

Grzegorz Francuz

Czy można odrzucić antropocentryzm? Analiza niektórych postulatów ekofilozofii

Ludzkość nie zмага się już z nieokiełznanymi siłami natury, które zewsząd otaczały kiedyś rzeczywistość człowieka i zagrażały jego egzystencji. Taki stan rzeczy stanowi w istocie spełnienie humanistycznych marzeń o ludzkiej potędze. Niestety, potęga ta zdaje się obracać przeciw samemu człowiekowi, który jest coraz bardziej bezsilny wobec wyzwolonych przez siebie mocy. Możliwości oddziaływania człowieka na otaczające środowisko są obecnie tak potężne, że mogą doprowadzić do zakłócenia równowagi biosfery w skali globalnej, a być może nawet zagrozić jej istnieniu. Dziś dzika przyroda została niejako zepchnięta na margines przez świat ludzkiej cywilizacji i kultury, który zawłaszczył ogromne obszary globu.

Zaistniałe procesy skłaniają do zmiany traktowania natury, która z przedmiotu zagrażającego człowiekowi i wymagającego stałego podboju, przekształca się w słaby byt — potrzebujący ludzkiego wsparcia. Nowy sposób ujmowania relacji wiążących człowieka ze światem przyrody proponuje ekofilozofia i etyka środowiskowa. Ekofilozofia, usiłująca znaleźć antidotum na zagrożenia wynikające z nadmiernego wzrostu, przyczyn współczesnych kryzysów upatruje w dominującym światopoglądzie cywilizacji zachodniej, charakteryzującym się antropocentryzmem, optymistyczną wizją postępu naukowo-technicznego i postrzeganiem świata jako zbioru nieograniczonych zasobów przeznaczonych dla człowieka.

Filozofia ekologiczna postuluje zmianę roli *Homo sapiens* ze zdobywcy i władcy natury na zwykłego członka wspólnoty przyrodniczej. Człowiek więc nie może dążyć za wszelką cenę do swojego dobra i pomnażać jedynie swój dobrobyt, nie zważając na los innych elementów biosfery. Etyka środowiskowa próbuje wskazać niezależną od ludzkiego osądu, od kultury ludzkiej wartość świata przyrodniczego. Poszukuje ona wrodzonych, inherentnych wartości natury jako całości i jej elementów. Wartości wrodzone przeciwstawia wartościom instrumentalnym, które wiąże zwykle z antropocentrycznym ujmowaniem świata przyrody jako środka do realizacji ludzkich zamierzeń. Ponadto podkreśla konieczność włączenia do wspólnoty moralnej, a co za tym idzie — obdarzenie troską świata istot pozaludzkich. W ten sposób niejako zostaje poszerzony

krąg podmiotów moralnych, które posiadają wartość samą w sobie i nie mogą być traktowane jedynie jako środki do celów.

Wiele koncepcji filozofii ekologicznej (szczególnie głęboka ekologia) i towarzyszącej jej etyki środowiskowej opowiada się za poszukiwaniem nieantropocentrycznej perspektywy myślenia oraz nieantropocentrycznie ukonstytuowanych wartości. Postulują one przyjęcie ekologicznej postawy, wykraczającej poza ludzkie, egoistyczne pragnienia i cele, postawy zrywającej z egoizmem gatunkowym człowieka, zorientowanej ekocentrycznie. Postawa ta polega na uczynieniu systemu ekologicznego i całości powiązań biologicznych źródłem etyki, która nakazuje zabezpieczanie integralności, stabilności i piękna biologicznych wspólnot. W niniejszym tekście pragnę w związku z tym postawić pytania: Czy zerwanie z antropocentryzmem jest możliwe? Czy odrzucenie antropocentryzmu jest korzystne dla człowieka i jego relacji ze środowiskiem przyrodniczym?

Rozważając kwestię antropocentryzmu współczesnej cywilizacji, warto zauważyć, że mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju paradoksem: cywilizacja dzięki zawanusowanej technologii daje człowiekowi niespotykaną dotąd moc, a równocześnie rozwój nauk przyrodniczych ukazuje znikomość człowieka i spycha go na margines porządku kosmicznego. Często można się spotkać z twierdzeniem, że człowiek współczesny ma za sobą trzy szoki¹, które przyczyniły się do jego degradacji. Pierwszy szok — astronomiczny, zapoczątkowany przez Kopernika, związany jest z rozszerzeniem granic wszechświata. Ziemia traci swoje centralne usytuowanie, a wraz z nią człowiek traci wyróżnione miejsce w kosmosie. Uświadamia sobie bowiem ogrom przestworzy kosmicznych, gdzie cały układ planetarny jest tylko peryferyjnym elementem potężnej galaktyki, która jest jedną z wielu galaktyk. Pojawia się, swego rodzaju, luka ontologiczna pomiędzy człowiekiem a resztą wszechświata. Z jednej strony, mamy do czynienia z racjonalnym, uporządkowanym i obdarzonym wartościami światem ludzi, z drugiej zaś występuje, zagrażający ludzkiemu porządkowi, żywioł sił przyrody, które należy za wszelką cenę uporządkować.

Racjonalizacji żywiołowego bytu towarzyszy przekonanie o wyróżnionej pozycji człowieka pośród innych istot żywych. Jednakże przekonanie to rozpada się w wyniku drugiego, biologicznego szoku, który wiąże się z powstaniem koncepcji Darwina. Na jej gruncie człowiek jawi się jako wytwór ślepej ewolucji i wywodzi się bezpośrednio ze świata zwierzęcego. Nie jest istotą stworzoną przez Boga, lecz efektem naturalnych procesów ewolucyjnych.

