

Jacek Lejman

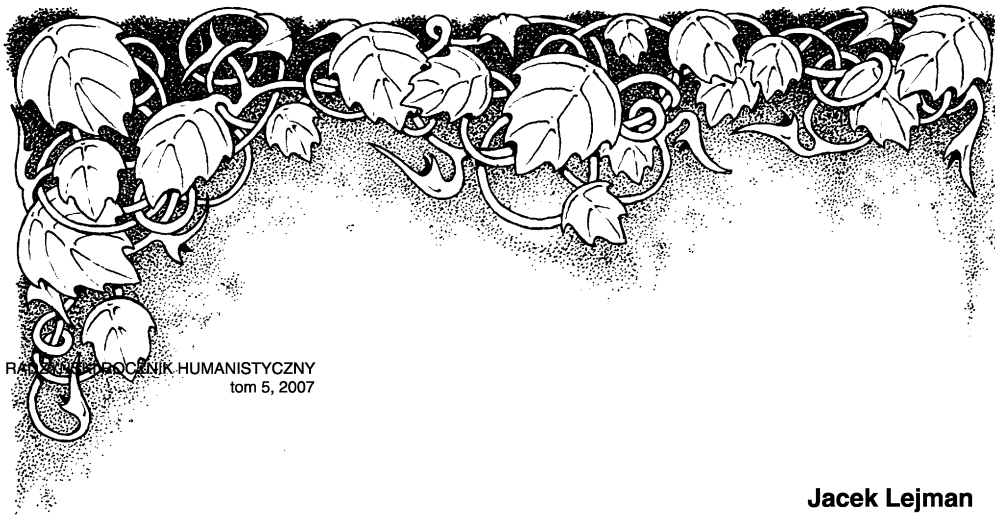
Ekologizm a globalizacja

Radzyński Rocznik Humanistyczny 5, 226-246

2007

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.



RAJONOWY PRACOWNIK HUMANISTYCZNY
tom 5, 2007

Jacek Lejman

Ekologizm a globalizacja

Przedmiotem niniejszego artykułu jest problem wzajemnych zależności między postępującymi procesami globalizacji a myśleniem proekologicznym. Kwestię tę rozpatruję na szerszym gruncie environmentalnej relacji człowiek-przyroda, którą określam mianem ekologizmu. W dalszej części pracy rozstrzygnięcia tą drogą osiągnięte zestawiam z ideą globalizacji, która w myśli zachodniej staje się wiodącą, a której celem jest stworzenie nowego typu społeczeństwa – społeczeństwa globalnej wioski. Celem artykułu jest zasygnalizowanie, że procesy globalizacji niekoniecznie idą w parze z rozstrzygnięciami w sferze myśli ekologicznej, przy czym istotne jest zaznaczenie, że nie rozpatruję w nim samych doktryn ekologicznych i ich stosunku do omawianego procesu, ale patrzę na te kwestie z punktu widzenia filozofa kultury, dla którego istotne są mechanizmy rządzące naszym stosunkiem do przyrody. W sferze praktycznej rzecz z zasygnalizowanego punktu widzenia jawi się jako szczególnie ważna dla potencjalnie najbardziej ekologicznych regionów Polski, za jakie można uważać tereny na wschód od Wisły. Ich mieszkańcy będą zmuszeni wkrótce podjąć decyzję tak co do charakteru przemian ekonomiczno-społecznych, jak i dalszej drogi rozwoju. Już teraz spotyka się często opinie, których charakterystyczną zmienną jest podziw dla proekologicznych potencji tych terenów, stosunkowo najmniej skażonych ręką cywilizacji przemysłowej. Takim ciekawym ze względu na tradycję ekologiczną przykładem jest choćby kwestia śpiewu ptaków. W pracy z 1962 r. Rachel Carlson w książce *Silent Spring* (*Milcząca wiosna*) obwieszczała, że grozi nam, z uwagi na stosowanie pestycydów, nastanie ery, w której śpiew ptaków stanie się ekologiczną

giczną rzadkością. Spotkała ją za to totalna krytyka¹. Dziś już wiemy, że jej „prorocztwa” zdają się spełniać, a teorie przywracane są do łask². Wydaje się wszakże, że bez zrozumienia szerszego, kulturowego i cywilizacyjnego kontekstu działań ludzkich takie rozważania skazane są na niepowodzenie, właśnie z uwagi na charakterystyczny dla nich brak głębszej refleksji teoretycznej na temat statusu przyrody. Artykuł niniejszy ma na celu – w jakimś stopniu – wypełnić tę lukę, oczywiście, w zakresie wyznaczonym przez charakter proponowanej formy wypowiedzi.

W przypadku kwestii stosunku ludzi do przyrody można mówić o dwóch podejściach: praktyczny i teoretycznym. Pierwsze dotyczy codziennych, użytkowych, jak moglibyśmy powiedzieć, relacji, zaś w jego obrębie mieszczą się takie kwestie jak zbieractwo, uprawa i hodowla, polowania, produkcja żywności, udomawianie zwierząt itp. W drugim przypadku można wnosić o kolejnych etapach stosunku człowieka do przyrody: przedmitologicznym, mitologicznym, religijnym, filozoficznym, przy czym, istotne jest zauważenie etapów pośrednich: mitologiczno-religijnego, religijno-filozoficznego.

Obok wymienionych można wraz z rozwojem cywilizacji dodać nowe praktyczne wyróżniki relacji człowiek-przyroda: status technologiczno-przemysłowy, petyczny, naukowo-techniczny, medyczny, itp., które mieszczą się w ogólnej formule współczesnej cywilizacji przemysłowej, a które są, jak się zdaje, najczęściej ilościową deformacją istniejących wcześniej praktycznych motywów postępowania człowieka. Zaliczymy do nich także status naukowy, gdyż przynajmniej od schyłku Odrodzenia (F. Bacon i jego *Nowa Atlantyda*) ma na celu wykorzystywanie przez człowieka przyrody³.

Podstawowa teza tej części pracy powiada, iż stosunek człowieka do przyrody zmieniał się wraz z jego potrzebami oraz za idącymi w ślad za zmianą tych potrzeb zmianami światopoglądowymi, a co za tym idzie i zmianami w obrębie samego statusu teoretycznego. Jest to więc przechodzenie od pierwotnej jedności do idei panowania nad przyrodą i zwierzętami. Oczywiście, tak na rzeczy patrząc, owe wyróżnione statusy są tylko pochodną zmian, jakie następowały w rozwoju cywilizacji ludzkich. Różne zatem będą i drogi myślenia poszczególnych cywilizacji, a w obrębie danych cywilizacji i etapów ich rozwoju. Dla przykładu teza Tofflera o istnieniu trzech fal w rozwoju cywilizacji ludzkiej znajduje swe przeniesienie na odrębne statusy, gdzie etap koczowniczo-pasterski tworzył będzie mitologiczny obraz przyrody, etap rolniczy będzie kreował status religijny, etap przemysłowy zaś status filozoficzno-naukowy⁴. Powstaje pytanie, czy nadchodząca kolejna po przemysłowej nowa fala, jaką jest globalizacja to fala antyekologiczna (ekonomiczna lub informatyczna), czy

¹ Zob.: H. Skolimowski, *O twórczości i filozofii akademickiej*, [w] *Wokół Eko-filozofii*, A. Papuziński, Z. Hull (red.), Bydgoszcz 2001, s. 230.

² A. Wajrak, *Ratujcie wróbelka do jasnej cholery!*, „Gazeta Wyborcza” z 31 VII 2003.

³ Przynajmniej od przewrotu Darwina możemy też mówić o statusie biologicznym, który w XX w. nabierze nowego znaczenia jako status etologiczny. W działaniach ekologicznych chodzić będzie o stworzenie nowego typu: statusu biologiczno-filozoficznego (naukowo-filozoficznego lub etologiczno-ekologicznego, jeśli ekologie usytuujemy w filozofii – tj. etyce środowiskowej). Por.: Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998, s. 10-11.

⁴ Por.: A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyło, Warszawa 1986, s. 38-39.

też raczej „rewolta ekologiczna”⁵. Z kolei wedle zaproponowanego przez Oswalda Spenglera kryterium, którego reminiscencje odnajdujemy w pracach współczesnych autorów, etapowi zbieracko-pasterskiemu odpowiada status mitologiczny, etap rolniczy to zarazem status religijny, postęp urbanistyczny (tworzenie cywilizacji miejskich) to etap filozoficzny, zaś przemysł wykreuje światopogląd oparty na naukowym podejściu do statusu zwierząt⁶. W takim rozumieniu tematu wpisanie nauki w pejzaż praktycznego statusu byłoby ujęciem zbyt szerokim.

Według Eugeniusza Kośmickiego historycznie zależności między społeczeństwem ludzkim a środowiskiem można ująć w cztery okresy: 1) okres równowagi ekologicznej pomiędzy populacją ludzką a ekosystemem; 2) okres narastania stopniowych przekształceń przyrody; 3) okres szybkich zmian przyrody; 4) współczesny etap globalnego oddziaływania człowieka na przyrodę⁷. Z kolei według Józefa Jaronia homeostaza antropologiczna przechodziła cztery etapy: 1) równowagi dynamicznej (społeczeństwa zbieracko-myśliwskie), 2) modyfikacji warunków przyrodniczych przez stopniowe zmiany środowiska (społeczeństwa pasterskie i rolnicze), 3) nieodwracalnych zmian w przyrodzie (uprzemysłowienie), 4) totalnej eksploatacji środowiska (obecny stan globalnej ingerencji w biosferę). Jak podsumowuje te etapy K. Waloszczyk: „Ludzie zawsze niszczyli środowisko, niektóre kultury mniej, inne więcej. Przekonanie, że kiedykolwiek istniał złoty wiek w domenie odnoszenia się człowieka do natury, wydaje się mało prawdopodobne”⁸. Szczególnie, jak się wydaje, od czasów Odrodzenia, którego myśl, jak powiada Bierdiajew, jest dalej żywa w tradycji myślenia europejskiego, człowiek zaczął wyraźnie wskazywać różnicę między sobą (idea Człowieka jako Człowieczeństwa) a innymi bytami, dając w ten sposób wyraz ogólnej idei odrodzeniowej panowania i wielkości Człowieka jako bytu przyrodniczego. W tym też paradygmacie myślenia, jak można wnioskować pośrednio z tez Bierdiajewa, dalej tkwimy⁹. Problem zaś leży w tym, że na obecnym etapie owo niszczenie przybrało niespotykane wcześniej rozmiary, które zmieniają jakościowo sytuację. Stąd też zmiana, jaka nastąpiła w ostatnich kilkudziesięciu latach, wiąże się dla wymienionych autorów z powrotem uznania przyrody za wartość pierwszoplanową (ekologia).

