

**ANTROPOCENTRYZM JAKO POSTAWA ZARAZEM SZKODLIWA I WARTOŚCIOWA**

W dziejach ludzkiego ducha — pisze Martin Buber — rozróżniam epoki zdomowienia „ i bezdomności. W jednych człowiek żyje w świecie jak w domu, w drugim żyje w świecie jak na otwartym polu, nie mając niekiedy nawet czterech palików do rozbicia namiotu. W jednym myśl antropologiczna pojawia się wyłącznie jako część myśli kosmologicznej, w drugich osiąga głębię i samodzielność” (Buber, 1993, 11). Można stwierdzić, że dzieje kosmologii i antropologii są ze sobą ściśle splecione. Kiedy mamy do czynienia z niewzruszoną wizją kosmologiczną, która niejako stawia kamienie milowe w ludzkim świecie, człowiek nie musi zadawać pytań o siebie. Jego pozycja w kosmosie jest ustalona, podlega on prawom kosmicznej przyczynowości, jest elementem hierarchii bytów.

W starożytności punktem wyjścia filozofii był kosmos, a człowieka ujmowano jako jego część. Antropologia filozoficzna starożytności i średniowiecza, jeżeli można użyć takiego pojęcia w odniesieniu do tych epok, była uwikłana w teorię bytu. Człowiek zajmował ważną, aczkolwiek nie najważniejszą pozycję w kosmosie i podlegał siłom wyższym. W kosmosie rządziło boskie prawo, immanentne prawo natury ustanowione przez bóstwa, *logos*, z tego zaś prawa wynikały wszystkie inne. Człowiek był całkowicie mu podporządkowany. Właściwe życie polegało na wsluchiwaniu się w odwieczny rytm kosmosu. Filozofia miała charakter kosmocentryczny, było w niej obecne przekonanie o przerastającym człowieka boskim ładzie, który nie mógł być naruszony bezkarnie. Natura człowieka była dana z góry i nie podlegała problematyzacji, człowiek jako mikrokosmos stanowił odbicie makrokosmosu. Kosmiczny porządek greckiego *logosu* w średniowieczu ustępuje opartej na wierze chrześcijańskiej koncepcji ładu naturalnego. Jednak obie kosmologie starożytna i średniowieczna umożliwiały zakorzenienie człowieka w przyrodniczym porządku.

W czasach nowożytnych średniowieczna rzeczywistość rozpada się, zagładzie ulega dotychczasowy obraz świata, kończy się zdomowienie człowieka. „W ślad za rozpadem jakiegoś obrazu świata — twierdzi Buber — to znaczy bezpieczeństwa w świecie, natychmiast pojawia się nowe pytanie o człowieka, który stał się niepewny, bezdomny, a więc i problematyczny dla samego siebie” (Buber, 1993, 17). Rodzi się renesansowa myśl humanistyczna, która zwraca się bezpośrednio ku antropologii, jej tematem jest człowiek. Filozofia od kosmocentryzmu i teocentryzmu

przechodzi do antropocentryzmu. Czasy współczesne są owocem owego renesansowego zwrotu w filozofii. Nasze obecne problemy i pytania są owocem tamtej epoki.

Elementy nowej koncepcji antropologicznej wyrażone zostały w *Mowie o godności człowieka* Giovanniego Pico della Mirandoli. Zastanawiając się nad wspaniałością człowieka Pico della Mirandola opisuje proces stwarzania wszechświata i człowieka przez Boga. Bóg po powołaniu do istnienia najwspanialszego ze światów zapragnął, aby w tym świecie pojawiła się istota mogąca zrozumieć sens bytu oraz zdolna do podziwu dzieła stworzenia:

Jednakże spośród prawzorów nie było już niczego, z czego można by było ukształtować nową latorośl, ani niczego w skarbcach, co mogłoby stanowić dziedzictwo dla nowego syna, nie było też miejsca w ławie sędziów wyrokujących o całym świecie, na którym mógłby spocząć ów kontemplator wszechświata. Wszystko było już wypełnione, wszystkie wysokie, pośrednie i niskie rzędy zostały już przydzielone. [...] Zatem najlepszy Twórca postanowił, by ten, któremu nie mógł dać niczego właściwego wyłącznie jemu, miał naraz to, co dostały poszczególne istoty. Stworzył On zatem człowieka, dzieło o nieokreślonej postaci, i umieściwszy go pośrodku świata, tak do niego rzekł: „Nie przydajemy tobie Adamie ani ustalonego miejsca, ani właściwego kształtu, ani żadnego szczególnego daru, byś zgodnie z wyborem i zgodnie ze swoim zdaniem posiadł i zajął to miejsce, przyjął tę postać i ten dar, który swobodnie sobie wybierzesz. Ustanowione przez Nas prawa ograniczają określoną naturę innych stworzeń. Ty, niczym nieograniczany, dzięki swej woli, w której mocy cię pozostawiłem, sam ją sobie wyznaczysz. Umieściłem cię pośrodku świata, byś stamtąd dogodnie zglębiał to, co jest w świecie. Nie uczyniliśmy ciebie ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, byś sam siebie, niczym wolny i z nadania rzeźbiarz oraz twórca, wyraził swobodnie w formie, którą nad inne przedłożysz. Możesz wyrozić się w niższe stworzenia, w zwierzęta, możesz zostać odrodzony dzięki postanowieniom twojego umysłu w istotach wyższych i boskich” (Mirandola, 2010, 37-39).

W przytoczonym manifeście przejawia się niezwykła wiara w moc twórczą człowieka jego samodzielność i zdolność do autokreacji. Taka wiara była siłą napędową nastawionej antropocentrycznie, nowożytnej cywilizacji. Jednakże istnieje druga strona medalu. Po pierwsze człowiek jest skazany na bezdomność, nie jest nigdzie u siebie, to wiedzie do osamotnienia oraz zerwania więzi z wszystkimi istotami żywymi. Po drugie człowiek jawi się jako istota nieskrępowana jakimikolwiek ograniczeniami, jego natura w odróżnieniu od natur innych stworzeń nie podlega prawom. W ten sposób otwiera się droga do tego, co Grecy nazywali *hybris*, czyli przekraczania miary nienasyceń, niczym nieskrępowanej dominacji nad światem i samowoli w relacjach z resztą stworzeń. Po trzecie człowiek, jak później ujmą to egzystencjaliści, jest skazany na wolność, gdyż jego istnienie jest nieokreślone, musi dokonać samookreślenia swojej istoty. Bogu jedynie zawdzięcza

swoje istnienie nie istotę, jest więc zmuszony do samostanowienia bez możliwości oparcia na cokolwiek. Jego poczucie tożsamości nie posiada solidnego ugruntowania w kosmicznym porządku, jest wynikiem autokreacji i nie jest dane raz na zawsze. Człowiek jest zmuszony do stałej aktywności w tworzeniu siebie, w przeciwnym razie jest niczym. Żeby być czymś musi siebie czymś uczynić.

