

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

CZŁOWIEK WOBEC ŚRODOWISKA PRZYRODNICZEGO

Przyczynek do ekoetyki

WPROWADZENIE

Pytanie o wartość etyczną postawy człowieka wobec środowiska przyrodniczego stało się pytaniem niezmiernie palącym zwłaszcza u kresu XX wieku.

W niniejszych uwagach próbuję nie tylko uświadomić sobie i uczestnikom obecnego spotkania¹ doniosłość i potrzebę jego stawiania, lecz również zaproponować pewien sposób rozwiązywania tego problemu.

Przyzwyczajiliśmy się do tego, iż moralność, pole moralności w sposób istotny (i pozostaje to nadal słuszne), a w konsekwencji niemal wyłączny (a to wydaje się już problematyczne) rozciąga się na przestrzeń międzyosobową i rozgrywa się w tejże przestrzeni, tzn. przyzwyczajiliśmy się uważać, iż mamy do czynienia z moralnością w sytuacji, gdy bezpośrednim adresatem działania jednej osoby jest druga osoba. W tej „zawężonej” perspektywie na „ochroniarzy przyrody”, „green peace’owców” patrzymy trochę tak jak na „stukniętych”, a przynajmniej przewrażliwionych. Niekiedy nawet skłonni jesteśmy ich podejrzewać o to, iż bardziej baczą na środowisko naturalne, że bardziej kochają faunę i florę niż ludzi.

Otóż, chciałbym od razu i wyraźnie zaznaczyć, moralność człowieka realizuje się nie tylko i nie wyłącznie w odniesieniu do innych osób. Człowiek, który nie respektuje prawdy o rzeczywistości go otaczającej, poważnie narusza „swoim przejściem” zastane w tejże rzeczywistości relacje. Konsekwencje owych naruszonych przejściem człowieka relacji często dotyczą także samych (innych) ludzi. Pośrednio zatem zachowanie się człowieka wobec środowiska przyrodniczego jest *nolens volens* znaczące dla innych osób; być może jedynie z tzw. „odroczonym skutkiem” – nie natychmiast.

¹ Niniejszy tekst jest przereklamowanym odczytem, jaki jego autor wygłosił 9 lutego 1996 r. w zakopiańskiej willi „Koliba” na zaproszenie Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego.

* * *

O Tamerlanie, twórcy mongolskiego państwa, mówiono ze strachem, że gdzie on przeprowadzi swe wojska, tam już nigdy trawa nie wyrośnie i sady owocować nie będą. I pozostał w pamięci ludzkiej jako symbol niszczycielskiej siły nie oszczędzającej nawet przyrody.

Symbol ten jest dzisiaj często przywoływany do określenia naszej cywilizacji, przed którą – według poety niemieckiego: „uciekają zwierzęta, kwiaty, woda i powietrze”, by nie paść ofiarą postępu technicznego oraz lekkomyślnej gospodarki materia i energią kosmosu. Przed człowiekiem jednak nic schronić się nie potrafi. Dlatego też zaczynamy bardzo poważnie zastanawiać się nad ceną, jaką musimy płacić za wygodne urządzenie się na ziemi i za nieopatrzne korzystanie z jej bogactw. Wynalazkom w tej dziedzinie nie towarzyszy już entuzjazm cechujący początek naszego wieku, lecz troska i lęk połączone z pytaniem o wartość etyczną postawy wobec otaczającego nas świata. Budzi się również poczucie odpowiedzialności za ten świat, na którym każde pokolenie pozostawia ślad swego przejścia.

Zaczynamy więc poważnie myśleć o obowiązku ochrony środowiska” – pisał pod koniec lat siedemdziesiątych, w charakterystyczny dla siebie sposób Jerzy Mirewicz, jeden z polskich autorów emigracyjnych². Wychodził więc naprzeciw papieskiej (Jana Pawła II) decyzji z 1980 r., aby św. Franciszka z Asyżu ogłosić patronem ekologów. O tytuł ten dla Biedaczyny z Asyżu upomnieli się członkowie Amerykańskiego Towarzystwa Popierania Nauk, przerażeni stosunkiem człowieka XX wieku do biologicznego środowiska³.

O istnieniu problemu ekologicznego, o potrzebie ochrony zagrożonego środowiska naturalnego nie muszę nikogo ze zgromadzonych tutaj – w siedzibie Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego, przekonywać. O rozmiarach problemu, zwłaszcza w odniesieniu do tego mikroregionu, jakim jest region Tatrzańskiego Parku Narodowego i Zakopanego wraz z przyległymi miejscowościami, również nie będę rozprawiał, po pierwsze, dlatego że nie czuję się kompetentny, po wtóre – dlatego że o wiele więcej ode mnie mieliby na ten temat do powiedzenia ci, z których zaproszenia i gościny korzystam. Pod tym względem mógłbym się niejednego nauczyć.

