

# Zbigniew Łepko

---

## Ku ekofilozofii

---

Studia Philosophiae Christianae 30/1, 21-34

---

1994

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZBIGNIEW LEPKO

## KU EKOFILOZOFII

1. Wstęp. 2. Od ekologii do humanekologii. 3. Od humanekologii do ekofilozofii.
4. Uwagi końcowe. Bibliografia.

### WSTĘP

Wiele wskazuje na to, że przyroda stanowi główny problem naszego stulecia. Po wieku XVIII skoncentrowanym na problematyce państwa i wieku XIX skoncentrowanym na problematyce społeczeństwa obecny zwrot ku przyrodzie nie wynika z wewnętrznego rozwoju nauk szczegółowych, czy konsekwentnie prowadzonej refleksji filozoficznej, lecz stanowi odpowiedź na potrzebę czasu, w którym przyroda stała się „towarem deficytowym” (Böhme: 1985, 201). Zainteresowanie przyrodą w wieku XX wzrastało bowiem w miarę stałego wzrostu jej zniszczenia. Dzisiaj zaś osiągnęło ono wyraz szczególnej uwagi, a nawet troski wobec procesów, które nieograniczoną przestrzeń życia w przyrodzie redukują do rozmiarów podstawowego środowiska przetrwania człowieka. Tak oto problem przyrody stał się problemem człowieka w przyrodzie, a ekologia pomyślana przez E. Haeckla (1866, 286) jako biologiczna nauka o relacjach zachodzących między organizmami z otaczającym je środowiskiem przekroczyła ramy biologii ku filozoficznej refleksji nad sytuacją człowieka żyjącego w warunkach cywilizacji technokratycznej.

### 2. OD EKOLOGII DO HUMANEKOLOGII

Wydana przez E. Haeckla w 1866 r. praca *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen* po raz pierwszy odnosiła termin „ekologia” do wiedzy o związkach organizmu z otaczającym go środowiskiem, rozumianym jako organiczne i nieorganiczne uwarunkowania jego egzystencji. Do pierwszego typu uwarunkowań egzystencji organizmu zaliczał więc Haeckel całość korzystnych, bądź szkodliwych powiązań tego organizmu z pozostałymi organizmami otaczającego go środowiska. Do drugiego zaś typu uwarunkowań zaliczał

głównie klimat, a więc nasłonecznienie, wilgotność, temperaturę, wiatr i inne. W ten sposób ekologia, której nazwę wywiódł Haeckel od greckich słów „oikos logos” zaczęła oznaczać naukę o organizmach „w ich domu”, w ich rodzinnym środowisku. Tak pojmowana ekologia obejmowała całość ówczesnej wiedzy o różnych grupach organizmów (roślin i zwierząt) i wyrażała przekonanie, że organizmy te żyją w danym środowisku dzięki przystosowaniom do określonych czynników środowiskowych. Stanowiła ona zatem podsumowanie ówczesnej wiedzy biologicznej, otwierając zarazem nowe perspektywy poznawcze w tym względzie (Sachsse: 1984, VII).

W zaczątkowym okresie swojego rozwoju ekologia koncentrowała się na badaniach prowadzonych nad poszczególnymi organizmami i ich powiązaniem ze środowiskiem. Ten typ badań określany jest jako autoekologia, w odróżnieniu od wypracowanej później synekologii prowadzącej badania nad grupami organizmów, funkcjonującymi jako całość w określonych środowiskach. Grupy organizmów mogą występować na różnym poziomie integracji i organizacji, od populacji rozumianych jako grupy osobników należących do tego samego gatunku, poprzez zespoły stanowiące zbiór wszystkich populacji zajmujących określoną przestrzeń biotyczną, po ekosystemy obejmujące zespoły biotyczne wraz z abiotycznymi czynnikami środowiska. Wszystkie wymienione tutaj zróżnicowane poziomy integracji i organizacji grup organizmów żywych stanowią komponenty całej biosfery, definiowanej jako zbiór wszystkich ekosystemów (Vilsee: 1990, 832-856).

Wyodrębnienie ekosystemu jako najbardziej złożonego poziomu biologicznej organizacji i funkcjonowania grupy organizmów żywych w przyrodzie stanowi podsumowanie wstępnego okresu kształtowania się ekologii jako samodzielnej dyscypliny biologicznej. Szczególna rola w tym zakresie przypada brytyjskiemu ekologowi A. G. Tansley’owi, który w 1935 r. zaproponował termin „ekosystem” dla opisu zależności zachodzących między biotycznymi i abiotycznymi komponentami środowiska przyrodniczego. Koncepcję Tansley’a rozwinął w 1942 r. R. Lindemann, odwołując się do przykładu krążenia energii i żywności w obrębie żywych i martwych elementów danej całości. Pojęcie i koncepcję ekosystemu spopularyzował zaś E. P. Odum publikując od 1953 r. wykłady z zakresu podstaw ekologii (Hałaszek, Lubański: 1988, 12).