Wydaje się, że dlatego cywilizacja nowożytna jest cywilizacją gorączkowej aktywności milionów ludzi. Muszą oni codziennie potwierdzać swoje istnienie, wykuwać swoje oblicze, w aktywności tej zaś nie krępują ich żadne miary. Paradoksalnie więc humanistyczny hymn pochwalny człowieczeństwa jest w gruncie rzeczy oznajmieniem światu nicości człowieka, który błąka się pośród innych, zadomowionych we wszechświecie istot. Dodatkowo ta nieokreślona istota uznaje się panem wszelkiego stworzenia i jego miarą. Nie *logos*, bogowie czy Najwyższa Istota ustanawiają prawa, lecz człowiek. „Człowiek — pisze inny myśliciel odrodzenia — jest królem i władcą świata. Tak więc wszystkie rzeczy, które ukryte są we wnętrzu Ziemi, które lażą i pelzają po Ziemi, które pływają w morzu i fruują w powietrzu, czyli znajdują się gdzieś wewnątrz obwołu nieba — podlegają ludzkiemu prawu” (Pare, 1973, 377).

Jakiej odpowiedzi na pytanie „Kim jest człowiek?” udzielają myśliciele nowożytni? Oczywiście trudno poszukiwać jednoznacznej odpowiedzi u wszystkich filozofów nowożytnych. Jednakże można odnaleźć jakieś dominujące wątki w sposobie ujmowania człowieka, co wyznaczyło atmosferę epoki, wywarło na niej piętno. Nowożytny zwrot ku człowiekowi sprowadził się do „zwrotu ku podmiotowi”, nie dotyczył całego konkretnego człowieka, lecz podmiotu czystej myśli. Przedmiotem filozofii człowieka stała się *psyche* a nie *athropos*, nowożytność skoncentrowała się przede wszystkim na zagadnieniach procesów poznawczych, na epistemologii i czystej psychologii, tak jakby człowiek był jedynie czystą myślą. Zjawisko to w pełni ujawnia się w koncepcji Kartezjusza, gdy punktem wyjścia teorii filozoficznej staje się myśl ludzka, myślący podmiot, filozofia jak twierdzi Husserl przechodzi od naiwnego obiektywizmu do transcendentalnego subiektywizmu.

Kartezjusz odrzuca jakiegokolwiek twierdzenia, które mogą wzbudzać wątpliwości. Nawet istnienie świata nie jest pewne, gdyż może nas mieć złośliwy zwodziciel. Kartezjusz pragnie jednak stworzyć uniwersalną, niepodważalną naukę, jednolity gmach nauki. Poszukuje archimedowego fundamentu niepodważalnej podstawy tego gmachu. Dochodzi do przekonania, że z faktu ulegania złudzeniom wynika pewność istnienia naszego *ja*, z kolei pragnie udzielić odpowiedzi na pytanie kim jest owo *ja*: „Jednakże jeszcze niedostatecznie rozumiem — pisze — kim jestem ja sam, ja, który teraz koniecznie istnieję; muszę więc uważać, abym przypadkiem czegoś innego nierozważnie nie wziął za siebie i tym sposobem nie popadł w błąd nawet w poznaniu, które

uważam za najpełniejsze i najbardziej oczywiste ze wszystkich” (Kartezjusz, 2001, 49). Dalsze rozważania Kartezjusza wskazują, że właśnie popełnił ten błąd, przed którym przestrzegal. Utożsamiał istotę człowieka z czystą myślą, ten sam błąd staje się udziałem całej nowożytności.

*Ego cogito* jako rzecz myśląca staje się transcendentnym warunkiem konstytucji wszelkiego doświadczenia, w który zdobywana jest wiedza. Myślące *Ja* to byt autonomiczny, który nie jest zdeterminowany porządkiem istnieniowym świata. To nie przez *sum*, czyli bycie jest determinowane *ego*, lecz właśnie *cogito* jest czymś pierwotniejszym i w pełni samodzielny. To *sum* jest określone przez *cogito*. Tak rozpoczyna się cały łańcuch, jak twierdzi Paul Ricoeur, „tworzący tradycję filozofii refleksyjnej” (Ricoeur, 2003, 245). Człowieka utożsamia się z intelektem, z myślącym podmiotem, zostaje „zredukowany do głowy”. Traci związek nie tylko z resztą istot żywych, lecz również z własnym ciałem i wieloma sferami swego bytu. Świat dzieli się na nierozciągle rzeczy myślące oraz rozciągle rzeczy materialne. Przyroda i ciało to maszyny, które podlegają mechanice. Zaś podmiot może oddzielając się od nich ujmować je w obiektywnym akcie poznania, kontrolować i wykorzystywać do swoich celów. W ten sposób następuje alienacja podmiotu od reszty bytu.

To odrzucenie naturalnego nastawienia umysłu i skierowanie zainteresowania ku konstrukcjom pojęciowym raczej niż ku swoim byciu czyni z podmiotu aprioryczne widmo, które jest odseparowane od reszty bytów i wyalienowane od swego cielesnego, ontologicznego podłoża. Tak rozumiany podmiot nie w pełni jest żywy i nic dziwnego, że cywilizacja, którą tworzy nazywana bywa cywilizacją śmierci. Prezentuje on postawę nekrofilną — jakby powiedział Erich Fromm, która charakteryzuje się zimnym dystansem wobec zmechanizowanego i podporządkowanego świata (Fromm, 1994, 17). Jak twierdzi Ricoeur kartezjańskie *cogito* „jest związane z taką wizją świata, gdzie wszelka obiektywność roztacza się na kształt widowiska, ogarniętego władcym spojrzeniem” (Ricoeur, 2003, 245). *Ego* góruje i panuje nad światem, który poddaje racjonalnej obróbce. Od tego tylko krok do bezwzględnej eksploatacji przyrody, która jest pozbawionym pierwiastków duchowych mechanicznym zbiorem rzeczy.

Wiele sfer ludzkiego bytowania zostaje wyrzuconych poza zakres wartościowego doświadczenia. Wartościowe jest dostosowanie się do racjonalnych norm zinstrumentalizowanego rozumienia, który zostaje utożsamiony z naukami przyrodniczymi i technologią. Z lekceważeniem traktuje się problemy egzystencjalne, doświadczenia mistyczne i religijne, gardzi się uczuciami. Z jednej strony mamy do czynienia z racjonalnym, wolnym oraz samowładnym podmiotem, który jest panem w świecie wiedzy. Płaci za to jednak odcieleśnieniem. Z drugiej strony zaś człowiek ulega reifikacji, widzi siebie jako rzecz pośród innych rzeczy empirycznych. Zostaje pozbawiony swojego osobowego wymiaru i staje się obiektem badań naukowych. Rodzi się sytuacja, gdy bycie człowieka w świecie jawi się jako bycie przedmiotu pośród innych przedmiotów. Doświadcza on

bezdomności w obcym, bezdusznym świecie faktów. Zarówno człowiek i przyroda zostają pozbawione głębszego wymiaru duchowego, jak podkreśla Husserl: „Nauki o samych tylko faktach sprowadzają człowieka do samego tylko faktu” (Husserl, 1999, 7).

Zdaniem Viktora Frankla prowadzi to do nihilizmu, który redukuje byt człowieka do faktyczności, odziera byt ludzki z intencjonalnego odniesienia do sensu i czyni jedynie przedmiotem fizjologii, psychologii oraz socjologii. „Tak czy inaczej w każdym przypadku cała rzeczywistość kurczy się do samego efektu, produktu i rezultatu faktów bądź fizjologicznych, bądź psychologicznych, bądź socjologicznych. Tam jednak, gdzie dostrzega się tylko sam efekt, nie można zobaczyć żadnej intencji, a gdzie się jej nie widzi, nie można też dopatrzeć się żadnego sensu. Byt zostaje pozbawiony sensu” (Frankl, 1998, 8).