Ośmielam się zatem zabrać głos nie jako znawca problematyki ochrony środowiska, lecz jako filozof poszukujący przyczyn ostatecznych lub – co może lepiej przemawia do wyobraźni – przyczyn pierwszych. To pierwszy, niekiedy nieostrożnie potrącony albo wręcz bezmyślnie i bez wyobraźni kopnięty kamień, może stać się początkiem zdarzeń – zderzeń, co określamy mianem lawiny, której

² J. Mirewicz TJ, *Ochrona środowiska*, w: *Trzy minuty filozofii*, Londyn 1978, s. 81.

³ Zob. J. Mirewicz TJ, *Święty Franciszek – patron ekologów*, w: *Polskie lamentacje*, Londyn 1987, s. 89–90.

skutki mogą okazać się nie do przewidzenia. Posługując się tym banalnym, mocno uproszczonym obrazem, pragnę podkreślić nade wszystko obecność w tym człowieka, któremu ciągle i jak dotąd niezmiennie – pozwalam sobie na sarkazm – przyznajemy miano istoty rozumnej⁴. Krótko mówiąc, człowiek nie zawsze jest po ludzku obecny w środowisku przyrodniczym. To jest problem, który w moim przekonaniu leży u podstaw problemu ekologicznego. Ciągłe za mało uwagi poświęca się zagadnieniu obecności człowieka, znaczeniu – niby prostego stwierdzenia – „jestem”.

Zanim podejmę bliżej zasygnalizowany problem wprost, chciałbym poczynić jeszcze kilka podstawowych uwag.

PROBLEM EKOLOGICZNY – PROBLEM BYNAJMNIEJ NIENOWY

U kresu XX wieku człowiek zaczyna poważniej myśleć⁵ o ochronie środowiska. Powstała i prężnie rozwija się nowa dziedzina wiedzy, która nie tylko ze względów doraźnie praktycznych, choć te właśnie stanęły najpierw w centrum uwagi, wypracowuje zasady oszczędnego gospodarzenia wszelkimi zasobami niezbędnymi do utrzymania życia biologicznego już nie tylko człowieka, lecz wszystkich zwierząt i roślin, ale teoretycznie docieka racji zagrożeń i podejmuje szeroko zakrojone działania wychowujące i uświadamiające społeczeństwo⁶. Jeden ze specjalistów tej gałęzi wiedzy powiedział: „Wiekowi dwudziestemu zawdzięczamy odkrycie prawdy, że kiedyś – może nawet w niedalekiej przyszłości – zabraknie nam koniecznych do istnienia pożywek, w których

⁴ Dzisiaj nade wszystko podkreśla się, niestety, raczej wolność niż rozumność, a w każdym razie rozrywa się ów nierozrywalny związek tych dwóch istotnych przymiotów osoby ludzkiej.

⁵ To, że zaczyna się myśleć nie jest równoznaczne z tym, że owo myślenie stało się naturalne i normalne, że przybrało kształt cnoty. Pod tym względem dość znacząco różni się podejście przeciętnego mieszkańca Szwajcarii (dokładniej Księstwa Liechtenstein) od podejścia przeciętnego Polaka, na niekorzyść jednak tego ostatniego. To, że się w ogóle na ten temat mówi i myśli, nie oznacza *ipso facto*, iż racje owego dyskursu są najgłębsze i najszlachetniejsze z możliwych. Jest to sytuacja poniekąd paradoksalna, jeśli się weźmie pod uwagę wkład teoretyczny Polaków w rozwój sozologii. Zob. W. Goetel, *Wkład Polaków do kultury świata w dziedzinie ochrony przyrody*, w: *Wkład Polaków do kultury świata*, pr. zbior. pod red. M. A. Krąpca OP, P. Tarasa, J. Turowskiego, Lublin 1976, s. 527–536.

⁶ Zob. J. M. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych zagadnień sozologii*, ATK, Warszawa 1993. Jest to w pewnym sensie pierwsze w literaturze polskiej zarysowanie i systematyczne opracowanie podstawowych zagadnień sozologii, na poziomie dyscypliny uniwersyteckiej. Autor od lat zajmuje się tą problematyką. Wypada także nadmienić, iż od wielu lat w KUL-u, w ramach specjalizacji z filozofii przyrody, prowadzono badania, powstawały prace z zakresu ochrony środowiska. O ile mi wiadomo, były to prawdziwie prekursorskie inicjatywy. Por. W. Goetel, art. cyt. Autor artykułu jest jednym z twórców kierunku naukowego, zwanego sozologią (zob. tamże, s. 526).