Z uwagi na ostatnie, każdy z wymienionych okresów odmiennie patrzy na omawianą relację. Możemy wyróżnić dwa typy spojrzenia na relację Człowiek-Przyroda 1) Człowiek-Zwierzęta; 2) Człowiek-Środowisko. Pierwotnie są one ze sobą zespolone, jednak wraz z rozwojem społeczeństw ludzkich stosunek człowieka do zwierząt i stosunek człowieka do środowiska zaczynają się od siebie w jego umyśle oddzielać. W efekcie podstawowa jedność zostaje rozparcelowana z jedności człowieka jako bytu-w-przyrodzie na niezamienne relacje człowiek-w-środowisku oraz czło-

⁵ Zob.: A. Toffler, *Future Shock*, Cologny/Geneva 1971, s. 300-303, 311-314.

⁶ Por.: O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. KR, Warszawa 2001, 265-289; J. Diamond, *Strzelb, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, tłum. M. Konarzewski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, 33-55, 77-86, 102-113.

⁷ E. Kośmicki, *Etyka ekologiczna a koncepcja „trwałego rozwoju”*, [w] W. Tyburski (red.), *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje*, Toruń 1998, s. 75.

⁸ K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź 1996, s. 32.

⁹ Por.: M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze. Losy człowieka we współczesnym świecie*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 13-15.

wiek-wobec-zwierząt. Następnym krokiem separacji człowieka od przyrody staje się odróżnienie dwóch typów środowisk: naturalnego oraz kultury (jako uprawy samego siebie, sfery duchowej). Celem współczesnych działań ekologicznych wydaje się przywrócenie porządku drugiego, a więc człowiek-środowisko-jako-natura (działania ekologiczne), a następnie pierwotnego poprzez dołączenie relacji podmiotowej człowiek-zwierzęta (działania etologiczne). Dalsze analizy będą zmierzały do ukazania człowieka w tym jego przedstawionym powyżej „ekorozwoju”.

Pierwszym etapem istnienia człowieka na Ziemi było wyłonienie się gatunku ludzkiego z ogólnego pnia ewolucji Naczelných. W rozważaniach paleoantropologii ewolucyjnej w dalszym ciągu istnieją istotne rozbieżności co do przebiegu procesu ewolucji w przypadku gatunku ludzkiego. Zakłada się bowiem różne linie rozwojowe prowadzące do powstania homo sapiens sapiens. Grupują się one jak powiada Napoleon Wolański w dwa typy schematów rozwojowych: paralelizmu oraz etapowości (policentryczny i monocentryczny). Współczesna teoria paralelizmu (równoległości rozwoju) zakłada zróżnicowany, rozgałęziony rozwój człowiekowatych¹⁰. Druga z teorii, teoria etapowości (tradycyjna) zakłada rozwój liniowy, prowadzący od wczesnych hominidów do człowieka współczesnego¹¹. W pierwszym przypadku Homo sapiens istniał od początku plejstocenu, zaś człowiek współczesny wywodzi się prawdopodobnie od Australopiteka. Pithecanthropus, Neandertalczyk i inne napotykanne formy człowiekowatych były bocznymi i wymarłymi już dziś formami prymitywnego człowieka. Teoria etapowości zaś głosi, że omawiane formy były kolejno po sobie następującymi w czasie etapami jednego nurtu rozwojowego człowieka. Przedstawiając te teorie Wolański w posłowniu do wydanej w Polsce w 1961 r. pracy Herberta Wendta *Szukatem Adama* powiada, że teoria paralelizmu nie dysponuje wystarczającymi faktami na potwierdzenie stawianych tez, ponadto zaś skoro inne formy przeżywały znaczne zmiany ewolucyjne, to nic nie przemawia za tym, że człowiek miałby tylko pozostawać niezmienny¹². W chwili obecnej wydaje się, że zdecydowanie więcej zwolenników zyskuje teoria nazwana przez Wolańskiego hipotezą paralelności, zaś dzisiaj opisywana jako teoria policentrycznego rozwoju, zaś teoria (hipoteza) jednego gatunku została porzucona w latach siedemdziesiątych XX w.

W pracy przyjmuję założenie, że etap omawiany trwał od wyodrębnienia się człowieka jako osobnej jednostki taksonomicznej do momentu tworzenia przez niego nowej broni w walce ze środowiskiem, jaka była kultura. Powstanie kultury, jako swoistej adaptacji, było nowym krokiem w rozwoju człowieka. Oczywiście można sądzić, że i zwierzęta posiadają pewne zdolności protokulturowe, wszakże omawianie sporu dotyczącego tej kwestii nie jest celem niniejszego tekstu¹³. Ogólnie można

¹⁰ I. Tattersall, *Nie zawsze byliśmy sami*, „Świat Nauki”, kwiecień 2000, nr 4, s. 26-32.

¹¹ Oryginalnikiem tej teorii był odkrywca Australopiteka Rajmund Dart. Zob.: R. Dart, D. Craig, *Na trpoach brakującego ognia*, tłum. M. Kaliska, Warszawa 1963, s. 8-9

¹² Zob.: N. Wolański, *Posłowie* [do] H. Wendt, *Szukatem Adama*, tłum. T. Berker, Warszawa 1961, T. II, s. 333-335.

¹³ Zob. A. Mościckier, *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia?*, Warszawa 1998, s. 89, 117-148.; zob. też na ten temat: F. de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Human and Other Animals*, London 1996.; R. Wright, *Moralne zwierzę. Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni: psychologia ewolucyjna a życie codzienne*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004, s. 316.

przyjąć, że etap przedmitologiczny kończy się w momencie gdy ludzie: 1) zaczęli wytwarzać narzędzia kamienne, przy czym istotne jest, że każda populacja) obrębie ludzkiego gatunku tworzyła „własny przemysł narzędziowy; 2) zaczęli używać symboli w celu komunikowania się i nadawania struktury życiu społecznemu; 3) zaczęli angażować się w nowe rodzaje praktyk i organizacji społecznych, takich jak ceremonie pogrzebowe, hodowla roślin, udomowienie zwierząt¹⁴.

Należy wszakże już w tym miejscu zauważyć, że wymienione przez M. Tomasello cechy nie oddają istoty analizowanych przez nas przemian. Status mityczny od przedmitologicznego różni się typem (sposobem) myślenia o świecie. Przedmitologiczny jest bezrefleksyjny, mityczny zaś zdaje się być pierwszą ludzką refleksją na temat przyrody-świata i miejsca w nim zajmowanego przez człowieka. Stosunek ten można ująć w terminach statusu wyłącznie praktycznego. Wydaje się bowiem, że wnoszenie o jakimkolwiek statusie teoretycznym byłoby nadinterpretacją („bajka antropogenetyczna”)¹⁵.

Charakterystyczne cechy owego okresu można ująć w trzech głównych odniesieniach. Konkretnie byty przyrody były dla człowieka: a) wrogami, b) pożywieniem, c) obojętne. W przypadku (a) można rozdzielić ten podział na a1) konkurentami rywalizującymi o dostęp do danych zasobów¹⁶, a2) drapieżnikami na ludzi polującymi.

Drugi z wyróżnionych statusów, traktowany tutaj jako odrębny okres w dziejach stosunku ludzi do zwierząt, z dwóch powodów należy traktować umownie. Po pierwsze, tak naprawdę nie wiadomo, od jakiego momentu możemy mówić o pojawieniu się myślenia mitycznego¹⁷. Druga trudność wiąże się z kwestią rozumienia myślenia mitologicznego (mitycznego). Wielu badaczy religii uznaje pogląd o zbliżonym rodowodzie mitu i religii¹⁸.

Bez wątpienia jednak myślenie człowieka zaczyna toczyć się, wraz z pojawieniem się kultury, na dwóch płaszczyznach, które nazwaliśmy umownie statusem praktycznym i teoretycznym. Charakterystyczną cechą omawianego okresu, szczególnie w odniesieniu do faz następnych, jest to, że wskazana dwutorowość myślenia nie jest tu jeszcze wykrystalizowana; oba porządki są ze sobą ściśle splecione w jeden system zależności¹⁹. Innymi słowy, w czasach mitycznych, jak chyba nigdy wcześniej ani później, to jak traktuje się przyrodę i to co się o niej sądzi wzajemnie z siebie wynikają.²⁰ Przejawia się to w sztuce, mitach, obrzędach itp. czynnościach człowieka

¹⁴ Zob.: M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa 2002, s. 9.

¹⁵ Zob.: J. Lejman, *Filozoficzne aspekty nowej biologii*, [w] *Filozofia wobec XXI wieku*, L. Gawor (red.), Lublin 2004, s. 265.

¹⁶ Zob.: W. R. Charlesworth, *resources and Resource Acquisition During Ontogeny*, [w] *Sociological Perspectives on Human Development*, K. B. MacDonald (red.), New York, Berlin, Heidelberg, London, Paris, Tokyo 1988, s. 24-69, szczeg. 29-32.

¹⁷ Zob.: A. Leroi-Gourham, *Gesture and Speech*, The MIT Press, London 1993, s. 31-36.

¹⁸ Zob.: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, T. I, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. St. Tokarski, Warszawa 1988, s. 25-27..

¹⁹ Zob.: D. Morris, *Nasza umowa ze zwierzętami*, tłum. K. Chmiel, Warszawa 1995, s. 17.

²⁰ Przykładem tego typu myślenia jest malarstwo jaskiniowe, przedstawiające, jak się wydaje, pierwszy system przyrodniczy, zob.: A. Laming, *Skarby w grocie Lascaux*, Warszawa 1968, s. 17.

pierwotnego. Ślady takiego myślenia do dziś znajdujemy tak u społeczeństw „prymitywnych”, jak i różnego typu symbolice, w tym nie tylko religijnej, ale i świeckiej²¹. Innymi słowy według naszych ustaleń status mityczny jest różny od tego, jaki nadaje przyrodzie religia. Pierwszy charakteryzuje się jednością porządku teoretycznego z praktycznym, drugi porządku te zdaje się od siebie rozdzielać.