Jak wskazują hermeneutycy, badacze języka oraz psychoanaliza, świadomość podmiotu funkcjonuje na powierzchni języka i nieświadomych procesów w ciele oraz psychice. Sensy w niej zawarte są wynikiem jego strukturalnych właściwości i zachodzących w nim przez dziesiątki lat procesów. Jednostka zwykle nie jest świadoma tych procesów. Zachodzą one bowiem poza jej świadomymi myślami, które są ich efektem końcowym. Sens rzeczywistości, prawda o świecie konstytuują się poza świadomością. Poznanie teoretyczne, świadome procesy przypominają raczej ślizganie się po powierzchni danych już znaczeń, a co za tym idzie jest narażone na błędy. Bezpośrednio ujmowana świadomość jest najczęściej „świadomością fałszywą” (Ricoeur, 2003, 204, 228, 239), która ulega zakłamaniu. Podmiot i jego tożsamość są wtórne wobec ukrytych, nieświadomych procesów biologicznych, społecznych, kulturowych, są ich produktem końcowym.

Pewność tego, że jestem nie pociąga za sobą pewności tego, jaki jestem. *Cogito* bowiem nie jest sobie dane adekwatnie i nie może sądzić, że jest naprawdę takie, jak siebie postrzega. Zanim ukonstytuowało się ono jako świadomy siebie podmiot, zostało już ukonstytuowane przez strukturę języka, popędów czy kulturowych znaczeń. Podmiot jest zależny, uwarunkowany i niesamodzielny. Sens używanych przez niego symboli ma swoje źródło poza jego świadomością. Na tę nieprzejrzystość świadomości i leżące u jej podstaw procesy, które ją określają wskazują tacy myśliciele jak Freud, Marks czy Nietzsche, których P. Ricoeur nazywa „siewcami podejrzeń” (Ricoeur, 2003, 204). Aby osiągnąć prawdziwe poznanie i zdobyć samowiedzę należy spenetrować konstytuujące podmiot nieświadome mechanizmy. Jak twierdzi Ricoeur refleksja filozoficzna nie powinna się zaczynać od redukcji podmiotu do świadomości, lecz od redukcji świadomości, redukcji świadomego podmiotu (Ricoeur, 2003, 246). Potrzebna jest archeologia podmiotu, a nie bezkrytyczne przyjmowanie obecnych bezpośrednio w doświadczeniu znaczeń, które odsyłają do głębszych poziomów rzeczywistości i kultury.

Nowożytna koncepcja podmiotu zapoznała istotny rys ludzkiej egzystencji — jego skończoność, jego zanurzenie w przerastającym go bycie. Zaowocowało to aroganckim antropocentryzmem, przy braku zrozumienia dla nieracjonalnych, zatopionych w nieskończenie przerastającym człowieka, nieogarnialnym rozumem bycie, aspektów ludzkiego istnienia. Pokartezjański podmiot, który z wysokości swojej transcendentalnej pozycji zawłaszcza pojęciowo świat, powinien zrobić miejsce człowiekowi prawdziwie zanurzonemu w istnieniu i przeżywającemu swój dramatyczny związek z bytem. Jak podkreśla Frankl, roszcząc sobie pretensje do absolutności swojej skończonej perspektywy, nowożytny podmiot dokonał faustowskiego zaprzędania swego człowieczeństwa, zyskał władzę, a stracił więź z życiem. „Człowiek faustowski, ubóstwiwszy racjonalizm, doznaje klęski tak jak jego karykatura — chory z natręctwami. Taki chory, analizując wciąż siebie i wątpiąc, usiłuje na drodze racjonalnej zdobyć stuprocentową pewność w poznaniu i rozstrzygnięciu. Zamiast zdać się na tymczasowość i przygodność życia, w zaufaniu do głębokiej wiedzy serca i «nieświadomego», to jest nierefleksyjnego i niezintelektualizowanego ducha, w zaufaniu do swej uczuciowości w szerokim i głębokim rozumieniu — usiłuje on zdać się tylko na to, co racjonalne” (Frankl, 1998, 101).

Odcieleśniona, oderwana od życia jaźń może odzyskać zadomowienie w świecie i odtworzyć zerwaną harmonię z przyrodą, której chce być panem, rozpoznając swoje usytuowanie w świecie i więzi z resztą natury. Takie pojmowanie człowieka Jürgen Moltmann nazywa nie centralistyczną wizją podmiotu. Polega ona na zmianie perspektywy poznawczej, nie odseparowany od reszty świata podmiot, nie centralnie usytuowane *ja*, lecz relacje łączące człowieka z bytem stają się podstawą jego samorozumienia i określania pozycji w kosmosie. „Kartezjańska metafizyka podmiotu — pisze Moltmann — była tak centralistyczną teorią świata, jak arystotelesowska metafizyka substancji. Oba stanowiska można przewyciężyć tylko poprzez metafizykę relacyjności, bazującą na wzajemnej relacji człowieka i świata. Nowsze teorie uwzględniające ekologiczną sytuację współczesnego świata zdają się rzeczywiście iść w tym kierunku” (Moltmann, 1995, 74-75).

W tym kontekście można mówić ekologicznie zorientowanej antropologii filozoficznej. Zwraca ona uwagę na to, co człowieka łączy z przyrodą, na jego zadomowienie w naturze, a nie na to co go oddziela od natury. Punktem wyjścia jest system biologiczny, a nie oderwany człowiek (Moltmann, 1995, 319). Ukazanie przyrodniczych związków i ograniczeń nie jest czymś kłopotliwym, lecz pozwala określić warunki szczęśliwego i zdrowego życia. Przyroda to nie bezwładne podłoże fizyko-biologiczne, na którym wznosi się ludzka kultura. Stanowi ona raczej kosmos, który nie tyle ogranicza człowiecze możliwości, ale określa jego naturalne granice. Takie granice zaś są konieczne dla przetrwania naszego gatunku i funkcjonowania wspólnoty. Jak piszą Lionel Tiger, Robin Fox, człowiek „Dopóki panował nad innymi, mógł głosić swoją niezależność od

natury i uchodziło mu to bezkarnie. Teraz, gdy grozi mu wyginiecie, musi uznać swoją wspólnotę z innymi gatunkami, przynajmniej pod jednym względem: żaden gatunek nie jest święty — i każdy albo się przystosuje, albo zginie” (Tiger, Fox, 1991, 61). Brak granic prowadzi do nieokiełzanej destrukcji naturalnego środowiska, niszczenia życia czy czynienia z bliźnich środków do celów.

Nie jesteśmy czymś wyjątkowym we wszechświecie. To nie człowiek jest twórczy, lecz cały wszechświat. To, co przypisywano dotychczas jedynie przedstawicielom naszego gatunku, stanowi w gruncie rzeczy właściwość materii i jej ewolucji. Najwspanialsze cechy człowieka są w istocie odbiciem cech wszechświata. Można stwierdzić, że filozofia ekologiczna nie neguje humanizmu, lecz wykracza poza jego ramy, jest transhumanizmem. Wskazuje uwikłanie człowieka w biologiczne mechanizmy biosfery i stwarza podstawę do jego samorozumienia. Może się przyczynić do uzyskania mądrości opartej na rozumieniu przemian kondycji ludzkiej w ramach globalnych przemian biosfery.