niewyczerpane źródło dotąd beztrząsowo wierzone”⁷. Zdaniem Jerzego Mirewicz, którego słowa przytoczyłem na początku niniejszego wystąpienia, zdanie to zawiera jeden błąd, ten, iż wiekowi dwudziestemu przypisuje się pierwszeństwo w odkryciu faktu, że stale się kurczy ilość elementów zapewniających nam normalne przebywanie i rozwój w układzie przestrzennym. Wspomniany autor dodaje: „Pisał bowiem już w trzecim wieku po Chrystusie święty Cyprian: *Sam kosmos świadczy już teraz zanikiem swej mocy i bogactw o zbliżającym się końcu. Coraz mniej mamy koniecznego w ziemie deszczu, by zasiane ziarna zakiełkowały, i coraz mniej ciepła w lecie, by zboża mogły dojrzewać. Złoża marmuru są na wyczerpaniu. Podobnie dzieje się ze złotem i srebrem, których zmniejszający się urobek w kopalniach wyraźnie świadczy o zaniku tych kruszców. I również z dnia na dzień słabnie wydobywanie z ziemi innych metali*. Nie był wówczas odosobniony w głoszeniu sądu o stałym pogarszaniu się warunków bytowania ludzkości na naszej planecie. Katastrofizm wchodził już wtedy w konstruowane przez myślicieli wizje przyszłości. Ówczesnym jednak wizjom rozpadającego się środowiska biologicznego towarzyszyło zainteresowanie się, o wiele żywsze i głębsze aniżeli dzisiaj, atmosferą moralną nieodzowną dla człowieka, który ma obowiązek dbać przede wszystkim o doskonalenie wewnętrzne”⁸.

Problem ekologiczny i jego katastroficzna wizja współczesna nie jest czymś nowym. Nowe są postawy człowieka. O ile w czasach św. Cypriana (on sam dawał temu wyraz), przez Średniowiecze aż do Renesansu, problematyka etycznej wartości postawy żywo obchodziła wszystkich (lub prawie wszystkich). O ile problematyka atmosfery moralnej zajmowała – rzecz by można – uprzywilejowane miejsce we wszystkich rozważaniach i dyskusjach, o tyle począwszy od XVI wieku, a już na pewno od XVII wieku – wieku powstających jak grzyby po deszczu utopii, a w ślad za nimi – w XVIII wieku – zgłaszających swe roszczenia do stworzenia nowego porządku – ideologii, jesteśmy świadkami stopniowego, lecz postępującego, rozrywania dotychczas nierozrywalnego związku oceny aktu tworzenia i oceny etycznej twórcy. Humanisci apoteozowali w ten sposób i czynili absolutnie swobodny akt twórczy artysty – w imię absolutnie również pojmowanej autonomii osoby ludzkiej. Człowiek sięgnął wtedy po tytuł *homo faber, homo artifex*. Jednak ów „człowiek – twórca pięknych dzieł”, odkrywca proporcji oraz harmonii rzeczy osiągalnych zmysłami, gubił równocześnie wycucie proporcji, jaka istnieje między nim a Stworzycielem. Wraz z tym wycuciem gasło w nim przekonanie o konieczności cnoty pokory wobec Boga i Jego dzieł⁹.

⁷ Cyt. za: J. Mirewicz TJ, *Ochrona środowiska...*, s. 81–82. Zob. J. Grzesica, *Kryzys ekologiczny*, „Communio” 3 (1983), nr 6 (18), s. 60–73.

⁸ Tamże, s. 82.

⁹ Por. J. Mirewicz TJ, *Obrońcy i słudzy Europy*, Kraków 1987, s. 161–168.

Katastrofizm dzisiejszy, który przebija poprzez różne raporty, statystyki i futurologiczne prognozy, wywodzi się raczej, a nawet przede wszystkim, z oglądu materialnego układu rzeczywistości, by nie powiedzieć dosadniej – ciasnego materialistycznego pragmatyzmu. Często też z pozycji owego materialistycznego pragmatyzmu podejmuje się jakieś działania i środki zaradcze, które pozwoliłyby przynajmniej aktualnemu pokoleniu jak najdłużej utrzymać dotychczasowe warunki życia. Dlatego tylko (i poniekąd z tego tylko względu) prawa ochrony środowiska zajmują w jakimś stopniu uprzywilejowane miejsce w rozważaniach i debatach. Rzadko jednak i niechętnie podejmuje się zagadnienia bardziej fundamentalne – problemy natury moralnej¹⁰.

Oczywiście, problem, który przede wszystkim nas może tu interesować, ze względu na charakter zakopiańskiego mikroregionu, jest daleko węższy. Dotyczy w pierwszym rzędzie stosunku człowieka – powiedzmy: turysty, wczasowicza, ale i mieszkańca – do środowiska przyrodniczego. Jest on węższy i szczególny, ale nie jest on istotowo różny.