Ostateczny cios ludzkiej rozumności, a co za tym idzie — wyjątkowości człowieka w przyrodzie, zadały odkrycia Freuda. Stały się one trzecim, psychologicznym szokiem. Okazało się bowiem, że w działaniach ludzkich główną rolę odgrywają mechanizmy podświadome, zakorzenione w biologicznej strukturze gatunku ludzkiego. Człowiek nie jest istotą racjonalną, motywy jego działania nie są rozumne. Nie jest w stanie określić, co tak naprawdę kieruje jego postępowaniem, samookłamuje się.

W ramach myślenia ekologicznego wspomniane trzy szoki mogą w istocie mieć znaczenie terapeutyczne dla człowieka. Pozbawiając człowieka złudzeń, uczą go pokory i wskazują jego właściwą pozycję w kosmosie. Można powiedzieć, że są druzgocące dla antropocentryzmu. Cóż bowiem znaczy człowiek wobec kosmicznych procesów wszech-

¹ Por.: H. Reeves, *Godzina upojenia. Czy wszechświat ma sens?*, przekł. R. Gromacka, M. Kapeliś, Warszawa 1994, ss. 173 – 184.

świata czy ewolucji przyrodniczej? Należy jednak zapytać, czy ów kosmiczny punkt widzenia, który każe patrzeć na człowieka z perspektywy miliardów lat, może się stać podstawą dla ludzkiej troski o środowisko? Wydaje się, że unieważnia on wysiłki ludzkie, które tracą całkowicie swoje znaczenie, a co za tym idzie — nie skłania do działań na rzecz ochrony biosfery. Podlega ona bowiem swoim procesom, dla których działania ludzkie w ogóle się nie liczą i mogą przecież pozostać niezauważalne. Oczywiście człowiek ma wpływ na biosferę i stan naszej planety w pewnym niewielkim odcinku czasowym jej trwania, ale z perspektywy okresów geologicznych stanowi to jedną z wielu fluktuacji. Zatem cokolwiek ludzkość by przedsięwzięła, i tak nie ma znaczenia w ramach długofalowych procesów biologicznych czy przemian wszechświata. Jednym słowem, całkowite zniesienie ludzkiej perspektywy, czyli likwidacja antropocentryzmu, może prowadzić do swego rodzaju fatalistycznego poddania się „kosmicznym młynom”, do swego rodzaju rozpuszczenia człowieczeństwa w kosmosie.

Z kosmicznej perspektywy człowiek niejako znika oraz przestaje istnieć cokolwiek, z czym mógłby się on utożsamiać czy poczuć więź. Nie może zaistnieć ludzka troska o stan biosfery, gdyż człowiek nie dostrzega z własnej, ludzkiej perspektywy wartości w przyrodzie, które warto chronić. Po prostu nie wiadomo, kto i o co ma się troszczyć. Troska wymaga podmiotu, który przyjmie na siebie odpowiedzialność. Natomiast tutaj mamy do czynienia z zanikiem centrum osobowego, które stanowi fundament orientacji człowieka w świecie. Jednym słowem, totalne zniesienie antropocentryzmu czyni z człowieka niczym nie wyróżniający się przedmiot pośród innych zjawisk przyrodniczych, podlegających ścisłej determinacji. Proces ów można porównać ze zjawiskiem zwanym kosmozą² czy tzw. kosmizacją *ego*³, które polega na zniesieniu granicy pomiędzy wyodrębnionym i posiadającym tożsamość ludzkim „Ja” a uniwersum.

Zdaniem K. Obuchowskiego taki stan rzeczy ma tragiczne następstwa dla człowieka, gdyż prowadzi do destrukcji specyfiki jego podmiotowości. Jednostka ludzka bowiem może na dwa sposoby zostać pozbawiona statusu osoby ludzkiej: „Jeden z nich — pisze K. Obuchowski — to utrata podmiotowego stosunku do rzeczywistości, a drugi to utożsamienie się psychiczne z rzeczywistością, a więc wydawałoby się skrajne upodmiotowienie świata. Jest to owo opisywane przez wielu badaczy odmiennych stanów świadomości przeżycie jedni, tożsamości z całym uniwersum. Ma ono świadczyć o osiągnięciu pełni dojrzałości psychicznej. W obu jednak przypadkach jest to utrata owej granicy dzielącej wyraźnie i zrozumiale wszelkie rodzaje Ja od Świata poza nim.”⁴ Brak *ego* jest typowy dla najwcześniejszych okresów życia człowieka, dziecko doświadcza jedności ze światem, nie oddziela swoich potrzeb od otaczającej go rzeczywistości, nie ma też żadnej tolerancji na ich frustrację, nie posiada wyodrębniającej się ze świata osobowości — *ego*. Osoba pozostająca w tym stanie jest wystawiona na niebezpieczeństwo nieskoordynowanej percepcji, na wybuchowe, chaotyczne reakcje na bezpośrednie bodźce.

Zagadnienie likwidacji barier oddzielających człowieka od otaczającego go świata stanowi jeden z głównych wątków głębokiej ekologii, która jest ważnym nurtem ekofilozofii. W tym kontekście należy zatem zwrócić uwagę na niebezpieczeństwa wyini-

² Por.: D. Boadella, *Toksyczni terapeuci, przemoc religijna, sekty*, tł. J. Peche, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 42.

³ Por.: K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993, ss. 88 – 90 i 103 – 106.

