

Andrzej Papuziński

Przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego jako problem filozoficzny

Studia Philosophiae Christianae 34/1, 99-108

1998

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Z ZAGADNIEN EKOFILOZOFII

ANDRZEJ PAPUZIŃSKI

PRZYCZYNY WSPÓŁCZESNEGO KRYZYSU EKOLOGICZNEGO JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY

Ponieważ wyczerpujące omówienie stanowisk zajmowanych w sprawie przesłanek i uwarunkowań aktualnego kryzysu ekologicznego nie jest możliwe w warunkach krótkiego artykułu, poniższy przegląd będzie miał z konieczności charakter wybiórczy. Z jednej strony zostaną przedstawione stanowiska postaci należących do klasyki filozofii ekologii i etyki środowiskowej (H. Jonasa, A. Naessa, B. Devalla, G. Sessionsa, J. Seeda, F. Capry, L. White'a, J. Dorsta, H. Skolimowskiego), z drugiej – wypowiedziających się w tych sprawach najwybitniejszych polskich przedstawicieli wymienionych dyscyplin (Z. Piątek, W. Tyburskiego, Z. Hulla, K. Waloszczyka). Wspomniany brak miejsca jest również powodem niezmiernie skróconego potraktowania analizowanych poglądów. Pomimo że każdy z nich zasługuje na szczególną uwagę, żaden nie zostanie omówiony odrębnie. Każdy zostanie potraktowany jako część zestawienia stanowisk dotyczących przesłanek i uwarunkowań współczesnego kryzysu ekologicznego i w tej ograniczonej postaci będzie przedmiotem dalszych uwag i wniosków. Czytelnika bliżej zainteresowanego poszczególnymi koncepcjami jestem zmuszony odesłać do adresów bibliograficznych zawartych w przypisach¹.

¹ Por.: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, 27–28, 34, 221–226, 255–259; B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1995, 69, 93; J. Seed, *Antropocentryzm, jako Aneks E* w: B. Devall, G. Sessions *Ekologia...*, op.cit., 316; F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka – Społeczeństwo – Nowa kultura*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, 143–359; L. White, *The Historical Roots of our Environmental Crisis*, w: „Science”, March 10, 1967, nr 2767; J. Dorst, *Nita życia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, 84, 92; H. Skolimowski: *Nowe oblicza Boga w dobie ekologicznej*, w: *Religia i ruchy ekofilozoficzne*. Materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego Olsztyn–Waszeta 19–21 września 1995 roku, pod red. J. Dębowskiego, Wydawnictwo WSP w Olsztynie, Olsztyn 1996, 17, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako dzewo życia*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1993, 21–22, 63, 73, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Wydawnictwo Ethos, Warszawa 1995, 102; Z. Piątek, *Filozoficzne korzenie kryzysu środowiskowego*, w: *Człowiek i środowisko. Humanistyka i ekologia*. Prace I Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego, Olsztyn 5–6 maja 1994 roku, pod red. J. Dębowskiego, Wydawnictwo WSP w Olsztynie, Olsztyn 1995, 43–44; W. Tyburski, *Człowiek wobec przyrody w perspektywie kryzysu ekologicznego*, w: *Człowiek wobec świata*, pod red. Z. Hulla i W. Tulbackiego, Olsztyn 1996, 107; Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, maszynopis II rozdziału przygotowywanego pod moją redakcją podręcznika z filozofii ekologii pt. *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii (Elementy ekozofii)*, 16–23; K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 1996, 55–64.

1. WNIOSKI Z PRZEGLĄDU STANOWISK

W przeanalizowanej literaturze zostały wymienione następujące rodzaje przesłanek i uwarunkowań współczesnego kryzysu ekologicznego: antropologiczne, etyczne, filozoficzne, świadomościowe (mentalne), naukowe, kosmologiczne, humanistyczne, technologiczne, społeczne, światopoglądowe, materialne i świadomościowo-cywilizacyjne. Nie jest to podział rozłączny. Niejaki chaos panujący w tej dziedzinie daje się co prawda łatwo usprawiedliwić różnicami w opcjach teoretycznych autorów analizowanych stanowisk, jak również odmiennymi kontekstami prowadzonych przez nich rozważań. Niemniej trudno się oprzeć wrażeniu wskazującemu na potrzebę uporządkowania tej ważnej tak pod względem teoretycznym, jak i praktycznym tematyki.

Również po podjętej próbie ich rozłączenia pogrupowania sytuacja nie wygląda dużo lepiej. Popatrzmy tylko na wypowiedzi w sprawie przyczyn kryzysu ekologicznego odnoszące się do:

- filozofii: starożytna i średniowieczna metafizyka; cała europejska filozofia; większość kierunków filozofii starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej; tylko kierunki filozofii nowożytnej;

- religii: mit grecki; tradycja religijna judaizmu, chrześcijaństwa i islamu; sekularyzm;

- etyki: wertykalne ukierunkowanie najwyższych ideałów etycznych; neutralność etyki wobec relacji człowieka ze światem pozaludzkim, jej antropocentryzm, ahistoryzm i ograniczoność do typowych, powtarzalnych sytuacji życia prywatnego i publicznego; zamknięcie refleksji etycznej w wymiarze teraźniejszości; nieobecność dynamiki; koncentracja uwagi na cnotach;

- światopoglądu: założenia światopoglądu zachodniego mówiące o tym, że ludzie różnią się zasadniczo od wszystkich innych ziemskich stworzeń, że są w stanie wyznaczać sobie dowolne cele i opanować wszelką wiedzę i umiejętność niezbędną do ich realizacji, że świat zapewnia im nieograniczone możliwości oraz że nie ma problemów nierozwiązywalnych dla ludzkości; mechanistyczna kosmologia; mechanistyczna teoria przyrody; mechanistyczny obraz życia, biomedyczny model medycyny;

- antropologii: newtonowska psychologia; proporcjonalny do wyzwalania się człowieka spod władzy uwarunkowań naturalnych wzrost pogardy do przyrody; arogancki humanizm; duchowa martwota; „człowiek jednowymiarowy”; tryumf homo faber nad homo sapiens; eksplozja demograficzna; szybkie tempo urbanizacji; zbrojenia i wojny;