KORZENIE PROBLEMU: MENTALNOŚĆ WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Problem stosunku człowieka do otoczenia przyrodniczego jest istotnie związany z jego strukturą i ontycznym (bytowym) wyposażeniem, dzięki któremu, z jednej strony, jawi się on na tle środowiska biologicznego, jestestw żywych jako istota – jak powiadają niemieckojęzyczni autorzy – z brakami (*Mängelwesen*), z drugiej strony zaś – jako istota transcendująca naturę. Zwłaszcza dzięki poznaniu i twórczej wyobraźni człowiek dystansuje się w stosunku do środowiska biologicznego (otoczenia), tworząc sobie środowisko własne (tzw. niszę ekologiczną, niszę kulturową), które jest w pełnym tego słowa znaczeniu kulturą. Człowiek żyje w kulturze, a więc w przystosowanym (przekształconym) już do swoich potrzeb środowisku naturalnym. Ów dystans między naturą w stanie nienaruszonym a kulturą, która staje się poniekąd – jak mawiamy – „drugą naturą”, ponieważ jest

¹⁰ Zupełnie niedawno usłyszałem z ust osoby wykształconej (lekarza psychiatrii) zdanie: „Nie interesują mnie przyczyny. Interesują mnie skutki. Im trzeba zaradzić!”, co – o ile dobrze zrozumiałem i nie przesłyszałem się – ma oznaczać, iż dociekanie, poznanie i analizowanie przyczyn nie wchodzi w ogóle w grę! Chociaż dotyczyło to młodej osoby, która sięgnęła po narkotyki oraz weszła w krąg oddziaływania grupy satanistycznej, a więc dotyczyło spraw jeszcze bardziej osobistych i dramatycznych, to jednak *mutatis mutandis* może to mieć również zastosowanie do rozważanego przez nas zagadnienia. Trudno przychodzi uznać słuszność wypowiedzianego i realizowanego w praktyce stanowiska. Konsekwencje objawiają się niewątpliwie w przyszłości. Z tego względu sprawą pilną jest nie tylko rozwijanie ekofilozofii, lecz również – ekoetyki. Zob. Z. Łepko, *Ku ekofilozofii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30 (1994) nr 1, s. 21–34; por. B. Hałaczek, *Miedzy pluralizmem (postmodernizmem) a uniwersalizmem (ekoetyki)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996), nr 2, s. 223–225.

swoistym sposobem istnienia człowieka tak, że „człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej”¹¹, zdaje się nieustannie zwiększać. Przybrał on szczególnie na sile i uległ przyspieszeniu we wspomnianym już przeze mnie XVI wieku wraz z nowym programem przeobrażenia rzeczywistości wedle nowego ideału poznania i hasła odfatalizowania ludzkiego losu, które naznaczyły ówczesne poczynania człowieka. Krótko mówiąc, dokonało się przejście od poznania prawdziwościowego (ideału *scire propter ipsum scire – propter veritatem*) do poznania nastawionego na efektywne urządzenie się człowieka (*scire propter uti*). Dokonywało się z wolna zapomnienie roli intelektu w poznaniu na rzecz rozumu jako władzy dyskursywnego przechodzenia od przesłanek do wniosku. Towarzyszyło temu odejście od filozofowania jako zasadniczego ludzkiego nastawienia wobec świata – jak powiada J. Pieper – które jest wysoce niezawisłe od dowolnego ustalania i dysponowania nim, a które stało się domeną tzw. człowieka praktycznego, poczynszy od przełomu XVI i XVII wieku od Baconowskiej idei wiedzy *scientia activa et operativa*. Należy to, w konsekwencji, związać z zapoznaniem najgłębszego, pierwotnego sensu słowa *theoria*, jakie było udziałem starożytnych, a które Rzymianie (i Średniowiecze) tłumaczyli na łaciński termin: *contemplatio*¹².

Francis Bacon, ze swym utylitarnym poglądem na wiedzę, stał się głównym architektem nowego gmachu myśli, z którego wygnano rezygnację, a Bogu wyznaczono specjalną komnatę. Gmachowi temu nadano imię Postępu i Siły. Choć sam – jak na ironię losu – nie był naukowcem, a w każdym razie nie był liczącym się naukowcem, stanął na progu ery technokratycznej¹³. Stał się reprezentatywnym przedstawicielem człowieka o nowej mentalności, która z całą okazałością objawiła się w 2 połowie XX wieku.

Mentalność technokratyczna, ucieleśniona w stopniu niemal doskonałym, przez technopol¹⁴, okazuje się nie tylko złowieszczą dla środowiska naturalnego, staje się wręcz, co zauważa w sposób przejmujący Neil Postman, zagrożeniem

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO – 2 czerwca 1980*, w: *Nauczanie papieskie*, t. III, 1, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, p. 6 (s. 728).

¹² Intelekt – można powiedzieć – „nie panuje” nad przedmiotem tak, jak to zachodzi w wielu procedurach badawczych, gdzie przedmiot jest poznawczo kształtowany, nawet w pewnej mierze konstruowany, przez podmiot poznający, kierujący się z góry powziętymi celami pragmatycznymi (co uwidacznia się w sposobie i treści pytań). J. Pieper powiada nawet o *sui generis* agresywnym stawianiu pytań przez uprawiających nauki szczegółowe i przeciwstawia tę postawę postawie uprawiającego filozoficzną refleksję. Tej ostatniej bardziej właściwa jest postawa milczenia. Zob. J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 18–55 (zwłaszcza s. 32–39).

¹³ Zob. N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995, s. 47–48.