⁴ Tamże, s. 89.

kające z ujmowania samorealizacji na jej gruncie. Zaproponowana bowiem przez twórców głębokiej ekologii koncepcja samorealizacji niesie ze sobą wspomniane wyżej zagrożenie dla osobowego wymiaru człowieczeństwa. Ponadto skrajne, degradujące człowieka, wręcz niebezpieczne koncepcje biocentryzmu, czyli egalitaryzmu gatunkowego, wydają się wynikać z uznania identyfikacji z tym, co pozaludzkie, za jedyną podstawę samorealizacji i kultuwowania świadomości ekologicznej. Poprzez samorealizację, która podlega identyfikacji „Ja” z „nie-Ja”, człowiek zanurza się w nieodróżnionym bycie i traci swoją specyfikę. Nie pozostaje w nim nic, co transcendowałoby porządek przyrodniczy i pozwoliłoby dystansować się do świata. Zaś to dystansowanie umożliwia zrozumienie swojej pozycji we wszechświecie, podejmowanie decyzji. Dzięki niemu człowiek nie jest tylko jednym z wielu gatunków, dysponujących niezwykle potężną mocą, z której korzysta do woli, aż do wyczerpania zasobów naturalnych; lecz może poznać własne oraz środowiskowe ograniczenia, aby rozwijać w sobie cnotę umiarkowania i ekologiczną troskę.

Na gruncie głębokiej ekologii rozumiana ekofilozoficznie samorealizacja jest procesem poszerzania zakresu ludzkiego *ego*, jest znoszeniem barier pomiędzy „Ja” i „nie-Ja”. Jest drogą dochodzenia do tzw. „ekologicznej jaźni”, która stanowi podstawę współczucia i solidarności z innymi bytami. „Ekologiczną jaźnią osoby jest ta, z którą się człowiek identyfikuje”⁵ — twierdzi A. Naess, podkreślając wagę identyfikacji w dojrzewaniu człowieka, identyfikacji z coraz szerszym zakresem zjawisk wyłączanych dotychczas poza zakres „Ja”, przechodzeniem od małego *Ja-ego* w kierunku wielkiego *Ja-Jaźni*. „Identyfikacja — pisze Naess — jest spontanicznym, nie-racjonalnym, lecz nie irracjonalnym procesem, poprzez który interes czy interesy innej istoty są odbierane jako nasz interes lub nasze interesy.”⁶ Identyfikacja ta nie może się sprowadzać do utożsamiania się z najbliższą rodziną, plemieniem czy narodem, wówczas staje się ona podstawą partykularyzmu grupowego w postaci etnocentryzmu czy nacjonalizmu.

Ekologiczna identyfikacja musi opierać na innych podstawach niż tylko osobiste związki z innymi ludźmi czy ulubionymi zwierzętami. Można bowiem dbać o swoich najbliższych czy ukochane zwierzątka, a jednocześnie niszczyć innych i środowisko przyrodnicze. Należy zatem znaleźć inny fundament identyfikacji ludzkiego „Ja”. W. Fox⁷, autor pracy *Toward a Trans-personal Ecology*, przyjmuje dwa fundamenty ekologicznej identyfikacji: a) ontologiczny, który objawia się w postaci zachwyty i zdumienia nad istnieniem bytu, oraz b) kosmologiczny, wyrażający się w poczuciu jedności z kosmicznym procesem ewolucji. Oba fundamenty mają transpersonalny charakter w odróżnieniu od personalnej bazy identyfikacji, która poprzestaje na związkach osobistych z najbliższymi nam istotami oraz na poczuciu solidarności z narodem czy społecznością lokalną. Personalna baza identyfikacji nie wystarcza dla kreacji głębokich postaw ekologicznych.

Zaproponowane przez głęboką ekologię pojmowanie samorealizacji jest w zasadzie procesem wzrostu wszystkich istot żywych, ściśle z sobą powiązanych. Samorealizacja

⁵ A. Naess, *Samorealizacja: ekologiczne podejście do istnienia w naszym świecie*, tł. E. Grzybowska, [w:] J. Seed, J. Macy, P. Fleming, A. Naes, *Mysząc jak góra*, opr. pol. wyd. SEEPNRWI i B. Rok, Warszawa 1992, s. 26.

⁶ A. Naess, *Identyfikacja as a Source of Deep Ecological Attitudes*, [w:] *Deep Ecology*, red. M. Tobias, San Diego 1985, s. 261.

⁷ Por.: W. Fox, *Transpersonal Ecology and the Varieties of Identification*, „The Trumpeter” 1991, vol. 8, ss. 3–5.

więc, oprócz swojego wymiaru psychologicznego, posiada pierwotny wobec niego — wymiar ontyczny czy kosmologiczny, na którym koncentruje się głęboka ekologia (w tym kontekście Naess i inni termin samorealizacja piszą przez duże „S”). „Należy (...) pamiętać — podkreślają autorzy *Głębokiej ekologii* — że najwyższa norma lub norma podstawowa — Samorealizacja — rozumiana jest nie w sensie realizacji wąskiego ego ani w sensie często używanym przez Abrahama Masłowa i innych zachodnich psychologów humanistycznych, ale w sensie uniwersalnej (jaźni), o której mówi filozofia wieczysta. «Jaźni» pisanej przez duże J, która utożsamiana jest nie tylko z ekosferą, ale wręcz z całym wszechświatem.”⁸

W życiu konkretnej jednostki psychologiczny wymiar samorealizacji jest pierwotny wobec kosmologicznego, który z kolei jest ontycznym warunkiem osobistego procesu doskonalenia. Dla zrozumienia ontycznych wymiarów procesów samorealizacji człowiek musi się skoncentrować na własnej samorealizacji, dzięki której niejako otwiera oczy. Proces psychicznej identyfikacji wywołuje stan zrozumienia jedności wszystkich jestestw, które są częściami rozwijającego się kosmicznego procesu⁹. Samorealizacja rozumiana jako psychologiczny proces poszerzania granic ludzkiej jaźni umożliwia otwarcie się człowieka na wszystkie istoty we wszechświecie, które łącznie z człowiekiem uczestniczą w globalnym procesie samorealizacji i mają prawo do pełnego rozwoju swoich potencjalnych możliwości. Tak rozumiana samorealizacja dotyczy oczywiście jedynie ludzi, jest antropocentryczna. Jednak nie w sensie uznawania wyższości człowieka wobec innych istot, lecz w trosce o poszerzenie ludzkiej percepcji.