Ekofilozofia odrzuca stawianie na przeciw siebie kultury i natury, skłania się w kierunku uznania znaczenia naturalnego podłoża naszego bytowania. Niemniej jednak nie propaguje naiwnej apoteozy natury i tego, co biologiczne w człowieku. Nie zachęca do jakiegoś bezkrytycznego gloryfikowania natury i czynienia idealnego wzorca z obowiązujących w niej praw. Natura z pewnością jest fascynująca i pełna piękna, lecz ma w sobie również siły rozkładu i niszczycielskie żywioły. Ekologiczne podejście nie wiąże się z sielankowym obrazem przyrody, jest raczej bliskie postawie respektu i szacunku wobec niej, respektu, w którym mieszają się ze sobą cześć i obawa. Postawa ta cechowała ludzi od zarania dziejów, jednakże rozwijając cywilizację uwierzyli w swoją moc podporządkowania sobie przyrody na zewnątrz siebie i w sobie. Zaowocowało to wspólnym kryzysem ekologicznym czy tzw. chorobami cywilizacyjnymi.

Opierając się na przekonaniu o głębokiej harmonii w przyrodzie, ekofilozofia zdaje sobie sprawę, że nie jest to jednak harmonia bez sprzeczności i konfliktów. Harmonia ta właśnie rodzi się w walce przeciwstawnych tendencji — w ruchu, jest dynamicznym stanem równowagi, gdzie przeplatają się ze sobą elementy harmonijne z dysharmonijnymi, które z braku adekwatnego słownika uznajemy za pozytywne albo negatywne. Niektóre elementy biosfery mogą pozostawać w dysharmonicznych związkach ze sobą, docierać się niejako wzajemnie bądź burzyć dotychczas zrównoważoną strukturę lub proces i tworzyć nową. Przykładem tego są powszechne w przyrodzie procesy rozkładu i narodzin. Części i procesy, które tworzyły harmonijnie funkcjonujący organizm, po jego śmierci tracą tę pierwotną harmonię, jednakże pod inną postacią zaczynają wchodzić w nowe związki.

Podobnie dzieje się w procesie ewolucji. Kilkanaście milionów lat temu zmiany klimatu, które doprowadziły do zanikania lasów, zakłóciły harmonijny związek przodków człowiekowatych ze środowiskiem. Dobrze dotychczas funkcjonującym istotom przysporzyły zapewne cierpienia. Był to dla nich swego rodzaju koniec świata. Jednakże ta pierwotna dysharmonia stała się twórczym bodźcem ewolucji człowiekowatych i doprowadziła ostatecznie do powstania *Homo sapiens*. Jednym słowem w ramach dynamicznej i zrównoważonej całości biosfery pojawiają się poszczególne linie rozwojowe gatunków, które rozkwitają lub załamują się i nie ma to większego wpływu na ową całość. Można stwierdzić, że zarówno unicestwienie danego gatunku jak i jego ewolucyjne powodzenie dla całej biosfery znaczą tyle samo. Po prostu stwarzają nowe warunki dla twórczych procesów życia. W dziejach życia na Ziemi miały nie raz miejsce wielkie katastrofy ekologiczne, kiedy ginęła znaczna ilość gatunków, nie niszczyło to jednak życia w ogóle, a wręcz umożliwiało ewolucję nowym gatunkom.

Nasze organizmy, rytmy życiowe oraz fizjologia są wynikiem trwającego miliony lat procesu „uczenia się na podstawie doświadczeń” — jak określa ewolucję biologiczną Rene Dubos (Dubos, 1973, 56) — poszukiwania coraz lepszych rozwiązań, umożliwiających adaptację do zmiennego środowiska. Zebrane doświadczenia zapisywane są jako informacja genetyczna oraz jako pozagenetycznie przekazywana tradycja kulturowa, która u ludzi nabiera pierwszorzędного znaczenia. Ukształtowanie takich a nie innych właściwości człowieka miało miejsce w wyniku wzajemnego oddziaływania z innymi gatunkami. Przystosowywał się on do określonych warunków i nie można oderwać go od tych warunków, które uformowały go przez ostatnie miliony lat. Musi być zatem rozpatrywany w ramach środowiska swego życia, stanowi bowiem element szerszego systemu. Bycie człowieka nie jest jednowymiarowe, konstytuuje się ono na styku wpływów biologicznych, psychicznych, społecznych, kulturowych i duchowych. Specyfika ludzkiego istnienia polega na przenikaniu się relacji wymienionych sfer. Nie jest on jakimś oderwanym, metafizycznym bytem, lecz dynamicznym układem, który istnieje w ramach szerszej struktury.

Człowiek uczestniczy we wzajemnym powiązaniu gatunków biosfery. Właśnie ta partycypacja, odniesienie do szerszego kontekstu bycia, konstytuuje elementy człowieczeństwa. Stanowi ona nie jakąś ukrytą, wewnętrzną istotę człowieka, lecz całościowy wzorzec — postać, którą Moltmann nazywa ludzką *Gestalt*, będącą odbiciem wzorców tego, co żyje (Moltmann, 1995, 428-438). Owa *Gestalt* kreuje się w ramach relacji łączących człowieka z resztą świata: „Ludzka *Gestalt* wylania się w polu uformowanym przez człowieka i jego środowisko” (Moltmann, 1995, 430). Obejmuje ona wszystkie wymiary ludzkiego istnienia — duchowe i cielesne, świadome i nieświadome, przyrodnicze i społeczne. Wszystkie one są jednakowo ważne dla ludzkiego sposobu istnienia. Wskazuje ponadto na żywą jedność człowieka i jego środowiska, które umożliwia mu stałą



wymianę pomiędzy różnymi aspektami swego życia oraz z otaczającymi go bytami. Człowieczeństwo jest możliwe jedynie w określonym kontekście, w ramach środowiska dostarczającego bodźców i wyzwań, które aktywizują typowo ludzkie cechy. Realizacja człowieczeństwa, prawdziwie szczęśliwe życie, które daje szansę pełnego rozwoju wszystkich możliwości człowieka może mieć miejsce tylko w określonym kontekście. Człowiek nie może być ujmowany poza kontekstem swojego życia, w oderwaniu od swojego środowiska. Dobre życie, zdrowie fizyczne i psychiczne ludzi jest równocześnie ugruntowane w zdrowym środowisku. Człowiek nie jest w stanie przystosować się do każdych warunków, tak jak wszystkie istoty żywe egzystuje w ramach określonej niszy ekologicznej i w jej obrębie ustanawia swoją tożsamość. Istnieją nieprzekraczalne ramy ludzkiej egzystencji i naturalne praw, z którymi musimy się liczyć. Jego brak specjalizacji, niezwykła zdolność adaptacyjna nie wyrwywają go poza naturę, nie wyłączają z przyrodniczego kontekstu. Stale podlega przyrodniczym prawom, które zakreślają ramy jego życia. Jednakże jego oddzielenie od natury uniemożliwia mu uświadomienie sobie tych praw. Żyje on bowiem w stworzonym przez siebie świecie kultury.