¹⁴ Technopol to, według Postmana, pewien stan kultury, a także stan umysłu. Polega on na deifikacji techniki, co oznacza, że kultura zaczyna poszukiwać sankcji w technice, znajduje w niej całkowitą satysfakcję i przyjmuje od niej rozkazy.

kultury¹⁵. Głos amerykańskiego teoretyka i krytyka informacji społecznej zdaje się współbrzmieć z tym, co obecny Papież mówi o pilnej potrzebie budowy „cywilizacji miłości”¹⁶ (i przeciwstawieniu się „cywilizacji śmierci”), gdy wskazuje na jeden z elementów czwórmianu¹⁷, charakteryzującego cywilizację miłości, mianowicie – na prymat etyki nad techniką.

Owej mentalności, która staje u podstaw wielu współczesnych problemów, w tym również problemu stosunku człowieka do środowiska przyrodniczego, w sposób dosadny daje wyraz Jerzy Mirewicz w swoim eseju *Odwrócona zasada Marksa*¹⁸. Mirewicz pisze: „Ludzkość – według autora *Kapitału* – zbyt długo zachowywała postawę kontemplacyjną wobec rzeczywistości, którą należy przede wszystkim przekształcać. Twierdzenie to pochwyliło wielu z entuzjazmem i wiarą, że postęp techniczny oraz radykalne przemiany struktur polityczno-społecznych rozwiążą wszelkie problemy opierające się dotąd wysiłkom filozofów i teologów. Tak rozpoczynała się epoka gorączkowego dynamizmu umysłów i rąk zdobywających władzę nad materialnym układem kosmosu. A równocześnie przez stosunki międzyludzkie przeszła burza, która w ciągu ostatnich stu lat bardziej wpłynęła na kierunek procesów historycznych aniżeli wstrząsy i katastrofy poprzednich tysiącleci. W dwudziesty wiek wchodził człowiek pewny siebie i bez sakralnego lęku, z jakim dawniej zbliżał się do tajemnic wszechświata uważając go za dzieło Stwórcy. Teraz patrzy nań jak na plac budowy i skład materiałów, z których on swoim trudem wznosi coraz piękniejszy i wygodniejszy dom. W domu tym jednak straszy. [...] Przekształciliśmy więc naszą rzeczywistość według własnej woli. Najwyższy czas żeby się jej przyjrzeć w świetle przypominanych sobie albo odwołanych z wygnania prawd o Stwórcy wszechświata i naszej od Niego zależności”¹⁹.

Mówiąc jeszcze inaczej, podejmując tym samym zasygnalizowany na wstępie niniejszego przedłożenia problem, chodzi tu o ludzki – w pełnym tego słowa

¹⁵ Zob. N. Postman, dz. cyt., passim.

¹⁶ Por. J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1994.

¹⁷ Chodzi tu o: a) prymat osoby nad rzeczą; b) prymat etyki (postępowania moralnego) nad techniką; c) prymat bycia nad posiadaniem; d) prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością. Zob. M. A. Krąpiec, „Cywilizacja miłości” *spełnieniem osoby*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości: „Gdzie jesteś Adamie?”*, pr. zbior., Lublin 1987, s. 224–244 (zwl. s. 227).

¹⁸ Należy przy tym dodać, iż ideologia marksistowska, bo tym *de facto* był marksizm, ubierający się w piórka „jedynie słusznej filozofii”, „światopoglądu naukowego”, dziedziczyła w sposób doskonały hasła i ideały siedemnastowiecznych utopii i ideologii, o których wyżej nadmieniałem. Nie dziwi nas zatem opinia L. Kołakowskiego, a wprost przeciwnie wydaje się ona w tym względzie znacząca, zważywszy na biografię jej autora, gdy w epilogu trzeciego tomu swojego monumentalnego dzieła *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład* (Instytut Literacki, Paryż 1976, s. 521) napisał: „Marksizm był największą fantazją naszego stulecia”.

¹⁹ J. Mirewicz TJ, *Spotkania i dialogi*, Londyn 1980, s. 116–117.

znaczeniu – sposób obecności w środowisku przyrodniczym²⁰. Otóż, warunkiem zrealizowania w sposób optymalny ludzkiego kształtu obecności w środowisku zarówno przyrodniczym, jak i ludzkim, jest głęboko i prawdziwie przeżywana religijność (bycie religijnym²¹). Już Heraklit z Efezu (VI/V w. p.n.e.) twierdził, iż – jak tłumaczy odnośny, zachowany 119 fragment wg Dielsa, M. Heidegger – „człowiek, na ile jest człowiekiem, żyje w pobliżu Boga”²².

Wydaje się, iż istotnym znamieniem mentalności współczesnej, mimo wielu przejawów zewnętrznych religijności, w gruncie rzeczy, jest jej niereligijny charakter. Jeśli zaś idzie o moralność, to zamiast moralności w najgłębszym tego słowa znaczeniu mamy do czynienia najczęściej z moralizmem. Ten ostatni jest owocem ideologii absolutnej autonomii człowieka, o której nadmieniałem bardzo szkicowo wyżej. Moralizm zawsze prowadzi do konfliktów różnych systemów moralnych, ponieważ sam ma ideologiczny rodowód, jest pewnym redukcjonizmem. Jest częściowym punktem widzenia, który rości sobie pretensję do bycia całościowym widzeniem rzeczy.