Uzyskując metodologiczny status odrębnej dyscypliny biologicznej ekologia zaczęła z powodzeniem stosować badawczą metodę adekwatnej systemowo analizy przyczynowej. Ekosystem jest bowiem poziomem biologicznej organizacji szczególnie odpowiednim dla zastosowania tej metody. Jego istotę można ujmować tylko

wtedy, gdy występujące w nim główne komponenty współdziałają ze sobą w celu osiągnięcia, choćby na krótki czas, pewnego stanu funkcjonalnej stabilności. Przykładami ekosystemu są więc staw, jezioro, przestrzeń zielona i akwarium w laboratorium. Wszędzie tam występują charakterystyczne organizmy podlegające charakterystycznym procesom nawet wówczas, gdy istnienie tych ekosystemów jest krótkotrwałe (Villem: 1990, 856). Ekologia traktuje więc ekosystem jako pewną całość funkcjonalną tworzoną przez oddziałujące na siebie jej części składowe. Nawiązuje tym samym do stworzonej przez L. von Bertalanffy'ego ogólnej teorii systemów, czyli programu naukowego, zgodnie z którym badane obiekty należy traktować jako całości stanowiące coś więcej niż suma ich części składowych. Zawarty w ogólnej teorii systemów program polega na naukowym badaniu istoty „całości” i „całościowości”. Wymaga więc ujęć o charakterze holistycznym i interdyscyplinarnym (Bertalanffy: 1984, 24). Taka zaś strategia badawcza umożliwia tworzenie syntez odwołujących się do wyników nauk, z pomocy których ekologia korzysta. Wśród nich wymienia się szereg nauk biologicznych, takich jak botanika, zoologia, mikrobiologia, a także innych nauk przyrodniczych, jak choćby meteorologia, oraz uwzględnianych w ostatnich trzech dziesięcioleciach takich nauk, jak ekonomia, psychologia i socjologia (B. Hałaczek, M. Lubański: 1988, 11).

Wyodrębnienie ekosystemu i odwołanie się do adekwatnej systemowo analizy przyczynowej wyznaczało holistyczną perspektywę prac ekologicznych. Długo jednak ich autorzy nie dostrzegali w tej perspektywie człowieka. Badając przyrodę ekolodzy nie traktowali jej jako głównych komponentów środowiska, w którym i dzięki któremu człowiek żyje. Zmianę w tym zakresie przyniósł dopiero początek lat sześćdziesiątych, kiedy to zaczęto mówić o ekologii człowieka (Sachsse: 1984, VII). Na szczególną uwagę zasługuje tutaj wydana w 1962 r. książka Amerykanki Rachel Carson pt. *Silent Spring*. Zdaniem B. Fritscha (1990, 11) książka ta była pierwszym zwiastunem powstania humanekologicznego nurtu w cywilizacji zachodniej. Obok nurtu pacyfistycznego, obejmującego dążenia do wyeliminowania globalnej wojny atomowej, następnie nurtu prorynkowego, obejmującego dążenia do uniwersalnego zastosowania zasad gospodarki wolnorynkowej, a także nurtu obejmującego dążenia do wolnej wymiany myśli i wolnej komunikacji między kulturami, narodami i państwami, nurt humanekologiczny stał się istotnym wyznacznikiem przemian zachodzących w świecie końcowych dziesięcioleci XX wieku (Fritsch: 1990, 9-17).

Poprzez książkę *Silent Spring* R. Carson podjęła po raz pierwszy próbę uświadomienia społeczeństwu zachodnim, żyjącym w wa-

runkach cywilizacji technokratycznej, że ich sytuacja musi być oceniana ambiwalentnie: z jednej strony bowiem cywilizacja technokratyczna umożliwia, a nawet gwarantuje liczne sukcesy człowieka, z drugiej zaś strony niesie ze sobą liczne, choć nie zawsze w porę uświadamiane i dostrzegane, zagrożenia człowieka. Carson odniosła się przy tym do faktycznego stanu rzeczy zaistniałego w wyniku niedostrzeżenia, bądź też zlekceważenia przez człowieka ambiwalentnego charakteru cywilizacji technicznej.

Choć popularnonaukowy charakter książki R. Carson wskazywał na szerokie grono jej adresatów, to jednak najżywsze zainteresowanie wywołała ona wśród polityków i uczonych. Pod jej wpływem właśnie J. Kennedy przyczynił się do ogłoszenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych roku 1963 jako Roku Ochrony Środowiska (Sachsse: 1984, 59). Od tego czasu datuje się duża aktywność ONZ i jej agend w działaniach na rzecz rozwijania i upowszechniania problematyki humanekologicznej. W 1968 r. Zgromadzenie Ogólne ONZ zobowiązało swojego Sekretarza Generalnego do zebrania danych o stanie środowiska człowieka w różnych regionach świata i zaproponowania odpowiednich środków zaradczych. Wynikiem przeprowadzonego rozpoznania w tym zakresie stał się ogłoszony w następnym roku tzw. Raport U Thanta pt. *Człowiek i jego środowisko*. Raport ten stał się następnie podstawą dla organizowanych przez UNESCO w Azji, Afryce, Ameryce Płd., na Bliskim Wschodzie i w Europie regionalnych sympozjów przygotowujących Światową Konferencję ds. Ochrony Środowiska Człowieka. Poprzedzona publikacją w 10 językach raportu ponad 100 uczonych świata pt. *Only one World – Nous n'avons qu'une Terre*. Konferencja odbyła się 5-14 VI 1972 r. w Sztokholmie przyjmując tzw. Deklarację Sztokholmską wraz z 26 zasadami ochrony środowiska człowieka. Przekazując Deklarację Sztokholmską wszystkim państwom w świecie ONZ stała się koordynatorem współpracy międzynarodowej w dziedzinach badań i kontroli zjawisk zagrażających środowisku człowieka. Do 1980 r. zawartych zostało pod egidą ONZ 78 umów i konwencji w dziedzinie ochrony i kształtowania środowiska człowieka (Osmańczyk: 1982, 357-358).

