

# Zbigniew Łepko

---

## Problem opozycji człowieka wobec przyrody

---

Seminare. Poszukiwania naukowe 23, 137-148

---

2006

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ZBIGNIEW ŁEPKO SDB

## PROBLEM OPOZYCJI CZŁOWIEKA WOBEC PRZYRODY

### 1. WSTĘP

Ontologiczne i epistemologiczne uzasadnianie opozycji człowieka wobec przyrody stanowi istotny wyróżnik epoki nowożytnej w odniesieniu do ujęć tej relacji, właściwych poprzedzającym ją epokom kultury europejskiej<sup>1</sup>. Zdaniem licznych filozofów kultury i cywilizacji nowożytna koncepcja relacji człowieka do przyrody stanowi jednak wynik dostrzegalnego w historii kultury europejskiej procesu wzmacniania się tendencji do teoretycznego usprawiedliwiania odrębności człowieka względem przyrody<sup>2</sup>. Przedmiotowe opracowania tego zagadnienia wyróżniają co najmniej trzy główne etapy tego procesu: przedfilozoficzny etap kultury, następnie etap greckiej kultury starożytnej i wreszcie etap średniowiecznej kultury chrześcijańskiej.

### 2. PRZEDFILOZOFICZNY ETAP KULTURY

Na przedfilozoficznym etapie kultury, określanym także jako etap kultury magiczno-mitycznej lub etap najszerzej rozumianych kultur archaicznych, dominuje przekonanie o ścisłym związku człowieka z przyrodą<sup>3</sup>. Zgodnie z tym przekonaniem, człowieka pojmuje się jako integralną część wielkiego organizmu przyrody, rozumianej jako system wielu elementów składowych, funkcjonalnie ukierunkowanych na wspólny cel. Tak rozumiana całość organiczna jest całością

---

<sup>1</sup> Por. O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993, s. 196–217.

<sup>2</sup> Por. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1981; Por. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978, s. 88.

<sup>3</sup> Por. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985. (Zdaniem Hübnera magia i mit mają się do siebie tak, jak praktyka do teorii. Magia jest techniką wpływania człowieka na funkcjonowanie przyrody, mit zaś słowem prezentującym funkcjonowanie przyrody).

teleologiczną; każdy element tej całości istnieje ze względu na inne jej elementy i równocześnie ze względu na całość, całość zaś istnieje ze względu na jej elementy składowe, tak że wszystko funkcjonuje we wzajemnym oddziaływaniu jako środek i cel zarazem. Na tym etapie rozwoju kultury nie istnieje jeszcze nauka, a technika jest tym, co V. Höhle za J. Ortegą y Gassetem nazywa „techniką przypadku”<sup>4</sup>; wówczas nie istnieje jeszcze taki stan rzemiosł, który umożliwiałby systematyczne udoskonalanie przypadkowo wynalezionych narzędzi.

W takiej koncepcji przyrody istotną kwestią jest stosunek części do całości. Zgodnie z magiczno-mitycznym ujęciem przyrody część utożsamia się z całością. I tak np. garść ziemi oznacza całe pole albo w ogóle ziemię, jedno dojrzałe ziarno zboża oznacza całe zbiory żniwa, drzewo oliwne na Akropolu oznacza wszystkie sady oliwne Grecji itd. Na etapie kultury magiczno-mitycznej nie występuje jeszcze precyzyjne rozróżnienie między częścią a całością, co oznacza, że spotykane w jego ramach myślenie według zasady *pars-pro-toto* nie jest równoznaczne z myśleniem według zasady reprezentatywności. Tutaj trzeba raczej mówić o zasadzie partycypacji, zgodnie z którą część jest po prostu całością. Całość zaś jest w każdej części, a zatem część jest szczególną manifestacją całości<sup>5</sup>.