Wróćmy w tym momencie do zasygnalizowanych wcześniej niebezpieczeństw wynikających z przyjętej przez głęboką ekologię koncepcji samorealizacji i zapytajmy: czy coraz szersza identyfikacja *ego* z innymi bytami nie stanowi regresu osobowości do prepersonalnego stanu niezróżnicowania „Ja” i świata? Czy proces identyfikacji nie jest równoznaczny z mistycznym rozpuszczeniem *ego* w kosmosie, z opisywaną przez mistyków śmiercią *ego*? Czy identyfikacja nie prowadzi do paraliżu człowieka, do pozbawienia go możliwości działania, do kwietyzmu? Jak pogodzić identyfikację z koniecznością działania w świecie?

W celu uniknięcia kwietystycznego zatracenia się w bycie, które wiedzie do paraliżu ludzkiego *ego*, należy odrzucić jednostronne ujmowanie rozwoju osobowości ludzkiej jako procesu identyfikacji z „nie-Ja”. Samorealizacja nie powinna więc być ujmowana jedynie jako proces rozszerzania się tożsamości ludzkiej. Wówczas bowiem zanika różnica pomiędzy regresem do stanów przedosobowej jedności ze światem a osiągnięciem pełni dojrzałości. Myślę, że w związku z tym warto zwrócić uwagę na zjawisko intencjonalności aktów psychicznych i jego rolę w procesie samorealizacji.

Jak podkreśla K. Obuchowski, warunkiem zdrowego funkcjonowania osobowości człowieka jest swobodne odnoszenie się do przedmiotów świadomości w aktach intencjonalnych. Wówczas człowiek nie jest poddany zwykłej determinacji przez fakty zewnętrzne czy swoje impulsy, jest swego rodzaju centrum sterującym swoimi aktami psychicznymi i działaniami. Wyodrębnia się z porządku przyrodniczej determinacji.

⁸ B. Devall, G. Sessions, *Głęboka ekologia; żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, przekł. E. Margielewicz, Warszawa 1994, s. 292.

⁹ Por.: W. Fox, *On the Interpretation of Naess's Central Term „Self-Realization”*, „The Trumpeter” 1990, vol. 7, s. 99.

Intencjonalność¹⁰ jest skierowaniem podmiotu na coś poza siebie, wychodzeniem „Ja” w kierunku „nie-Ja”, w intencjonalności podmiot nawiązuje kontakt z czymś poza sobą. Intencjonalność *a priori* wyznacza, co pojawia się w obszarze aktywności ludzkiego umysłu czy działań, określa horyzont tego, co rzeczywiste i wartościowe dla danej jednostki. „Intencjonalność jest pomostem — pisze R. May — między mną a przedmiotem. Jest strukturą sensu, która pozwala nam podmiotom, widzieć świat i rozumieć go takim, jakim jest — tzn. obiektywnym. Dzięki intencjonalności przezwyciężona zostaje częściowo dyktomia między przedmiotem a podmiotem.”¹¹ Intencjonalność określa obszar tego, co sensowne i istniejące dla człowieka, decyduje o sposobie postrzegania świata i doświadczania go. Można powiedzieć, że intencjonalność jest podstawą modelującą działania człowieka i jego uczestnictwo w świecie. Określa ona zakres aktywności ludzkiej, jego pragnień, zaangażowania i troski, wiąże go ze światem w wielu wymiarach. Pozwala człowiekowi łączyć się z bytem poza sobą i decyduje o jakości tej więzi.

Rozwój postawy ekologicznej troski może się jawić jako rozwój bogactwa ludzkiej intencjonalności, która poszerza swój zakres i staje się pomostem pomiędzy światem i człowiekiem. Ten intencjonalny charakter więzi z naturą możemy odnaleźć w myśli Naessa, gdy mówi o procesie samorealizacji jako braniu przez człowieka świata w objęcia.¹² Brać świat w objęcia można jedynie wtedy, gdy wychodzimy od jakiegoś centrum osobowego, które nie identyfikuje się z tym, ku czemu się zwraca.¹³ Intencjonalność można ująć jako snop światła wysyłany przez lampę (umysł ludzki), od jego jasności i oświetlanego obszaru zależy siła uczestnictwa człowieka w bycie, uznanie za istniejące określonych obszarów tegoż bytu i jego zrozumienie. Samorealizacja jest wzmacnianiem tego światła.

Jednym słowem bycie człowiekiem wiąże się z przekraczaniem biologicznych barier i dystansowaniem wobec świata. Dla myśli ekologicznej ważne jest, w jaki sposób człowiek realizuje ów dystans wobec rzeczywistości. Czy prowadzi to do alienacji i zubożenia ludzkiego bytu? Czy wzbogaca relacje człowieka z resztą stworzenia? Czy łączy się z brakiem respektu dla naturalnego porządku natury i nieliczeniem się z wynikającymi z niego granicami? Myślę, że kluczowe znaczenie ma tutaj zakres intencjonalnego odniesienia podmiotu ludzkiego do bytu i siebie, swego rodzaju „pojemność intencjonalności”. Od niej bowiem zależy samoświadomość ludzka, właściwa percepcja bytu i rozumienie wszechświata.