- świadomości: antropocentryzm; egoizm gatunkowy i woluntaryzm; teoria i praktyka nauczania i wychowania; niski poziom wiedzy i świadomości ekologicznej; dominujące systemy prawne i wzorce obyczajowe; aekologiczna świadomość techniczna; racjonalizm i intelektualizm; utylitaryzm i instrumentalizm; patriarchalizm;

- nowożytnego ideału wiedzy: dominacja paradygmatu nauk przyrodniczych; separacja wiedzy i wartości; ideał poznania obiektywistycznego i neutralnego aksjologicznie; metodologiczny redukcjonizm; technokratyzm; wiara w ciągły postęp naukowo-techniczny; technomorfizm;

- ekonomii i gospodarki: ukierunkowanie ekonomii i gospodarki na ciągły wzrost; technologia jako ideologia gospodarki permanentnego wzrostu i stałego zwiększania poziomu materialnej konsumpcji; modele wzrostu gospodarczego; „twarda” technika maszynowa, linearne technologiczne produkcji, „płytkie” przetwarzanie produktów.

Wnioski po tej lekturze nasuwają się same. Im dalej od współczesności w kierunku „pierwszych przyczyn” (religijnych, filozoficznych i – ale tylko w ich kontekście – etycznych) aktualnej sytuacji ekologicznej, tym więcej wątpliwości wywoływanych przez brak zgodności w dotyczących tych spraw wypowiedziach. Z kolei im bliżej tej sytuacji, tym opinie dotyczące jej przyczyn (etycznych, światopoglądowych, antropologicznych, świadomościowych, poznawczych, ekonomicznych i gospodarczych) zgodniejsze, tym poglądy bardziej jednolite. Czy to znaczy, że przynajmniej w niektórych przypadkach filozofia ekologii i etyka środowiskowa nie ma trudności z określeniem przesłanek katastrofalnej sytuacji ekologicznej obecnej doby? Otóż nie, wcale nie. Tam, gdzie wątpliwości małe i niepewność niewielka, zebrane informacje mają niedużą wartość. Dotyczą wyłącznie bezpośrednich, aktualnych uwarunkowań kryzysu ekologicznego. Świetnie opisują realia, w których ma miejsce kryzys, ale niczego nie mówią o ich źródłach. Szeroko i wyczerpująco charakteryzują świat w stanie kryzysu, lecz całkowicie milczą na temat przyczyn, które świat w stanie kryzysu wykreowały.

A przecież pytanie o korzenie tego kryzysu dotyczy właśnie nich. Bowiem nie można

niczego zmienić w obrębie aktualnych uwarunkowań obecnego kryzysu ekologicznego nie osłabiając energii oddziaływania właściwych sprężyn tego kryzysu, sił działających za parawanem przeszłości. Znamy obecne uwarunkowania, lecz w ogóle nie znamy prawideł, według których funkcjonują. W świetle powyższego zestawienia wydają się działać na zasadzie deus ex machina. Ostateczny wniosek z przeglądu stanowisk zajętych przez różnych autorów w sprawie przesłanek współczesnego kryzysu ekologicznego jest więc taki: trzeba się bliżej zająć sprawami, w których pewności najmniej, a najwięcej sprzeczności oraz wątpliwości. Mowa o filozofii i religii.

2. PROBLEMY INTERPRETACYJNE: WIELOZNACZNOŚĆ KRYTERIÓW OCENY

Mając na uwadze powyższe ustalenia w związku z religią można i należy pytać: czy za współczesny kryzys ekologiczny odpowiada długie oddziaływanie tradycji judeochrześcijańskiej czy raczej dystansowanie się od niej w trakcie procesu sekularyzacji życia politycznego, społecznego i kultury? a może, pomimo jaskrawych różnic, jedno i drugie? Natomiast w związku z filozofią: czy uciążliwy ciężar zdewastowanej przyrody został włożony na barki naszego pokolenia przez całą tradycję filozoficzną? przez niektóre kierunki filozoficzne? tylko przez filozofię nowożytną? a może tylko przez jakieś nurty w jej łonie?

Ponieważ w pierwszej sprawie wypowiedziałem się przy innej okazji², pozostanę przy pytańach dotyczących filozofii. W tych kwestiach nie łatwo dojść do ładu. Nie dość, że różnie jest oceniany negatywny wpływ poszczególnych epok filozoficznych, nie ma także zgody co do oceny poszczególnych kierunków filozoficznych. Oto przykłady.

Filozofowie ekologii wypowiadają sprzeczne opinie o filozofii renesansu. Jako okres „odkrycia” – jak o tym pisze klasyk historii kultury odrodzenia Jacob Burckhardt³ – natury i człowieka jest on obwiniany o zapoczątkowanie lub wzmocnienie antropocentryzmu, o przeciwstawienie człowieka przyrodzie i – w następstwie obu wymienionych czynników – o sformułowanie idei dominacji człowieka nad przyrodą. Z drugiej strony – mówiąc słowami Skolimowskiego: „Zmiana naszego spojrzenia na władzę nie dokonała się w Odrodzeniu, lecz znacznie później, pod wpływem szerszych przemian ideologicznych i kosmologicznych”⁴. Nie mniej kłopotów sprawiają oceny poszczególnych kierunków. Tutaj historia właściwie się powtarza. W literaturze przedmiotu często można natrafić na wykluczające się wzajemnie oceny ekologicznych następstw niejednego stanowiska filozoficznego⁵.

Dlaczego tak się dzieje? Ótóż zawodzi schemat interpretacyjny zastosowany do formułowania powyższych ocen, schemat ograniczający się do wysnuwania logicznie wyprowadzalnych następstw z poszczególnych części konkretnego stanowiska filozoficznego. Możliwość logicznego powiązania dwóch faktów z dziejów kultury na zasadzie przyczyny i skutku nie jest kryterium zadowalającym, należy je poddać znacznym modyfikacjom.

3. PROBLEMY INTERPRETACYJNE: HISTORIOZOFICZNE PARADOKSY

Oprócz trudności interpretacyjnych związanych z brakiem jednoznacznych kryteriów oceny następstw ekologicznych zachodniej tradycji religijnej i filozoficznej na drodze prowadzącej do akceptacji stosowanych w filozofii ekologii schematów wyjaśniających staję jeszcze jedna przeszkoda. Mowa o historiozoficznych konsekwencjach tez poświęconych odpowiedzialności całych czy bez mała całych dziejów filozofii oraz winie podstawowych założeń doktryny chrześcijańskiej za współczesny kryzys ekologiczny. Są co najmniej paradoksalne.