PERSPEKTYWY ROZWIĄZANIA

Pierwszą sprawą, jaka pojawia się na horyzoncie, to potrzeba ocalenia pytania o całość²³ – o całość rzeczywistości. Pojawiło się co prawda hasło *Myśleć globalnie, działać lokalnie*, lecz nie jest to jeszcze wystarczający powód, aby uznać, iż określa ono w sposób stały postępowanie i postawę człowieka. Pozostaje ono ciągle w sferze „pobożnych” życzeń i marzeń. Nie bardzo wiadomo, o co miałoby chodzić w owym, skądinąd słusznym, postulacie: *myśleć globalnie*. Nie jest wykluczona tutaj interpretacja wyłącznie materialistyczno-pragmatyczna, o której wspomniano wyżej. Nie chodzi tu jednak ani wyłącznie, ani przede wszystkim o aspekt ilościowy – mierzalny w taki lub inny sposób. W pytaniu o całość, które jest raczej artykułowaniem samego milczenia, aniżeli pytaniem, w którym ustala się poniekąd z góry kierunek odpowiedzi²⁴, decyduje się los filozofii²⁵ – jej „być lub nie być” i jej „być taką lub inną”²⁶. Nie trzeba nazbyt wiel-

²⁰ Por. K. Kłóskowski, *Antropologiczne uwarunkowania sozologii*, „Studia Philosophiae Christianae” 31 (1995) nr 2, s. 91–104.

²¹ To, co mam na myśli, gdy używam terminu „religijność” nie ma nic wspólnego z tym, co zazwyczaj nam się kojarzy z tym terminem, a więc: w różnej postaci pobożność, przybierająca niekiedy kształt dewocyjny, magiczny, fanatyczny czy fundamentalistyczny.

²² M. Heidegger, *List o «humanizmie»*, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, oprac. K. Michalski, tłum. J. Tischner, Warszawa 1977, s. 116–117.

²³ Por. J. Pieper, dz. cyt., s. 29–39.

²⁴ Tym zagadnieniem zajmuje się teoria pytań.

²⁵ J. Pieper, dz. cyt., s. 34.

kiego zachodu i wyobraźni, aby wykazać, jak wielkie zaniedbania edukacji filozoficznej, które stały się udziałem Polaków po II wojnie światowej, rodzą ogromne zadania i stawiają je przed nauczycielami. Zważywszy na ogólną atmosferę (postmodernizm), w której panuje kult małych narracji i niechęć do myślenia całościowego (postmodernizm atakuje je jako kryptoreligijne, kryptoteologiczne), należy nastawić się na pracę długoterminową²⁷.

Postrzeganie i poznawanie konkretnego w kontekście całości, które w swej treści stopniowo staje się coraz bogatsze, rzecz by można – „coraz bardziej staje się sobą”, jest tym, co miał na myśli Arystoteles, a za nim św. Tomasz, gdy mówił: *anima est quodammodo omnia*²⁸, jest warunkiem wolności człowieka. Inaczej mówiąc, prawda o dobru, choćby w postaci stwierdzenia faktu, że dobro dobru nie jest równe, czy: nie każde dobro, a zwłaszcza tzw. pierwsze lepsze (niektórzy formułują zasadę, którą niełatwo jest zdemaskować jako w sumie niebezpieczną i błędną, np.: *lepiej jest zrobić coś dobrego raczej niż nic*) musi od razu zyskiwać we mnie swojego admiratora (chyba, że człowiek się po prostu ureaktywni!)²⁹. Zanim bliżej tę sprawę wyjaśnię, chciałbym na chwilę skupić się na pytaniu: Dlaczego człowiek dąży do jakiegokolwiek dobra? Dlaczego pożąda jakiegokolwiek rzeczy, przedmiotu? To drugie sformułowanie jest bardziej pierwotne i podstawowe. Dlaczego więc pożądamy pewnych przedmiotów? Jako przykład: dlaczego zbliżam się do mikrofonu? Dlatego, że rozpoznaję w tym przedmiocie pewną obietnicę dobra dla mnie ważną, znaczącą (także znaczącą dla moich słuchaczy) – „mogę być lepiej słyszalny”. Szybko też mogę się zorientować, czy jest to dobro rzeczywiste (czy mikrofon jest sprawny, spełnia oczekiwania), czy też jest czymś, co ma tylko wygląd mikrofonu (jest zwodzącą mnie atrapą). Ważne jest tu to przede wszystkim, że pewne przedmioty mogą stać się celem mojego dążenia (pożądania) i wyboru. Dlaczego? Dlatego, że każdy z nas jest istotą w sobie spotencjalizowaną i zdynamizowaną (jest i staje się, aktualizuje swoje potencjalności³⁰). Współcześnie sporą karierę robi termin „samorealizacja”, „samospełnienie”. W literaturze psychologicznej i udającej psychologiczną jest to termin niemal kluczowy. Oczywiście, na różne sposoby jest on interpretowany. Nie to jest w tej chwili istot-

²⁶ Spór o filozofię, o rozumienie jej przedmiotu i – w konsekwencji – sposobu uprawiania refleksji filozoficznej nie tylko nie zakończył się, ale wydaje się, iż wkroczy niebawem, bo wkroczyć będzie musiał, w nowy swój rozdział dziejów.