Trzeba ponadto zauważyć, że magiczno-mityczna koncepcja świata nie dopuszcza ani rozróżnienia, ani tym bardziej przeciwstawienia obiektywnej przyrody i subiektywnego ducha. Na tym etapie rozwoju kultury człowiek nie jest jeszcze w stanie refleksyjnie wyodrębnić się nie tylko z przyrody, ale nawet ze wspólnoty swojego plemienia. W tym sensie nie jest on jeszcze „właściwą subiektywnością”, lecz „organem struktury intersubiektywnej”, która przystosowuje się do życia w przyrodzie<sup>6</sup>. Oznacza to, że przyroda i człowiek, a właściwie przyroda i świat człowieka, tworzą jeszcze nierozdzieloną jedność; ci sami bogowie zamieszkują przyrodę i świat człowieka. Tworząc jedność z przyrodą, człowiek jest zarazem częścią przyrody, czyli częścią organizmu przyrodniczego. Jako taki integruje on wszystkie procesy życiowe i całkowicie podlega grze witalnych sił przyrody. W życiu przyrody człowiek uczestniczy całością swojego cieleśno-psychiczno-duchowego wyposażenia. Oznacza to, że w życie przyrody zaangażowane jest w równym stopniu ludzkie ciało, dusza i duch. Z przyrodą zintegrowane są w równym stopniu cieleśne poruszenia człowieka, jego popędy, afekty, uczucia, jego doznania, intuicje, marzenia, fantazje, jak i jego uzdolnienia poznawcze. Dynamika usposobienia, zdominowana przez magię i mit, nie jest ani wyłącznie przeżyciem cieleśnym, ani poruszeniem zmysłów, ani jedynie myśleniem abstrakcyjnym. Jest ona bowiem wszystko organizującą pełnią życia. Z tego samego powodu człowiek nie tylko pasywnie zachowuje się względem przyrody,

<sup>4</sup> V. Höhle, *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991, s. 49.

<sup>5</sup> K. Gloy, *Das Verständnis der Natur, Erster Band. Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, München 1995, 49–50. Por. K. Hübner, dz.cyt., s. 346–348.

<sup>6</sup> V. Höhle, dz.cyt., 49.

oddając jej cześć i kontemplując ją, lecz również zachowuje się aktywnie, zajmując właściwe sobie miejsce w przyrodzie i broniąc tego miejsca przed napierającymi i niszczącymi go jej siłami. Człowiek jest emocjonalnie związany z otaczającą go przyrodą przez miłość, nienawiść, lęk, nadzieję, radość, cierpienie. Jego zachowanie się jest wkładem w utrzymanie albo powstawanie równowagi sił w przyrodzie. Taką obecność człowieka w przyrodzie i z przyrodą określa się jako „sympatetyczną” relację człowieka do przyrody<sup>7</sup>.

Właściwy magiczno-mitycznemu etapowi rozwoju kultury silny związek człowieka z przyrodą ulega pewnemu rozluźnieniu wraz z nadejściem rewolucji neolitycznej. Wyznacza ona początki osadnictwa, rolnictwa i hodowli. W ten sposób powstała możliwość stałego zabezpieczenia żywności, co z kolei wywarło głęboki wpływ na życie ludzkie, wzmacniając biologicznie pozycję gatunku *homo sapiens*. Jeszcze w okresie paleolitu nieliczny i żyjący w rozproszeniu *homo sapiens* staje się teraz gatunkiem zdecydowanie dominującym w przyrodzie. Przypuszcza się, że najwcześniejsze wspólnoty rolnicze były dziesięć do dwudziestu razy większe niż grupy łowiecko-zbierackie. Coraz wyższa pewność zaopatrzenia w żywność prowadziła do sukcesywnego wzrostu zaludnienia, by z czasem dać początek urbanizacji. Tym samym zaistniały warunki sprzyjające narodzinom kultur wysokich. Na tym etapie doszło do powstania techniki rzemieślniczej i podstaw nauki. Potrzeby społeczne zaś wymusiły kwantytatywne podejście do przyrody, co spowodowało już wówczas silne i różnorodne procesy lokalnych dewastacji środowiska naturalnego<sup>8</sup>. Wiedza teoretyczna (nauka) jest wówczas wciąż jeszcze związana z mitem. Zdaniem V. Hösle na etapie poprzedzającym grecką kulturę wysoką nie dochodzi jeszcze do krytycznej refleksji nad miejscem człowieka w przyrodzie i nad tworzonymi przez niego instytucjami życia społecznego. Dlatego też „babilońska albo chińska nauka ma zupełnie inną strukturę niż nauka grecka”<sup>9</sup>.

### 3. ETAP GRECKIEGO OŚWIECENIA

Drugi etap rozwoju kultury ku radykalnemu wyodrębnieniu się ludzkiej podmiotowości z przyrody początkuje tzw. „greckie oświecenie”<sup>10</sup>. Zrywa ono stopniowo z magiczno-mitycznym ujęciem relacji człowieka do przyrody i równocześnie otwiera perspektywy ku filozoficzno-naukowemu ujęciu tej relacji. Takie przeorientowanie kultury stanowiło efekt długotrwałego procesu przecho-

<sup>7</sup> K. Gloy, dz.cyt., s. 61–62.

<sup>8</sup> Por. E. Kośmicki, *Antropologia niszczenia środowiska. Próba charakterystyki głównych problemów*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, Warszawa 1999, s. 82–86.

<sup>9</sup> V. Hösle, dz.cyt., s. 49.