² Nie zgadzam się z tezą White’a. Argumenty przeciwko słuszności tej tezy przedstawiłem dwukrotnie – por. *Miejsce ekologii w nauce społecznej Kościoła katolickiego*, w: *Człowiek i środowisko*, op. cit., 167–170 oraz *Kryzys ekologiczny a chrześcijańska doktryna religijna*, w: *Religia i ruchy ekofilozoficzne*, op. cit., 54–63.

³ Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, Warszawa 1961.

⁴ H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, op. cit., 132.

⁵ Por.: H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, op. cit., 67; Z. Piątek, *Filozoficzne korzenie...*, op. cit., 44–45.

W świetle tych tez kultura mająca duchowe centrum w Europie jest od samego początku:

- kulturą grzechu pierwotnego pogardy dla natury,
- kulturą zagłady ekologicznej,
- kulturą totalnego zła.

Wymienione tezy ukazują ją w bardzo krzywym zwierciadle.

Ograniczając uwagi tylko do filozofii można zasadnie wątpić w to, że kultura wyrosła spośród dociekań Hellenów na temat przyrody oraz człowieka i ukształtowana przez bogactwo ich stanowisk oraz teorii jest od początku napiętnowana grzechem pierwotnym pogardy do natury. Przeciwno temu przemawia wiele faktów znanych z historii filozofii. Jednak rzecz nie w tym, aby zbijać tę tezę przez odwoływanie się do koncepcji, które są wręcz przepełnione podziwem filozofów dla przyrody.

W świetle sformułowanych wyżej uwag na temat słabości tego rodzaju procedur wyjaśniających ważniejsze jest coś innego. Trzeba się tu odwołać do argumentów innej natury, skądinąd również filozofom ekologii doskonale znanych. Za współczesny kryzys ekologiczny nie może odpowiadać cała filozofia, bo czegoś takiego, jak „filozofia w ogóle” nie ma. Ze względu na różnice w paradygmatach filozoficznych, tj. odmiennosć w obrębie całościowych wzorców wiedzy filozoficznej, obejmujących aksjomaty sensowności i prawdziwości, założenia, praktyki, teorie oraz kryteria oceny gotowych wytworów, trudno cokolwiek wyrokować w sprawie filozofii jako takiej. Chyba że będzie się miało na uwadze te cechy, które w kulturze mającej duchowe centrum w Europie zagościły na stałe pod wpływem wysiłków tytanów myśli z pierwszych stuleci dziejów filozofii. Lecz wtedy o spowodowanie kryzysu ekologicznego oskarżyć się przestanki wszelkiego filozofowania, w tym także najważniejsze dla filozofii ekologii i etyki środowiskowej, takie jak – mówiąc słowami Edmunda Husserla – postawa krytyczna związana z decyzją „by nie przyjmować z góry żadnej tradycji, nie pytając zarazem o to, co w całym danym już mocą tradycji uniwersum jest prawdziwe samo w sobie” oraz przekonanie, że „normą całego życia kulturowego, jej [praktyki – A.P.] normą winna być teraz [...] obiektywna prawda”⁶. Tak więc kultura rozwinięta przez Europejczyków nie jest kulturą grzechu pierwotnego pogardy dla natury.

Nie można także przystać na twierdzenie, że kultura mająca duchowe centrum w Europie jest już od chwili swoich narodzin predestynowana do skierowania ludzkości i świata na tory ekologicznej zagłady. Po pierwsze, mimo że nasza kultura nie jest ani jedyną, ani pierwszą kulturą zagrożoną w swoim istnieniu przez ekologiczne konsekwencje własnego rozkwitu i rozwoju⁷, nie można wyciągać stąd wniosku, że proporcjonalny do możliwości technicznych wzrost ludzkiej arogancji i pogardy wobec natury jest powszechną prawidłowością. Takie stanowisko nie wytrzymuje próby w konfrontacji z dziejami religii, ze zmieniającymi się odpowiednio do wzrostu technicznych możliwości korzystania z dóbr naturalnych formami wierzeń i kultów. Związana z przemianami w technikach i formach życia historia religii mówi raczej o zmianie form identyfikacji człowieka z przyrodą, niż o wroście lekceważenia dla przyrody⁸.

I po drugie, cel technicznego wykorzystania wiedzy dotyczącej procesów przyrodniczych nie jest odwiecznym składnikiem filozoficznej teorii wiedzy, lecz stał się nim stosunkowo niedawno, na przełomie XVI i XVII stulecia. Historia wiedzy przemawia przeciwko historyczofizycznej tezie, zgodnie z którą kultura mająca duchowe centrum w Europie jest od zarania kulturą zagłady. Jedynym łącznikiem pomiędzy analizowanym twierdzeniem a początkami tej kultury jest matematyczny charakter ideału wiedzy rozwijanej w czasach antyku. To jednak zbyt mało, aby na jego podstawie autorytatywnie wyrokować o „tanatologicznym skrzywieniu” kultury zapoczątkowanej przez Greków. Skądinąd doskonale wiadomo, że aż do Bacona, Descartesa i Galileusza sfera teorii pozostawała w całkowitej separacji od celów praktycznych,

⁶ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Fundacja Altheia, Warszawa 1993, 34.

⁷ Por. J. Dorst, *Siła życia*, op. cit., 45–66.

⁸ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriiów eleuzyńskich*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, 27–29.

z których bierze początek nadmierna, wyniszczająca eksploatacja przyrody, że materialną użyteczność traktowano jako coś uwłaczającego filozofii. Arystoteles mówił: „Spośród nauk zaś ta, która jest bardziej pożądana ze względu na nią samą i przez wgląd na poznanie, jest w większym stopniu mądrością niż ta, która jest pożądana ze względu na jej wyniki [...]”⁹. W tej atmosferze intelektualnej nawet taki geniusz „starożytnych nauk stosowanych” jak Archimedes – jeśli wierzyć Plutarchowi – usprawiedliwia się ze swoich wynalazków, każąc w nich widzieć tylko zabawę i rozrywkę¹⁰. Co prawda już w epoce następnej myśl chrześcijańska wprowadziła pewien aspekt użyteczności w obręb filozoficznych dociekań, ale nie dotyczył on doczesności, i na dodatek zerwała ona z matematycznym ideałem wiedzy. Jej nowa koncepcja zamyka się w słowach św. Augustyna: „Deum et animam scire cupio. [...] Nihilne plus”¹¹.