²⁷ Chodzi tu także – w konsekwencji – o koncepcję wychowywania i edukacji. Por. N. Postman, dz. cyt., s. 204 nn.

²⁸ *De anima* 3, 8 (432a); *STh* I, 84, 2 ad 2.

²⁹ Gdyby tak było, gdyby człowiek „musiał” angażować się w pierwsze „z brzegu” dobro, to może byłby sprawnym automatem, działającym według sylogizmu: dobro należy czynić (syndereza), X jest dobre, to X należy uczynić, lecz nie byłby osobą działającą z wolnością, mającą wolność wyboru.

³⁰ Niektóre z nich, jak podpowiada nam współczesna genetyka, są w jakimś istotnym stopniu uwarunkowane dziedzicznie.

ne, by zatrzymywać się bliżej nad różnymi propozycjami i koncepcjami samo-realizacji, jakie roztacza się przed czytelnikami tej specjalistycznej literatury. Nie można jednak tego zupełnie pominąć milczeniem, iż obfita literatura na temat spełnienia, samorealizacji świadczy o sporym zainteresowaniu, a więc – problemie, oraz niedwuznacznie objawia godną zastanowienia prawdę, że wszyscy żyjemy w swoistej atmosferze gloryfikacji „ja”³¹. To ostatnie zdaje się również wskazywać, iż – jeśli coraz głośniejszy artykułuje się „ja” (choćby w postaci mnożenia różnych tzw. praw osoby), to tym gorzej jest z rozumieniem owego „ja”³².

W każdym razie, człowiek jest zainteresowany swoim spełnieniem. Dodam, nie może nie być zainteresowany swoim spełnieniem. Jest to dobro, które jawi się jako racja wszelkiego dążenia; podmiotowa racja tego, że owo dążenie raczej zachodzi, niż nie zachodzi. Można powiedzieć jeszcze inaczej, że człowiek jest transcendentnie przyporządkowany (jest to cecha struktury bytowej) do dobra – spełnienia się. Nie może tego nie chcieć. Nie oznacza to również, że każda postać samospelniania jest wyrazem spełniania się osoby, jest na miarę osoby. Człowiek może bowiem wymyślać sobie siebie i arbitralnie (co nie znaczy, że „bezkarnie”, bez uiszczania wielkich cen już w tym życiu) projektować sobie własne samospelnienie – poza prawdą i dobrem, wedle tego, co on sam za prawdę i dobro (dla siebie) uzna. Ponieważ człowiek nie może nie dążyć do spełnienia siebie, a dąży do tego za pomocą poznania i umiłowania (intelektu i woli), jest powierzony, „zadany” swoim dłoniom (choć nie tylko zdany na siebie samego), dlatego mówimy o samospelnieniu, szuka swojego spełnienia w przedmiotach, które oferując jakieś dobro (np. magnetowid poszerza zakres mojej wolności), pozwalają człowiekowi bardziej być: bardziej być człowiekiem i bardziej być po ludzku obecnym³³. Możemy powiedzieć, iż przedmiot, przed którym staję, który objawia się mi ze swoją obietnicą dobra, budzi moje zainteresowanie i wzbudza pierwotną miłość, gdy stanie się dobrem – celem mojego dążenia, jest przedmiotową racją faktu, że owo dążenie raczej zachodzi niż nie zachodzi. Jeśli poszerza się moje poznanie prawdy o dobru, to poszerza się również przestrzeń mojej wolności. Jeśli człowiek jest w stanie uznać fakt hierarchii dóbr, tzn. tego, iż dobro dobru nie jest równe, a także otworzyć się, co dokonuje się częściowo w aktach poznania (pytanie o istnienie Dobra Najwyższego), na Tego, który jedynie jest dobry, to jego wolność maksymalizuje się. Im bardziej człowiek przeżywa jedynie zależność od Boga, Tego, który jedynie jest dobry, tym bardziej staje się wolny, tym bardziej jest człowiekiem. Tym bardziej jest po ludzku obecny we wszystkim: w

³¹ Por. N. Postman, dz. cyt., s. 223.

³² Można mówić o dramacie tożsamości człowieka. Zob. L. Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, Milano 1995.

³³ Oczywiście, różnie z tym bywa! Nie brak i tutaj złudzeń.

polityce, w gospodarce, w wypełnianiu swoich zadań zawodowych, rodzinnych etc. Tym bardziej jest po ludzku obecny w środowisku przyrodniczym.