Określenie swojej tożsamości przez ludzi, odnajdywanie przez nich swojego usytuowania w bycie i życiu oraz związków naturą nie może się sprowadzić do przyjęcia określonej teorii antropologicznej. Musi się opierać na osobistym wglądzie w swoje bycie, na samopoznaniu. Sama wiedza o ontycznym usytuowaniu człowieka nie wystarcza, aby rozwinąć postawę pokory, ekologicznej troski czy odrzucić „bezwstydną” antropocentryzm, potrzebne jest osobiste doświadczenie związków z bytem. Samopoznanie może się stać drogą do zdobycia wiedzy o swojej naturalności, swoistym wglądem w biologię gatunkową.

Wówczas biologia przestaje być tylko obiektywną nauką, staje się również nauką subiektywną— co podkreśla Abraham Maslow tak pisząc o jej zadaniach: „... głównym zadaniem staje się tutaj uświadomienie sobie, kim się jest, biologicznie, w zakresie temperamentu, konstytucjonalnie, czyli jako przedstawiciel konkretnego gatunku. Na pewno to właśnie próbują robić wszystkie odmiany psychoanalizy — pomóc komuś uświadomić sobie własne potrzeby, impulsy, emocje, przyjemności i dolegliwości. Jest to jednak rodzaj *fenomenologii własnej* (podkr. G. F.), wewnętrznej biologii osoby, jej zwierzęcości i przynależności do gatunku, odkrycie biologii przez doświadczenie jej. Można by to nazwać biologią podmiotową, biologią introspekcyjną, biologią doświadczoną lub jakoś podobnie” (Maslow, 1990, 148, 149). Tego rodzaju osobista fenomenologia umożliwia człowiekowi odkrycie swojej przynależności do rodziny istot żywych, odkrycie w sobie źródła witalności.

Obiektywistyczne, separujące człowieka od świata podejście nauk, nastawienie na ulepszenie, kontrolę świata i siebie, narzucanie wzorców racjonalności, sztuczne kreowanie potrzeb oraz za-

lewanie informacjami uniemożliwia mu kontakt z samym sobą. Niedostępne staje się bezpośrednie doświadczenie swego życia. Po prostu człowiek nie czuje siebie jako żyjącej istoty pośród innych istot. Życie i swoje człowieczeństwo postrzega jako fakt biologiczny, zgodny z teorią naukową, która nie ma nic wspólnego z osobistymi doznaniem. Zwraca na to uwagę Gabriel Marcel, gdy mówi o dualizmie polegającym na oddzieleniu prawdy naukowej od prawdy naszych przeżyć, gdy człowiek z jednej strony doświadcza siebie jako żyjącej osoby, z drugiej zaś posiada opartą na nauce wiedzę ze szkoły czy książek (Marcel, 1991, 4-14). Te dwa sposoby ujmowania życia są zazwyczaj sprzeczne ze sobą, przy czym wiedza naukowa dąży do hegemonii. Relację pomiędzy osobistym przeżywaniem a teorią naukową Marcel charakteryzuje tak: „doświadczenie mojego życia, tak trudne skądinąd do wyraźnego przypomnienia, niejako przenika w ukryty sposób niejasne pojęcie, które staram się wyrobić o życiu poza wszelką wiedzą biologiczną. Wszystko zdaje się przebiegać tak, jak gdyby biolog jako taki sądził, że nie musi brać pod uwagę tego połączenia czy tego spojenia. A w takiej mierze, w jakiej [...], przeciętny człowiek znajduje się w pewien sposób pod wrażeniem postawy uczonego, sam dojdzie do tego, że będzie blokował połączenie, o którym mowa, a mówiąc lub sądząc o życiu, zapomni o swojej kondycji istoty żyjącej” (Marcel, 1991, 7-8). Sytuacja ta prowadzi do alienacji wiedzy, która staje się oderwanym od codziennego doświadczenia zajęciem wtajemniczonych, posługujących się niezrozumiałym żargonem. Dominacja i roszczenie do wyłącznej wartości poznawczej tego, wyobcowanego z życia, dyskursu naukowego uniemożliwia ludziom zrozumienie swojego istnienia. Pozbawione więzi z osobistym doświadczeniem życia koncepcje teoretyczne, nawet gdy posiadają znaczną wartość poznawczą, nie mają znaczenia egzystencjalnego.

Tylko nastawienie fenomenologiczne, zdaniem Marcela, umożliwia dotarcie do naszego bezpośredniego doznawania życia, od którego powinno zacząć się wszelkie poznanie. Wówczas bowiem teoretyczne konstrukcje rozumu naukowego ulegają zawieszeniu, nie są punktem wyjścia zdobywania wiedzy. Ludzie nie są zmuszani do przyjmowania określonych, suchych prawd, gdy nie doświadczą potrzeby ich poznania, gdy nie pojawią się w nich bazujące na osobistych przeżyciach pytania (Marcel, 1991, 8).

Obcość człowieka wobec natury zaczyna się od obcości wobec jego ciała. W wyniku niewłaściwych doświadczeń życia następuje swego rodzaju zamknięcie na istnienie, zamknięcie, które między innymi przejawia się w jednostronnym podejściu do tegoż istnienia. Ponowna integracja ze światem przyrodniczym, z samym sobą i otwarcie na pełnię doświadczenia życiowego są możliwe, gdy odzyskamy swoje ciało. Podkreślić należy, że ugruntowanie osobowości w ciele nie jest nawoływaniem do zatracenia się w procesach cielesnych, lecz do wsłuchiwania się umysłu w rytm ciała. W ciele bowiem zmagazynowana jest mądrość ewolucji, a człowiek w odróżnieniu od zwie-

rząć nie musi być jej biernym narzędziem, lecz może świadomie wykorzystywać jej dziedzictwo. Zamiast dumy z rozwoju cywilizacji i poziomu kultury, człowiekowi jest potrzebna pokora i odwaga w odsłanianiu swoich naturalnych, irracjonalnych, zwierzęcych stron. W ten sposób może na nowo odkryć swoje pokrewieństwo z innymi formami życia. W biologicznej naturze człowieka tkwią źródła witalności i poczucia pełni życia. Jest ona jak ogień czy woda, bez których człowiek nie może żyć, zaś niewłaściwie się z nimi obchodząc, jest narażony na ich niszczącą siłę.

Ekofilozofia przeciwstawia antropocentryzmowi egalitaryzm gatunkowy, nazywany biocentryzmem. „Istotą równości biocentrycznej— piszą Bill Devall i George Sessions — jest założenie, iż wszystkim składnikom biosfery przyznaje się takie samo prawo do życia, rozwoju oraz osiągnięcia własnych indywidualnych form wzrostu i samorealizacji w ramach szerzej pojętej Samorealizacji” (Devall, Sessions, 1994, 96). 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. Jednym słowem, biocentryzm detronizuje człowieka. Wyznacza mu skromne miejsce pośród wielu gatunków na Ziemi i wymaga od człowieka ograniczenia wpływu na ekosystemy Ziemi.