Głęboka ekologia przeciwstawia antropocentryzmowi egalitaryzm gatunkowy, nazywany biocentryzmem. „Istotą równości biocentrycznej — piszą B. Devall i G. Sessions — jest założenie, iż wszystkim składnikom biosfery przyznaje się takie samo

¹⁰ Pojęcie intencjonalności wywodzi się z filozofii średniowiecznej, wyjaśniało ono poznawczy sposób istnienia przedmiotów w zmysłach i intelekcie ludzkim, jednym słowem, chodziło o sposób ich zjawiania się w polu świadomości. W XIX wieku do idei intencjonalności nawiązuje F. Brentano, dzięki zaś fenomenologii E. Husserla staje się ona stałym elementem współczesnych analiz aktów psychicznych człowieka, jego sposobów odnoszenia się do rzeczywistości poza sobą.

¹¹ R. May, *Miłość i wola*, przekł. H. i P. Śpiewakowie, Poznań 1993, s. 237.

¹² Por.: A. Naess, *Samorealizacja: ekologiczne podejście do istnienia w naszym świecie...*, s. 30.

¹³ Omawiając kwestię świadomości ekologicznej, K. Obuchowski pisze: „Sądzę, że (...) świadomość ekologiczna polega na tym, że stajemy się zdolni do tego, aby odczuwać i przeżywać radości i lęki zwierząt, harmonię i czystość przyrody — nie dlatego, że się z nimi identyfikujemy, jak w przypadku prostej empatii, ale dlatego, że one są, i to są nie «dla nas», ale «tak jak my». Rozszerzamy swoje doznawanie świata, a dzięki intencjonalności możemy wolni wychodzić mu naprzeciw.” (K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny...*, s. 105.)

prawo do życia, rozwoju oraz osiągania własnych indywidualnych form wzrostu i samo-realizacji w ramach szerzej pojętej Samorealizacji.”¹⁴ Nie istnieje żadna hierarchia gatunków, wszystkie są równoprawnymi członkami wspólnoty żywych istot. Zasada ta oczywiście dotyczy też człowieka, który nie może sobie rościć pretensji do panowania nad innymi istotami i do nadzwyczajnych praw. Krótko mówiąc, biocentryzm detronizuje człowieka. Wyznacza mu skromne miejsce pośród wielu gatunków na Ziemi i wymaga od człowieka ograniczenia wpływu na ekosystemy Ziemi.

Koncepcja egalitaryzmu gatunkowego oraz towarzyszący jej skrajny antyantropocentryzm nie mogą zostać zaakceptowane bez zastrzeżeń. Zrównanie ze sobą wszystkich form życia prowadzi bowiem do sytuacji, w której trudno jest określić, czy np. życie człowieka jest cenniejsze od życia komara. Możemy być bezsilni wobec konfliktów pomiędzy interesami naszymi a interesem innych gatunków. W pewnych okolicznościach, inspirowani głęboką ekologią, działacze ekologiczni mogą przedkładać dobro jakiegoś rzadkiego gatunku ponad ludzkie życie. Natomiast nadmierne przeludnienie świata może podsunąć fanatykom ekofilozofii jakieś pomysły eksterminacji ludzkości, w imię wyższego dobra Ziemi. Przecież *Homo sapiens* jest istotą nadmiernie obciążającą środowisko naturalne i tylko zmniejszenie liczby jego przedstawicieli przyniesie wytchnienie naszej planecie. Jednym słowem, możemy się spotkać z pewną formą ekofaszyzmu.¹⁵

Wydaje się, że A. Naess osłabia, a nawet unieważnia, zasadę biocentryzmu, gdy pisze: „Bardziej żywotne interesy mają pierwszeństwo przed mniej żywotnymi, bliższe mają pierwszeństwo wobec bardziej odległych — przestrzennie, czasowo, kulturowo, gatunkowo. Pokrewieństwo (bliskość) pociąga za sobą specjalne obowiązki, powinności oraz spojrzenie.”¹⁶ Czy w ten sposób nie wracamy do nacjonalizmu, etnocentryzmu? Zawsze możemy się powołać na interesy swojej grupy, narodu, plemienia czy rodziny i wynosić je ponad wszystko. Nie wspominam już o egoizmie gatunkowym. Jak i kto ma określać, które interesy są bardziej żywotne? Czy istnieje jakiś arbiter, czy niezależne kryterium, żywotności i wagi interesów? Ludzie często przyznają priorytet najbardziej absurdalnym potrzebom, tak jak inne gatunki przedkładają swoje interesy ponad dobro wszystkich innych stworzeń, cechuje ich ekologiczna krótkowzroczność. Myślę jednak, że mają szansę zrozumieć naturalne współzależności i uwzględniać je w swoich działaniach, a w kwestii przyznawania pierwszeństwa określonym interesom ludzi nie jesteśmy skazani na impas. Rozwój samoświadomości jednostek, stymulowany poprzez odpowiednie oddziaływanie edukacyjne, może przyczyniać się do rozpoznawania przez nie swoich rzeczywistych potrzeb.

Egalitaryzm gatunkowy można zinterpretować w sposób niedegradujący człowieka i pogodzić z umiarkowanym antropocentryzmem. Biocentryzm oznacza wówczas tylko tyle, że człowiek, tak samo jak wszystkie gatunki, podlega prawom przyrodniczym i nie może ich bezkarnie lekceważyć. Jednym słowem, istnieją w przyrodzie moce i zasady, które ludzie muszą respektować.