<sup>10</sup> K. Gloy, dz.cyt., s. 73.

dzenia „od mitu do logosu” i dojrzałą fazę osiągnęło mniej więcej w V-IV w. przed Chr., wraz z filozofią Sokratesa, Platona i Arystotelesa<sup>11</sup>. Wtedy też można mówić z pewnością o nowym paradygmacie w podejściu do rzeczywistości według kryteriów prawdziwości, argumentacji, uzasadniania i dowodzenia. Zakładane przez siebie cele ten sposób ujmowania rzeczywistości osiąga zaś na drodze dyskursywnej argumentacji. Oznacza to, że *differentia specifica* starożytnej kultury greckiej w odniesieniu do wszystkich kultur ją poprzedzających stanowi sofistyka. W ramach tego pierwszego w dziejach świata ruchu oświeceniowego radykalnej krytyce zostaje poddany zarówno mit, jak i istniejące ówczesne instytucje społeczne. Po raz pierwszy w historii ludzkiej kultury pojawia się wymóg usprawiedliwiania wszystkiego przed logosem. Tym samym narodził się absolutnie nowy typ wiedzy – nauka dedukcyjna, wyprowadzająca teorematy z aksjomatów<sup>12</sup>.

Matematyka grecka nie stanowi jedyne go wkładu Greków do metody naukowej; przynajmniej takie samo znaczenie ma metodologiczna refleksja Platona i Arystotelesa nad strukturą metody dedukcyjnej. Mimo to nauka starożytna istotnie różni się od nauki nowożytnej. Uwagę zwraca fakt, że w starożytności zastosowanie matematyki do badania przyrody miało miejsce tylko w obrębie astronomii. Starożytność podtrzymywała bowiem przeświadczenie o nieprzekraczalnej odrębności świata sublunarnego i supralunarnego. Wprawdzie warto podkreślenia są obecne w *Timajosie* oznaki rozszerzenia zastosowania matematyki w badaniu przyrody, to jednak i tak nie ma pewności, że jego urzeczywistnienie przyczyniłoby się do powstania nauki metodologicznie bliskiej nauce nowożytnej. Starożytni Grecy nie dysponowali bowiem systematyczną teorią eksperymentu. Z tego właśnie powodu teoria i praktyka (nauka i technika) w starożytnej Grecji rozwijają się paralelnie, a więc bez istotnego wpływu na siebie. Stanowisko Archimedeasa w tym względzie jest bodaj najsłynniejszym wyjątkiem<sup>13</sup>.

Znaczące światło na naukę starożytnej Grecji rzuca także fakt, że Arystoteles, najbardziej znaczący teoretyk nauki, swoją uwagę poznawczą koncentrował na obszarze biologii. Stąd do nauki przenikają koncepcje teleologiczne. Oznacza to, że w starożytności przedmiot nauki jest ożywiony, co zdaje się przesądzać o antykonstruktywistycznym podejściu badaczy do przyrody. Na tym etapie rozwoju kultury przyrodę traktuje się jako coś danego, zasadniczo niezależnego od ludzkiego poznania i działania. Jeśli zatem magiczno-mityczny obraz świata odwołuje się do koncepcji organizmu żywego, którego człowiek stanowi nierozdzieloną część, uczestnicząc w jego procesach przebiegających zawsze tak, że organiczna całość pozostaje w równowadze, to nowy obraz przyrody polega na zerwaniu tej pierwotnej jedności; na oddzieleniu się części od całości i na coraz bardziej kon-

---

<sup>11</sup> Por. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1975.

<sup>12</sup> V. Höhle, dz.cyt., s. 50.

<sup>13</sup> Tamże, s. 50–51.

frontacyjnej relacji ich obu. Zdaniem Karen Gloy, tutaj znajduje się praźródło rozdziału podmiotu od przedmiotu, charakterystycznego dla nowożytnej kultury europejskiej. Odtąd podmiot i przedmiot, ja i przyroda ustawiają się względem siebie coraz bardziej opozycyjnie<sup>14</sup>.