Odzwierciedleniem tego stanu rzeczy są nie tylko odnośne mitologiczne przypowieści, których z braku miejsca nie będziemy tu przywoływać, zadowolając się jedynie wyliczeniem ich cech symptomatycznych dla poruszanej przez nas tematyki, ale nade wszystko charakterystyka praktyk codziennych. Dla Lucien Levy-Bruhla różnica między myśleniem mitologicznym a późniejszym (historycznym) zasadza się na kwestii logiczności. Kultury mityczne, zdaniem tego francuskiego antropologa cechuje myślenie prelogiczne, które nie posługuje się ani zasadą przyczynowości (zastępuje je partycypacja mistyczna), ani koniecznego następstwa (sylogistyka)²². W tym pozornym chaosie myślenia²³ dominuje myślenie analogiczne, widzące proste związki między tym, co zachodzi w przyrodzie, a jego skutkiem dla życia jednostki i grupy społecznej. Charakterystyczną cechą wspomnianego statusu mitycznego jako teoretycznego jest brak wyraźnej idei panowania człowieka nad światem. Innymi słowy brak tutaj teoretycznego uzasadnienia wszelkich działań, które miałyby na celu zawładnięcie przyrodą.

O ile w mitologiach stosunek do przyrody, w szczególności zaś do zwierząt jest dość podobny, zmieniają się tylko konkretne postacie zwierzęce czczone i wywyższane, o tyle w przypadku religijnego statusu następuje wyraźna zmiana orientacji. Nie da się już wyróżnić wspólnego stosunku do przyrody, lecz stosunek ten uzależniony jest od konkretnej postaci religii. Innymi słowy, o ile mity różniły się stosunkiem do konkretnych zwierząt, o tyle w religiach inny jest już stosunek konkretnej religii do zwierząt w ogóle.

Podstawowym zatem problemem teoretycznym staje się dla nas pytanie o powody takiego stanu rzeczy oraz o to, jakie mechanizmy cywilizacyjno-kulturowe prowadzą do powstania tej nowej formy myślenia. Czy stoją za tym ludzkie potrzeby, każdorazowo różne w różnych środowiskach życia ludzkiego i na różnym etapie ich rozwoju? Taka diagnozę wystawia ludzkości choćby Marvin Harris. Analizując kult krowy w Indiach powiada on, że powodem owego kultu jest nie tyle irracjonalna religijność hindusów, co względy praktyczne, sprowadzające się głównie do tego, że zabicie krowy i zjedzenie jej mięsa nawet w sytuacji głodu daje tylko doraźną korzyść, podczas gdy możliwość jej ocielenia się daje nową siłę pociągową, której znaczenie jest dla hindusów ważniejsze²⁴.

Kwestie pojmowania przyrody w innych kulturach (Japonii, Chin, Indii) przedstawił Witold Wilczyński w książce *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*. Według niego charakterystyczna dla kultur pierwotnych postawa czci wobec przyrody wynika z głębokiego poczucia jedności świata, zawartego w ich mitach i obrzędach

²¹ Zob.: D. Morris, *Nasza umowa...*, dz. cyt., s. 21-30 i dalsze.

²² L. Levy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa 1992, s. 94-171.

²³ Por.: C. Levy-Strauss, *Drogi masek*, tłum. M. Dobrowolska, Łódź 1985.

²⁴ Por.: M. Harris, *Krowy, świnie, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, Warszawa 1985, s. 20-25, 40-48.

dach, które to poczucie wzbraniało myśleć o świecie jako o dwóch sferach ludzkiej i nie-ludzkiej przyrodzie. „Na wczesnych etapach rozwoju ludzkości podział na przyrodę i kulturę nie istniał. Najważniejszą cechą wszechogarniającego porządku stanowiła jego świętość. Ów porządek był czymś ustanowionym niezależnie od człowieka, który nie posiada też nań żadnego wpływu”²⁵. Według Jaronia cześć ta była uwarunkowana trzema zjawiskami: 1) przypisaniu przyrodzie a więc i zwierzętom atrybutu świętości, 2) traktowaniu zwierząt i roślin, a także zjawisk meteorologicznych na równi z ludźmi, oraz 3) przekonaniu o jedności wszystkich zjawisk²⁶.

W pierwszej kwestii wydaje się, że możemy mówić o kilku różnych głównych typach statusu religijnego, które układają się w pewien wzór wachlarza. Jej jeden kraniec reprezentuje tradycja myślenia judeo-chrześcijaństwa. Istotnym składnikiem tej doktryny religijnej jest idea panowania nad światem. Taki pogląd wyraża A. Munte, zaś M. Zdziechowski posuwa się nawet dalej uważając, że „chrześcijaństwo kopało przepaść między człowiekiem-panem a zdanymi na jego łaskę istotami niższymi.”²⁷. I tak w *Księdze Rodzaju* czytamy: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»”²⁸; i dalej: „Wszelki zaś zwierzę na ziemi i wszelki ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie. Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko”²⁹. M., Zdziechowski i T. Margul interpretują to jako nadanie przez Boga człowiekowi nieograniczonej a w efekcie nieodpowiedzialnej władzy nad całym stworzeniem³⁰. Z kolei według Margaret Mead autorzy tego rodzaju zarzutów zapominają, że dążenie Europejczyków do panowania nad przyrodą pojawiło się na długo przez chrystianizacją, zaś przepisy Starego Testamentu chroniły przyrodę, oraz że chrześcijanie w krajach Bliskiego Wschodu mieli odmienny stosunek do przyrody niż chrześcijanie Europy Zachodniej³¹.

Na drugim końcu opisywanego wachlarza zdają się znajdować buddyzm i hinduizm. Ich charakterystyczną cechą jest szacunek dla przyrody przejawiający się zależnie od danej postaci religii bądź jako szacunek do wybranych gatunków, bądź jako szacunek dla wszelkich istot żywych³². Myśl hinduistyczna i buddyjska reprezentują zarazem przykład statusu religijno-filozoficznego.

Warto wymienić jeszcze jedną interesującą nas myśl religijno-filozoficzną, jaką jest chiński uniwersalizm. Wydaje się, że w jej obrębie istotnym elementem składowym jest estetyczno-kontemplacyjny stosunek do życia jako takiego. Przyroda jako

²⁵ W. Wilczyński, *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*, Kielce 1996, s. 35.

²⁶ Zob.: J. Jaroń, *Ekologia, socjologia, ekofilozofia, ekoetyka, ekonomia proekologiczna*, Łomianki 1997, s. 22-23.

²⁷ M. Zdziechowski, cyt. za: M. Skrudlik, *Chryścianizm a świat zwierzęcy*, Poznań 1938, s. 84.

²⁸ Rdz. 1, 26.

²⁹ Rdz. 9, 2-4

³⁰ Zob.: T. Margul, *Zwierzę w micie i kulcie.*, Lublin 1996, s. 181

³¹ M. Mead, cyt. za: J. Ostynowicz, *teologiczne przesłanki odpowiedzialności chrześcijanina za środowisko naturalne*, „Materiały problemowe”, nr 4, 1978, s. 75.

³² M. Harris, *Krowy...*, dz. cyt., s. 16.

„ogólny” element owej estetycznej mozaiki posiada swoją wartość poprzez byty konstytuujące wraz z innymi elementami przyrody i z człowiekiem „jakość świata”, a co za tym idzie jej wartość. Jest porównywalna do tej, jaką nadaje się innym elementom tej „układanki”. Ślady takiego podejścia możemy zauważyć nie tylko w chińskiej filozofii, ale i sztuce.

Porównując opisane powyżej religie z myśleniem mitycznym, wydaje się, że o statusie religijnym decyduje nie tyle miejsce człowieka w hierarchii bytów, ale sam charakter Absolutu jako punktu odniesienia relacji aksjologicznych. W myśleniu mitologicznym częste są postacie pół-ludzkie – pół zwierzęce, które mają wyrażać pierwotny związek człowieka z przyrodą³³. W religiach w rolę pośrednika najczęściej wciela się człowiek (Jezus, Mahomet, Budda itd.). Jednak podstawowym wyróżnikiem staje się tu charakter istoty boskiej, jej transcendencja. Im dalej jest owa istota od świata (im dalej od przyrody), tym też niższy staje się status bytów przyrody, kosztem statusu ludzi. W mitologiczno-religijnym systemie ludu Joruba bogowie przedstawiani są już na sposób ludzki, jednak ich cechy często wynikają z jakiejś zwierzęcej zaprzeczności³⁴.

O ile wszakże da się wykreślić pewną drogę przechodzenia od myślenia mityczno-religijnego do religijnego sensu stricte, taka choćby jak wskazana powyżej, to jednak trudno jest pokusić się o jednoznaczną diagnozę tego stanu rzeczy. Bez wątplenia pewną rolę odgrywa pozycja człowieka w świecie. W tradycji judeochrześcijańskiej staje się on, czego odbiciem odpowiednio, cytowane już, wersy Starego Testamentu, silniejszy od przyrody, ma nad nią zapanować. Wydaje się, że tego typu „dekalogi” są możliwe tylko tam, gdzie człowiek zaczął już panować nad przyrodą. Z drugiej strony ta religijna wersja teorii „challenge and response” jest niepełna jako odpowiedź na nasze pytanie. Wydaje się, że podstawowa różnicą w obrębie religijnego statusu – i jest to zarazem odpowiedź na pierwsze z postawionych powyżej pytań – jest ich różny stosunek do życia jako takiego. Ta różnica dalej uwidacznia się w sposobie bycia przedstawicieli danej religii, a więc rzutuje na status praktyczny.