Mniemanie, że kultura mająca duchowe centrum w Europie jest kulturą totalnego zła, znajduje logiczne uzasadnienie co najwyżej na gruncie zsekularyzowanej wersji historiozofii chrześcijańskiej, w historii zbawienia a rebour. Jednakże z drugiej strony przeciwko temu mniemaniu najlepiej przemawiają właśnie paradoksy takiej „negatywowej” postaci tej historiozoficznej koncepcji, do której dały impuls głębokie przemyślenia Aureliusza Augustyna. Historiozofia „kultury totalnego zła” pozostaje wierna swojemu pierwowzorowi zaledwie w jednym punkcie – tam, gdzie dzieje człowieka i stworzonej przez niego kultury rozpadają się na dwa ciągi zdarzeń o różnym znaczeniu. Poza tym wszędzie indziej przeciwstawia się jej niewolniczo. Jest wobec niej przeciwstawna, bo wyłącznie uwzględnia fakty o przeciwnym znaku wartości; jest niewolnicza, bo kurczowo trzyma się samego schematu interpretacji. Jeśli więc w teorii chrześcijańskiej „Bóg na mocy swojej powszechnej woli zbawczej ogarnia łaskawie historię ludzkości jako całość i w niej ofiaruje wszystkim ludziom swoje zbawienie”¹², w rekonstruowanej koncepcji ekofilozoficznej charakterystyczna dla europejskiego ducha powszechna wola dominacji nad światem przyrody ogarnia niebezpiecznie historię ludzkości jako całość i w niej doprowadza ludzkość do zagłady. Paradoksami tej koncepcji są jej konsekwencje. Wynika z niej, po pierwsze, że dwa tysiące siedemset lat, jakie upłynęły od narodzin filozofii, a może – po uwzględnieniu mitologii – nawet więcej to czas przez Europejczyków bezpowrotnie stracony, to okres narastającego zagrożenia, era kumulacji zła, lata bez żadnej chwili godnej tego, aby trwać wiecznie. Po drugie, prowadzi do wniosku, że kultura mająca duchowe centrum w Europie zasługuje w całości na potępienie, że nie nadaje się do korekty albo naprawy w myśl ideału harmonijnego współzycia człowieka z naturą. I po trzecie – że realizacja tego ideału wymaga od ludzi całkowitego zerwania z przeszłością, tak jak gdyby nie mieli żadnej historii, i zaczęcia wszystkiego od nowa.

4. PRZESŁANKI PROBLEMÓW INTERPRETACYJNYCH

Zaprezentowane paradoksy są możliwe tylko przy założeniu, że idee kierują światem w sposób bezpośredni, w rezultacie akceptacji modelu jedno-jednoznacznej determinacji bytu społecznego ze strony idei filozoficznych, religijnych czy też mitu. Oparty na tym założeniu względnie modelu schemat wyjaśniający charakteryzuje się dwiema cechami. Jedną z nich jest przekonanie, że zależności między przyczyną i skutkiem mają charakter konieczny i jednoznaczny; drugą – że znajomość skutku pozwala wnioskować o charakterze przyczyny w takim samym stopniu, jak znajomość przyczyny umożliwia przewidywać skutek. Takie postawienie sprawy jest jednak nie do przyjęcia. Należy przede wszystkim zauważyć – w czym niwiałpliwie także tkwi pewien paradoks – że ono samo jest konsekwencją mechanistycznej wizji rzeczywistości, a więc tego obrazu świata, który jest najczęściej atakowanym w filozofii ekologii składnikiem współczesnej zbiorowej świadomości. Należy go uznać za ubiegłowieczny skutek oddziaływania kartezjańsko-newtonowskiego paradygmatu nauki na humanistykę, za efekt pretensji humanistów do badania rzeczywistości społecznej i kulturowej metodami stosowanymi w naukach o przyrodzie. Na grun-

⁹ Arystoteles, *Metafizyka, Księga A* (I) 962 a 5; cyt. wg wydania: PWN, Warszawa 1984, 7.

¹⁰ Por. H. Skolimowski, *Technika a...*, op. cit., 39.

¹¹ Św. Augustyn, *Soliloquia*, 2.7.

¹² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, 142.

cie przyrodznawstwa historia omawianego schematu wyjaśniającego jest doskonale znana. Jej początki sięgają XVII stulecia, zdobyczy mechaniki newtonowskiej. Wówczas sądzono, że wszystkie ciała w przyrodzie poruszają się po torach liniowych, że położenie, prędkość ciała i siły, jakie na nie działają w danym momencie, dokładnie i jednoznacznie określają jego położenie i prędkość w każdej innej dowolnej chwili, że wiedza na temat położenia ciała i jego prędkości w jakiejś chwili pozwala dokładnie określić ich poprzednie wartości albo je przewidywać.

Konkludując należy stwierdzić, że pozostawanie filozofii ekologii w granicach możliwości interpretacyjnych dostarczanych przez jedno-jednoznaczny schemat wyjaśniający w najlepszym razie skazuje ją na cofnięcie się na ubiegłowieczne, na dodatek przez nią nie do przyjęcia, pozycje teoretyczne. Prowadziłoby ono do zaprzepaszczenia najważniejszych osiągnięć filozofii XX wieku, dokonanych w obrębie strukturalizmu i hermeneutyki filozoficznej.

