim samym i sprawia, że staje się on w pewnym sensie „bez-domny”.

Alienacja w przecięciu obu perspektyw³⁰

Jeśli sięgnąć do literatury filozoficznej, to można się łatwo i szybko przekonać, że w przedmiocie relacji człowieka do przyrody funkcjonują trzy historycznie odległe paradygmaty: paradygmat kosmocentryczny, antropocentryczny i ekocentryczny lub kosmoantropiczny. Pierwszy sięga przedchrześcijańskiej starożytności grecko-rzymskiej, drugi charakteryzuje wieki średnie i czasy nowożytne, trzeci odnosi się do współczesności, liczonej w tym przypadku od Morinowskiego „objawienia ekologicznego”.

W paradygmacie kosmocentrycznym, którego finalną postać znajdujemy w filozofii stoickiej, akcent pada na jedność. Według tego rozumienia człowiek i przyroda stanowią nierozzerwalną jedność³¹. Relacje między człowiekiem i przyrodą układają się harmonijnie. Mamy tu do czynienia z korelacją opartą na symbiozie. Jest to etap przedalienacyjny. Człowiek i przyroda funkcjonują na zasadzie części i całości. Relacje, które je wiążą, to relacje asymilacji i unifikacji części w stosunku do całości. W wymiarze aksjologicznym paradygmat kosmocentryczny zakłada uniwersalizm.

Z czasem paradygmat kosmocentryczny został wyparty przez paradygmat antropocentryczny, który kładł nacisk już nie na symbiotyczną jedność człowieka z przyrodą, lecz na fundamentalną różność między nimi. Człowiek przestaje być już postrzegany jako integralna część przyrodniczej całości, jako część asymilowana przez tę całość. W relacjach między nim a przyrodą następuje trwałe i nieodwracalne zerwanie. Asymilacja ustępuje miejsca dysymi-

³⁰ Na seminarium ekofilozoficznym, które miało miejsce w Instytucie Filozofii UMK w Toruniu, 16 marca 2006 r., wysłuchałem referatu Grzegorza Embrosa z Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Zainteresowała mnie wówczas przytoczona przez referenta, za Zbigniewem Kuderowiczem, definicja procesu alienacji ekologicznej. Definicja ta mówi mniej więcej tyle, że jest to stan obcości między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym, który charakteryzuje się zerwanymi więziami wzajemnego oddziaływania i wyrosłą między nimi złowrobną przegrodą. Referent, podobnie jak autor przytoczonej definicji, zgadzają się w kwestii kryzysowego charakteru procesu alienacji. Tak zresztą, jak Moltmann i wielu innych. Wydaje mi się jednak, że jest to zbyt wąska perspektywa; proces alienacji ekologicznej można widzieć znaczenie szerszej. W związku z tym postuluję szerokie widzenie procesu ekologicznej alienacji, z tym wszakże zastrzeżeniem, że samo pojęcie jest niewystarczające dla opisanego wszystkich etapów tego procesu.

³¹ Por. D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, WP, Warszawa 1991, s. 89–114.

lacji. Harmonijna jedność ulega rozpadowi. Człowiek się usamodzielnia przez odcięcie się od swych przyrodniczych korzeni. W ten sposób dochodzi do jego wyobcowania. Tę postać wyobcowania uważam za właściwą dla tego, co należy rozumieć przez alienację ekologiczną. Człowiek jako wytwór przyrody staje się wobec niej obcy, analogicznie jak wytwór człowieka staje się obcy wobec niego. Jak człowiek staje się obcy przyrodzie, tak przyroda staje się obca jemu, zaczyna mu się przedstawiać jako obca, a z czasem, w istocie, obcą się staje. I jak wytwór ludzkiej działalności, wyobcowawszy się od swojego twórcy, potrafi także podporządkować go sobie, tak człowiek, wyobcowawszy się z przyrody, również dąży do tego, by – na ile to tylko możliwe – podporządkować ją sobie.