Idee etyki biocentrycznej wyraża propagowana przez Alberta Schweitzera zasada poszanowania wszelkiego życia. Schweitzer twierdzi, że postęp duchowy ludzkości zostaje urzeczywistniony poprzez obdarzenie statusem moralnym wszystkiego, co żyje. „Pierwszym naszym etycznym osiągnięciem — podkreśla Schweitzer — jest rozszerzenie kręgu solidarności z innymi ludźmi. W rozumieniu człowieka prymitywnego zakres pojęcia solidarności jest nader wąski. [...] Rozmyślając nad problemem ofiarności, dochodzimy do dalszego rozszerzenia kręgu naszego etycznego działania. Zaczynamy rozumieć, iż etyka odnosi się nie tylko do ludzi, lecz także do stworzeń” (Schweitzer, 1974, 9, 23). Schweitzer nawołuje do poszanowanie w równym stopniu wszelkich przejawów życia.

Paula Taylora biocentryczny indywidualizm podkreśla dążenie wszystkich istot żywym do realizacji ich własnego dobra (*good of its own*). Istoty żywe podtrzymują swoje trwanie, rozwijają się i wzrastają, adaptują się do środowiska zgodnie z typowym dla swojego gatunku wzorcem. Są teleologicznymi centrami życia (*teleological center of life*). Byty ożywione mają swoje własne dobro i dążą do swoich celów, przysługuje im inherentne dobro (*inherent worth*), „Inherentne dobro” w ramach etyki biocentrycznej ma taki sens, jaki na gruncie antropocentrycznej etyki kantowskiej ma pojęcie „przyrodzonej godności osoby”. System Taylora jest rozszerzeniem personalistycznej etyki kantowskiej na wszelkie istoty żywe, bez względu na to, czy są one obdarzone świadomością czy też jej pozbawione. Mamy tutaj do czynienia z swego rodzaju kantyzmem dla wszystkiego, co żywe. Tak jak w myśli Kanta godność przysługuje obdarzonym rozumnością osobom, indywidu-

alistyczny biocentryzm nadaje godność jednostkowym bytom ożywionym, bez względu na ich wartość instrumentalną, znaczenie dla systemu biologicznego czy emocjonalną wartość dla ludzi.

Oparta na egalitaryzmie gatunkowym etyka biocentryczna obliguje podmioty moralności do obdarzenia moralnymi względami wszystkich żywych istot, lecz psychologicznie podmioty te są zdolne, by praktycznie obdarzyć swoimi względami znacznie mniejszy zakres obiektów. Tego typu etyka czyni nas bezsilnymi wobec realnych sytuacji wyboru, gdy konieczne się staje porównywanie różnych form życia. Prowadzi ona do konsekwencji, które nieomal uniemożliwiają praktyczne działanie. Jak bowiem walczyć chociażby z chorobami, wywoływanymi przez organizmy żywe? A co z odżywianiem? Utrzymywanie się przy życiu wiąże się z zabijaniem, eliminowaniem organizmów, które zagrażają przetrwaniu i które służą za pokarm. Potrzebne są zatem kryteria różnicujące status moralny istot żywych, wprowadzające hierarchię w sferze moralnej (Passmore, 1974, 122-124; Regan, 1983, 241-243).

Koncepcja egalitaryzmu gatunkowego oraz towarzyszący jej skrajny antyantropocentryzm nie mogą zostać zaakceptowane bez zastrzeżeń. Zrównanie ze sobą wszystkich form życia prowadzi bowiem do sytuacji, gdy trudno jest określić, czy np. życie człowieka jest cenniejsze od życia komara. Możemy być bezsilni wobec konfliktów pomiędzy interesami naszymi a interesem innych gatunków. Można sobie wyobrazić, że 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 zmniejszenie liczby jego przedstawicieli tylko przyniesie wytchnienie naszej planecie. Jednym słowem, możemy się spotkać z pewną formą ekofaszyzmu (Skolimowski, 1992, 150; Ferry, 1995, 92-110).

Warto zauważyć, że głoszony zarówno przez obrońców praw i dobrobytu zwierząt, Toma Regana i Petera Singera, jak i Taylora egalitaryzm gatunkowy jest tylko teoretyczny, w praktyce zostaje zawieszony. Przechodząc do kwestii praktycznych wspomniani autorzy przyjmują dodatkowe zasady, które mają zdecydowanie antyegalitarny charakter. Trudno bowiem sobie wyobrazić praktyczny egalitaryzm wobec wszystkich istot żywych czy czujących. Gdyby konsekwentnie trzymać się zasady egalitaryzmu wśród żyjących lub czujących istot, to w momencie rozstrzygnięcia konfliktu dóbr przedstawicieli różnych gatunków najbardziej sprawiedliwe byłoby rzucenie monetą. Odnosiłby się to również do sytuacji, gdy w grę wchodzi dobro ludzi, co wiedzie do absurdalnych i niedopuszczalnych konsekwencji. Chyba nikt na serio nie będzie równoważył dobra człowieka i myszy, nie mówiąc już o konfrontacji ludzkiego dobra z dobrem takich organizmów ży-

wych jak rośliny, bakterie czy owady. Równość gatunkowa wydaje się zatem być tylko sloganem, etykietką, która przestaje obowiązywać w przypadku ważnych konfliktów.

Nawet Arne Naess, twórca zdecydowanie antyantropocentrycznej ekologii głębokiej, osłabia, a nawet unieważnia, zasadę biocentryzmu, gdy pisze: „Bardziej żywotne interesy mają pierwszeństwo przed mniej żywotnymi, bliżsi mają pierwszeństwo wobec bardziej odległych — przestrzenie, czasowa, kulturowo, gatunkowo. Pokrewieństwo (bliskość) pociąga za sobą specjalne obowiązki, powinności oraz spojrzenie” (Naess, 1985, 266). 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. 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.

Nie trzeba pochopnie odrzucać egalitaryzmu gatunkowego, lecz należy zinterpretować go w niedegradujący sposób 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.

Gdy wybieramy znaczące moralnie cechy jako podstawę hierarchii znaczenia moralnego istot, orientujemy się na typowe ludzkie cechy, nawet wtedy, gdy deklarujemy inaczej. Kierujemy się swoim ludzkim doświadczeniem i pojmowaniem życia, wychodzimy od zrozumiałych dla nas interesów i potrzeb, które stają się podstawą oceny dobra wszystkich istot. Wybór wspomnianych cech jest w gruncie rzeczy antropocentryczny. Punktem wyjścia czynimy zwykle nasze intuicje moralne i ukryte założenia tradycyjnej etyki. Zaś im bardziej byty są niepodobne do ludzi, tym bardziej ich status moralny budzi wątpliwości. Zarówno w przyznawaniu statusu moralnego, jak i członkostwa we wspólnocie moralnej ujawnia się podstawowa zasada, którą nazywam *antropocentryczną regułą przyznawania statusu moralnego*. Im bardziej jakiś byt jest podobny do ludzi, jako grupy bazowej, tym łatwiej i bez kontrowersji zostaje mu przypisany status moralny, a definiowanie dobrobytu istot pozaludzkich odwołuje się zawsze do dobrobytu rozumianym na sposób ludzki. Nadanie statusu moralnego jakiejś istocie zawsze wiąże się z wydobyciem takiej właściwości tej

istoty, którą owa istota podziela z ludźmi. Wszelkie powiększenie wspólnoty moralnej poza krąg istot ludzkich jest zazwyczaj oparte na odnalezieniu i podkreśleniu w innych bytach takich cech, które wcześniej zostały uznane za relewantne moralnie u ludzi.