Inny typ odpowiedzi na zadane pytanie daje Stefan Symotiuk w artykule *Cywilizacje floralne, fauniczne i mineralne – stan dzisiejszy i przyszłość*, będącym zarazem próbą odpowiedzi na drugie z zadanych przez nas pytań. W swej teorii kultur i cywilizacji faunicznych i florycznych dostrzega on związek między typem, czy też jakością życia przedstawiciela danej kultury a jego stosunkiem do przyrody, do innych ludzi, do zwierząt i rzeczy. Z uwagi na powyższe dzieli on antropocentryzm na umiarkowany i nieumiarkowany, wnosząc, że wynika on z trojkiego „partnerstwa” człowiek przyroda: floralnego, faunicznego oraz mineralnego. Z uwagi na zarysowany podział, wynikający z charakteru napotykanego przez społeczeństwo środowiska, kultura chińska będzie charakteryzowała się swoistą delikatnością, podczas gdy np. europejska agresywnością oraz generalnie cywilizacje „górskie” ze względu na nieprzyjazny klimat agresywnością³⁵. Według Symotiuka kultura i cywilizacja są pewnymi strate-

³³ Zob.: A. Leroi-Gourham, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 19-27.

³⁴ Zob.: S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju*, Warszawa 1978, s. 19-20.

³⁵ Zob.: S. Symotiuk, *Cywilizacje floralne, fauniczne i mineralne – stan dzisiejszy i przyszłość*, [w] J. Bańka (red.), *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizacji ludzkiego losu*, Katowice 1999, s. 74-86.

giami egzystencjalnymi, pochodnymi partnerstwa ludzko-przyrodniczego, które implikują zarazem pewną „architekturę” urządzeń obyczajowych, w jakich funkcjonują podmioty owych działań. Kultura wynika zatem z partnerstwa człowieka z pewnym fragmentem przyrody (roślinami), podczas gdy cywilizacja (barbarzyństwo) generowana jest przez partnerstwo z innym typem przyrody (zwierzętami).

W podobnym duchu (choć nie w tak oryginalny sposób), który można by nazwać hipotezą środowiskową, wypowiada się duża część autorów analizujących omawiany problem, wiążąc status religijny zwierząt z pojawieniem się rolnictwa.. Powiadają oni, zatem, że wraz z nastaniem rolnictwa dzika przyroda z rywala staje się szkodnikiem, co diametralnie zmienia jej status³⁶. Dla rolnika istotny jest bowiem zysk, a nie rywalizacja. Egalitarna postawa łowcy i zbieracza zmienia się w relacje Pan-niewolnik. Być może, zatem powodem tego stanu rzeczy było przejście od nomadycznego, koczowniczego trybu życia, poprzez jego stan przejściowy, jakim było pasterstwo, do osiadłego rolniczego³⁷. Jeśli tak, to przyjąć wypada, że powodem owej utraty szacunku do przyrody był nie tylko sukces ekonomiczny, który przejawiał się w coraz lepszym panowaniu nad nią, ale nade wszystko udomowienie przez pasterkie ludy koczownicze zwierząt. Następnym dopiero krokiem będzie demitologizacja roślin i zwierząt przez cywilizacje rolnicze. Zmiana, jaką niosło za sobą rolnictwo, a wcześniej pasterstwo polegałaby zatem po prostu na tym, że ludzie przestawili się na wytwarzanie żywności..

Oswald Spengler widzi tę zmianę jako drogę coraz większego przeciwstawiania się człowieka przyrodzie, zaś kolejne owej drogi etapy jako różnice między czuciem i odczuwaniem, duszą i ciałem, „Ja” i światem, czasem i przestrzenią³⁸. Szczeble tworzenia się buntu przeciw przyrodzie to zatem wedle niego: a) uwolnienie się od przymusi gatunkowego – ukształtowanie typu ludzkiego; b) krystalizacja zlokalizowanych, ale rozproszonych zespołów ludzkich; c) powstanie pojedynczych wędrujących kultur o organicznej budowie; d) ukształtowanie kultur wysokich o w pełni uformowanej biografii³⁹. Przychoǳący w następnych wiekach postęp techniczny ma tylko umocnić tę ogólną tendencję odrywającą człowieka jako pierwotnego nomada, od natury⁴⁰.

Innymi słowy, człowiek rolniczy przemieniając się łatwo w cywilizowanego traci kontakt z przyrodą. Yi-Fu Tuan w swej książce *Dominance and Affection: The Making of Pets* stawia tezę, że nasz stosunek do przyrody (zwierząt) wyrażać ma przede wszystkim dominację jako chęć zapanowania nad własną niepewnością, chęć, której korzenie leżą w podporządkowywaniu sobie sił natury⁴¹. Rolnik nie ma wyjścia - zawsze działa w opozycji do przyrody⁴². Odchodzenie od mitu w kierunku myślenia religijnego zmienia, więc jej status. W tej nowej rzeczywistości kulturowej możemy

³⁶ Serpell, dz. cyt., s. 17.

³⁷ Zob.: J. Diamond, *Strzelby, zarazki, maszyny*, dz. cyt., s. 77-82.

³⁸ O. Spengler, [w] L. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 19, s. 153.

³⁹ Tamże, s. 157.

⁴⁰ Tamże, s. 158.

⁴¹ Tuan Yi-Fu, *Dominance and Affection: The Making of Pets*, New Haven CT 1984.

⁴² J. Serpell, *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie-zwierzęta*, Warszawa, s. 239.

mówić już o religijnym statusie, o tyle różnym od statusu mitologicznego, o ile zmienia się stosunek człowieka do przyrody i siebie samego.

Nie zmienia to jednak ogólnej zasady, wedle której religijny status przyrody jest pochodną zmiennych takich jak „warunek potrzeb” oraz „kanon ogólny”. Ich wzajemne wpływy wydają się być jednak na tyle „pogmatwane”, że trudno rozstrzygnąć, które z owych zmiennych zdają się być w poszczególnym równaniu ważniejsze. W interpretacji funkcjonalistycznej, która w naszym odczuciu bardziej dotyczy etapu pośredniego, mityczno-religijnego, nie zaś stricte religijnego, status przyrody jest podyktowany nieodmiennie praktycznymi potrzebami. Jednak jeszcze raz powtórzmy, że z takim problemem stykają się już społeczności zbierackie. Być może ów stosunek podyktowany jest zbyt dużą presją środowisk w stosunku do możliwych na nie odpowiedzi (brak odpowiednich środków technicznych). W ten sposób wkraczalibyśmy w zakres odpowiedzi podyktowanej, wzmiankowaną tylko powyżej teorią challenge and response. Według A. Toynbee’go każda w pełni rozwinięta cywilizacja przechodzi kolejno przez cztery fazy cyklu (narodziny, wzrost, załamanie się, rozkład i dezintegracja), zaś każda z tych faz rządona jest przez zasadę wyzwania i odpowiedzi. Oznacza ona, że cywilizacje rodzą się jako odpowiedzi danego społeczeństwa na konkretne wyzwanie otoczenia. Wyzwanie to nie może być ani za słabe ani za silne. I tak dla przykładu zbyt słabe wyzwanie środowiskowe na Polinezji jest zbyt słabym bodźcem do tworzenia cywilizacji, zaś zbyt surowe (Arktyka) przerasta możliwości udzielenia adekwatnej do tych wymogów odpowiedzi⁴³.

Status filozoficzny pojawia się wraz z ulogicznieniem myślenia. Co więcej, w statusie filozoficznym dostrzegamy istotną przemianę stosunku do przyrody. Andrzej L. Zachariasz powiada, że filozofia to określony system kulturowy, kulturowo zeterminowany poprzez język⁴⁴. W odróżnieniu od religii ma on charakter logiczny (racjonalny) nie zaś emocjonalny; opiera się nie na związku między człowiekiem wierzącym a Istotą Najwyższą, ale na rozumieniu i wyjaśnianiu. Nie jest zatem przeżywaniem tajemnicy, ale jej odkrywaniem⁴⁵. Status filozoficzny można więc określić jako miejsce w logicznej strukturze rzeczywistości⁴⁶. Logika myślenia jako porządek teoretyczny odrywa człowieka od przyrody. Można nawet rzec, że wyalienowany w ten sposób teoretyczny jej status, pierwotnie powiązany i wynikający ze status praktycznego, zdominował myśl Zachodu. W ten sposób rodzą się teoretyczne zręby współczesnego antropocentryzmu także w ekologicznym podejściu do kryzysu świata przyrody. Podejściu, dodajmy, z którym ekologia XX w. nie może zerwać, a przynajmniej przychodzi jej to z wielkim trudem. Filozofia zajmuje się, bowiem przede wszystkim, gdy mowa o rozważanej przez nas tematyce, wywyższaniem człowieka i określaniem jego filozoficznego statusu, kosztem statusu innych bytów. Jeśli już rozważa ten drugi aspekt, to czyni to w kontekście szerszej tematyki.

Tak więc w historii (europejskiego) myślenia filozoficznego rola stanowiska ekologicznego była zawsze marginalna. Dominowało myślenie antropocentryczne.

⁴³ A. Toynbee, *A Study of History*, T. 1, London 1934, s. 183-338, T. 12, London 1961, s. 546-561.

⁴⁴ A. L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje*, Lublin 1994, s. 17, 34.

⁴⁵ Tamże, s. 23

⁴⁶ Por.: tamże, s. 21.

Takie nastawienie spowodowane było kilkoma czynnikami. Po pierwsze wpływem sokratejskiej i postsokratejskiej filozofii greckiej, którego efektem było nie tylko odejście od pierwotnej greckiej idei jedności świata, ale nade wszystko stworzenie hierarchicznego myślenia, gdzie człowiek znajdował się nie tylko w centrum zainteresowania, ale stanowił też koronę bytów. Po drugie w filozofii wyraźnie obecny jest od średniowiecza komponent religii judeo-chrześcijańskiej z jej ideami panowania człowieka nad resztą stworzenia i oddzielenie owej reszty świata od boskiej troski. Po trzecie paradygmat kartezjańsko-baconowski kazał widzieć poprzez jego wizję racjonalistycznej nauki w zwierzętach automaty, nad którymi człowiek ma panować, i które do woli może wykorzystywać dla własnego dobra. Duży wpływ wywarła tu też kosmologia newtonowska. Kolejnymi czynnikami, mimo pewnego zaangażowania tworzących je myślicieli w sprawę zwierząt były idea Hume'a oddzielenia faktów od wartości, utylitarystyczna filozofia postępu materialnego, która zaważyła na kształcie myślenia ekonomicznego, post-darwinowska wizja przyrody jako areny walki o byt. Jak powiada Waloszczyk opisując tę myśl: klimat zachodniej filozofii ostatnich czterech stuleci jest określony bardziej przez ideę walki człowieka z naturą niż takiej z nią współpracy, w której obopólne branie i dawanie są zrównoważone⁴⁷.