Wyłączenie się człowieka, jako jednostkowego organizmu żywego, z całościowo pojmowanego organizmu przyrody ożywionej i związana z tym obiektywacja przyrody wzmaga w człowieku skłonność do uprzedmiotawiania przyrody, w odróżnieniu od skłonności kształtowanych w optyce nierozdzielnej jedności człowieka i przyrody. W pierwszym przypadku chodzi o tzw. wyższe, czyli intelektualne uzdolnienia człowieka, utożsamiane z racjonalnością człowieka, w drugim przypadku zaś o tzw. niższe, czyli zmysłowe i emocjonalne uzdolnienia człowieka. W historii kultury dostrzegalne jest postępujące dowartościowanie uzdolnień intelektualnych człowieka kosztem jego uzdolnień zmysłowo-emocjonalnych. Tym samym intelektualna i emocjonalna twórczość człowieka niejako wyznaczają oddzielne nurty w kulturze. Dlatego K. Gloy za M. Heideggerem zauważa, że tutaj znajduje się praźródło rozdziału podmiotowych uzdolnień człowieka do dokonań teoretycznych od jego podmiotowych uzdolnień do dokonań praktycznych, w tym mianowicie sensie, w jakim przez „teorię” rozumie się „bazujący na siłach intelektualnych koncept systemowy”, a przez „praktykę” „działania uwarunkowane potrzebami życiowymi, praktyczne odnoszenie się do przyrody”<sup>15</sup>.

Analogicznie do rozdziału ludzkich uzdolnień podmiotowych w okresie starożytnym dochodzi także do zróżnicowania po stronie przedmiotu. Pierwotnie w całości ożywiona i nieodróżnicowana jedność przyrody różnicuje się teraz na to, co strukturalne i materialne, ogólne i jednostkowe, idealne i realne. Zapewne tutaj bierze swój początek rozróżnienie przyrody w znaczeniu formalnym i materialnym. Zgodnie z tym ujęciem przyroda zawiera komponent formalny i materialny, czyli wyrażoną w systemie teoretycznym koncepcję przyrody i komponent materialny, czyli dane materialne (realne), do których system teoretyczny się odnosi. Na tym rozróżnieniu zasadza się teoretyczna obserwacja przyrody, jednostronnie odnosząca się do formalnego jej aspektu. Odtąd nauka zajmuje się wyłącznie teorią przyrody, a więc podejmuje próby formalnego ustalenia w przyrodzie powszechnych praw i reguł, których zastosowanie empiryczne (techniczne) staje się zadaniem drugorzędym. Oznacza to, że nauce starożytnej obce są idee konstruktywistyczne: matematyka i przyrodznawstwo badają (odkrywają) wiecznie istniejący świat (przyrodę), ale w niego nie ingerują<sup>16</sup>. W tym przypadku przyrodę traktuje się jako daną, zasadniczo niezależną od ludzkiego poznania i działania.

<sup>14</sup> K. Gloy, dz.cyt., s. 77–78.

<sup>15</sup> Tamże, s. 78.

<sup>16</sup> Por. H. Jonas, *Interview: Im Zweifel für die Freiheit?* „Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium“ 29 (1981) 1, s. 434–439.

Jedynie w celu teoretycznego ujęcia przyrody jest ona ujmowana w modelach technicznych, pojmowanych jako jej rekonstrukcja, tworzona w hermeneutycznym procesie rozumienia. Przyroda nie jest więc techniczną konstrukcją człowieka, lecz, co najwyżej, jej teoretyczne ujęcie przybiera postać konstrukcji w ludzkim umyśle<sup>17</sup>.

#### 4. ETAP KULTURY ŚREDNIOWIECZNEJ

Średniowieczny etap rozwoju kultury europejskiej ku radykalnemu wyodrębnieniu się ludzkiej podmiotowości z przyrody charakteryzuje synteza chrześcijańskiego przekonania wiary i antycznej myśli filozoficznej<sup>18</sup>. Synteza ta stanowiła nie tylko systemowe powiązanie chrześcijańskich treści z grecką formą. Wraz z formą także treść filozofii greckiej przenikała do doktryny chrześcijańskiej i wywierała wpływ na średniowieczny obraz świata, szczególnie na koncepcję przyrody. Jeśli w początkach średniowiecza wpływ ten był słaby, to z czasem stał się coraz intensywniejszy i nie tylko uzupełniał filozoficzne i przyrodoznawcze „braki” chrześcijańskiego obrazu świata, lecz ten obraz także istotnie współformował. Odnośne opracowania podkreślają, że zmienne koleje takiej syntezy chrześcijańskiego przekonania wiary z myślą antyczną wpłynęły na utrwalenie się pewnych idei przewodnich, stanowiących zasadniczą treść średniowiecznego paradygmatu w podejściu do przyrody. Te idee stanowiły też swego rodzaju pomost między starożytnym a nowożytnym ujęciem przyrody<sup>19</sup>.