W zorientowanej wręcz humanofobnie głębokiej ekologii możemy dostrzec ukryty antropocentryzm. Podkreślając znaczenie różnorodności, integracji i harmonii obec-

¹⁴ B. Devall, G. Sessions, *Głęboka ekologia...*, Warszawa 1994, s. 96.

¹⁵ Por.: H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych*, Łódź 1992, s. 150; K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa 1997, ss. 279 – 280 oraz L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny*, tł. H. Miś, A. Miś, Warszawa 1995, ss. 92 – 110.

¹⁶ A. Naess, *Identyfikacja jako Źródło Głębokiego Ekologicznego Postępowania...*, s. 266.

niego stanu biosfery, jest ona w gruncie rzeczy zainteresowana zachowaniem jej obecnego stanu. Natomiast dzisiejsza forma biosfery sprzyja gatunkom, które wyewoluowały w ostatnich milionach lat, na przykład ssakom, czyli również człowiekowi. W historii rozwoju życia na Ziemi miały miejsce przecież okresy, gdy dominowały całkowicie odmienne formy życia niż dziś. Były też okresy, gdy różnorodność gatunkowa była większa od obecnej. Zmieniał się również skład atmosfery ziemskiej, co przyczyniało się do upadku jednych form, a sukcesji innych. Ponadto zachodziły dramatyczne i gwałtowne procesy masowego ginięcia gatunków,¹⁷ co stanowiło punkt wyjścia nowych linii rozwojowych. Być może współczesne działania człowieka pełnią tę samą rolę, co owe procesy. Krótko mówiąc, ludzkie działania i ich konsekwencje oczyszczają pole dla nowych gatunków, które mogą się pojawić po wyginięciu większości współczesnych oraz samego człowieka. Jeżeli to nastąpi, z punktu widzenia procesu rozwoju życia nic nadzwyczajnego się nie stanie. Jednakże z naszej, ludzkiej, antropocentrycznej perspektywy zajdą dramatyczne zmiany. Tak więc, aby bronić istnienia ludzkości i zapewnić jej znośne, bogate, urozmaicone i pełne dodatnich bodźców środowisko, trzeba chronić różnorodność gatunkową i zagwarantować trwanie ekosystemów charakterystycznych dla obecnego stadium rozwoju biosfery.

Na antropocentryzm jesteśmy skazani, tak jak powiedzmy, pies skazany jest na „kanocentryzm”. Wszystkie gatunki biologiczne są skoncentrowane jedynie na własnych korzyściach i w miarę swoich możliwości czerpią ze środowiska ile się da. Tylko niewidzialna nić ekologicznych współzależności koordynuje poczynania wszystkich elementów ekosystemu, co rodzi symbiotyczną jedność życia. Jedynie człowiek może uświadomić sobie tę grę wszystkich ze wszystkimi, oderwać się od swojej ciasnej perspektywy gatunkowej. Może się zdystansować wobec swoich antropocentrycznych dążeń oraz gatunkowego partykularyzmu i rozpoznać swój status istoty żywej, uwikłanej w sieć zależności międzygatunkowych, a co za tym idzie, nie kierować się ślepo egoizmem gatunkowym. Nie chodzi zatem o iluzoryczne i utopijne odrzucenie antropocentryzmu, lecz o rozpoznanie go w sobie, zrozumienie i właściwe pokierowanie nim. Radzenie sobie ze swoim gatunkowym „etnocentryzmem” jest możliwe wtedy, gdy człowiek nie traci swojej wyróżnionej pozycji pośród innych stworzeń i transcenduje swoją biologiczność. W związku z tym należałoby rozróżnić dwa rodzaje antropocentryzmu: ślepy, poddany biologicznym mechanizmom w człowieku i nastawiony na maksymalne czerpanie ze środowiska oraz zaspakajanie wszystkich potrzeb ludzkich; oświecony, nastawiony na zrozumienie pozycji człowieka we wszechświecie i wykorzystanie ludzkich możliwości, nie do podporządkowania przyrody, lecz do rozwoju wewnętrznego, co pociąga za sobą harmonijne współżycie z naturą.

Niezaprzeczalny jest fakt, że człowiek wyróżnia się pośród innych istot żywych. Jednakże owa wyjątkowość człowieka, obdarzenie go samoświadomością, możliwościami poznania wszechświata i siebie, a co za tym idzie, możliwościami niezwykle szerokiej kontroli otaczającej go rzeczywistości, może rodzić dwie postawy. Pierwsza sprowadza się do arogancji wobec reszty bytu, postrzeganej jedynie jako źródło zaspakajania ludzkich potrzeb. Kierując się taką postawą, ludzie uzurpują sobie wyjątkowe prawa wobec wszystkich innych istot. Druga opiera się na pokorze, wynikającej ze zrozumienia niezwykłości procesów zachodzących w przyrodzie, ze zrozumienia kon-

¹⁷ Por.: J.H. Reichholf, *Twórca impuls. Nowe spojrzenie na ewolucję*, tł. B. Miracki, red. nauk. przekł. K. Sabath, Warszawa 1996, ss. 70 – 126.

tekstów ludzkiego życia oraz wdzięczności dla kosmicznych procesów, które doprowadziły do pojawienia się istoty obdarzonej samoświadomością. Z nią wiąże się poczucie odpowiedzialności za otaczające człowieka środowisko, odpowiedzialności tym większej, im większe są możliwości ludzkiej ingerencji w nie.