Jedno-jednoznaczny model wyjaśniający wpływ idei na rzeczywistość kulturową musi ustąpić miejsca przed modelami formułowanymi w kategoriach struktury, a więc modelami, które w porządek diachronii wplatają wpływy docierające ze strony innego ładu – porządku synchronii. Z tego punktu widzenia ważne jest nie tylko pytanie o to, jaka idea poprzedza jakąś inną w temporalnym rytmie przemian ludzkiego ducha, jakie oddzielone przepaścią czasu idee łączy ze sobą pomost logicznej wywodliwości, jak nowa idea wyrasta na gruncie starszej lub jak karmi się ona resztkami stanowisk, twierdzeń i teorii przetworzonych w toku biegu dziejów. W perspektywie synchronii trzeba postawić pytania o te determinanty, które sprawiają, że dawniejsze koncepcje żyją w późniejszych czasach i w nich wydają niezliczone potomstwo imperatywów kierujących codziennym postępowaniem człowieka.

Trzeba przyznać, że wielu spośród autorów analizowanych prac nie jest obca świadomość niedostatków przyjętego na ogół w filozofii ekologii schematu wyjaśniającego mitologiczne, filozoficzne i religijne przyczyny współczesnego kryzysu środowiskowego. Problem polega raczej na tym, że mimo to często jest on stosowany. I tak np. Jonas (1) postuluje uwzględnianie w refleksji ekofilozoficznej własnej dynamiki dziejów oraz przestrzega (2) przed oceną przeszłości kulturowej Europy z perspektywy „długiego cienia rzucanego na przyszłość przez teraźniejszość”, a nie przez dawne lata, (3) przed łatwymi oskarżeniami myśli antycznej o niedostrzeżenie spraw, które widoczne są dopiero dla nas i to od niedawna, (4) przed oddzieleniem idei i programów od konkretnych form ich realizacji, konkretnych historycznych, społecznych i ekonomicznych warunków, w których były urzeczywistniane¹³. Także Skolimowski mocno podkreśla potrzebę uwzględniania konkretnych warunków historycznych, prowadzenia analiz w porządku synchronii: „Mądrość to posiadanie właściwej wiedzy, ale w odniesieniu do stanu świata, danych warunków społecznych, danego stanu kondycji ludzkiej”¹⁴.

Można chyba skrótkowo powiedzieć, że analiza historyczna (diachroniczna) staje się pełna i kompletna dopiero po uwzględnieniu efektów oddziaływania przyczyn współistniejących w czasie, a więc determinant, których poznanie i opracowanie wymaga wręcz abstrahowania od upływu czasu i od zmian dokonujących się w porządku temporalnym. Innymi słowy zagadnienie przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego to problem analizy łączącej dwa wzajemnie się uzupełniające porządki: diachronii i synchronii. Z pozycji metodologicznych analizy synchronicznej nie chodzi o to, ażeby ze „złaczek” logiki budować gładkie pomosty pomiędzy faktami z różnych epok. Przeciwnie, analiza synchroniczna rozбивa jednolity tok narracji historycznej. Jak powiadał Michael Foucault, wprowadza w historię nieciągłość, ciężca, progii, rozбивa ją na względnie autonomiczne sekwencje zdarzeń i procesów. O ich odmienności decyduje niepowtarzalny, obowiązujący tylko na danym obszarze kultury dyskurs.

Wracając do kwestii mitologicznych, filozoficznych i religijnych przesłanek współczesnego kryzysu ekologicznego należy zatem powiedzieć, że nie można zapominać o potrzebie uwzględnienia wpływów idących tu z ich strony. Kultura europejska jest wszak pewną historyczną jednością. Ale z drugiej strony nie można także zapominać, że role i funkcje elementów, np. mitolo-

¹³ H. Jonas, *Zasada...*, op. cit., 223, 228, 256.

¹⁴ H. Skolimowski, *Technika...*, op. cit., 102–103. Por. także konkretne analizy prowadzone przez Skolimowskiego – np. ideału prometejskiego i tezy White'a (idem, *Filozofia żyjąca*, op. cit., 90–91, 176).

gicznych, filozoficznych i religijnych, pochodzących z minionych czasów zmieniają się w zależności od warunków, w których przyszło im działać, że to owe warunki wyznaczają ich sens, znaczenie i cel. Przecież kultura europejska nie jest monolitem, lecz składają się na nią odrębne części – epoki historyczne. Krótko mówiąc, właściwe postawienie problemu mitologicznych, filozoficznych i religijnych przesłanek współczesnego kryzysu ekologicznego wymaga uwzględnienia:

- a) historycznej ciągłości dziedzictwa kulturowego,
- b) historycznej względności tradycji kulturowej charakterystycznej dla poszczególnych epok jako rezultatu nawiązania do części kulturowego dziedzictwa i jej reinterpretacji,
- c) dyskursu obowiązującego w danej epoce historycznej jako zespołu procedur kształtowania właściwej jej tradycji,
- d) warunków zewnętrznych kształtowania się danego dyskursu.

Tak więc o poszczególnych ideach, teoriach, kierunkach i prądach mitycznych, filozoficznych lub religijnych można i należy mówić w kontekście przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego, ale dopiero po odkryciu faktu ich rzeczywistej obecności w naszej kulturze, sensu wyznaczonego im przez nasz dominujący dyskurs i warunków, jakie zdecydowały o narodzinach tego dyskursu.

5. PRZESŁANKI WSPÓŁCZESNEGO KRYZYSU EKOLOGICZNEGO A RESENTYMENT

Dla interpretacji starszych niż nasza teraźniejsza kultura, ale w niej obecnych elementów z przeszłości trzeba przyjąć, że styk XVI i XVII w. to czas przełomu, okres narodzin nowej epoki w kulturze mającej duchowe centrum w Europie, moment nastania nowej tradycji, początek procesu zupełnie innego odczytania włączonych w nią elementów kulturowego dziedzictwa. Dla trafnej interpretacji impulsów idących do nas ze strony mitu, filozofii i religii, dla uchwycenia ich ról i funkcji w naszym współczesnym świecie najważniejsze jest zatem określenie przemian, jakie w nich zaszły w rezultacie poddania ich presji i sile modernistycznego dyskursu. Dyskurs to produkt życia społecznego danej epoki. Jego wytwarzanie jest kontrolowane. Zainteresowane nim grupy społeczne sprawują tę kontrolę z pomocą rozmaitych procedur. Należą do nich m.in. zasady ekskluzji czyli objęcia zakazem określonych słów czy pojęć, reguły wytyczania granicy między racjonalnością i irracjonalnością oraz kanony określania opozycji prawda – fałsz. Z tego punktu widzenia Francis Bacon, Rene Descartes i Galileusz to przede wszystkim apologety i propagatorzy nowożytnego dyskursu, autorzy prac, w których ten nowy, wcale nie przez nich stworzony dyskurs znalazł najpełniejszą artykulację. Klasyczne prace Georga Simmla, Maxa Webera, Maxa Schelera i Marii Ossowskiej¹⁵ z zakresu socjologii wiedzy, historii, kultury i obyczajowości mieszczaństwa dostarczają wystarczająco wiele materiałów i przemyśleń na temat przeplatania się kapitalistycznego systemu produkcji, sukcesu nauki nad metafizyką, przeobrażeń w łonie chrześcijaństwa i – w końcu – nowych idei filozoficznych, prowadzą do wniosku, że właściwym twórcą tego dyskursu jest określona grupa społeczna, konkretna część stanu trzeciego – średnia i niższa warstwa mieszczaństwa. To jej resentment określił z zewnątrz kształt nowożytnego dyskursu. Spróbujmy dowieść tej tezy.