Pierwszą ideą przewodnią średniowiecznego ujęcia przyrody wyraża zalecenie poszukiwania śladów Boga w przyrodzie. Zalecenie to spotykamy już u św. Augustyna, który w *De genesi ad Litteram* mówi o dwóch księgach: księdze Pisma Świętego i księdze przyrody. Zgodnie z tym zaleceniem przyroda, na równi z Pismem Świętym, objawia Boga i w tym sensie stanowi wiarygodne źródło jego poznania. Z punktu widzenia problematyki podejmowanej w niniejszym opracowaniu na szczególną uwagę zasługuje fakt, że z dowartościowaniem przyrody jako źródła objawienia wiąże się charakterystyczny dla średniowiecza empiryzm. Doświadczenie Boga staje się możliwe dzięki pośredniczącemu doświadczeniu przyrody. Oznacza to, że przy wyjaśnianiu zjawisk przyrody nie wystarcza samo powołanie się na Boga, jako *causa prima*. Doświadczenie przyrody musi uwzględniać samą przyrodę jako *causa proxima*. Wymownym tego wyrazem jest przekonanie św. Tomasza, że błąd popełnia ten, kto uprawia przyrodoznawstwo bez uwzględnienia spostrzeżeń zmysłowych. Ten typ empiryzmu ujawnia się także w eksperymentach Alberta Wielkiego, Roberta Grosseteste i Rogera Bacona. I

<sup>17</sup> K. Gloy, dz.cyt., s. 78–79 i 164.

<sup>18</sup> Por. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Leipzig 1954, s. 15–38.

<sup>19</sup> Por. V. Hösle, dz.cyt., s. 51–52.

choć tego rodzaju doświadczenie przyrody nie tworzy jeszcze podstaw nauki empirycznej w znaczeniu nowożytnym, to jednak wraz z nim toruje sobie drogę upewnione empirycznie i wsparte instrumentalnie *interpretatio naturae* zamiast czysto spekulatywnego *anticipatio naturae*. Tę empirycystyczną tendencję podjął i wzmocnił nominalizm. W ślad za tym scholastyczna formuła *ens et verum convertuntur* zostaje konsekwentnie wypierana przez aksjomat *factum et verum convertuntur*. Toteż trzeba się zgodzić z tymi badaczami podstaw kultury, którzy utrzymują, że czternastowieczni poprzednicy Galileusza swoją duchową ojczyznę mają właśnie w nominalizmie<sup>20</sup>. Zgodnie z tym ujęciem nominalizm, utożsamiany z konceptualizmem, burzy arystotelesowski esencjalizm i „otwiera drogę ku filozofii transcendentalnej i ku konstytucjonalizmowi, a dalej ku nowoczesnemu operacjonalizmowi i konstruktywizmowi, w których następstwie wyznaczające sens reguły i prawa nie są jedynie dodatkowymi zasadami refleksji albo przejawami świadomości faktów empirycznych, lecz pełnią funkcję konstytutywną i określają, czym w ogóle dla nas powinna być przyroda”<sup>21</sup>.

Druga idea przewodnia średniowiecznego ujęcia przyroda wyraża się w zaleceniu ujmowania rzeczywistości według zasad prawa i porządku. W średniowieczu zalecenie to początkuje metodę geometryczną, stanowiącą ideał nauki nowożytnej. Na tym etapie rozwoju kultury metoda ta jest jeszcze niedojrzała. Nie przedstawia więc procesu technicznego, lecz wskazuje na możliwość zastosowania matematyki do badania przyrody. W tym sensie sięga ona do Platónskiego *Timajosa*, w którym zawarte są zasady racjonalności i matematyzowalności przyrody. Z chrześcijańskiego punktu widzenia aż do XVIII w. metoda ta była uzasadniana odwołaniem się do Pisma Świętego: „Aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11, 20). W dziele Mikołaja z Kuzy *De docta ignorantia* przekonanie to znajduje oczywisty wyraz: „Przy stwarzaniu świata Bóg wykorzystywał arytmetykę, geometrię, muzykę i równocześnie astronomię. Z tych sztuk korzystamy także my, gdy badamy rzeczy, elementy i ruch”. Skojarzenie matematyki z ideą porządku w świecie przygotowywało w średniowieczu drogę ku nowożytnej koncepcji prawa natury. W odróżnieniu od antycznego pojęcia prawa, przy którego pomocy oznaczana jest struktura statyczna, teraz posiada ono charakter matematyczny i wyraża nie tyle zmienną strukturę, ile samą zmienność. Takie podejście oznaczało przełom w dotychczasowym ujęciu przyrody i przekroczenie granic kosmosu antycznego i średniowiecznego. Pod koniec średniowiecza na znaczeniu zyskuje przekonanie, że tylko nieskończony świat może być wyrazem nieskończonego Boga<sup>22</sup>.

Wśród idei przewodnich średniowiecznego ujęcia przyrody na szczególną uwagę zasługuje wreszcie idea wyrażona poprzez metaforę „machina-mundi”.

<sup>20</sup> Tamże, s. 52.