Tę wiodącą rolę ONZ w koordynowaniu działań na rzecz ochrony i kształtowania środowiska człowieka potwierdza zorganizowany w Rio de Janeiro 3-14 czerwca 1992 r. tzw. *Szczyt Ziemi*, czyli światowa konferencja w sprawie środowiska i rozwoju. Decyzję o zwołaniu konferencji podjęło Zgromadzenie Ogólne ONZ w grudniu 1989 r. nawiązując do zbliżającej się 20 rocznicy odbycia Konferencji Sztokholmskiej. podobnie jak przed 20 laty, na Konferencji w Rio de Janeiro zostały przyjęte dwa podstawowe doku-

menty: Deklaracja z Rio w sprawie Środowiska i Rozwoju oraz Agenda 21, zawierająca globalny program działań, które należy wykonać do roku 2000. Wtedy też niektórzy ekolodzy (Kozłowski: 1993, 2) przewidują początek ery ekologicznej skoncentrowanej na takich wartościach ludzkich, jak szacunek dla przyrody, odpowiedzialność za jej przetrwanie i materialna skromność. W epoce tej przewidziana jest także wzmocniona rola ONZ w zakresie upowszechniania światopoglądu ekologicznego.

Zwiastująca narodziny humanekologicznego nurtu cywilizacji zachodniej książka R. Carson *Silent Spring* stała się także inspiracją wielu uczonych w pracach nad pogłębieniem i popularyzowaniem problematyki związanej z ekologią człowieka. Na szczególną uwagę zasługują tutaj powstałe na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych liczne publikacje poświęcone tej problematyce. Warto więc przykładowo odnotować wydaną w 1971 r. pracę J. W. Forrester'a pt. *World Dynamics*, w której autor przedstawił przekonujące analizy powiązań i zależności zachodzących między zaludnieniem, rezerwami surowców, inwestycjami kapitałowymi i zanieczyszczeniem środowiska. Praca Forrester'a stała się następnie podstawą dwóch pierwszych Raportów Klubu Rzymskiego: opublikowanego w 1972 r. pod redakcją D. L. Meadows'a *The Limits to Growth* oraz opublikowanego w 1974 r. raportu M. Mesarovica i E. Pestel'a *Mankind at the Turning Point*.

Wspomniane tutaj Raporty Klubu Rzymskiego, ich źródła, a także bardzo liczne ich komentarze stanowią znaczącą część ogromnej już dzisiaj literatury humanekologicznej. Wyróżnikiem tej literatury jest zarówno problematyka podejmowana przez nią, jak i globalna perspektywa ujęcia tej problematyki. Jej główną treść stanowi bowiem problematyka ujmowanego globalnie kryzysu ekologicznego. Najogólniej mówiąc chodzi o kryzys, w jaki popadł techniczno-industrialny sposób odnoszenia się człowieka do przyrody. Uwzględniając zaś różne zakresy działalności człowieka kryzys ekologiczny można opisywać szczegółowo, jako wyczerpanie zasobów surowcowych, wytrzebiecie wielu gatunków zwierząt i roślin, zanieczyszczenie wód i powietrza, zatrucie gleby i pożywienia, czy zniszczenie naturalnych przestrzeni życia (Schäfer: 1987, 15-16).

Opisując kryzys techniczno-industrialnego, czy scjentyzyczno-technicznego odnoszenia się człowieka do przyrody humanekolodzy wskazywali zarazem na konieczność podejmowania działań antykryzysowych. Stąd też humanekologia od początku swego zaistnienia była ściśle związana, a nawet utożsamiana z teorią ochrony naturalnego środowiska człowieka (Weizsäcker: 1972). W zniszczeniu tego środowiska humanekolodzy upatrywali bowiem