Czym jest resentment? Pojęcie resentmentu zostało wprowadzone w obieg filozoficzny i naukowy przez Friedricha Nietzschego. I chociaż nie zostało zapomniane do dziś, nigdy nie zajęło godnego siebie miejsca w metodologii humanistyki. Zapewne zawiął tutaj czas, w którym zostało sformułowane. W scjentystycznej atmosferze intelektualnej nie mogło być dobrze widziane. Musiało wydawać się na zbyt spekulatywne, nadto odległe od ideału pojęć gwarantujących uzyskanie ścisłych liczbowych wyników, za bardzo było przeciążone etyczną tradycją filozoficzną. Tak że jedynie antypozytywista Scheler odważył się nim posłużyć w pracy z zakresu aksjologii *Der Resentiment im Aufbau der Moralen* (1913). Obecnie, ze względu na charakter problemów stawianych

¹⁵ Por.: G. W. E. Simmel: *Philosophie des Geldes* (1900), *Die Religion* (1906), *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays* (1911), *Der Konflikt in der modernen Kultur. Ein Vortrag* (1918); M. Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904–1905); M. Scheler: *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927); M. Ossowska, *Moralność mieszczańska* (1956).

przed filozofią przez epokę współczesną, warto do tego pojęcia powrócić. Kategoria resentymen-
tu może okazać znaczną przydatność w filozofii ekologii, właśnie w trakcie dociekań na temat
współczesnego kryzysu ekologicznego, w tym jego przyczyn. W końcu na sprawę współczesnego
kryzysu ekologicznego i tak na ogół patrzy się tu z punktu widzenia miejsca człowieka i przyrody
w specyficznym świecie wartości. Pojęcie resentymen-
tu może ułatwić rozważania zmierzające do
wyjaśnienia sytuacji, w jakiej ludzkie indywiduum znajduje się wobec jakości aksjologicznych,
ponieważ za jego sprawą kwestie społeczne i moralne splatają się w koherentny wątek filozoficznych
poszukiwań. Ważną cechą badań nad resentymentem jest bowiem takie naświetlenie sfery życia
moralnego, które pozwala na uzyskanie wiedzy o wpływie sytuacji społecznych, w jakich przebiega
życie jednostki, na jej predyspozycje emocjonalne i zachowanie¹⁶. Zgodnie z opisem Schelera:
„Resentymen-
t – to duchowe samozatrucie, które ma ściśle określone przyczyny i skutki. Jest to
trwałe nastawienie psychiczne, które rodzi się, kiedy określone odruchy uczuciowe i namietności
– same przez się normalne i zasadniczo wchodzące w skład ludzkiej natury – ulegają systematycz-
nie stłumieniu i nie zostają rozładowane, pociągając za sobą pewne trwałe skłonności do określo-
nego rodzaju złudzeń co do wartości i odpowiadających im sądów wartościujących”¹⁷.

Dla wyjaśnienia genezy resentymen-
tu najważniejszy jest pragnienie zemsty. Już samo źródło po-
jęcia resentmentu wskazuje, że dotyczy on takich odruchów emocjonalnych, którym początek dają
odczute i stwierdzone cudze stany uczuciowe. I chociaż w przypadku przyrody trudno sensownie
mówić o jakichkolwiek rzeczywistych uczuciach, w jakimś, pomimo wszystkich obiekcji wciąż
jeszcze bardziej realnym niż metaforycznym sensie pozwala na to odwieczna skłonność człowieka
do antropomorfizacji natury. W efekcie projekcji określonych ludzkich stanów psychicznych na
naturę przyroda była i jest wciąż odbierana tak, jakby pozostawała w realnym stosunku uczuciowym
do ludzi. Aby stany psychiczne przypisane przyrodzie, ów rzekomy stosunek przyrody do człowieka
można jasno określić, wystarczy przypomnieć sobie takie często spotykane zwroty o negatywnym
zabarwieniu emocjonalnym i aksjologicznym, jak „dzika przyroda”, „nieokiełznana natura”, „groź-
na przyroda”, „walka z przyrodą”, „zwycięstwo człowieka nad przyrodą”, „tryumf ludzkości nad
mocami natury”, „wydzieranie ziemi”, „na podbój dzikich kontynentów”, „podbój kosmosu”.
W przytoczonych zbitkach pojęciowych przyroda wydaje się być zagrożeniem dla człowieka, wcie-
leniem zła, z którym trzeba zdecydowanie walczyć, czymś w rodzaju piekielnych mocy, przeciwko
którym należy poprowadzić krucjatę. Ale skoro wiadomo, że przytoczone zwroty nie mogą być i nie
są ludzką odpowiedzią na rzeczywiste uczucia przyrody do człowieka, skoro są raczej historycznym
wyrazem stosunku niektórych ludzi do ich przyrodniczego otoczenia, to kto się za nimi kryje?
Krótko: jaka społeczna grupa w ten sposób manifestowała swoje uczucia do przyrody?