<sup>21</sup> K. Gloy, dz.cyt., s. 150.

<sup>22</sup> V. Hösle, dz.cyt., s. 52.



Zdaniem K. Gloy idea ta stanowi bezpośrednio przygotowanie mechanistycznej koncepcji przyrody, dominującej w okresie kultury nowożytnej<sup>23</sup>. Wszystkie dotychczasowe koncepcje geometryzowalności i matematyzowalności przyrody doprowadziły do koncepcji świata jako maszyny. Choć określenia *machina mundi* używali już pisarze łacińscy i Ojcowie Kościoła<sup>24</sup>, to jednak do literatury średniowiecznej dotarło ono za sprawą tłumaczenia *Timajosa* na język łaciński. Użyte przez Platona wyrażenie *to tou kosmou soma*<sup>25</sup> Chalcydiusz w IV w. po Chr. przetłumaczył opisowo jako *praeclara ista machina visibilis*. Kontekst tego wyrażenia wskazuje, że chodzi w nim o budowę „ciała świata”, zwłaszcza o jego strukturalne złożenie. Słowo „machina” w pierwotnym znaczeniu nie odnosiło się więc do prostego, elementarnego ciała, lecz do ciała złożonego zgodnie z pewnymi zasadami systemowymi<sup>26</sup>. W konkretnym przypadku Platon odnosił to wyrażenie do wszechświata i od początku funkcjonowało ono w kontekście koncepcji systemowych. Gdy zatem wyrażenie *systema mundi* oznacza bardziej formalną stronę złożonego ciała, to *machina mundi* oznacza raczej materialną, realną stronę tego ciała. Ponieważ dla Platona widzialny kosmos był organizmem ożywionym, to wyrażenie *machina mundi*, użyte w tłumaczeniu *Timajosa* nie mogło oznaczać jeszcze maszyny martwej, pojmowanej na sposób mechanistyczny.

Choć wyrażenie *machina mundi* użyte zostało najpierw w znaczeniu organizmalnym, to jednak w dalszym rozwoju jego znaczenia wystąpiło szereg czynników, które wpłynęły na jego przeorientowanie w stronę znaczenia mechanistycznego. Idzie mianowicie najpierw o popularyzację koncepcji świata jako dzieła boskiego artysty, następnie o popularyzację koncepcji świata jako budowli boskiego budowniczego, także o popularyzację koncepcji świata jako boskiego instrumentarium, wreszcie o popularyzację koncepcji świata jako przyczynowo zaprogramowanego mechanizmu. Wszystkie te czynniki wskazują na konsekwentne osłabianie wpływów tradycji arystotelesowskiej w podejściu do przyrody rozumianej jako *natura naturans*, a więc przyrody samotworzącej się i samopodtrzymującej się w istnieniu. Utrata wpływów arystotelizmu i jego teorii sił wewnętrznych, zgodnie z którą materia sama się różnicuje, organizuje i strukturyzuje, prowadziła do koncepcji świata jako maszyny i związanej z nią nową teorią sił zewnętrznych. Równocześnie antyarystotelizm wiązał się z antyteleologizmem. Tym samym zrywał nie tylko z chrześcijańską koncepcją celów świata, określanych przez Boga, ale także z antyczną koncepcją celu i jego funkcją adekwatną do wymagań teoretycznych systemu. Ostatecznie z czterech przyczyn

<sup>23</sup> K. Gloy, dz.cyt., s. 157–161.

<sup>24</sup> W tym miejscu przykładowo można przywołać *De rerum natura* Lukrecjusza i *De hominis opificio* Grzegorza z Nyssy.

<sup>25</sup> Platon, *Timajos* 32 c1.

<sup>26</sup> Por. E. Martens, Platon, w: G. Böhme, *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur kopenhagener Schule*, München 1989, s. 37.

wskazanych w starożytności pozostała jedynie przyczyna sprawcza, której w mechanistycznym obrazie świata przypadło miejsce centralne.

Dominująca w okresie chrześcijańskiego średniowiecza koncepcja przyrody jako dzieła Boga Stworzyciela wyznacza także typ relacji człowieka wobec przyrody. W średniowieczu przyroda jest jeszcze „czymś innym” dla człowieka, czymś, co dostępne jest tylko intelektualnej rekonstrukcji jako artefakt. W nowożytnym okresie kultury zaś człowiek pojmuje siebie coraz wyraźniej jako *alter deus* i w ślad za tym traktuje przyrodę jako produkt ludzkiego umysłu, najpierw w aspekcie formalnym, stopniowo zaś także w aspekcie materialnym. Tak oto miejsce Boga-Stworzyciela zajmuje coraz bardziej pretensjonalny człowiek-konstruktor. Zdaniem K. Gloy, to uwarunkowane kulturowo przejście od Boga-Stworzyciela do człowieka-konstruktora dokonuje się w procesie sekularyzacji. Jego istotnym przejawem jest właśnie koncepcja przyrody jako sztucznego produktu człowieka. Konsekwencje takiego ujęcia sięgają zaś dzisiejszej manipulacji i technologizacji przyrody<sup>27</sup>. Dynamika procesu technicyzowania przyrody okazała się tak silna, że dzisiaj dosięga już samego człowieka. Tak oto na naszych oczach *homo faber* staje się coraz bardziej *homo fabricatus*<sup>28</sup>.