Domostwem człowieka staje się kultura. Tu sprawa znacznie się komplikuje. W zależności bowiem od stanowiska, jedni widzą w kulturze przejaw ostatecznego zerwania z naturą; inni dopatrują się w kulturze realizacji naturalnego potencjału tkwiącego w człowieku; jeszcze inni postrzegają kulturę jako sposób radzenia sobie człowieka z nieprzystosowaniem do życia w naturze; są wreszcie i tacy, którzy interpretują kulturę jako miejsce, w którym człowiek ma szansę poczuć się jak u siebie, neutralizując skutki swojego niedostosowania do warunków życia, jakie panują w środowisku przyrodniczym. W tym sensie kultura byłaby z jednej strony sposobem, w jaki człowiek emancypuje się z przyrody, z drugiej strony, sposobem, w jaki człowiek neutralizuje dyskomfort przyrodniczego wyobcowania.

Wcześniej starałem się uczulić, że alienacja ma charakter procesualny. Nawiązując do tego, chciałbym teraz pokazać, że konsekwencją procesu alienacji ekologicznej jest stan, który nazywam separacją, oddzieleniem, urozłaczaniem, rozdziałem. Separacja oznacza, że drogi człowieka i przyrody rozeszły się całkowicie; że świat człowieka i świat przyrody to całkiem różne, obce sobie światy. Separacja jest stanem granicznym alienacji. Separację należy sobie wyobrazić jako sytuację „stanięcia nad przepaścią”, sytuację, w której „już gorzej być nie może”. Przenosząc to na język ekofilozofii, można powiedzieć, że gdy alienacja jest wyrazem konfliktu i kryzysu relacji człowieka z przyrodą, tak separacja jest zapowiedzią ekologicznej katastrofy czy klęski. Gdy się mówi, że grozi nam klęska ekologiczna, to zgadzam się, że należy ją wiązać z procesem ekologicznej alienacji, jako jej produkt końcowy, ale nie zgadzam się, by ją z tym pojęciem utożsamiać. Jak sądzę, klęskę ekologiczną należy wiązać z pojęciem separacji, która jest odpowiednikiem posuniętej do skrajności i spetryfikowanej alienacji. Separacja jest stanem, od którego nie ma już odwrotu.

Pragnę dodać, że w wymiarze aksjologicznym paradygmat antropocentryczny wypracował stanowisko subiektywistyczne.

Niezależnie od tego, że antropocentryzm wciąż dominuje, i trudno sobie wyobrazić, że mogłoby dojść do znaczącego przełomu, w wyniku którego np.

ustąpiłby miejsca tendencji rewitalizującej paradygmat kosmocentryczny (chyba tylko deklaratywnie, bo obiektywnie to jest z pewnością niemożliwe), to wydaje się, że obecnie jest w odwrocie. Powoli ustępuje miejsca paradygmatowi, który można by nazwać paradygmatem ekocentrycznym lub kosmoantropocentrycznym, o którym można powiedzieć, że jest wypadkową dwóch tamtych. Powstanie i rozwój tego paradygmatu należy łączyć z wydarzeniem, które Morin opisuje w kategoriach „objawienia ekologicznego”. Chodzi o czas, w którym zrozumiano wreszcie, że człowiek nie jest panem przyrody; że środowisko przyrodnicze nie jest tylko „formą geoklimatyczną, której działanie jest albo kształtotwórcze (lamarkizm), albo selektywne (darwinizm)”; formą, w której panuje tylko prawo silniejszego lub lepiej przystosowanego³². Dzięki „objawieniu ekologicznemu”, które zapowiada zmianę paradygmatu, zrozumiano wreszcie, iż „społeczność istot żywych [nie wyłączając człowieka] (biocenoza) tworzy wraz z przestrzenią czy »niszą« geofizyczną (biotopem) jedność zwaną ekosystemem”³³.

Powstała w ten sposób nowa świadomość ekologiczna kładzie nacisk na partnerskie, zrównoważone stosunki człowieka z przyrodą. Nad subiektywizmem aksjologicznym przewagę zyskuje aksjologiczny obiektywizm. Przyroda staje się wartością obiektywną; zostaje zapodmiotowana; stosunki, w które wchodzi z nią człowiek, noszą znamiona stosunków partnerskich.

Nowa świadomość ekologiczna zdaje sobie sprawę, że przywrócenie opartej na asymilacji relacji człowiek–przyroda nie jest już dziś możliwe. Konieczne jest natomiast zahamowanie procesu alienacji ekologicznej i zapobieżenie jego katastrofalnym skutkom. Ekocentryzm stawia na integrację. Kresem alienacji ekologicznej może więc być, w wariacie pesymistycznym, separacja albo, w wariacie optymistycznym, integracja.

³² E. MORIN, op. cit., s. 44.

³³ Ibidem.