Drugim elementem niezbędnym do wyjaśnienia procesu narodzin i narastania resentmentu jest
trwające czas jakiś zahamowanie, powstrzymanie od bezpośredniego odruchu zwrotnego,
a równocześnie przesunięcie gniewnej reakcji na później, do momentu, gdy powstaną warunki
bardziej sprzyjające. Chcąc odpowiedzieć na sformułowane powyżej pytanie dotyczące grupy
społecznej odpowiedzialnej za współczesną wizję niebezpiecznej i wrogiej człowiekowi przyrody,
trzeba poszukać takiej, która będzie odpowiadać dwóm następującym kryteriom. Po pierwsze, musi
to być ta historyczna cząstka europejskiego społeczeństwa, w której obawa przed przyrodą wiąże się
z refleksją, że bezpośrednia reakcja pociągnie za sobą klęskę; należy więc znaleźć grupę żyjącą w
ciągłej obawie przed przyrodą i w wywołanym przez nią trwałym poczuciu bezsilności. Musi to być
zarazem taka grupa, która odegrała poważną rolę w genezie naszego obecnego świata. Bazując na
klasycznych pracach europejskiej i polskiej socjologii i historii kultury (Simmla, Webera, Schelera,
Ossowskiej i Burckhardta)¹⁸ można krótko powiedzieć, że nie jest nią rycerstwo, bo ethos rycerski
nie pozwala się mierzyć z naturą, chyba że z naturą ludzką, z własnym strachem, z własną chci-
wością, pychą i chęcią do nadużywania władzy. Nie jest nią również stan duchowny, bo ten – zgod-
nie z obowiązującym go najdłuższym ideałem życia kontemplacyjnego – egzystuje jak gdyby „obok
przyrody”, na węższej krawędzi przenikania się światów widzialnego i niewidzialnego, przez co nie

¹⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uwagi wstępne*, w: M. Scheler, *Resentymen-
t a moralność*, Czytelnik, Warszawa 1997, 13.

¹⁷ M. Scheler, *Resentymen-
t...*, op. cit., 33–34.

¹⁸ Patrz przypis 15 i 3.

przywiązuje zbyt wielkiej wagi do przyrody i nie przypisuje jej większej wartości, ale też ani nie dąży do eksploatacji przyrody, ani nie pragnie jej „uczłowieczania”. Nie jest nim także bogate mieszczaństwo renesansu, bo ono traktuje z wdzięcznością przyrodę jako wybawienie od zgielku i zaduchu życia miejskiego i – ryzykując, że będzie łatwym łupem dla rabusiów – mimo wszystko ucieka do wiejskich posiadłości i podmiejskich ogrodów. Wiele wskazuje, że poszukiwaną grupą mogą być wieśniacy. Jednak chociaż żyją z eksploatacji przyrody i od niedostępnych puszcz i bag-nisk wyżej cenią uczłowieczoną przyrodę zaoranych pól, to nie spełniają drugiego z przyjętych w tej analizie kryteriów, ponieważ w genezie obecnej kultury nie odegrali praktycznie żadnej roli. Zastosowana metoda eliminacji pozwala więc wskazać tylko na jedną grupę ludzi, której całe życie opierało się na żmudnej walce z oporem materii w trakcie wydobywania i przetwarzania dóbr przyrody i która wraz z upływem czasu coraz bardziej zyskiwała na znaczeniu, aż zdominowała całe społeczeństwo i jego kulturę. To warstwa protoplastów szerokiej, masowej, przemysłowej, współczesnej formy eksploatacji przyrody: średnia i niższa warstwa mieszczaństwa. Jest to grupa społeczna, która z jednej strony, na przestrzeni XVIII i XIX w., odegrała wiodącą rolę w kształtowaniu kultury, a z drugiej przez długie lata, przez liczne wieki, całą swoją egzystencję opierała na posłuszeństwie wobec przyrody. Dla wyraźniejszego zaakcentowania tej tezy zestawmy znane słowa Bacona, który charakteryzował człowieka jako sługę i tłumacza przyrody¹⁹, oraz schelerowski opis resentymetu: „Podłoże resentymetu zawsze jest więc ograniczone przede wszystkim do ludzi na służbie, do podwładnych, wierzgających daremnie przeciwko ościeniowi autorytetu”²⁰.

Dla uchwycenia i wyjaśnienia genezy współczesnego, powodującego dewastację i degradację przyrody stosunku człowieka do natury nie mniej ważna jest trzecia przesłanka narodzin i kształtowania się resentymetu. Zgodnie z twierdzeniami Schelera w genezie resentymetu istotną rolę odgrywa przekonanie, że urażony i urażający są równi sobie. Dysproporcja pomiędzy formalnym uznaniem wartości podmiotu resentymetu a jego faktyczną zależnością od przedmiotu tego uczucia zawiera w sobie – jak mówi niemiecki filozof – prawdziwy dynamit duchowy. Do tego dochodzi jeszcze czynnik inny. Mściwe uczucie przechodzi w resentment tym bardziej, w im większym stopniu dotyczy stanów niezależnych od woli urażonego, im bardziej w poczuciu jakiejś jednostki lub grupy już samo jej istnienie stawia ją w tej nienawistnej sytuacji. Innymi słowy, im mocniej dotyka wartości i dóbr z samej ich istoty niedostępnych dla podmiotu resentymetu. Otóż wszystkie te uwarunkowania resentymetu bez trudu dają się odnieść do wskazanej grupy średniego i niższego mieszczaństwa. Po pierwsze, ma ono nie tylko poczucie co najmniej równej wartości w stosunku do wartości przyrody, ale jest wręcz przekonane o swojej wyższej pozycji w porządku bytu. Po drugie, wie, że jego uzależnienie od przyrody nie jest zawinione przez przyrodę, że jest od niej całkowicie niezależne. I po trzecie, marzy mu się ta moc i potęga, ta twórcza potencja i ta energia sprawcza, która z istoty przynależy naturze, ale nie jest dostępna dla człowieka.

Uwagi dotyczące tego trzeciego źródła resentymetu mają kapitalne znaczenie dla rozwinięcia tematu mitycznych, filozoficznych i religijnych przesłanek współczesnego kryzysu ekologicznego. W porównaniu z dotychczasową kształtują zupełnie nową płaszczyznę analizy tego problemu. Należy zwrócić uwagę na to, że na tej nowej płaszczyźnie nie ma mowy o zagubieniu lub lekceważeniu problematyki mitycznych, filozoficznych i religijnych determinant i uwarunkowań obecnego kryzysu środowiskowego, o zakwestionowaniu znaczenia przypisanego tej sprawie przez autorów prac analizowanych w tym artykule. Rzecz w tym, że ta płaszczyzna dociekań pozwala na rozwinięcie tego wątku w sposób wolny od zaprezentowanych powyżej paradoksów historiozoficznych i metodologicznych.