Historię danej kultury da się przedstawić jako cykl następujący po sobie okresów naturalizmu i antynaturalizmu. W innym zestawieniu, odnoszącym się do dziejów kultury P. A. Sorokina proponuje w swoich analizach systemów socjokulturowych, których składowymi oprócz sztuki, etyki, religii jest między innymi i filozofia, podział trójdzielny: sensualizm, idealizm, ideacjonizm. W tym znaczeniu filozofia stanowi element świadomości społecznej epoki lub – jak w tym wypadku supersystemu kulturowego.

Z każdorazowo przyjętego statusu wynikają pewne konsekwencje praktyczne. Dotyczą one głównie tego, jak w danej kulturze traktuje się przyrodę. Jak widzieliśmy, w niektórych kulturach jest ona darzona szacunkiem, w innych, w tym i w naszej jest wręcz odwrotnie. Nasza cywilizacja (jako schyłkowa faza kultury) charakteryzuje się nade wszystko przedmiotowym stosunkiem do przyrody. Być może powstająca myśl ekologiczna zmieniając ten stan rzeczy jest zwiastunem zmian kulturowo-cywilizacyjnych, powstania nowej formacji społeczno-kulturowej, bądź używając języka Sorokina nowego uniwersum społeczno-kulturowego. Idąc dalej tropem myśli tegoż autora, być może wiąże się to ze zmianą fazy i uniwersum z ideacyjnego np. na sensualistyczny. Według Sorokina, bowiem dzieje – jak je nazywa – uniwersów socjokulturowych da się przedstawić jako fazowe następowanie po sobie trzech typów supersystemów kulturowych: supersystemu ideacyjnego (ideational supersystem), supersystemu sensoryjnego (sensate supersystem) i supersystemu idealistycznego (idealistic supersystem). Każdy w nich inaczej odpowiada na cztery podstawowe pytania: 1) jaka jest istota rzeczywistości (the nature of reality)? 2) Jaka jest natura potrzeb i celów, które mają być zaspokajane (the nature of the needs and ends to be satisfied)? 3) jaki jest poziom koniecznego zaspokojenia potrzeb (the extend to

⁴⁷ Por.: K. Waloszczyk, dz. cyt., s. 190-191.

which these needs and ends are to be satisfied)? 4) w jaki sposób sa one zaspokajane (the method of satisfaction)?

Odpowiedzi na te pytania zawierają się w pięciu odpowiedziach ontologicznych: 1) prawdziwa rzeczywistość jest ponadzmysłowa, 2) rzeczywistość jest zmysłowa, 3) jest ona zarówno zmysłowa jak i ponadzmysłowa, 4) jest nieznaną lub niepoznawalną, 5) jest dostępna poznaniu wyłącznie w aspekcie fenomenalnym przy nierozpoznawalności jej aspektu transcendentnego. Odpowiedź czwarta (sceptyczna) i piąta (krytycyzm i agnostycyzm Hume'a i Kanta) są przesłankami negatywnymi i jako takie nie mogą być tworzywem do budowy supersystemu socjokulturowego. Pierwsze zaś trzy budują podstawę ontologiczną dla wymienionych powyżej supersystemów, przy czym supersystem idealistyczny wydaje się być swoistym złotym środkiem między ideacjonalizmem a sensatywizmem⁴⁸. Odnosząc ten podział do naszych analiz, system, sensatywny będzie charakteryzował się postawą proekologiczną, system ideacjonalny zaś będzie takie zbliżenie uważał za niedopuszczalne, wreszcie ideacyjny (integralny) będzie chciał zachować wyższość człowieka, przy jednoczesnym równoważeniu owego statusu z materialistyczną aksjologią. Przenosząc to na obszar naszych rozważań, powody różnego traktowania przyrody w danych kulturach, o ile wywodzą się z religijno-filozoficznych przesłanek, tkwią w sposobie, w jaki dana kultura odpowiada sobie na podane powyżej pytania (wyzwania). Religie o zabarwieniu stricte ideacjonalnym będą promowały tezę o niskim lub nawet bardzo niskim statusie bytów pozaludzkich (poza sfera prawdziwej rzeczywistości). Takim typem religii wydaje się zarówno chrześcijaństwo jak i judaizm. Religie powstałe i funkcjonujące w czasie trwania okresu sensualistycznego będą ten status widziały jako względnie wysoki lub wysoki. Taki też on jest w sensualistycznej, mitologiczno-religijnej fazie rozwoju ludzkości, ale także np. w buddyźmie. Wreszcie typ idealistyczny łącząc, lub starając się połączyć te dwie skrajności będzie budował religijny lub filozoficzny status na bazie utrzymania paradygmatu antropocentrycznego, przy jednoczesnym zaangażowaniu w kwestie ochrony bytów niższych, pozaludzkich. Taki typ myślenia dominuje dziś w ekologicznych postawach związanych z katolicką ekologią. Istnieje wszakże zagrożenie, że w fazie przejściowej (od sensualizmu do idealistycznej integracji) przeważą stanowisko antropocentryczne i hedonistyczne zarazem. Z takim, jak to nazywa Sorokin *congeries*⁴⁹ mamy do czynienia obecnie. Jego charakterystyczną cechą jest postawa konsumpcyjna (np. w idei zrównoważonego rozwoju), przy jednoczesnym głoszeniu haseł ekologicznych.⁵⁰

Zmiany we współczesnym świecie wzajemnie się warunkują w różnych sferach aktywności cywilizacyjnej. Z jednej strony mamy do czynienia z postępującymi procesami uniformizacji świata zachodniego i nakładania owego porządku na inne sfery życia i inne kultury. Z drugiej zaś owe zmiany pociągają za sobą szereg konsekwencji „szczegółowych” tak pozytywnych, jak i negatywnych, które wymagają zarówno zmiany naszego postępowania jak i zredefiniowania niektórych pojęć. Minęły

⁴⁸ Cz. Gryko, *Integralna teoria kultury Pitirima A. Sorokina*, Lublin 2000., s. 77-78.

⁴⁹ Chaos, smietnik – zob. tamże, s. 71

⁵⁰ O idei zrównoważonego rozwoju zob.: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, A. Pawłowski (red.), Lublin 2003, vol. 16.

bowiem już czasy Antoine N. Condorceta, czy Augusta Comte'a, gdy rozwój ludzkości wiązał się z niepohamowanym jej rozwojem, pełnym bezkrytycznych deklaracji co do nastania ery powszechnej szczęśliwości, którą zapewni nam rozum ludzki, nauka, technika⁵¹. Oswald Spengler czy Albert Schweitzer dowiedli, że cywilizacja zachodnia znajduje się raczej w stanie kryzysu (zmierzchu) niż rozkwitu, a źródeł owego stanu rzeczy należy doszukiwać się właśnie w sferze światopoglądowej (etycznej)⁵². Obecnie coraz częściej i coraz jawniej mówi się, że jakkolwiek rozwój ludzki (tu: cywilizacyjny) wiąże się z licznymi kłopotami, które nastęrcza, w tym i z kłopotami w sferze naszej relacji z przyrodą. Stąd wyrosła na tej bazie szczególnie w XX w. refleksja ekologiczna, widząca narastające zagrożenia dla istnienia przyrody, a co za tym idzie i dla człowieka współczesnego. W efekcie współczesny świat, to świat zmierzający do zagłady, o ile nie powstrzymamy czynników, które do niej nas mogą doprowadzić⁵³.

Jedną z najważniejszych idei współczesnego świata cywilizacji zachodniej jest idea świata zglobalizowanego. Jej prorocy, tacy jak choćby Marshall McLuhan z jego ideą globalnej wioski, oraz jego uczniowie i kontynuatorzy jego wizji jak Derrick de Kerkhove przewidywali, że proces, o którym mowa, rozgrywać się będzie na poziomie rozwoju środków komunikacji⁵⁴. Okazało się jednak, że globalizacja to zjawisko szersze, sięgające sfery ekonomicznej i społecznej. Wymaga to nieco innej niż proponują wymienieni autorzy analizy, gdyż i inne konsekwencje takiej globalnej zmiany determinują.

W niniejszym tekście zmierzmy się z jednym z takich nowych problemów, jakim jest refleksja ekologiczna wynikająca z nastania ery świata globalnego. Przy czym istotne jest zauważenie, że kwestie ekologiczne odnosiły się pierwotnie do nastania ery społeczeństwa industrialnego (przemysłowego). W relacji do zagrożeń takiego świata powstała tzw. świadomość ekologiczna, czyli refleksja nad stanem świata ożywionego, w tym i człowieka⁵⁵.

Na globalizację można z punktu widzenia ekologa patrzeć przynajmniej z trzech ujęć: informacyjnego, ekonomicznego i socjologicznego. Ważne jest wszakże, by zauważyć, że we współczesnym świecie te początkowo trzy rozdzielone dziedziny (informatyczna, ekonomiczna i socjologiczna) zdają się ze sobą łączyć, tworząc nowy twór, jakim jest ogólnoswiatowa cywilizacja neotechniczna.

⁵¹ Por.: A. N. Condorcet, *Szkice obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 211-248.; A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 2003, s. 90-94, 118-125.

⁵² Por.: O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, dz. cyt., s. 48-53.; A. Schweitzer, *Filozofia kultury*, [w] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 199-203.

⁵³ Zob.: K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986, s. 5; D. Morris, *Nasza umowa ze zwierzętami*, dz. cyt., s. 160; J. Lejman, *Zwierzęcy prześwit cywilizacji. Desmond Morris i etologia współczesna*, Lublin 1999, s. 43-45.

⁵⁴ Zob.: M. McLuhan, *Poza punktem zbiegu*, [w] tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1975, s. 305-318; D. de Kerkhove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, Warszawa 1996, str. 210.

⁵⁵ Zob.: A. Pawłowski, *O potrzebie sformułowania kompleksowej wizji zrównoważonego rozwoju*, [w] *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, A. Pawłowski (red.), dz. cyt., s. 7-8; Z. Hull, *Filozofia zrównoważonego rozwoju*, tamże, s. 15-26; K. Najder-Stefaniak, *Pojęcie rozwoju zrównoważonego z perspektywy ekolingwistyki*, tamże, s. 146.