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: mocny, charakterystyczny dla czasów nowożytnych i współczesnych; słaby nastawiony na zrozumienie pozycji człowieka we wszechświecie i wykorzystanie ludzkich możliwości, nie do podporządkowania przyrody, lecz do rozwoju wewnętrznego i harmonijnego współżycia 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 zaspokajania 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 kontekstów 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.

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 samoświadomo-

mość 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 — podkreśla 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” (Dubos, 1986, 46).

Słaby antropocentryzm możemy rozpoznać wśród koncepcji chrześcijańskich, „człowiek ma pozostać poddany woli Boga, który mu zakreśla granice używania i panowania nad rzeczami” — podkreśla Jan Paweł II w encyklice „Sollicitudo rei socialis” ([http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/sollicitudo.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html)).

W myśli chrześcijańskiej sens życia ludzkiego nie dopełnia się w gorączkowej aktywności i pracy. Zatopienie się w działaniu uniemożliwia człowiekowi radowanie się istnieniem, spokojną kontemplację stworzonego bytu i odkrycie w nim boskiej obecności. Zgodnie z tradycją biblijną stworzenie się dopełnia w siódmym dniu, w dniu spoczynku Boga, który cieszy się stworzeniem i uświęca je, pozwala mu być tym, czym ono jest samo w sobie. Moltmann podkreśla, że nie człowiek jest koroną stworzenia, lecz szabat, stworzenie kończy się szabatem jako swoim zwieńczeniem. Zrozumienie prawdy szabatu umożliwia człowiekowi przyjęcie proekologicznej postawy wobec świata i cieszenie się naturą bez chęci jej poprawiania: „W pokoju szabatu ludzie nie ingerują już w środowisko poprzez swą pracę, ale pozwalają mu być całkowicie Bożym stworzeniem. [...] I dlatego pokój szabatu jest również początkiem tego pokoju z naturą, którego dziś tak wielu ludzi szuka w obliczu wzrastającego wyniszczenia środowiska” (Moltmann, 1995, 457-458). Zadaniem człowieka jest zrozumienie kosmicznej jedności stworzeń. Poznanie nie jest kontrolowaniem i zdobywaniem panowania, dominacji, lecz rodzajem kontemplacyjnego umiłowania natury.

W Encyklice *Centesimus annus*, p. 37 czytamy: „Obok problemu konsumizmu budzi niepokój ściśle z nią związana kwestia ekologiczna. Człowiek, opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nieuporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie. U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach. Człowiek, który odkrywa swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku

w postaci rzeczy przezeń stworzonych. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać. Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej, niż rządzonej” ([http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/centesimus\\_1.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html)).

Nie można się zgodzić z Jeanem Dorstem i Lynn White, którzy twierdzą, że podstawę do skrajnej formy antropocentryzmu stwarza tradycja judeochrześcijańska. Wspomniani autorzy zwracają uwagę, że w okresie poprzedzającym średniowiecze rozpatrywano człowieka jako element naturalnego porządku. Wraz z nastaniem średniowiecza i dominacją doktryny chrześcijańskiej człowiek zostaje wyłączony poza porządek natury i umieszczony w perspektywie nadnaturalnej, a to owocuje desakralizacją przyrody i zerwaniem z nią związku. W myśli chrześcijańskiej mamy do czynienia z podkreśleniem wyjątkowości człowieka, który należy do transcendentnego porządku łaski a nie do porządku natury i jego zadaniem jest wyzwolenie się spod panowania grzesznej materii, utożsamionej ze światem. Ponadto *Biblia* nakazuje człowiekowi wprost, by „czynił sobie Ziemię poddaną i panował nad wszelkim stworzeniem” (Dorst, 1987, 80-84; White, 1967).

Chrześcijańskiemu wynoszeniu człowieka ponad stworzenie najczęściej przeciwstawiane jest, łączące go z przyrodą, ujęcie w religiach Wschodu. Postrzegają one bowiem świat holistycznie, podkreślają wzajemny związek wszystkich stworzeń i konieczność głębokiej czci wobec wszystkich istot. Na ich gruncie zarówno przyroda nieożywiona, jak i ożywiona jawią się jako jedna rodzina bytów, które biorą swój początek z jednego, boskiego źródła. Nie oddzielają one również ducha od materii, a człowiek jest zintegrowany z kosmosem, postrzeganym nie jako maszyna, lecz jako uduchowiony organizm. Pokrewieństwo i znaczenie wszystkich istot wzmocnione jest przez wiarę w wędrówkę dusz. Można by mniemać, że w hinduistycznej myśli mamy do czynienia z egalitaryzmem gatunkowym. Przeczą temu słowa Rabindranatha Tagore: „Nieprawdą jest, jakoby Indie próbowały przejść do porządku nad różnicami wartości różnych rzeczy, albowiem wiedzą one dobrze, iż to zrobiłoby życie niemożliwym. Nie zapomniały bynajmniej o wyższości człowieka w skali stworzenia, jednakże miały własny pogląd na to, co o tej wyższości istotnie stanowi. Nie polega ona na mocy posiadania, lecz na mocy zjednoczenia” (Tagore, 1993, 18).

Z kolei według buddyzmu ludzie są częścią wspólnoty czujących istot w uwarunkowanym świecie. Człowiek jak wszystkie inne czujące istoty, wędruje w kręgu życia i śmierci, w kręgu *samsary*, podlegając kolejnym inkarnacjom. Cykle odradzania odbywają się od „niemającego początku



czasu”, w ich toku każda istota była naszym bliskim krewnym lub przyjacielem. Każde stworzenie podlega prawu karmy i pragnie się wyzwolić od cierpienia. To zobowiązuje do życzliwości wobec wszystkich stworzeń, z którymi wiąże nas pokrewieństwo i dzielimy z nimi wspólny los. Wszystko we wszechświecie odbywa się według zasady wzajemnego powstawania, podlega stałej zmienności, posiada naturę pustki czyli nie ma trwałego, samodzielnego istnienia. Istnienie każdego człowieka i całej ludzkości zależy od dynamicznych relacji z innymi elementami przyrody, kosmosu, to powinno skłaniać ludzi do pokory i harmonijnego współistnienia z biosferą.

Jednakże odrodzenie jako człowiek to bardzo rzadki i szczęśliwy traf, posiadanie ludzkiego ciała jest cenne i wynika z dobrych karmicznych uwarunkowań, które zależą od działań podejmowanych w kolejnych wcieleniach. Człowiek ma wyróżnioną pozycję w kosmicznym łańdźcu, tylko on ma potencjał duchowy, by rozpoznać swoją prawdziwą naturę i wyzwolić się z kręgu cierpienia. Zwierzęta zmuszone są do życia w ignorancji, są niższymi formami istnienia od człowieka. Należy jednak podkreślić, że nadzwyczajna miejsce ludzi jest zawsze tymczasowe i zależy od właściwej postawy. Krzywdzenie innych istot wiedzie do obniżenia pozycji w hierarchii bytów i jest w istocie krzywdzeniem siebie, cierpienie wraca do krzywdziciela. Duchowa wyższość, potencjał człowieka wyraża się i wzmacniana poprzez współczujące poszanowanie każdej istoty. Nie może być podstawą dominacji i wycisku zwierząt oraz przyrody. Krótko mówiąc, w filozofii Wschodu przejawia się słaby antropocentryzm.