naruszenie jednego z podstawowych praw człowieka, mianowicie „prawa do środowiska naturalnego, które sprzyja życiu” (Auer: 1984, 23). Tak właśnie postawiła ten problem w 1972 r. Sztokholmska Konferencja na temat Środowiska Naturalnego. Choć prowadzone w jej ramach dyskusje na ten temat ujawniły szereg trudności w uzasadnieniu tak sformułowanego prawa człowieka, to jednak pobudziła ona wiele rządów państw świata zachodniego do podjęcia prac nad konkretnymi programami ochrony środowiska. Konferencja Sztokholmska zapoczątkowała równocześnie powstawanie instytucjonalnych form propagowania i realizowania zasad humanekologii. Wymownym tego wyrazem było powstanie społecznych i politycznych grup proekologicznego nacisku na rządy i instytucje sterujące gospodarką państw uprzemysłowionych. Najbardziej zaś spektakularnym tego wyrazem wydaje się być powstanie wielu partii ekologicznych tzw. Zielonych. Mimo kontrowersji wokół kwestii, czy upolitycznienie problemów ekologicznych rzeczywiście sprzyja ochronie naturalnego środowiska człowieka, istnienie partii zielonych jest faktem i rzeczywiście wpływa zarówno na kształt dyskusji i decyzji politycznych, jak i na świadomość ekologiczną poszczególnych jednostek i całych społeczeństw. Tak oto humanekologia przekracza płaszczyznę naukowego badania naturalnego środowiska człowieka, by poprzez płaszczyznę działań społeczno-politycznych wpływać na kształtowanie ekologicznej świadomości człowieka (Liedke: 1972, 37).

### 3. OD HUMANEKOLOGII DO EKOFILOZOFII

Humanistyczny opis kryzysu ekologicznego nie wyczerpuje całości jego problematyki. Stanowi jedynie punkt wyjścia w dyskusji nad charakterem, zakresem i dynamiką tego kryzysu. Dyskusja ta pokazuje, że powszechna dzisiaj zgoda, co do opisu przejawów kryzysu ekologicznego zatracza się w miarę podejmowania zagadnień szczegółowych, związanych przede wszystkim z pytaniami o jego przyczyny. W ślad za tym zaznaczają się także różnice w zakresie proponowanych dróg wyjścia z kryzysowej sytuacji (Erbrich: 1991, 201). Różnice te warunkowane są bowiem filozoficznymi koncepcjami przyrody, człowieka i relacji człowieka do przyrody. Stąd też współdziałanie poszczególnych osób i grup w zakresie ochrony człowieka przed skutkami kryzysu ekologicznego domaga się rzeczowej dyskusji filozoficznej, uwzględniającej aspekt przyrodniczy, antropologiczny i etyczny. Skuteczność takiego współdziałania wydaje się być w znacznym stopniu zależna od filozoficznego porozumienia zainteresowanych osób, czy grup społecznych. Wątek filozoficzny stanowi zatem dopełnienie, czy też zwieńczenie dyskusji humanekologicznych.

Wzmagana narastającym kryzysem ekologicznym aktualność problematyki ochrony środowiska człowieka skłania wielu uczonych do udziału w dyskusji nad jej aspektami filozoficznymi. Na szczególną uwagę zasługują ci uczeni, którzy w takiej dyskusji prezentują poglądy wewnętrznie zawarte, tworzące jednolitą teorię przyrody, człowieka i etycznych odniesień człowieka do przyrody. Taką teorią wydaje się być proponowana przez K. M. Meyer-Abicha „praktyczna filozofia przyrody” (Meyer-Abich: 1984), czy też proponowana przez G. Böhme „nowa filozofia przyrody” (Böhme: 1989).

Obie te propozycje łączy przeświadczenie, że użyteczna dla rozwiązywania problemów ekologicznych koncepcja przyrody powinna nawiązywać do tego nurtu poszukiwań filozoficznych, który uwzględni aktywną obecność człowieka w przyrodzie. Stąd też, obie te filozofie przyrody mieszczą w sobie także koncepcję człowieka oraz wskazują na odpowiedzialność, jako rodzaj relacji człowieka do przyrody. Zdaniem Meyer-Abicha (1984, 94-96) opis tego rodzaju powiązań człowieka z przyrodą możliwy jest dzięki fizjocentrycznej koncepcji człowieka i przyrody. Zgodnie z tą koncepcją człowiek jest najbardziej reprezentatywny dla przyrody tzn. przynależąc do niej, stanowi zarazem swoisty sposób manifestacji jej funkcjonowania. Wszystko zatem, co w ramach tej koncepcji rozumiane jest pod pojęciem „przyrody” jest nie do pomyślenia bez takiego czynnika, jak człowiek; zawsze bowiem jest to w większym, czy mniejszym stopniu przyroda antropogeniczna, czy też zhumanizowana (Böhme: 1985, 204). Ludzka odpowiedzialność za środowisko naturalne jest, zgodnie z tą koncepcją, odpowiedzialnością za samego człowieka. Jest ona bowiem zależna z jednej strony od stopnia identyfikacji człowieka z otaczającą go przyrodą, z drugiej zaś strony od poczucia wyjątkowości człowieka w przyrodzie. „Z punktu widzenia historii przyrody człowiek powinien być opisywany nie tylko jako jedna z wielu istot żywych, lecz również jako istota wyjątkowa” (Meyer-Abich: 1984, 96). Ten poniekąd dialektyczny charakter obecności człowieka w przyrodzie trafnie wyraża zawarta w praktycznej filozofii przyrody propozycja zastąpienia terminu „środowisko” (*Umwelt*) terminem „współśrodowisko” (*Mitwelt*), wskazującym na pokrewieństwo człowieka z przyrodą, przy równoczesnym podkreśleniu jego szczególnej pozycji w przyrodzie (Meyer-Abich: 1987, 69).

Taka koncepcja środowiska człowieka posiada daleko idące konsekwencje dla uzasadniania ludzkiego zachowania wobec przyrody. Przejście od koncepcji środowiska do koncepcji współśrodowiska posiada bowiem takie samo znaczenie dla zachowań człowieka wobec przyrody, jak dla zachowań społecznych posiadało przyznanie niewolnikom praw obywatelskich. Jak niewolnik wraz z nabytymi



prawami stał się pełnowartościowym współobywatelem społeczeństwa tworzonego dotychczas przez panów, tak wskazanie na pokrewieństwo człowieka z otaczającą go przyrodą każe dostrzegać w niej wartościowy sam w sobie element przestrzeni życia (Meyer-Abich: 1987, 69-70). I to stanowi jeden z głównych punktów praktycznej filozofii przyrody: człowiek, przy zachowaniu właściwej sobie specyfiki, stanowi element wspólnego dla wszystkich istot żywych środowiska naturalnego. Stąd zaś wynika ważny wniosek, że ochrona środowiska naturalnego zalecana jest nie tylko ze względu na człowieka, lecz także ze względu na pozostałe współelementy tego środowiska. Chodzi zatem o uznanie prawa do istnienia przyrody jako takiej, na podstawie samego faktu jej istnienia. Dostrzeżenie tego prawa przyrody jest zaś równoznaczne z porzuceniem przez człowieka uzurpatorskiej postawy wobec przyrody na rzecz postawy człowieka pokojowo współżyjącego z przyrodą.

Inspirowana kryzysem ekologicznym praktyczna, czy też nowa filozofia przyrody wyznacza, zdaniem G. Böhme (1987, 124), czwarty rozdział w dziejach tej dyscypliny wiedzy. Pierwszy rozdział przypada na okres przedsokratejski, drugi na czas renesansu, rozdział trzeci zaś na czas filozoficznej twórczości niemieckich idealistów. Obecny etap jest niejako naznaczony stałą konfrontacją filozofii przyrody z naukami przyrodniczymi, w obrębie której ujawnia się reprezentowany przez filozofię „staroeuropejski typ ludzkiej wiedzy” (Böhme: 1985, 203). Gdy więc nauki przyrodnicze orzekają o obiektach w przyrodzie w kategoriach danych szczegółowych, filozofia orzeka o przyrodzie jako takiej, ujmowanej na sposób całościowy. Gdy ponadto treściowa zawartość nauk przyrodniczych jest niezależna od osobowości przyrodnika, treściowa zawartość filozofii jest ściśle zależna od poziomu osobowości filozofa. Tę jedność wiedzy i osoby filozofa można pojmować na dwa sposoby: po pierwsze, uznając za wiedzę tylko tę, którą zdobyło się samemu, po drugie zaś, traktując wiedzę jako warunek rozwoju człowieka, względnie przyjmując, że określony poziom wiedzy można osiągnąć tylko wtedy, gdy jest się człowiekiem dojrzałym. Oznacza to, że przyrodoznawstwo jest typem wiedzy kolektywnej, a poszczególny przyrodnik wnosi do niej cząstkowe poznanie przyrody. Filozofia zaś jest typem wiedzy mądrościowej i domaga się osobistego przyjęcia ze strony człowieka szczególnie do tego predysponowanego. Ten charakter filozofii ujawnił się w pełni dopiero po wyemancypowaniu się nauk przyrodniczych. I właśnie ten fakt określa sytuację nowej filozofii przyrody. Jej przyczynek do prac nad rozwiązaniem kwestii ekologicznej zależny jest bowiem od jej metodologicznej odrębności w odniesieniu do nauk przyrodniczych. Jest więc ona w tym zakresie użyteczna

o tyle, o ile jest czymś innym niż przyrodoznawstwo. Powinna ona bowiem nie tylko orzekać o przyrodzie, ale i wpływać na relację człowieka do przyrody, i do samego siebie, w tym mianowicie sensie, w jakim sam człowiek jest także przyrodą (Böhme: 1989, 11-12).

Obecne w praktycznej filozofii przyrody przeświadczenie, że sposób odnoszenia się człowieka do przyrody zależy od przyjętego obrazu człowieka stanowi punkt wyjścia zarówno krytyki tych antropologii, które uwarunkowały instrumentalne traktowanie przyrody, jak i tworzenia antropologii alternatywnych, uzasadniających pozytywny stosunek człowieka do przyrody. K. M. Meyer-Abich (1984, 155) mówi o konieczności porzucenia tych antropologii, które usprawiedliwiają monologiczny stosunek człowieka do przyrody na rzecz promowania antropologii sprzyjających rozwijaniu dialogicznego stosunku człowieka do przyrody.

Pierwszy typ antropologii Meyer-Abich umieszcza w nurcie szeroko rozumianego antropocentryzmu, drugi zaś typ wiąże z fizjocentryzmem. Zgodnie z tym rozróżnieniem antropocentryzm postrzegany jest jako nieuprawnione na podstawie faktycznego stanu rzeczy kreowanie człowieka na absolutnego władcę otaczającej go przyrody. Efektem takiej kreacji jest wartościowanie przyrody w kategoriach użyteczności i tym samym sankcjonowanie techniczno-instrumentalnego stosunku człowieka do przyrody. W myśl antropocentryzmu człowiek zajmuje stanowisko opozycyjne wobec przyrody i w sposób dowolny wyznacza miary jej użyteczności.

Antropocentryczna koncepcja relacji człowieka do przyrody legła u podstaw intelektualnej atmosfery dominującej w Europie od XVI w. Wtedy bowiem zapoczątkowany został „jednostronny rozwój nowożytnej umysłowości” (Meyer-Abich: 1984, 108), czyli dominacja *scientia activa* nad *scientia contemplativa*. W takiej atmosferze rozpoczął się proces dążenia ludzkości do zapowiadanego przez Fr. Bacona (1955: 57) „zwycięstwa nad przyrodą”. Efektem tego procesu okazała się zaś cywilizacja technokratyczna i głęboko wpisany w jej struktury kryzys ekologiczny.

Zrodzona w dyskusji nad przyczynami, dynamiką i zakresem kryzysu ekologicznego fizjocentryczna koncepcja relacji człowieka do przyrody stawia sobie za cel praktyczne zakwestionowanie koncepcji antropocentrycznej poprzez wskazanie dróg prowadzących człowieka do pokoju z przyrodą. Wychodząc od realistycznej przesłanki o szczególnej pozycji człowieka w świecie przyrody zwolennicy koncepcji fizjocentrycznej nie dążą do zakwestionowania tej pozycji, lecz do nadania jej wymiarów antropokracji legitymowanej. „Bezsporny pozostaje fakt, że wolno ludzkości panować nad przyrodą. Oczywiście jest jednak tylko panowanie prawa. Idzie więc

o to, aby przejść od panowania absolutystycznego do panowania dozwolonego w państwie prawa. Antropokracja – panowanie człowieka w przyrodzie – musi być usankcjonowana prawnie. Należy ponadto dodać, że panowanie to jest ograniczone przez odpowiedzialność względem całości” (Meyer-Abich: 1984, 138).

Ponieważ człowiek panuje nad przyrodą korzystając z nauki i techniki, pomysł prawnego zabezpieczenia pokoju człowieka z przyrodą obejmuje w pierwszym rzędzie wskazania dotyczące takiego korzystania z nauki i techniki, aby uwzględniało ono prawa przyrody (Meyer-Abich: 1988, 82). To ogólne wskazanie mieści w sobie także postulat wypracowania pewnego modelu nauki dla przyszłości. Zgodnie z przekonaniem, że nie nauka jako taka, lecz panujący typ wiedzy ponosi współodpowiedzialność za zniszczenie środowiska naturalnego, ów model przyszłościowej nauki musi uwzględniać holistyczną perspektywę ujmowania prawdy naszego poznania przyrody oraz fakt konstytuowania nauki przez korelację wolności i odpowiedzialności badacza. Konstytutywna wobec nauki rola wolności i odpowiedzialności uczonego oznacza, że wolność stanowi podstawowy warunek rozwoju nauki, odpowiedzialność zaś jest adekwatną do sytuacji miarą jej spożytkowania. Należy przy tym uwzględnić co najmniej cztery zakresowo różne, choć ściśle ze sobą powiązane przejawy wolności nauki: wolność wyboru dziedziny badawczej, wolność wyboru metody badawczej, wolność w zakresie propagowania wyników prac badawczych, oraz wolność w zakresie zastosowania wyników prac badawczych. Zróżnicowane zakresowo przejawy wolności nauki domagają się korelacji zróżnicowanej odpowiedzialności: od minimalnej odpowiedzialności przy wyborze dziedziny badawczej, po wielką odpowiedzialność przy zastosowaniu wyników prac badawczych. W każdym jednak przypadku wolność badań naukowych skorelowana jest z odpowiedzialnością w tym zakresie zgodnie z pytaniami: kto jest odpowiedzialny za co, przed kim i według jakich kryteriów? (Markl: 1989, 38-52).

Tworzenie przyszłościowego modelu nauki respektującej prawa przyrody wiąże się ściśle z tworzeniem przyszłościowego modelu gospodarowania człowiekiem w przyrodzie. Dla przyszłości społeczeństwa industrialnego ważne jest zatem uzgodnienie praw gospodarczych z prawami przyrody. Stąd też pojawia się postulat, aby ekonomię, czyli naukę o gospodarowaniu, traktować jako ekologię gatunku *Homo sapiens*. Tak rozumianą ekonomię Meyer-Abich (1988, 82) nazywa humanekologią i traktuje ją jako element całościowej wiedzy o związkach ludzkiego życia z przyrodą. Holistyczna perspektywa przyszłościowej nauki warunkuje więc utrzymanie holistycznej perspektywy ludzkiego gospodarowania.

Wysuwane przez K. M. Meyer-Abicha postulaty tworzenia holistycznej nauki i holistycznej gospodarki, zabezpieczającej przyszłość społeczeństw industrialnych, stanowią efekt konsekwentnie prowadzonej refleksji filozoficznej nad przyczynami, zakresem i dynamiką doświadczanego dzisiaj kryzysu ekologicznego. Postulaty te stanowią o użyteczności praktycznej filozofii przyrody dla działań na rzecz ochrony naturalnego środowiska człowieka. W tym punkcie swojego programu praktyczna filozofia przyrody utożsamia się niejako z humanekologią rozumianą najczęściej jako programowe przeciwdziałanie degradacji środowiska, w którym i dzięki któremu żyje człowiek. Tak oto ekofilozofia wzmacnia skuteczność przedsięwzięć humanekologicznych.

#### 4. UWAGI KOŃCOWE

Powyższą prezentację praktycznej filozofii przyrody trzeba uzupełnić o wskazanie na podejmowaną przez Meyer-Abicha próbę uzgodnienia fizjocentrycznej koncepcji człowieka z koncepcją chrześcijańską (Meyer-Abich: 1984, 101-103). Przekonany, że zarówno Stary, jak i Nowy Testament nie dostarczają podstaw do antropocentrycznej interpretacji świata i człowieka, podziela on stanowisko tych teologów, którzy upatrują w człowieku rzecznika interesów przyrody. Zgodnie z tą koncepcją człowiek nie jest absolutnym panem swojego środowiska, lecz jego nadzieją – przewodnikiem całego stworzenia na drodze ku wyzwoleniu. Konsekwentnie więc Meyer-Abich odrzuca antropocentryczne interpretacje biblijnego obrazu świata i nie podziela opinii upatrujących w chrześcijaństwie „historycznych korzeni kryzysu ekologicznego” (White: 1973, 71-88). Można zatem powiedzieć, że w przesłaniu chrześcijańskim dostrzega on teologiczną wykładnię fizjocentrycznej koncepcji człowieka i przyrody jako podstawy proponowanej przez siebie ekofilozofii. Nie manipuluje przy tym przesłaniem chrześcijańskim, w odróżnieniu od spotykanych dzisiaj u zwolenników New Age prób wybiórczego wykorzystywania doktryny chrześcijańskiej do tworzenia synkretycznych podstaw dla jakiejś mistyki ekologicznej.

Wskazanie przez Meyer-Abicha na niesprzeczność podstawowych tez praktycznej filozofii przyrody z przesłaniem biblijnym zdaje się osłabiać kierowany pod adresem tej filozofii zarzut propagowania przez nią naturalistycznej koncepcji człowieka. Zdaniem krytyki (Schäfer: 1987, 15-35), taka koncepcja człowieka uniemożliwia tworzenie, obecnej przecież w praktycznej filozofii przyrody, etyki odpowiedzialności człowieka za swoje środowisko. Każda bowiem próba tworzenia takiej etyki prowadzi do błędu polegające-

go na redukcji normatywnych wskazań etyki do konstatacji faktycznego stanu rzeczy, który wskazania te mają normować. Etykę odpowiedzialności można natomiast tworzyć w oparciu o taką koncepcję człowieka, która uwzględnia jego autonomię wobec przyrody. Takie zaś gwarancje daje, zdaniem Schäfera, antropocentryczna koncepcja relacji człowieka do przyrody.

Wydaje się, że zasadne na poziomie ogólnym wypowiedzi krytyki fizjocentrycznej koncepcji relacji człowieka do przyrody tracą swą zasadność w odniesieniu do proponowanej przez Meyer-Abicha praktycznej filozofii przyrody. Filozofia ta wskazując bowiem na oczywisty związek człowieka z przyrodą, podkreśla równocześnie jego wyjątkowość w przyrodzie. Gwarancją tej wyjątkowości są duchowe uzdolnienia człowieka, dzięki którym może on zarówno dystansować się od przyrody, jak i brać za nią pełną odpowiedzialność. Tak rozumiana fizjocentryczna koncepcja człowieka i przyrody tworzy podstawę proponowanej przez G. Böhme i K. M. Meyer-Abicha ekofilozofii, czyli jednej z wielu podejmowanych dzisiaj prób wskazywania ludzkości przejścia od lęku o przyszłość przez odpowiedzialność ku nadziei (Jonas: 1984, 391).