Globalizacja jako postęp informatyczny. Taką wizję świata zglobalizowanego zaproponował pod koniec lat sześćdziesiątych M. McLuhan. W jego koncepcji świata jako elektronicznej wioski globalnej żyjemy obecnie w dobie przejścia od tzw. „galaktyki Gutenberga”, czyli epoki pisma drukowanego do nowej epoki komunikacji elektronicznej, której wyznacznikami są powstanie telefonu, telegrafu, itp. narzędzi. „Epoka gwałtownych zmian społecznych – powiada on – następuje wówczas, gdy społeczeństwo znajdzie się na pograniczu dwóch kultur i przeciwstawnych technik. W takich okolicznościach świadomość ludzka nie przestaje przedkładać jednej kultury nad drugą. Obecnie żyjemy na styku pięćsetletniej epoki mechanicznej i nowej ery elektronicznej, między światem jednolitości i światem nowoczesności”⁵⁶. Jedną z cech tej nowej epoki jest odejście od tradycyjnego traktowania naszego środowiska. „Ponieważ naszym środowiskiem zaczyna być informacja, konieczne staje się zaprogramowanie samego środowiska jako dzieła sztuki”⁵⁷. Kontynuator jego idei de Kerckhove nazwie to nowe środowisko powłoką kultury, której cechą charakterystyczną jest „sztuczne” modelowanie naszej natury⁵⁸. „Nasza rzeczywistość psychiczna nie jest niczym «naturalnym». Zależy częściowo od tego, jak oddziałuje na nas środowisko wraz z naszymi technicznymi przedłużeniami”⁵⁹. Mamy zatem do czynienia z dwoma rewolucjami, z których pierwsza odbywa się w świecie zewnętrznym, druga zaś w naszym umyśle. Ich efektem jest zastąpienie rozwoju biologicznego komputeryzacją⁶⁰.

Znany brytyjski etolog Desmond Morris powiada, że społeczeństwo globalne jest niemożliwe, jest swoistą społeczną utopią. Wynika to ze struktury naszej natury bio-społecznej, która wyklucza sprawne funkcjonowanie świadomych podmiotów ludzkich na poziomie większym niż grupa plemienna⁶¹. Jeśli grupa się zwiększa następuje zanik tożsamości grupowej, wzrost agresji wewnątrzgrupowej - wbrew Konradowi Lorenzowi w tym wypadku niekorzystnej⁶² – oraz szereg innych cech dysharmonizujących nasze życie społeczne, ale i destruktywnie wpływających na naszą psychikę⁶³. Dochodzi do tego kwestia zaniku komunikacji jako bezpośredniego słowno-gestycznego przekazu informacji, gdyż w globalizacji to zanik konwersacji bezpośredniej, spowodowanie jej do punktu⁶⁴.

Globalizacja jako proces ekonomiczny. Na globalizację jako na proces związany ze zmianami w sferze ekonomii zwrócił uwagę George Ritzer nazywając go „mcdonaldyzacją”⁶⁵. Według Ritzera globalizacja to nowy model racjonalizacji (za Maxem Weberem: żelazna klatka racjonalności), której istotą jest klonowanie danej

⁵⁶ M. McLuhan, dz. cyt., s. 211.

⁵⁷ Tamże, s. 318.

⁵⁸ Zob.: D. De Kerckhove, *Powłoka...*, dz. cyt., s. 23.

⁵⁹ Tamże, s. 23.

⁶⁰ Tamże, s. 54.

⁶¹ Zob. D. Morris, *The Human Zoo*, London 1969, s. 13-20, 183.

⁶² Por.: K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Warszawa 1996, s. 45-74.

⁶³ Zob.: D. Morris, *Nasza umowa ze zwierzętami*, dz. cyt., s. 10-11.

⁶⁴ Zob.: J. Lejman *Lokalizacja a globalizacja: gestyczne podstawy tożsamości kulturowej*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny”, t. 2, 2002, s. 166.

⁶⁵ Zob. G. Ritzer, *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1999, s. 11-13

instytucji w celu maksymalizacji korzyści (zysku). Innymi słowy „mcdonaldyzacja to proces stopniowego upowszechniania się zasad działania restauracji szybkich dań we wszystkich dziedzinach życia społecznego w Stanach Zjednoczonych oraz na całym świecie”⁶⁶. Jedną z jej charakterystycznych cech jest tendencja do zdominowania procesów gospodarczych w skali globalnej, rozumiana jako niemal imperialistyczna chęć panowania nad światem konsumpcji, a w konsekwencji nad wszelkimi formami życia współczesnego człowieka. Ritzer powiada o czterech wyznacznikach mcdonaldyzacji, którymi są: efektywność, kalkulacyjność, przewidywalność i możliwość manipulacji⁶⁷. W efekcie tak rozumiana racjonalizacja dehumanizuje, gdyż nie daje poznać prawdziwej natury ludzkiej, zastępując ją narzuconymi własnymi zasadami. W gruncie rzeczy zatem jej orędownicy muszą sądzić, podobnie jak renesansowi utopiści tacy jak Morus, że natura ludzka jest plastyczna i daje się nią manipulować⁶⁸. Teza ta stoi w sprzeczności z propagowanymi przez nowych biologów ideami wskrzeszenia problemu natury ludzkiej jako biologicznie uniwersalnej⁶⁹, ale z drugiej strony wykorzystuje owe biologiczne dane do tym skuteczniejszego manipulowania ludźmi. Kładzie też akcent na kwestie ilościowe, pomijając jakościowe, przez co wątpliwa na jej gruncie staje się głębsza refleksja ekologiczna. Jeśli jednak takowa występuje, to w związku z opłacalnością dewastowania przyrody. Innymi słowy można wycinać lasy, jeśli tylko w efekcie opłaca się kalkulacja ekonomiczna „wycięcie lasu - zasadzenie nowego lasu”. Z jej najbardziej ohydneho dla obrońcy zwierząt punktu widzenia można zabijać hodowane zwierzęta, nawet jeśli ich mięso nie znajdzie nabywcy, byle tylko w efekcie końcowym to się opłacało. „Powiedzmy sobie szczerze, że nikt nie zagląda do środka hamburgera. Kupujemy, jemy, wyrzucamy śmieci i odjeżdżamy w siną dal”⁷⁰. To sprowadzenie produkcji żywności do liczb jest niebezpiecznym skutkiem ubocznym omawianego procesu. Kalkulacyjność i przewidywalność bowiem cechuje nie tylko produkcję żywności, ale i jej konsumpcję⁷¹. Wymienione powyżej cechy mcdonaldyzacji prowadzą do zmiany sposobu „produkcji żywności”. Małe, rodzinne gospodarstwa są wypierane przez fabryki do produkcji mięsa, fabryki rolne⁷². Ich cechą charakterystyczną jest nastawienie na zysk powodujące, że etyka hodowcy jest etyką pozbawiona jakichkolwiek zasad humanitaryzmu. Manipulując w celu osiągnięcia pożądanego efektu biologiczną naturą zwierząt narusza się, lub burzy naturalny wzorzec behawioralny. We współczesnym świecie znajdziemy wiele przykładów takiej pseudo-biologicznej manipulacji, której pewnie nie powstydziliby się mieszkańcy *Nowej Atlantyd*⁷³. Należą do nich farmakologiczne wspomaganie, sztuczne tuczenie,

⁶⁶ Zob. tamże, s. 16-17,

⁶⁷ Zob. tamże, s. 31-36

⁶⁸ Por. T. More, *Utopia*, Warszawa 2001, str. 220; Zob. też K. Kautzky, *Tomasz More i jego utopia*, Warszawa 1956, s. 327-328.

⁶⁹ Zob. E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa 1977, s. 32-33, 257

⁷⁰ G. Ritzer, dz. cyt., s. 117.

⁷¹ Zob. tamże, s. 140, 155

⁷² Zob. tamże., s. 194-195

⁷³ Por. F. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, Warszawa 1995, s. 50-51.

trzymanie zwierząt hodowlanych w ciasnych klatkach, odłączenie ich od innych przedstawicieli ich gatunku, eksperymenty medyczne⁷⁴.

W efekcie, jak to podkreśla Ritzer, „systemy racjonalne są systemami dehumanizującymi. Terminy *racjonalność i rozum*, których często używa się przemiennie [...] określają zjawiska antyetyczne”⁷⁵. Efekt ekonomiczny rządzi efektem etycznym. Dla Benjamin R. Barbera dialektycznym przeciwieństwem Mcdonaldyzacji jest Dżihad, przez który rozumie on tendencję do zachowania (plemiennej) tożsamości, partykularyzmu. „Pod pojęciem Dżihadu rozumiemy walkę lokalnych ludów o utrzymanie grupowej solidarności i tradycji zagrożonych przez abstrakcyjny legalizm i pluralizm państwa narodowego a także nowy komercyjny imperializm McŚwiata”⁷⁶. O ile McŚwiat prowadzi bezkrwawą politykę zysku, o tyle Dżihad krwawą politykę tożsamości.⁷⁷ Mcdonaldyzacja bowiem według tego autora to tworzenie ponadnarodowych korporacji, których celem globalnym jest maksymalizacja zysku. W efekcie tzw. „McŚwiat” jest jednym wielkim rynkiem, nową hiperrzeczywistością rynkową⁷⁸. Dodajmy, że integralną cechą owej nowej rzeczywistości jest polityczna i społeczna niesprawiedliwość. Z uwagi na to, że dobra naturalne posiadają mniejszą wartość niż towary, chcąc być konkurencyjne, kraje trzeciego świata dewastują lub dają dewastować swoje naturalne środowiska. Taka globalizacja prowadzi pośrednio także do katastrofy ekologicznej, jako sumy katastrof lokalnych. W tej sytuacji „Dżihad jest nie tylko adwersarzem McŚwiata, ale i jego dzieckiem”⁷⁹. Jesteśmy rozdarci między prowincjonalną tożsamością etniczną z przynależną jej polityką odwetu a uniwersalizmem motywacji zysku z towarzyszącą mu polityką komercji. Krytyka globalizmu dokonywana przez wielu ekologów, których poglądy opiszemy poniżej, mieści się w pewnym sensie w ramach wyznaczonych przez barberowską definicję „Dżihadu”, można ją wręcz nazwać „Dżihadem ekologicznym”. Jednak jest ona w dużym stopniu związana z analizami poczynionymi przez Zygmunta Baumana⁸⁰. Zaznaczmy tutaj jednaka: świadomość ekologiczna jako ekologiczny Dżihad wynika dialektycznie z efektu zmacdonaldyzowania świata.