## 5. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Opozycyjna relacja człowieka do przyrody utrwała się w historii kultury ludzkiej i przybiera postać różnych odmian antropocentryzmu. Przy czym jego aspekty teoretyczne stanowią o antropocentrycznym światopoglądzie człowieka, aspekty praktyczne zaś o antropocentrycznej moralności człowieka. To rozróżnienie jest dopracowywane pojęciowo i wzbogacane argumentacyjnie w trakcie niezwykle ożywionego w ostatnich trzech dziesięcioleciach dyskursu filozoficznego, prowadzonego ze względu na problem przyszłości człowieka w warunkach cywilizacji technokratycznej<sup>29</sup>.

Antropocentryzm jest postrzegany jako zjawisko w kulturze, opisywane i wykładane na trzy co najmniej sposoby. Pierwszy wskazuje na kosmologiczny charakter antropocentryzmu; uznaje on Ziemię i związanej z nią człowieka za topograficzne centrum świata. Drugi sposób wskazuje na ontologiczny charakter antropocentryzmu; akcentuje uprzywilejowaną pozycję człowieka w warstwowej strukturze przyrody. Trzeci zaś wskazuje na teleologiczny charakter antropocen-

<sup>27</sup> K. Gloy, dz.cyt., s. 164–165.

<sup>28</sup> U.H.J. Körtner, „*Lasset uns Menschen machen*“. *Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter*, München 2005, s. 30–37.

<sup>29</sup> Por. O. Höffe, dz.cyt., s. 196–213.

tryzmu; wyraża się przekonaniem, że wszystko zostało stworzone przez Boga ze względu na człowieka i dla człowieka<sup>30</sup>.

Stanowiska zgodne w uznaniu antropocentryzmu za teoretycznie i praktycznie utrwalone w kulturze antagonistyczne odnoszenie się człowieka do przyrody pozaludzkiej różnią się między sobą ze względu na uznanie różnych przyczyn takiego stanu rzeczy: jedni mówią o judeochrześcijańskich źródłach antropocentryzmu, inni wskazują na starożytność europejską, jeszcze inni na nowożytną absolutyzację światopoglądu przyrodoznawczego.

Znaczna część teoretyków kultury główną przyczynę przesadnego uprzywilejowania człowieka w przyrodzie upatruje w judeochrześcijańskiej teologii stworzenia<sup>31</sup>. Utrzymują oni, że chrześcijańska odmiana antropocentryzmu ontologicznego jest najgłębszą przyczyną, właściwym „korzeniem współczesnego kryzysu ekologicznego”. Jego chrześcijański charakter wyraża się w uznaniu człowieka za obraz i podobieństwo Boga. Taki człowiek ma zagwarantowane przywileje w przyrodzie i niejako w imieniu Boga sprawuje nad nią władzę. Według tej koncepcji odnoszona do Boga idea szczególnej godności człowieka inspirowała rozwój matematycznego przyrodoznawstwa i związanej z nim techniki jako środków ułatwiających człowiekowi panowanie nad przyrodą.

Inni podkreślają, że usprawiedliwianie nadużyć w panowaniu człowieka nad przyrodą jest charakterystycznym rysem całych dziejów zachodnioeuropejskiego stylu myślenia. Choć nowożytność i współczesność dramatycznie ujawniły negatywne skutki różnych form dominacji człowieka nad otaczającym go światem, to jednak ich pierwotne źródła sięgają przedfilozoficznego okresu dziejów ludzkości. Już bowiem mityczne opisy przyrody stanowiły wyraz tej dominacji, utrwalanej następnie z pomocą filozofii, nauki i techniki<sup>32</sup>.