#### BIBLIOGRAFIA

- Auer A., *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984.
- Bacon Fr., *Novum organum*, przekł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955.
- Bertalanffy von L., *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, przekł. E. Woydyłło-Woźniak, Warszawa 1984.
- Böhme G., *Die Aktualität der Naturphilosophie*, Zeitschrift für für Didaktik der Philosophie, 7(1985)nr 1, 199-206.
- Böhme G., *Bedingungen gegenwärtiger Naturphilosophie*, w: Schwemmer O. (red.), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt am Main 1987, 123-133.
- Böhme G., *Einleitung. Einer neuen Naturphilosophie den Boden bereiten*, w: Böhme G. (red), *Klassiker der Naturphilosophie*, München 1989, 7-12.
- Carson R., *Silent Spring*, Boston 1962.
- Erbich P., *Verantwortung für die Schöpfung*, w: Gordan P. (red). *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde*, Köln 1991, 201-223.
- Forrester J. W., *World Dynamics*, Massachusetts 1971.
- Fritsch B., *Mensch – Umwelt – Wissen. Evolutionsgeschichtliche Aspekte des Umweltproblems*, Zürich-Stuttgart 1990.
- Haeckel E., *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*, Berlin 1866.
- Hałaczek B., Lubański M., *Filozoficzne aspekty ekologii*, Chrześcijanin a Współczesność, 31(1988) nr 5, s. 11-17.
- Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1984.
- Kozłowski St., *Zalożenia ery ekologicznej*, Problemy, (1993)nr 4-5 2-9.

- Liedke G., *Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes*, w: Weizsäcker E. von (red), *Humanökologie und Umweltschutz* (Studien zur Friedensforschung 8), Stuttgart-München 1972, 36-65.
- Markl H., *Wissenschaft: Zur Rede gestellt. Über die Verantwortung der Forschung*, München-Zürich 1989.
- Meadows D. L., *The Limits to Growth*, New York 1972.
- Mesarović M., Pestel E., *Mankind at the Turning Point*, New York 1974.
- Meyer-Abich K. M., *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, w: Schwemmer O. (red), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt am Main 1987, 63-73.
- Meyer-Abich K. M., *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München-Wien 1984.
- Meyer-Abich K. M., *Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*, München 1988.
- Osmańczyk E. J., *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1982.
- Sachsse H., *Ökologische Philosophie. Natur – Technik – Gesellschaft*, Darmstadt 1984.
- Schäfer L., *Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen*, w: Schwemmer O. (red), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt am Main 1987, 15-35.
- Weizsäcker E. von (red), *Humanökologie und Umweltschutz* (Studien zur Friedensforschung 8), Stuttgart-München 1972.
- White L., *Die historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise*, w: Schaeffer F. A. (red), *Das programmierte Ende. Umweltschutz aus christlicher Sicht*, Wuppertal 1973, 71-88.
- Ville C. A., *Biologia*, Warszawa 1990.

## ZUR ÖKOPHILOSOPHIE

### Zusammenfassung

Es deutet viel darauf hin, dass die Natur zum Hauptproblem unseres Jahrhunderts geworden ist. Nach dem vom Problem des Staates beherrschten 18. Jh. und dem vom Problem der Gesellschaft beherrschten 19. Jh. ist die gegenwärtige Wendung in die Naturthematik nicht Resultat philosophischer Entwicklung oder naturwissenschaftlichen Forschens, sondern sie ist ausgelöst durch die Erfahrung, die wir seit einigen Jahrzehnten verstärkt machen müssen, dass unser technisch-industrielles Handeln gegenüber der Natur in eine tiefe Krise geraten ist. Die Rede von der Natur wird also zu einem beherrschenden Leitmotiv sowohl in den politischen Diskussionen als auch in den allgemeinen Erörterungen über die Wissenschaften in dem Maße wie die Umweltzerstörung zunimmt. Natur wird zum Hauptthema, weil sie Mangelware ist. Natur wird zum Problem, weil die Naturzerstörung voranschreitet. Die unbeschränkte Welthaftigkeit, in der sich der Mensch noch vor kurzem verstand, ist zur Umwelt zusammengeschrumpft: wie jedes andere Lebewesen, ist der Mensch auf eine ihm angemessene und mit ihm reproduzierbare Umgebung angewiesen. Damit ist das Problem der Natur zum Problem des Menschen in der Natur geworden und die von E. Haeckel vorgeschlagene Ökologie als eine biologische Wissenschaft über die Lebensbeziehungen der verschiedenen Lebewesen in ihrer anorganischen und organischen Umwelt ist den Rahmen der Biologie zu einer philosophischen Reflexion über die Lage des Menschen in der technokratischen Zivilisation übergetreten. Ein gutes Beispiel einer solchen philosophischen Reflexion ist die von K. M. Meyer-Abich vorgeschlagene „praktische Naturphilosophie“ und die von G. Böhme vorgeschlagene „neue Natur-

philosophie” Der zentrale Punkt in der praktischen Naturphilosophie liegt in der These, dass nur die Abkehr vom Anthropozentrismus und die Anerkennung vom Eigenrecht der Natur als solcher zu einer Änderung unserer destruktiven Praxis führen könne. Dem anthropozentrisch aggressiven Subjekt wird damit der Mensch als eingelassen in die Natur, als befriedet mit der Natur gegenüber gestellt.