Krótko mówiąc, warunkiem niezbędnym obecności człowieka w środowisku przyrodniczym, która nie miałaby charakteru niszczycielskiego, a ostatecznie autodestrukcyjnego, jest powrót do konsekwentnie przedmiotowo uprawianej etyki, której zarys usiłowałem wyżej nakreślić. Konsekwentnie przedmiotowa etyka wydaje się zasadniczym trzonem tzw. ekoetyki, której potrzebę coraz bardziej i coraz pilniej się postrzega. W tak rozumianej ekoetyce chodziłoby o to, aby takie przymioty życia osobowego, jak poznanie i podejmowanie wyboru, było przynajmniej w większym (i coraz większym) stopniu poznawaniem w prawdzie, prowadzącym do zachwytu i rozpoznawania rzeczywistego znaczenia tego, co istnieje, co nas otacza oraz działania zgodnego z rozpoznawanym znaczeniem tego, pośród czego żyjemy. Człowiek bowiem swoim działaniem wchodzi twórczo (i w tym znaczeniu – moralnie dobrze³⁴) lub niszczycielsko w zastany układ wielorakich relacji. W żadnym wypadku nie może być mowy o neutralnym przejściu, o ile nie usiłuje się sprawy mitologizować. Nie można zasłaniać się w dalszym ciągu ignorancją i dodawać – w każdym wypadku, samookłamując się, iż jest ona niezawiniona. W istocie chodzi o kształtowanie człowieka, któryby działał według prawego poznania (*recta ratio*) i prawej woli (*recta voluntas*)³⁵.

* * *

W niniejszym przedłożeniu skupiliśmy się na problemie potrzeby pytania o wartość etyczną postawy człowieka wobec środowiska przyrodniczego. Postawienie samego pytania nastrocza wiele problemów. Od tego, jak postawi się pytanie, będzie wiele zależało. Niekiedy już w kształcie postawionego pytania przesądza się los odpowiedzi, a w każdym razie otwiera się pewną perspektywę, ograniczając równocześnie, a niekiedy wprost wykluczając, inne perspektywy. A zatem chcieliśmy zauważyć, iż:

1) pytanie o wartość etyczną postawy człowieka wobec środowiska naturalnego jest ciągle mało obecne, a nawet wręcz nieobecne w naszym życiu codziennym;

2) jeśli pytanie o postawę człowieka podejmuje się w kategoriach moralnych, to argumentacja na rzecz właściwej postawy człowieka ma charakter ciągle na-
zbyt doraźny i reaktywny (rodzaju: Mądry Polak po szkodzie);

³⁴Nie można bowiem owego twórczego aktu nie oceniać w kategoriach moralnych, czy wręcz autonomizować, stawiając poza wartościowaniem etycznym. Należy wyciągać wnioski z lekcji, jakich nam udzielił Renesans w odniesieniu do twórczości artystycznej.

³⁵Por. M. A. Krąpiec, *Afirmacja Boga w ludzkiej moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 43–44 (1995–1996), z. 2, s. 37–48.

3) gdyby chciało się na problem ekologiczny spojrzeć naprawdę głęboko, należałoby sięgnąć do sprawy fundamentalnej, jaką jest ludzka obecność człowieka w środowisku przyrodniczym. Chodziłoby o „umieszczenie na nowo” człowieka w kosmosie, z którego został on „wydarty” u progu ery nowożytnej, w czasach tzw. humanizmu, gdy został postawiony na piedestale. Wiadomo, że skończyło się to antropocentryzmem.

Pilną potrzebą jest konsekwentnie przedmiotowa etyka. Jest ona nowa, a zarazem stara. Jest to etyka pozostająca w istotnym związku z (niedocenianą, a nawet lekceważoną) metafizyką – filozofią bytu (zwłaszcza – metafizyką dobra). Formacja w tym zakresie wydaje się niezmiernie pilna. Znajomość filozofii klasycznej oraz historii filozofii pozostawia w Polsce (i nie tylko w Polsce) pod tym względem wiele do życzenia. Dlatego również rozumienie ekoetyki, budowanej na podstawach aksjologii o chwiejnych, bo subiektywistycznych fundamentach, także nastrocza podobne trudności.

L'HOMME ET SON ENVIRONNEMENT. CONTRIBUTION A L'ÉCOÉTHIQUE

Résumé

Ce qui intéresse l'auteur c'est la valeur de l'attitude éthique de l'homme envers son environnement. Ce problème est devenu extrêmement important surtout à la fin du XX^e siècle.

Selon l'auteur la manière d'aborder ce problème possède certains inconvénients. Le soin de la nature ne suit pas toujours la réflexion concernant le sens de la présence de l'homme dans son milieu en accord avec sa vocation humaine. Ce sont les raisons purement pragmatique qui motivent le plus souvent la protection de l'environnement. Une bonne solution des problèmes écologique selon l'auteur dépend du développement de l'éthique et l'écoéthique objectiv cultivées.