Podsumowując, warto podkreślić, że przezwyciężenie szkodliwego antropocentryzmu nie polega na tym, by człowiek zanurzył się w nieodróżnionym byciu i utracił swoją specyfikę. Nie pozostaje wtedy 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 pokory, umiarkowania i ekologiczną troskę.

Mamy tutaj do czynienia z paradoksalną sytuacją: do zbliżenia z przyrodą potrzebny jest dystans. Tylko czyniąc przedmiotem obserwacji swoje „ja” człowiek może zdobyć samowiedzę, która stanowi podstawę samorealizacji i zrozumienia swojego miejsca we wszechświecie. Przyjmując postawę neutralnego, niezaangażowanego obserwatora, jednostka może odsłaniać wszystkie części swojego jestestwa i osiągnąć głębsze zrozumienie swego człowieczeństwa. W ten sposób wykracza niejako poza świat, staje się transcendentnym świadkiem swojego bycia w świecie. Zdaniem Kena Wilbera ten stan świadomości jest charakterystyczny dla poziomu transpersonalnego, na którym człowiek nie utożsamia siebie bezpośrednio z ciałem, umysłem, swoimi emocjami

i myślami (Wilber, 2014, 136-154). Dzięki temu zaś nie jest przez nie zniewolony, lecz może swobodnie im się poddać lub przeciwstawić. Nie jest ich niewolnikiem, który z nimi walczy lub je wypiera.

#### Literatura:

- Buber, Martin; 1993, Problem człowieka; przeł. Jan Doktor, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Callicot, J. Baird; Robert Frodeman (eds.); 2009, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy Macmillan Reference USA, a part of Gale, Cengage Learning
- Descartes, René; 2001, Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora; przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Kęty: „Antyk”
- Devall, Bill; George, Sessions; 1995, Ekologia głęboka: żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy, przeł. Elżbieta Margielewicz, Warszawa : „Pusty Obłok”
- Dorst, Jean; 1987, Siła życia, przeł. Wiktor Dłuski, Warszawa: PIW
- Dubos, René; 1973, Tyle człowieka, co zwierzęcia, przeł. Henryk Wasylkiewicz, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich
- Dubos, René; 1986, Pochwała różnorodności, przeł. Ewa Krasieńska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Ferry, Luc; 1995, Nowy ład ekologiczny: drzewo, zwierzę i człowiek, przeł. Hanna Puszko, Andrzej Miś, Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim
- Francuz, Grzegorz; 1999, O nową integrację wychowania. Ekologicznie zorientowana antropologia filozoficzna a edukacja, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”
- Francuz, Grzegorz; 2014, Koncepcje samoistnej wartości przyrody, w: Lasy jako czynnik rozwoju cywilizacji : współczesna i przyszła wartość lasów: materiały drugiego panelu ekspertów w ramach prac nad Narodowym Programem Leśnym „Wartość”, red. Piotr Golos, Adam Kaliszewski, Kazimierz Rykowski, Instytut Badawczy Leśnictwa, Sękocin Stary, s. 30-51
- Francuz, Grzegorz; 2015, Czy świadomość zwierząt jest antropomorficzną iluzją? [w:] „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, Nr 2 (94), Warszawa
- Francuz, Grzegorz; 2015, Czyje dobro się liczy? [w:] „Studia Philosophica Wratislaviensia”, vol. X fasc. 4, Wrocław
- Francuz, Grzegorz; 2016, Człowiek i natura — alienacja czy integracja? [w:] „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, Nr 2 (98), Warszawa
- Francuz, Grzegorz; 2018, Dobrostan zwierząt w ujęciu hedonistycznej i racjonalistycznej strategii przyznawania im statusu moralnego, w: Dobrostan zwierząt. Różne perspektywy, Hanna Mamzer (red), Katedra. Wydawnictwo Naukowe, Gdańsk, s. 83-103
- Francuz, Grzegorz; 2011, Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym, Wydawnictwo Opole: Uniwersytetu Opolskiego.
- Frankl, Viktor E.; 1998, Homo patiens, przeł. Roman Czernecki, Zdzisław Józef Jaroszewski, Warszawa: Pax
- Fromm, Erich; 1994, Wojna w człowieku: psychologiczne studium istoty destrukcyjności, przeł. Piotr Kuropatwiński, Piotr Pankiewicz, Jadwiga Węgródzka, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza
- Harvey, Peter; 2000, An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues, Cambridge: Cambridge University Press

- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*,  
[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/centesimus\\_1.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html) (30-07-2013)
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*,  
[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/sollicitudo.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html) (30-07-2013)
- Lowen, Alexander; 1991, *Duchowość ciała*, przeł. Stefan Sikora, Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza
- Maslow, Abraham; 2006, *Motywacja i osobowość*, przeł. Józef Radzicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Moltmann, Jürgen; 1995, *Bóg w stworzeniu*, przekł. Zbigniew Danielewicz, Kraków: Znak
- Naess, Arne; 1985, *Identyfikacja jako źródło głębokich postaw ekologicznych*, [w:] *Deep Ecology* (red. M. Tobias), San Diego
- Naess, Arne; 1991, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, przeł. David Rothenberg, Cambridge: Cambridge University Press
- Norton, Bryan G.; 1991, *Toward Unity Among Environmentalists*, New York; Oxford University Press
- Pare, Ambroise; 1973, *O człowieku*, [w:] *Filozofia francuskiego odrodzenia*, red. Andrzej Nowicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Passmore, John; 1974, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, New York: Scribner's
- Pico della Mirandola, Giovanni; 2010, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, przeł. Zbigniew Nerczuk i Mikołaj Olszewski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Regan, Tom; 1983, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press
- Ricoeur, Paul; 2003, *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, przeł. Ewa Bieńkowska, Warszawa: De Agostini
- Scheler, Max; 1987, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. Stanisław Czerniak, Adam Węgrzecki, Warszawa: PWN
- Schweitzer, Albert; 1974, *Życie*, przeł. Jerzy Piechowski, Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Singer, Peter; 2004, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz i Anna Szczęśna, Warszawa: PIW
- Skolimowski, Henryk; 1993, *Nadzieja matką mądrych*, Łódź: Akapit Press
- Skolimowski, Henryk; 1993, *Filozofia żyjąca: eko-filozofia jako drzewo życia*, przeł. Jerzy Wojciechowski, Warszawa: Wydawnictwo „Pusty Oblok”
- Skolimowski, Henryk; 1995, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo „Ethos”
- Tagore, Rabindranath; 1993, *Sadhana: urzeczywistnienie życia*, przeł. Jerzy Bandrowski. Gdańsk: „Mefis”
- Tiger, Lionel; Robin Fox; 1991, *Wstęp do biogramatyki, Człowiek, zwierzę społeczne*, przeł. Krzysztof Najder, Barbara Szacka i Jakub Szacki, Warszawa: „Czytelnik”
- White, Lynn A.; 1967, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, „Science”, March 10, vol. 155
- Wilber, Ken; 2014, *Niepodzielone: wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, przeł. Tomasz Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka