

Marek M. Bonenberg

## Ekologia w filozofii i kulturze

Powstanie i szybki rozwój filozofii środowiskowej oraz towarzyszące jej zainteresowanie, bez wątpienia związane są z uświadomieniem sobie istnienia głębokiego kryzysu w naszych stosunkach ze środowiskiem przyrodniczym: nadmierną eksploatacją i długotrwałą obojętnością na los przyrody. Dostrzeżenie tych faktów pozwoliło na postawienie pytania o granice i kształt ludzkiego oddziaływania na biosferę.

Każdy gatunek i każda żywa istota zmienia swoje otoczenie w charakterystyczny dla siebie sposób, wpływając na warunki życia innych osobników, zarówno poprzez sam fakt swojej obecności w świecie, jak i przez swoją aktywność. Jest rzeczą oczywistą, że nie da się przejść przez świat nie pozostawiając w nim absolutnie żadnych śladów swojej obecności. To jedna z podstawowych reguł życia, jasno opisana w modelu biosfery jako wielkiego systemu powiązanych ze sobą i wzajemnie oddziaływujących elementów. Można nawet powiedzieć, że ewolucyjnie zmienny kształt biosfery jest wypadkową interakcji jej, również zmieniających się, części składowych. Jeśli weźmiemy pod uwagę sam fakt wywierania wpływu na otaczającą przyrodę, ludzie nie różnią się niczym od innych gatunków roślinnych i zwierzęcych. Różnią się natomiast, w sposób radykalny i wielowymiarowy, zasięgiem i sposobem swojego oddziaływania. Nie chodzi przy tym tylko o istotny skądinąd fakt, że ludzkie populacje rozsiadane są po całej planecie, bez względu na strefy geograficzne, a ich oddziaływanie ma, także za sprawą rozwijanych technologii, charakter globalny, lecz o bardzo specyficzną pozycję człowieka w świecie przyrody, wynikającą z jego szczególnej dwoistości. Odwołując się do rozróżnienia wprowadzonego przez Andrzeja Wiercińskiego można opisać byt ludzki zarazem jako: *homo sapiens* – ewolucyjnie ukształtowany gatunek, posiadający swoją trwałą biologiczną naturę; oraz człowieka w węższym sensie, zakorzonego, ale nie redukowanego do sfery biologicznej, który jest bytem otwartym, nie posiadającym trwałej, z góry danej istoty, ale tworzącym ją w sferze idei zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym. Ten proces samokreacji

człowieka, jest jednocześnie procesem tworzenia kultury, która z kolei w sposób zasadniczy wyznacza nasze sposoby myślenia i postawy. Można powiedzieć, że ojczyzną *homo sapiens* jest przyroda, a ojczyzną człowieka – kultura, a fakt ten ma istotne znaczenie dla naszego stosunku wobec otoczenia biologicznego. Tak samo bowiem, jak konceptualnie kształtujemy własną istotę, tak też formujemy, na poziomie kulturowym, model otaczającej nas przyrody i naszego w niej miejsca. A ponieważ źródłem naszych działań są indywidualne i zbiorowe przekonania, więc postawy wobec przyrody są określane przez to jak ją opisujemy, zaś charakter naszej obecności w świecie natury wyznacza sposób, w jaki ten świat jest obecny w kulturze. Ale oczywiście nie jest to już pierwotna, samoistna przyroda, lecz taka, jaką przez pryzmat kultury postrzegamy, nie przyroda „sama w sobie”, ale przyroda dla nas. Problem w tym, że o ile nasze intencje i projekty odnoszą się do tej drugiej, to jednak działania i ich skutki dotyczą tej pierwszej. Stąd też zrozumiałe wydaje się poszukiwanie nie tylko adekwatnego modelu przyrody, lecz również źródeł tego jej obrazu, który został tak boleśnie sfalsyfikowany.

W związku z tym, odkąd pojawiła się filozoficzna refleksja nad problemami ekologicznymi, jej istotną część zajmuje próba odpowiedzi na pytanie o przyczyny wytworzenia przez naszą cywilizację wyraźnie nieprzyjaznego, by nie rzec, że wrogiego i agresywnego, stosunku do otaczającego nas świata przyrody. Cel tych poszukiwań nie jest zresztą czysto poznawczy, ale ma również istotny aspekt praktyczny, bowiem zidentyfikowanie tych elementów, których konsekwencją było powstanie kryzysu środowiskowego, z jakim wciąż mamy do czynienia, pozwoliłoby w przyszłości na bardziej harmonijne ukształtowanie stosunków człowieka ze środowiskiem. Interesujące jest przy tym to, że śledząc stawiane przez różnych autorów diagnozy, dotyczące takiego, a nie innego kształtu naszej kultury, można zauważyć, iż o ile niektóre koncepcje powstałe w długich dziejach myśli europejskiej są niemal jednomyślnie wskazywane jako „antyekologiczne”, to w wielu innych przypadkach oceny są zróżnicowane niekiedy tak dalece, że pewne teorie i systemy uważane przez jednych za pozytywne i konstruktywne dla zrozumienia miejsca człowieka w świecie przyrody, przez innych traktowane są jako przyczyny istotnych zaburzeń w stosunku ludzi do środowiska, a w konsekwencji, jego daleko posuniętej degradacji.

Niezależnie od tego, że rekonstrukcja procesów kulturowych nie jest łatwa, tak daleko idące różnice w wynikach badań tych procesów są jednak zastanawiające. Podejmując próbę ich wyjaśnienia, korzystne wydaje się choćby krótkie prześledzenie tych koncepcji, które najczęściej pojawiają się w pracach poszukujących głębszych przyczyn kryzysu ekologicznego, ze zwróceniem szczególnej uwagi na te z nich, które budzą najwięcej kontrowersji.

Pierwszą z żywo dyskutowanych kwestii było pytanie o wpływ, jaki na stosunek do przyrody miała tradycja biblijna. Spór ten zapoczątkowany został przez krótki tekst Lynna White'a, w którym autor przedstawił tezę o negatywnych dla środowiska naturalnego konsekwencjach dosłownej interpretacji przez religię protestancką krótkiego fragmentu Księgi Rodzaju, nakazującego czynienie sobie ziemi poddaną. Wkrótce potem ta pierwotna teza została rozszerzona na całą trady-

cję judeochrześcijańską, jako ostro oddzielającą człowieka od świata pozaludzkiego i wroga przyrodzie, czemu przeciwstawiano inne, szczególnie dalekowschodnie, systemy religijne. Nawiasem mówiąc, podkreślanie kontrastu pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami sprawiło, że dyskusja zbyt często przybierała formę sporu ideologicznego, co nigdy dobrze nie służy pracy badawczej. Szczęśliwie trwała również dyskusja merytoryczna, w której pojawiły się ważkie kontrargumenty wobec przedstawionej wyżej tezy. Po pierwsze, wskazano na istnienie w Biblii dwóch równoległych fragmentów tekstu, z których jeden istotnie formułuje nakaz panowania, ale drugi nakłada na ludzi rolę opiekunów i swego rodzaju „pasterzy bytu”. Po wtóre, jak pokazuje historia, eksploatawanie przyrody, niekiedy nadmierne i prowadzące do upadku całych cywilizacji, nie jest wyłącznie domeną obszarów pozostających pod wpływem chrześcijaństwa, lecz miało miejsce we wszystkich kręgach kulturowych, a co więcej, ideologia panowania czy wręcz zniewolenia przyrody w sposób najbardziej jaskrawy uwidoczniała się w momencie, gdy chrześcijaństwo przestawało być głównym czynnikiem kulturotwórczym. Ten ostatni kontrargument nie jest zresztą zbyt mocny, ponieważ istnieje możliwość takiego rozwoju wypadków, w którym chrześcijańska idea panowania nad przyrodą tak mocno odcisnęła się na sposobie myślenia i postawach Europejczyków, że pozostała ona jedną z dominant naszej kultury również wtedy, gdy wpływy religii na życie społeczne osłabły, a nawet były świadomie negowane lub zwalczane. Rzecz jednak w tym, że w myśli chrześcijańskiej, ani w okresie późnej starożytności, ani średniowiecza i początków ery nowożytnej nie widać nie tylko nacisku na kreowanie postaw dominacji, ale nawet zainteresowania tą problematyką. W jakiejś mierze potwierdza to tezę White’a, iż dopiero nowożytne społeczności protestanckie, dobrze znające Biblię i traktujące ją jako uniwersalny drogowskaz, a jednocześnie poszukujące nowych celów i modeli doczesnego życia (co szczególnie dobrze odnosi się do pierwszych grup osadników amerykańskich), przyjęły dosłownie imperatyw podporządkowania sobie świata przyrody i gorliwie zaczęły go wypełniać. Mogło to istotnie stanowić podstawę do wykształcenia postaw agresji i dominacji.

Oczywiście nie ulega wątpliwości, iż religia chrześcijańska w żaden sposób nie sakralizuje przyrody i mocno wyróżnia człowieka spośród innych elementów natury, dostrzegając w nim nie tylko pierwiastek materialny, ale również, istotniejszy od niego, pierwiastek duchowy. W tym jednak zakresie nie różni się ona od wielu innych koncepcji, zarówno religijnych, jak i filozoficznych, powstałych bez jego wpływu.

Często można spotkać się z poglądem, iż europejska kultura jest dzieckiem religii chrześcijańskiej, rzymskiego prawodawstwa i organizacji oraz filozofii greckiej. Nie wchodząc w tym miejscu w szczegóły, można stwierdzić, iż taki obraz dość dobrze oddaje zasadnicze elementy stojące u podstaw tworzenia się tożsamości europejskiej. Właśnie greckiej filozofii dotyczy kolejna kwestia sporna w dyskusji o korzeniach postaw antyekologicznych. Jest to mianowicie problem dwóch postaw i dwóch sposobów uprawiania filozofii oraz zakreślania przedmiotu jej badań, które hasłowo nazywa się zwykle tradycją platońską i arystotelesowską. Al Gore w swojej książce *Earth in the Balance* opisuje główny nurt rozwoju kultu-

ry zachodniej przez odwołanie się do dyskursu pomiędzy dwoma wizjami świata i człowieka – platońską, wynoszącą człowieka ponad świat przyrody i arystotelesowską, lokującą nas pośród innych elementów rzeczywistości materialnej. Dowodzi on, że podstawowym czynnikiem kształtującym nasz negatywny stosunek do przyrody było zwycięstwo pierwszej wizji, które definitywnie dokonało się na początku XVII wieku w myśli Kartezjusza. Są jednak i poglądy diametralnie przeciwne. Na przykład Henryk Skolimowski, niezwykle wysoko ceniący filozofię platońską zarówno za jej całościową, metafizyczną wizję świata i wykraczanie poza wąsko empiryczny punkt widzenia, zarzuca jednocześnie Arystotelesowi drobiazgową analityczność, definicyjność i skłonność do skupiania się na szczegółach, które to cechy, charakterystyczne również dla nowożytnej nauki, uniemożliwiają stworzenie holistycznego i dynamicznego obrazu świata. Intrygujące jest to, że oba te opisy platońskiego i arystotelesowskiego programu filozofii są prawdziwe. Kłędą natomiast nacisk na różne aspekty opisywanych systemów i różną ocenę ich wartości oraz wpływu na myśl europejską. Oceny te niezwykle trudno zweryfikować. Z jednej bowiem strony platońska koncepcja człowieka, jako nieśmiertelnej duszy uwięzionej w ciele i lokowanie ostatecznego ludzkiego celu poza światem materialnym, w jeszcze większym stopniu niż chrześcijaństwo (i inne religie objawione) lokuje człowieka poza przyrodą, a w dodatku może być również zinterpretowane jako odebranie naturze wszelkich wartości, poza, być może, czysto utylitarną, podczas gdy Arystoteles, dostrzegający oczywiście różnicę między człowiekiem a innymi bytami, opisuje je wszystkie przy pomocy tego samego schematu, a więc nie dokonuje ostrego oddzielenia człowieka i przyrody. Z drugiej strony, uwagę Arystotelesa absorbuje niemal wyłącznie otaczający świat, któremu Platon nie poświęca wiele uwagi, skierowanej ku wiecznym, niematerialnym przedmiotom. A koncentracja na materialnej rzeczywistości może, wcześniej lub później, zaowocować chęcią wykorzystania wiedzy o niej do jej podporządkowania i modyfikacji dla własnych korzyści. Ten aspekt nie pojawia się jednak w filozofii greckiej, ale dopiero w myśli nowożytnej. Ponadto nowożytna nauka w jakimś sensie faktycznie jest „z ducha” arystotelesowska, bazująca na szczegółach, starannie definiująca i klasyfikująca poznawane zjawiska, chociaż jej powstanie związane jest z anty-arystotelesowskim zwrotem w filozofii, zapoczątkowanym w XV wieku, zaś Galileusz, będący faktycznym ojcem nowożytnej metody poznawczej, jasno dawał wyraz swojej wrogości wobec arystotelizmu.

Z rozważań tych wynika, że kontrowersje zarówno wokół wpływu tradycji biblijnej, jak też filozofii antycznej na współczesny paradygmat kulturowy, a przynajmniej ten jego fragment, który decyduje o postawach wobec przyrody, nie są łatwe do rozstrzygnięcia, zaś stanowiska w tym zakresie są wspierane poprzez odwołanie do różnych elementów tych tradycji. Być może wynika to z faktu, iż niezwykle trudne jest prześledzenie wielowiekowej historii tych koncepcji, ich meandrów interpretacyjnych oraz siły i trwałości kulturowego oddziaływania, a w konsekwencji ocena ich bezpośredniego i pośredniego wpływu na współczesność.

Oczywiście trudności te są, ze zrozumiałych względów, mniejsze w odniesieniu do teorii nowożytnych, czego skutkiem jest między innymi o wiele większa

zgodność współczesnych autorów w kwestii ich wpływu na dzisiejszy stosunek do środowiska przyrodniczego. Tym, którego niemal powszechnie, choć z nieco innych powodów, wskazywano jako jednego z głównych winowajców deprecjacji przyrody był Kartezjusz, nie bez racji uważany za jednego z najbardziej ważnych i wpływowych myślicieli europejskich. Warto więc przyjrzeć się filozofii kartezjańskiej i roli jej istotnych elementów, przede wszystkim mechanistycznego modelu, który zastosował on do opisu świata materialnego, jak też jego koncepcji oddzielenia człowieka od reszty rzeczywistości, w ukształtowaniu nowożytnego modelu kultury (w każdym razie w tym jej fragmencie, który dotyczy relacji między ludźmi a przyrodą). Warto również wskazać na szerszy kontekst post-średniowiecznego przełomu kulturowego, jak też na inne koncepcje, stojące u początków naszej naukowo-technicznej cywilizacji.

Podstawowymi problemami, przed którymi stała filozofia i nauka europejska u progu nowożytności było załamanie się arystotelesowskiej fizyki oraz głęboki sceptycyzm wynikający z zachwiania pozycji autorytetów filozoficznych i religijnych. Sceptycyzm ten, który w znakomitej formie doszedł do głosu w dziele Michała Montaigne'a był dla Kartezjusza wyzwaniem, dla rozwiązania którego poświęcił nie tylko jedność świata, ale, co istotniejsze, również jedność człowieka. Człowiek przez cały niemal okres trwania przedkartezjańskiej filozofii był opisywany jako istota będąca jednością psychofizyczną i to pomimo faktu, że zarówno niektóre systemy filozofii greckiej, jak też cała filozofia chrześcijańska kładły nacisk na nieśmiertelność duszy ludzkiej. Dusza była jednak jednym z **elementów** ludzkiego bytu, a nie jedną z jego **części**. Kartezjusz rozbił tę jedność, opisując człowieka jako złożenie niematerialnego umysłu i materialnego ciała, którym ten umysł się posługiwał. Trzeba bowiem zaznaczyć, że to nie człowiek lecz jego umysł został radykalnie odseparowany od świata materialnego. Ciało ludzkie należało, zdaniem Kartezjusza, do tej samej sfery rzeczywistości, do której zaliczył zwierzęta, rośliny i nieożywione przedmioty materialne, tyle tylko, że na jakiejś niezrozumiałej zasadzie mogło ono kontaktować się i być kierowane przez niematerialny umysł. Istoty ich związku Kartezjusz nie potrafił wyjaśnić i jak nieco złośliwie zauważył później Leibniz „dał w tym momencie za wygraną”.

Ten kartezjański dualizm nie był zapewne koncepcją w pełni zamierzoną, lecz raczej skutkiem ubocznym obsesyjnego dążenia Kartezjusza do sformułowania chociaż jednego twierdzenia pewnego i niepodważalnego, dzięki któremu mógłby przezwyciężyć sceptycyzm i na którym mógłby oprzeć cały gmach nauki. Zamierzony czy nie, dualizm ten wywołał daleko idące konsekwencje zarówno dla samej filozofii, która przez ponad stulecie będzie poszukiwała możliwości powiązania tych dwóch części człowieka w rzeczywistość, funkcjonalną jedność, aby w końcu dojść do (jakże by inaczej) sceptycyzmu Hume'a, jak również dla naszego spojrzenia na człowieka. Umysł, „wyzwolony” od związku z ciałem, mógł stać się widzem w teatrze świata, był istotnie czymś z poza i poza przyrodą.