Globalizacja jako Mcdonaldyzacja to zaprzeczenie idei upodmiotowienia, zanik podmiotowości, rozmycie jej w wyniku procesów zanikania jednostkowości w masie konsumerycznej. Ekologizm w tym wypadku to po pierwsze sprzeciw wobec odpodmiotowieniu ludzi, po drugie zaś walka o prawa przyrody naruszane w wyniku zmacdonaldyzowanej produkcji masowej.

Globalizacja jako zjawisko socjologiczne (globalizacja sensu *stricte*). Jej opis zamieszcza Bauman w pracy *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Autor kładzie nacisk przede wszystkim na przestrzenne uwarunkowania omawianych procesów, przeciwstawiając tak rozumiane pojęcie globalizacji pojęciu lokalności, jako swoistego

⁷⁴ Zob. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa 2004, s. 147-208.

⁷⁵ G. Ritzer, dz. cyt., s. 208.

⁷⁶ B. R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2000, s. 296.

⁷⁷ Zob. tamże, s.11.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 39, 43.

⁷⁹ Tamże, s. 196.

⁸⁰ Por.: Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa 2000, str. 155

społecznego upośledzenia i degradacji⁸¹. Walkę globalizacją z lokalnością nazywa wręcz „Wielką Wojną o Niezależność Przeszenną”, a zwycięski pochód globalizacji „końcem geografii”⁸². Rodzi ona nowy typ człowieka – człowieka turystę (paradygmat turysty) i człowieka włóczęgę (takiego, któremu odmówiono statusu turysty), czyli nowego nomada⁸³. W tym świecie przestrzennej destabilizacji zanika potrzeba ochrony lokalności jako postulat ekologiczny. Zastępuje go pseudo-ekologiczna świadomość turysty odwiedzającego jedynie miejsca widokowe i z tego powodu dbające o ich nienaruszalność. Taka ekologia tworzy rezerваты i skanseny, których cechą charakterystyczną jest oddzielenie świata ludzi i świata przyrody, czynienie z żyjących na ich terenie zwierząt i ludzi jeszcze jednej turystycznej atrakcji⁸⁴.

Dla głównego (*main stream*) typu świadomości ekologicznej globalizacja to nade wszystko uniwersalizacja. W tym sektorze ekolodzy nie są zgodni, co do jej wartościowania. Z jednej strony w dominującym nurcie antropocentrycznym ekologii (ekologia płytka) przeważa obecnie tzw. idea zrównoważonego rozwoju, której ideolodzy mimo, że często krytycznie wyrażają się o współczesnej cywilizacji, widzą immanentne drogi jej naprawy. Zwolenników tego nurtu często określa się mianem alterglobalistów. Z drugiej zaś strony wielu ekologów (ekologia głęboka) – paradoksalnie – głównie o zapędach holistycznych głosi pogląd o niemożliwości naprawy współczesnego świata za pomocą instrumentów w nim się znajdujących. Ekolodzy ci, których nazwać można antyglobalistami powiadają, że w budowie nowego, sprawiedliwego świata konieczny jest poprzedzający go etap dekonstrukcji.⁸⁵ Z drugiej wszakże strony w ideach takich jak „hipoteza Gai” Jamesa Lovelocka, „biofilii” Edwarda O. Wilsona tkwią przesłanki do traktowania globalizacji jako szansy na jednorodną politykę ekologiczną⁸⁶. Uważają oni, że ideał systemowej, uniwersalistycznej ekologii nie przystaje – z uwagi na jego częste holistyczno-mistyczno-religijne zapędy – do ogólnościowej polityki ekologicznej. Szczególnie poddany zostaje krytyce przez zwolenników idei bioróżnorodności, dla których globalizacja jest szansą na naprawę ekologiczną. Uważają oni, że nie chodzi i chodzić nie może o istotną zmianę świadomości ekologicznej, która miałaby się realizować w obrębie światopoglądów czy filozofii, ale po prostu o ogólnościowy program naprawczy, politykę ekologiczną, której zadania łatwiej będzie po prostu realizować w świecie zglobalizowanym (tu: zcentralizowanym). Wydają się jednak mylić, co do scentralizowania, gdyż w tym wydaniu globalizacja ma raczej wymiar wyspowy. Stąd też ich programy znajdują krytyków wśród tych ekologów, którzy podkreślają lokalną wartość ekosystemów. W istocie jest to spór kompetencyjny między samymi biologami w obrębie dwóch koncepcji neodarwinistycznych. Chodzi bowiem w gruncie rzeczy o

⁸¹ Zob. tamże, s. 7.

⁸² Tamże, s. 13., 19

⁸³ Zob. tamże, s. 92

⁸⁴ Zob. D. MacCannell, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa 2002, s. 125-128.

⁸⁵ Por. L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierze, człowiek*, Warszawa 1995, s. 65 i dalsze..

⁸⁶ Por. E. O. Wilson, *Przyszłość życia*, Poznań 2003, s. 25-26, 201-205; J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, Warszawa 2003, s. 132-149; N. Eldredge, *Życie na krawędzi. Rozwój cywilizacji i zagłada gatunków*, Warszawa 2003, s. 170-183; J. Kulasiewicz, *Głęboka ekologia* Arne Naessa, „Zeszyty edukacji ekologicznej Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot”, zeszyt 6, jesień 1993, s. 27-28, 55-56.

model ewolucji. Jedni sądzą, że przebiega ona w skali globalnej (makroewolucja), a jej podmiotem mogą być nawet planety⁸⁷. Inni zaś upierają się przy tym, że w żadnym wypadku nie można traktować planety jako podmiotu ewolucji, a zatem i przedmiotu jednorodnych działań ekologicznych, gdyż te realizują się w odrębnych niszach ekologicznych, zaś sama ewolucja w obrębie jednostek, populacji, genów. Bliższa prawdy wydaje się być druga koncepcja, choć zapewne owe lokalne środowiska, habitaty lub nisze ekologiczne stanowią w sumie coś na kształt naczyń połączonych⁸⁸.

W efekcie spór ekologiczny o model globalizacji daje się to sprowadzić do dwóch typów ekologii: tych co chcą naprawiać świat i tych co chcą go zmieniać. Wydaje się jednak, że przy tak licznych wciąż niedostatkach naszej wiedzy ekologicznej ogólnoplanetarne działania ekologiczne mogą przynieść jedynie ogólnoplanetarną katastrofę, choć z drugiej strony trudno zaprzeczyć, że jakaś koordynacja działań rzeczywiście jest wskazana.

W latach siedemdziesiątych w etologii często opisywano rozwój społeczeństw ludzkich w kategoriach tzw. „syndromu leminga”. Lemingi w przypadku nadmiernego zagęszczenia zdawały się popełniać zbiorowe samobójstwo skacząc z norweskich urwisk do morza⁸⁹. Syndrom leminga już nie ma – okazało się, że opisywane zwierzęta podawane przez biologów jako przykład samobójców wyrosłych z efektu zatłoczenia, wcale owego zbiorowego samobójstwa nie popełniają, a jedynie szukają nowych siedlisk. Jednakże problem nie znikł, a analizy Morrisa i innych etologów są dalej aktualne. Co więcej, można dodać do tego, że efekt zagęszczenia rozumie się coraz częściej jako swoisty syndrom więźnia. W badaniach socjobiologii, podobnie jak wcześniej u etologów, zwraca się często uwagę, że struktura tzw. „głębokiej natury człowieka” najczęściej zostaje naruszona właśnie poprzez zmienienie jego behawioru przestrzennego.

Świadomość ekologiczna tylko po części dotyczy tego zjawiska. Zdecydowanie mocniej akcentuje się tu kwestie dewastacji przyrody oraz kwestię podmiotowości zwierząt. Efektem globalizacji jest sukces antagonistycznie do niej nastawionych ruchów praw wyzwolenia zwierząt. Dążenie do maksymalizacji zysków najbardziej bowiem uderza właśnie w zwierzęta. Są one wykorzystywane jako narzędzia badawcze, towary przemysłowe. Nie posiadając adekwatnych do ich zdolności praw, traktowane są jak przedmioty służące do zaspokajania potrzeb zmacdonaldyzowanego społeczeństwa. Oczywiście źródła takiego przedmiotowego traktowania zwierząt tkwią w światopoglądowej tradycji zachodniego społeczeństwa, a podwaliny pod takie ich widzenie stworzyli filozofowie tacy jak Arystoteles, św. Augustyn i nade wszystko Kartezjusz.⁹⁰ Jednak nigdy w dziejach cywilizacji zachodniej nie było możliwości ani potrzeby traktowania ich jako używanego na skalę masową surowca służącego interesom ludzi. Innymi słowy gatunkowizm, jako „uprzedzenie lub stronni-

⁸⁷ Por. R. Dawkins, *Rzeka genów*, Warszawa 1995, s. 195-231; L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, Warszawa 2000, 162-182.

⁸⁸ Por. T. Goldschmidt, *Wymarzone jezioro Darwina. Dramat w jeziorze Wiktorii*, Warszawa 1999, s. 191-214, 242-263.

⁸⁹ Zob. J. Lejman, *Zwierzęcy...*, dz. cyt., s. 47-48.