Wspominane powyżej postawy i wersje antropocentryzmu nazwę: mocnym i słabym antropocentryzmem. Te dwa ujęcia antropocentryzmu wyróżnia B. G. Norton, zastanawiając się nad możliwościami ugruntowania etyki środowiskowej.¹⁸ Wersja mocnego antropocentryzmu opiera się na uznawaniu za ważne jedynie satysfakcji i odczuć jednostek, bez uwzględniania ich następstw. Antropocentryzm słaby natomiast umieszcza ludzkie preferencje i dążenia do zaspokajania potrzeb w szerszym kontekście wizji filozoficznej, światopoglądu i ideałów moralnych, które uwzględniają ważne konteksty ludzkiego życia. Dostreaga on granice ludzkich dążeń i preferencji: „Mocny antropocentryzm — pisze B.G. Norton — (...) uznaje bezkrytycznie i bez zastrzeżeń preferencje odczuwane przez jednostki ludzkie jako determinacje wartości. W konsekwencji, jeśli ludzie mają silnie konsumpcyjny system wartości, wówczas ich «interesy» (które są uznawane jako ich odczuwane preferencje) narzucają, używanie naturalnej woli jedynie jako środka eksploatacji. W ramach systemu wartości mocnego antropocentryzmu nie istnieje kontrola nad odczuwanymi preferencjami jednostek, nie ma środków do krytyki zachowania jednostek, które wykorzystują naturę tylko jako magazyn surowców wydobywanych i używanych dla produktów służących ludzkim pragnieniom.”¹⁹ Mocny antropocentryzm czyni z ludzkich zachcianek najwyższe prawo. Wyraża się w nim skrajny egoizm gatunkowy człowieka. W istocie jest on nastawieniem destruktywnym. Jeżeli bowiem indywidualne dążenia jednostek uznamy za źródło wartości, to droga do bezwzględnej eksploatacji świata, istot żywych i ludzi jest otwarta, przestają istnieć jakiegokolwiek obiektywne normy. Nie ma żadnych ograniczeń dla egoistycznej samorealizacji jednostek. Taki rodzaj antropocentryzmu jest obcy wielkim tradycjom religijnym. Może natomiast czerpać pożywkę z filozofii Kartezjusza i Locke’a, nowożytnego indywidualizmu oraz tzw. liberalizmu neutralności.²⁰

Na gruncie słabego antropocentryzmu *Homo sapiens* nie traci wyróżnionej pozycji pośród innych bytów, lecz ujmowany jest w obrębie szerszego porządku. Porządek ów zakreśla ramy ludzkiego działania. Natomiast panujące w nim zasady pozwalają oszacować ludzkie czyny, pragnienia i potrzeby. Jednym słowem, słaby antropocentryzm dysponuje narzędziami oceny ludzkich preferencji z perspektywy przyjętego systemu filozoficznego czy religijnego. Umożliwia to ich racjonalną krytykę i selekcję pod kątem uznawanych wartości czy zgodności z przyjętym światopoglądem. Pośród pragnień i dążeń człowieka można w związku z tym wyróżnić pragnienia racjonalne i uzasadnione oraz nieracjonalne, szkodliwe dla środowiska i społeczeństwa ludzkiego. Istnieją bowiem obiektywne, niezależne od człowieka, układy odniesienia, takie jak Bóg, natura, społeczeństwo czy racjonalny ład świata. Słaby antropocentryzm daje podstawy dla kreacji takiej metafizycznej wizji natury, wizji, która podkreśla ściśle związki czło-

¹⁸ Por.: B.G. Norton, *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, „Environmental Ethics” 1984, vol. 6, ss. 131 – 148.

¹⁹ Tamże, s. 135.

²⁰ Por.: Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przekł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 21 oraz H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca: eko-filozofia jako drzewo życia*, przekł. J. Wojciechowski, przekł. autoryz. red. A. Brzezińska, Warszawa 1993, s. 83.

wieka z innymi istotami żywymi. Umożliwia afirmację i adorację świata natury. Natura bowiem przestaje być jedynie źródłem zasobów do eksploatacji, a staje się uporządkowanym kosmosem czy dziełem stwórcy. Słaby antropocentryzm może być podstawą dla uformowania etyki, która wskazuje wartość nienaruszonej przez człowieka przyrody. Przyroda jest bowiem znakiem stwórcy bądź przejawem twórczego procesu ewolucji.²¹ Stanowi ona inspirację dla ludzkiej wrażliwości i dla procesu odsłaniania wartości przez człowieka, przerasta go i przewyższa. Z duchem słabego antropocentryzmu zgodny jest A. Naess, deklarujący zwykle swój antyantropocentryzm, gdy odwołując się do słynnej sentencji Protagorasa, pisze: „w stwierdzeniu Protagorasa o *homo mensura* nic nie zostało powiedziane o tym co jest mierzone. Człowiek może być miarą wszechrzeczy w takim sensie, że tylko istota ludzka posiada «przyrząd mierniczy», ale to co jest mierzone człowiek może odkrywać jako przewyższające go i jego przeżycie.”²² Uważam, że specyfika owego „ludzkiego przyrządu mierniczego” zawarta jest w intencjonalności aktów umysłu człowieka.