Jeszcze inni podkreślają wprawdzie, że usprawiedliwianie panowania człowieka nad przyrodą jest charakterystycznym rysem zachodnioeuropejskiego stylu myślenia, ale jego głównych źródeł nie upatrują ani w starożytności europejskiej, ani też w chrześcijaństwie. Ich zdaniem antropocentryzm źródłami swymi sięga nowożytnej absolutyzacji światopoglądu przyrodoznawczego, który charakteryzuje się redukcijnym podejściem do przyrody<sup>33</sup>. Zgodnie z tym podejściem przyroda ma dla człowieka jedynie wartość użytkową, a właściwe dla niej procesy życia najtrafniej wyraża obraz gry konieczności i przypadku<sup>34</sup>. Charakterystyczne dla

---

<sup>30</sup> Por. A. Auer, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984, s. 54–63.

<sup>31</sup> Por. L.T. White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 155 (1967), 1203–1207; Por. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum*, Regensburg 1981; Por. A. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1974.

<sup>32</sup> Por. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978, s. 88.

<sup>33</sup> H. Jonas, *Forschung und Verantwortung. Aulavorträge*, Hochschule St. Gallen 1983, s. 7.

<sup>34</sup> Tamże, s. 7–8.

nowożytnego przyrodoznawstwa dążenie do poznania obiektywnego pociągało za sobą przedmiotowe podejście do przyrody, co z kolei prowadziło do traktowania przyrody w oderwaniu od aksjologii. Hans Jonas utrzymuje, że takie metodologiczne izolowanie nauk przyrodniczych od wartościowania z czasem musiało przerodzić się w stanowisko ontologiczne, zgodnie z którym przyroda jako taka pozbawiona jest właściwej sobie wartości. To stanowisko ontologiczne implikuje zaś tezę „epistemologiczno-pojęciową w sprawie samego statusu wartości: zasada się on wyłącznie na ludzkim podmiocie wartościującym, który wartości projektuje na rzeczy. Wartości nie przynależą obiektywnie do rzeczy-w-sobie lecz subiektywnie przynależą do nas”<sup>35</sup>. Konsekwentnie też stanowisko to decydująco wpływa na styl obecności człowieka w środowisku przyrodniczym. Jonas mówi, że przyroda ujęta przedmiotowo, a więc neutralna aksjologicznie, wywołuje w nas poczucie zagrożenia i rodzi w nas lęk; sprawia, że czujemy się w niej obco i „drżymy w nagości nihilizmu”<sup>36</sup>. Równocześnie utrwała ona poczucie niewinności człowieka wobec działań wymierzonych przeciw niej: „wszystko wolno jej i z nią uczynić, nie poczuwając się wobec niej do winy”<sup>37</sup>. Dlatego też w koncepcji przyrody neutralnej aksjologicznie Jonas dostrzega główny czynnik sankcjonujący dowolność sprawowanej przez człowieka technologicznej władzy nad właściwym mu przyrodniczym środowiskiem życia<sup>38</sup>.

## PROBLEM OF MAN'S OPPOSITION AGAINST NATURE

### DER MENSCH ALS WIDERSACHER DER NATUR

#### Zusammenfassung

Die Philosophie hat zu allen Zeiten, wenn auch nie unbestritten, die Stellung des Menschen in der Welt mit dem Interpretament „Anthropozentrik“ auszulegen versucht. Jedoch verbirgt sich hinter dieser Bezeichnung ganz Unterschiedliches; es muss zwischen kosmologischem, ontologischem und teleologischem Anthropozentrismus unterschieden werden: kosmologischer bedeutet, dass sich die Erde und mit ihr der Mensch in der topographischen Mitte der Welt befinden, ontologischer, dass der Mensch in der Stufenordnung der Natur den ausgezeichneten Rang innehat und teleologischer, dass um des Menschen willen und für ihn alles geschaffen wurde.

Dabei wurde stets betont, dass die Sonderstellung des Menschen in der Welt sich in der Freiheit zur Gestaltung und zum Gebrauch von Welt dokumentiert. Die Sonderstellung des Menschen in der Welt und die sich daraus ergebende Idee einer einmaligen Würde inspirierten nach Ansicht vieler nicht nur Naturwissenschaft und Technik, sondern in deren Folge auch Natúrausbeutung und

---

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, s. 57.

<sup>37</sup> H. Jonas, *Forschung und Verantwortung...*, s. 9.

<sup>38</sup> Tamże.

Umweltzerstörung. In diesem Sinne der tiefste Grund, die eigentliche Wurzel der gegenwärtigen Umweltkrise ist die neuzeitliche Verabsolutierung unseres naturwissenschaftlichen Weltbildes.

**Nota o Autorze:** ks. dr hab. prof. UKSW **ZBIGNIEW ŁEPKO** SDB – kierownik Katedry Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii Człowieka i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łądzie nad Wartą. W badaniach podejmuje problematykę filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii.

**Słowa kluczowe:** antropocentryzm, człowiek, przyroda, kultura