⁹⁰ Zob. L. Ferry, *Nowy ład...*, dz. cyt., s. 10.

cza postawa faworyzowania członków własnego gatunku kosztem innych⁹¹, stał się jednym z podstawowych wyznaczników społeczeństwa ery globalizacji. W różnych dziedzinach życia ma to różny wymiar, jednak podstawowa zasada pozostaje niezmieniona: można liczyć się z życiem i zdaniem ewentualnego konsumenta, skoro zwierzęta nie zalicza się (poza jednym wyjątkiem karmy dla zwierząt domowych) do tej kategorii, nie należy się z ich życiem i cierpieniami liczyć. Innymi słowy najważniejsze jest dobro nastawionego na zysk producenta i tylko ono wyznacza ramy etyki społeczeństwa ery globalizacji, gdzie zwierzęta raczej się produkuje niż hoduje, nie zastanawiając, wbrew choćby opinii wyrażonej wieki wcześniej przez Jeremi Bentham, nad ich interesem⁹². Peter Singer – kontynuator myśli benthamowskiej – taką postawę nazwie „zinstytucjonalizowana mentalnością szowinizmu gatunkowego”⁹³. Co więcej, idea ta wkracza właśnie dzięki postępującej globalizacji w kultury dotąd wolne od takiego myślenia. Singer przytacza tu eksperyment prowadzony na zwierzętach w Indiach, który jak powiada, nie bez ironii, dowodzi zwycięstwa zachodnich metod badawczych i postawy wobec zwierząt nad starożytną tradycją hinduizmu, którą cechuje większy niż tradycję judeochrześcijańską szacunek dla zwierząt⁹⁴. Rozpanoszony w naszych czasach „szowinizm gatunkowy pozwala naukowcom traktować zwierzęta doświadczalne jako narzędzia laboratoryjne, a nie żywe, cierpiące stworzenia”⁹⁵. Stąd zapewne we wnioskach o granty wymienia się je obok próbek w rubryce „wyposażenie”⁹⁶. Podsumowując ten aspekt wykorzystywania zwierząt Singer pisze: „Nadejście jednak dzień, gdy dzieci naszych dzieci, czytając o tym, co w dwudziestowiecznych laboratoriach robili skądinąd cywilizowani ludzie, przeżyją to samo uczucie zgrozy niedowierzania z jakim dziś czytamy o okrucieństwach na rzymskiej arenie gladiatorów lub o osiemnastowiecznym handlu niewolnikami”⁹⁷. Dodajmy tylko, że społeczeństwo ery globalizacji w swym komforcie konsumenta stara się nie dostrzegać problemu. Zacierają więc wszelkie nieprzyjemne wrażenia poprzez kupowanie gotowych produktów, które mają nie przywołać na myśl śmierci i cierpienia zwierząt. Często odbywa się to już na etapie nazewnictwa; mówimy o wieprzowinie (*pork*) a nie świni, wołowinie nie zaś krowie itd., aż po niejednoznaczny termin „produkt mięsny”. Taka słowna maskarada pozwala większości ludzi przejść do porządku dziennego nad dokonującym się w historycznej atmosferze fobii zdrowej żywności holocaustom zwierząt, których jedyną wadą było to, że żyły w jednym stadzie z zarażonym z winy hodowców osobnikiem. Działając z chęci zysku, a przeciw naturalnym cechom zwierząt hodowcy doprowadzają do takich sytuacji jak choroba wściekłych krów. Trudno bowiem uznać za naturalne żywienie roślinożercy papką mięsną pochodzącą od przedstawicieli jego własnego gatunku. Ten sztucznie sprokrowany zwierzęcy kanibalizm nie mógł doprowadzić do niczego innego jak biolo-

⁹¹ Zob. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, dz. cyt., s. 38-39.

⁹² Zob. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 418-420.

⁹³ P. Singer, *Wyzwolenie...*, dz. cyt., s. 80.

⁹⁴ Tamże, s. 106-107.

⁹⁵ Tamże, s. 115.

⁹⁶ Tamże, s. 115.

⁹⁷ Tamże, s. 146.

gicznej degradacji tą drogą hodowanych zwierząt. Opisy traktowania zwierząt w społeczeństwie zglobalizowanym można by mnożyć niemal w nieskończoność, dodając do listy coraz to nowe przykłady. Wahałbym się jednak łatwo nazwać ich aktami okrucieństwa, jak czynią to ekolodzy. Okrucieństwem byłyby tylko wtedy, gdyby wynikały ze światopoglądowej sprzeczności między tym, co uważamy za zwierzę a tym, co z nim robimy. Jeśli jednak trwamy przy traktowaniu zwierząt jako automaty, to dalej aktualna pozostaje rada Kartezjusza, że należy je szanować w tym stopniu w jakim szanujemy np. własny zegarek. Z drugiej wszakże strony skoro tak kochamy nasze domowe zwierzątka, uważając je często za domowników żyjących na równych prawach z innymi, to jak wytłumaczyć intelektualny przeskok, którego dokonujemy myśląc o innych zwierzętach jako o żywności, jako o testerach, czy jako o podkreślającym rangę społeczną ubiorze? Szczególnym przykładem takiego „umysłowego rozdwojenia” są myśliwi. Dokarmiają oni swe ofiary, chwalać się jak trudno było je upolować, jakim sprytnym okazały się przeciwnikiem, po czym wieszają swe trofea na ścianach swych domów. Trudno myśleć o takim postępowaniu inaczej niż jako o objawie jakiejś choroby psychicznej. Z drugiej strony w naszych czasach niezwykle popularne stały się wszelkie ruchy i organizacje broniące zwierząt. Pomijając te, które można uznać za „bio-dewocje”, osiągają one rozmiary ruchów ogólnoswiatowych. Wydaje się jednak, że te zjawisko także wynika z istoty świata cywilizacji zachodniej. Mamy bowiem do czynienia raczej z modą na ekologię, o tyle jednak pożądaną, że liczą się z nią coraz bardziej producenci. Stąd takie modne stało się chociażby pisanie na opakowaniach kosmetyków, że nie testowano ich na zwierzętach, czy zamieszczenie na puszkach z tuńczykiem napisu, że w wyniku ich połowu nie ginęły delfiny. Prowadzi to do kolejnego wniosku: lubujemy się w ekologii, która chroni te ładne, inteligentne w naszym odczuciu, lub rzadkie zwierzęta. Te brzydkie, pospolite, i głupie pozostawiamy poza nawiasem tak rozumianej postawy ekologicznej. Często dzieje się to wbrew naszej wiedzy etologicznej, jak choćby w przypadku świń, których odrażające, „brudne” zachowanie nie jest wynikiem ich natury, ale sposobów ich hodowli⁹⁸. Idea odpowiedzialności zaproponowana przez tak różnych programowo filozofów jak Schweitzer czy Singer, a kontynuowana w myśli ekologicznej, pozostaje dalej jedynie postulatem, tym częściej łamanym, im częściej odpowiedzialność kojarzy nam się z przewagą i dominacją.

Świat globalizacji z punktu widzenia ekologa to świat pełen dialektycznych sprzeczności. McLuhanowska wioska odciąga człowieka od przyrody, ale zarazem pozwala skuteczniej koordynować akcje ekologiczne. Ruchy ekologiczne powstają jako swoisty „ekologiczny Dżihad”, sprzeciw wobec mcdonaldyzacji świata, stając się przy tym coraz bardziej eto-ekologiczne. Wreszcie bycie turystą wprawdzie odwodzi człowieka od tego, co lokalne, ale każe doceniać to, co wprawdzie obce, ale godne zachowania. Z innej strony patrząc w tym zmacdonaldyzowanym świecie chroni się niektóre rośliny i zwierzęta, ale tylko po to, by z nich produkować leki dla cywilizowanych Europejczyków, Azjatów i Amerykanów. Trudno zatem o jednoznaczną diagnozę. Wydaje się, że ważnymi są tu nade wszystko po pierwsze zachowanie umiaru,

⁹⁸ Zob. J. Serpell, *W towarzystwie zwierząt*, dz. cyt., s. 15-34.

po drugie zaś zmiana paradygmatu antropocentrycznego. Musimy tworząc świat ludzi zglobalizowanych nauczyć się patrzeć nań z pozycji przyrody i jej dobra jako dobra samego w sobie, nie zaś wyłącznie z uwagi na dobro człowieka, czy przyszłych pokoleń. Jest to istotna zmiana paradygmatu. F. Bacon mówił o walce z przyrodą. Dziś już wiemy, że mamy środki, by zniszczyć świat przyrody, zwyciężyć w tej „odwiecznej człowieka walce z przyrodą”. Środki te winniśmy jednak wykorzystać w celu ratowania przyrody a nie nad nią zapanowania.

Powyższa deklaracja wydaje się szczególnie ważna w odniesieniu do tych regionów, które wydają się stosunkowo najmniej dotknięte „skazą cywilizacyjną”. Pokazaliśmy, że stosunek człowieka do przyrody, który określiliśmy szerokim mianem ekologiczmu, zmienia się wraz ze zmianą ludzkich potrzeb, te zaś wydają się być zrelatywizowane tak kulturowo (status teoretyczny), jak i cywilizacyjnie (status praktyczny). Z uwagi na powyższe – a myśl ta szczególnie odnosi się do tak potencjalnie proekologicznych regionów, jak nasz – wydaje się, że nie musimy ślepo wierzyć w idee związane z globalizacją, które proponuje nam świat zachodniej cywilizacji, wybierając te tylko tendencje, które w korzystny dla naszego sposobu funkcjonowania wobec przyrody, wspomagają nas w ustanowieniu nowego ładu ekologicznego. W myśli zachodniej cywilizacji coraz częściej do głosu dochodzą bowiem te prądy myślowe, które postulują harmonijne współistnienie z przyrodą. W ten sposób w istotnej mierze zmieniają one obraz naszego stosunku do świata pozaludzkiego.

Spośród trzech wymienionych typów globalizacji szczególnie istotny i nie budzący większych sprzeciwów, wydaje się informatyczny. Daje on możliwość prowadzenia ponadpaństwowej, zintegrowanej polityki ekologicznej zaś za jego jedyną wadę można uznać swoistą, spowodowaną rozwojem takich narzędzi cywilizacyjnych jak internet, ucieczkę od bezpośredniego kontaktu ze środowiskiem na rzecz jego digitalnego substytutu. W pozostałych dwóch przypadkach globalizacja jawi się jako zagrożenie. Ekonomiczna chęć zysku „za wszelką cenę”, utrata tożsamości lokalnej itp. ich cechy prowadzą bowiem do sytuacji, w której nie mamy powodu ani potrzeby dbać o środowisko naszego życia. W efekcie może powstać sytuacja, w której podążając w ślad za modą globalizacji, utracimy swą lokalną tożsamość. Co więcej, może dojść do sytuacji, że sygnalizowany jako jeden z symptomów naszej regionalnej przewagi ekologicznej, śpiew ptaków stanie się wkrótce tylko odległą melodią przeszłości. Chcąc temu zapobiec musimy zatem szukać swojej drogi rozwoju, którą, jak się wydaje w świetle przedstawionych argumentów, jest nastawienie się na myślenie proekologiczne. Jeśli tak się stanie, inni będą mogli nam tylko zazdrościć możliwości przebywania w nieskażonym środowisku.