Poprzez przyjęcie postawy słabego antropocentryzmu człowiek nie traci wcale swego związku ze światem przyrodniczym, a wręcz przeciwnie, może świadomie uchwycić swoje związki z nim. Pojmuje siebie wówczas jako ukoronowanie zawartych od początku w naturze potencji. Jego więź z przyrodą posiada wymiar duchowy, w nim przyroda bowiem odnajduje samoświadomość i ducha. Poprzez rodzaj ludzki życie może świadomie przyglądać się sobie i zabierać głos. Jest to antropocentryzm, który nakłada na nas misję, misję ochrony oraz rozwijania wszelkiego życia. Nie upoważnia on nas do użycia, do nieograniczonej konsumpcji dóbr, lecz nakłada obowiązki. „Antropocentryzm właściwie pojmowany — pisze R. Dubos — niewiele ma wspólnego z prostackim przekonaniem, że jedyną wartością, jaką należy brać pod uwagę gospodarując światem, jest człowiek, a resztę natury poświęcić dla jego pomyślności i kaprysów. Antropocentryzm oświecony uznaje, że to, co dobre dla świata, w ostatecznym rezultacie pokrywa się zawsze z najgłębiej rozumianym dobrem człowieka. Człowiek może wyciągnąć z manipulowania przyrodą prawdziwe korzyści tylko wtedy, gdy będzie ją przede wszystkim kochał dla niej samej.”²³ Z tej perspektywy człowiek jest swego rodzaju troskliwym ogrodnikiem, który oddaje cześć światu uprawianemu dla pożytku własnego i innych stworzeń. Jego postawę cechuje szacunek dla wszystkich bytów, obca jest mu deifikacja człowieka kosztem całej natury.

Podsumowując, można stwierdzić, że postulowane przez ekofilozofię odrzucenie antropocentryzmu jest niemożliwe, gdyż, banalnie mówiąc, człowiek zawsze patrzy na

²¹ Słaby antropocentryzm reprezentuje H. Skolimowski. Aby zapobiec popadaniu w skrajny biocentryzm, proponuje on przyjęcie tzw. imperatywu ewolucyjnego. W jego świetle człowiek jawi się jako najdoskonalniejszy wytwór ewolucji i stoi na szczycie stworzenia, co pociąga za sobą odpowiedzialność i troskę o środowisko. „Przeczyć temu szczególnemu miejscu *Homo sapiens* — twierdzi H. Skolimowski — w imię ideologii antyantropocentryzmu to szaleństwo wynikające z jakiejś postaci mizantropii; to nowa forma arogancji człowieka. Kwintesencja ewolucji polega na tym, że rodzi ona coraz wyższe formy życia, a my jesteśmy właśnie jedną z nich.” (H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych...*, ss. 149 – 150; H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca...*, ss. 96 – 103, 206.) Słaby antropocentryzm możemy również rozpoznać wśród koncepcji chrześcijańskich, „człowiek ma pozostać poddany woli Boga, który mu określa granice używania i panowania nad rzeczami” — podkreśla Jan Paweł II (Por.: Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, Wrocław 1988, s. 57 i por.: tamże, s. 69 – 71 oraz por.: *Redemptor hominis*, [w:] Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, ss. 235 – 236.)

²² A. Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, „Environmental Ethics” 1984, vol. 6, s. 270.

²³ R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, przekł. E. Krasieńska, Warszawa 1986, s. 46.

świat z ludzkiej perspektywy. Jedynie ludzka świadomość stwarza możliwości dla objawienia się wartości świata przyrody, wartości, którym być może przysługuje niezależny od człowieka i jego kultury status ontologiczny. Co więcej, odrzucenie antropocentryzmu miałyby szkodliwe następstwa dla odpowiedniej postawy człowieka wobec środowiska naturalnego. Wówczas bowiem ludzie byłiby skazani na bezwładne dryfowanie w otaczającym ich świecie i zostaliby pozbawieni zdolności wyboru. Doprowadziłoby to do paraliżu ludzkich możliwości działania, które wymagają przyjęcia jakiegoś konkretnego punktu widzenia. Na domiar złego, mogłoby przyczynić się do przyjmowania takich perspektyw pojmowania świata i człowieka, które zagrażałyby humanistycznemu dziedzictwu cywilizacji.

W związku z tym zamiast zdecydowanego odrzucenia antropocentryzmu, a co często idzie w parze — humanizmu, istnieje potrzeba swego rodzaju przeformułowania idei humanizmu, które stanowią chlubę naszej cywilizacji. Krótko mówiąc, chodzi o stworzenie humanizmu ekologicznego,²⁴ który uznaje dotychczasowe dziedzictwo myśli europejskiej: traktuje człowieka jako najwyższy wytwór ewolucji, jego prometejskie dążenie do przekraczania zastanego porządku rzeczy przyjmuje jako naturalny przejaw twórczych sił ewolucji. W jego ramach człowiek jednakże nie może być wyrwany z szerszego kontekstu kosmicznego bytu, bowiem tylko w harmonii z nim może się realizować człowieczeństwo. Musi też uznać istnienie wyższego, naturalnego porządku, w ramach którego ludzie mogą rozwijać swoją kulturę i cywilizację. Na gruncie tego porządku przecież ukształtowały się pewne trwałe właściwości gatunku *Homo sapiens*, które stanowią bazę całego rozwoju ludzkości. Należy zatem stwierdzić, że właściwie ujęta filozofia ekologiczna nie może negować humanizmu, lecz niejako jest zmuszona wykraczać poza jego ramy, jest swego rodzaju transhumanizmem. Ujmując to po heglowsku, można rzec, iż taka koncepcja ekofilozofii znosi humanizm, jednocześnie zachowując jego najwartościowsze elementy.

²⁴ Idee humanizmu ekologicznego rozwija polski ekofilozof H. Skolimowski. (Por.: H. Skolimowski, *Filozofia życia...*, ss. 79 – 103.)