Określone idee, teorie, kierunki i prądy mityczne, filozoficzne lub religijne nie są bezpośrednimi przyczynami współczesnej groźby katastrofy ekologicznej. Są nimi tylko pośrednio i warunkowo: jako składniki sytuacji, w której narodził się i ukształtował resentment tej grupy społecznej, która na skutek pewnych wypadków historycznych urosła w siłę i nadała kurs rozwojowi kultury mającej duchowe centrum w Europie. Wymienieni autorzy mają całkowitą rację, kiedy pośrednio twierdzą również o członkach tej grupy, że mit, filozofia i tradycja judeochrześcijańska dała im poczucie co najmniej równej wartości w stosunku do wartości przyrody; że w tych ludziach

¹⁹ Por. F. Bacon, *Novum Organum*, I, Warszawa 1955.

²⁰ M. Scheler, *Resentiment...*, op. cit., 38.

rodzi i uzasadnia przekonanie, iż ich uzależnienie od przyrody nie jest zawinione przez przyrodę; że pobudza i syci ich marzenia o zapanowaniu nad mocą i potęgą natury. Jednak nie mają jej wiedzy, kiedy sądzą, że z powodu tych przyczyn członkowie owej grupy zapragnęli zostać bezwzględnyimi panami i łupieżcami natury, kiedy pomijają presję targającego tą grupą resentymentu.

7. KONKLUZJA

Przedstawione analizy potwierdzają konieczność szukania źródeł współczesnego kryzysu ekologicznego pośród tych starożytnych mitów, teorii filozoficznych różnych okresów i składników religijnej tradycji judeochrześcijańskiej, z których wyłoniła się współczesna kultura światowa jako kultura mająca duchowe centrum w Europie. Jednak przestrzegają przed oskarżaniem ich o zbrodnie przeciwko przyrodzie. Pokazują, że za skandalicznym stosunkiem współczesnego człowieka do jego przyrodniczego otoczenia kryje się resentment określonej grupy społecznej, że za uniwersum współczesnych wartości niezdolnych do ochrony przyrody i do nawiązania partnerskiego stosunku człowieka z przyrodą stoi określona sytuacja życiowa przekazywana z pokolenia na pokolenie w łonie części europejskiego społeczeństwa. Dowodzą, że zawierają w sobie pewien niebezpieczny dla przyrody ładunek ideowy, jakąś dozę niekorzystnych dla dobra natury przekonań, ale w formie potencjalnej. To znaczy, dowodzą, że impuls musiał przyjść z zewnątrz, aby te wszystkie niebezpieczne potencje mogły się zaktualizować i zacząć działać.

Rola greckiego mitu, filozofii i religijnej tradycji judeochrześcijańskiej w procesie genezy współczesnego kryzysu ekologicznego nie polega na spowodowaniu samego tego kryzysu, co nie znaczy, że jest nieważna. Rola ta jest dwójaka. Po pierwsze – i to najważniejsze – polega na stworzeniu sytuacji „zagrożenia resentymenem”, który w określonych warunkach doprowadził do tego kryzysu. Aby jednak tak się stało zupełnie inne i od tych niezależne determinanty musiały najpierw przesądzić o tym, że w społeczeństwie doszła do głosu i przejęła przewodnictwo w kulturze i ukształtowała obowiązujące w niej reguły dyskursu ta grupa społeczna, w której resentment wobec przyrody narastał i nabrzmiewał przez całe pokolenia, długo nie mogąc znaleźć dla siebie ujęcia. Po drugie, określone mity, koncepcje filozoficzne i wątki tradycji religijnej pełnią tę rolę jako składniki współczesnej świadomości społecznej, dostarczające uzasadnienia i legitymizacji obecnego, odpowiedzialnego za kryzys ekologiczny, stosunku człowieka do przyrody, ale tylko i wyłącznie jako składniki aktualnego dyskursu, nie zaś jako jego źródło. Można o nich powiedzieć, że spotkał je ten sam los, co marmurowe świątynie i pałace starożytnego Rzymu, z których późniejsze czasy uczyniły tani surowiec do uzyskiwania wapna do wznoszenia prymitywnych zabudowań. Innymi słowy, zostały odarte ze swojego właściwego, pierwotnego znaczenia, potraktowano je jako łatwo dostępny materiał, surowiec zdalny do realizacji zgoła innych celów, niż te, którym miały służyć. Są częścią współczesnej świadomości społecznej, współkształtują przesłanki i uwarunkowania aktualnego kryzysu ekologicznego, ale jako składniki nowego, ukształtowanego przez resentment określonej grupy społecznej dyskursu, po uprzednim wyrwaniu z kontekstu, w którym umieścili je ich twórcy.

ANNA MAREK-BIENIASZ

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA ŚRODOWISKO PRZYRODNICZE W ŚWIETLE EWOLUCJI

Ewolucja Ziemi jest częścią ewolucji wszechświata. Podobnie ewolucja człowieka jest częścią ewolucji życia na naszej planecie. Teoria wielkiego wybuchu sugeruje, iż Kosmos powstał na jego skutek około 20 mld lat temu. Wtedy to właśnie rozpoczęła się ewolucja wszechświata, która doprowadziła, postępując nieprzerwanie, do jego dzisiejszego obrazu. Bez względu na to jaki był początek Kosmosu i kto lub co było jego sprawcą (przypadek, Wspaniały Zegarmistrz, Bóg), przekształcenia dokonujące się (lub dokonywane) w jego obrębie doprowadziły do powstania naszego Układu Słonecznego, w tym Ziemi.

Wielość „odmian” kosmologii we współczesnej nauce jest wynikiem podejmowanych, zawsze w dużej części spekulatywnych, prób wyjaśnienia pochodzenia wszechświata (i innych kosmologicznych problemów). Jednak większość z nich opiera się na idei ewolucji jako procesu stale obecnego w całym wszechświecie i determinującego jego dzieje.