Inną natomiast kwestią jest często podkreślany mechanistyczny opis przyrody i traktowanie przedmiotów materialnych jako maszyn. Pojęcie mechanizmu nie jest pojęciem pierwotnym, koniecznym do opisu przyjętego metafizycznego

modelu rzeczywistości, gdyż charakteryzując przedmioty materialne Kartezjusz stwierdzał, że ich istotę stanowi rozciągłość, a więc zdolność wypełniania przestrzeni. Ale odrzuciwszy istniejącą naukę i stworzywszy nową metodologię, opartą na oczywistości i jasności modeli teoretycznych, Kartezjusz mógł się odwołać tylko do takiej dziedziny wiedzy, która dawała nadzieję na klarowny, oparty na jednej uniwersalnej zasadzie opis całej materialnej rzeczywistości. Zaś jedyną ówczesnie dziedziną badań, która spełniała to kryterium, była mechanika, czyli nauka o ruchu. Została więc ona zaadaptowana przez Kartezjusza i wykorzystana we wszystkich działach tworzonej przez niego nauki. Natomiast sama idea opisanie świata i wypełniających go przedmiotów przez zastosowanie jednolitego i prostego zespołu praw powstała niezależnie od Kartezjusza na gruncie ówczesnej fizyki, zwłaszcza dzięki pracom Galileusza.

Oczywiście koncepcje naukowe Kartezjusza, redukujące całą rzeczywistość do zasad mechaniki nie miały długiego życia i rozwój fizyki, chemii, biologii, biochemii szybko odesłał je do lamusa. Natomiast sam obraz świata jako niezwykle skomplikowanego mechanizmu, ale funkcjonującego w oparciu o stosunkowo niewielką ilość praw oraz mającego przejrzystą i poznawalną konstrukcję, będący dziełem nowożytnej nauki utrzymał się do czasów współczesnych i jeszcze dziś pozostaje dość nośną analogią. Wbrew pozorom nie jest to model zły, jeśli oczywiście pamiętamy, że stanowi on pewną idealizację, abstrahującą od wielu rzeczywistych cech świata oraz szczegółów, które muszą być dodawane do niego przy opisie zjawisk zachodzących w realnym świecie. W porównaniu z fizyką arystotelesowską, opartą na pojęciu istoty (natury) przedmiotu, która manifestowała się w jego działaniu, wyznaczała kierunki i cele jego aktywności, fizyka, a później cała nauka nowożytna, odwołująca się do uporządkowanej gry bezosobowych sił była nie tylko prostsza, ale co istotne, dawała ponadto możliwość aktywnego włączenia się w tę grę i manipulowania przyrodą według własnej woli. Pogląd, że znając prawa rządzące rzeczywistością materialną, możemy przewidzieć, jakie zmiany wywołamy poprzez konkretne działanie był nie tylko kuszący, ale co więcej dobrze się sprawdzał. Modele naukowe, odkąd funkcjonują w ramach nauki i jak długo stosowane są do tego fragmentu bytu, dla opisu którego zostały stworzone, są wewnętrzną niejako kwestią różnych dziedzin wiedzy. Problemy pojawiają się wtedy, gdy przekraczają wyznaczone im granice i zaczynają funkcjonować jako modele filozoficzne oraz zastępować filozofię w jej roli kulturotwórczej. Tymczasem Kartezjusz, wbudowując mechanicyzm w swój system filozoficzny, oddał pełną odpowiedzialność za poznanie świata nauce, mającej już wypracowaną i zmatematyzowaną metodę poznawczą, co w konsekwencji (choć w sposób ostateczny dopiero po paru stuleciach), spowodowało całkowity zanik funkcji interpretacji zewnętrznej rzeczywistości przez filozofię i przejęcie tej roli przez nauki pozytywne, nie mające do tego odpowiednich narzędzi i kompetencji.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że celem nauki jest możliwie najdokładniejszy opis świata materialnego i sformułowanie weryfikowalnych teorii dotyczących jego struktury. Jednak nauka nie tworzy przez to modelu świata w takim znaczeniu, o jakim była wcześniej mowa. Kulturowy model rzeczywistości nie

ogranicza się bowiem do, choćby najbardziej precyzyjnego i suchego opisu, lecz posiada również funkcję porządkującą, wartościującą i nadającą sensy, hierarchizując rzeczy według ich znaczenia, a tym samym, odróżniając to co pozytywne, godne uwagi i wysiłku od tego, co negatywne, przypadkowe i pozbawione znaczenia. Tych funkcji nauka nie spełnia i spełniać nie może z tego banalnego powodu, iż nie posiada w swoim słowniku terminów wartościujących. Brak tych terminów nie jest przy tym przypadkiem, ani przeoczeniem, ale wynika z samej istoty nowożytnej nauki, stworzonej nie do oceny, lecz opisu świata materialnego, w maksymalnie ścisły, najlepiej matematyczny sposób. Nauka z założenia milczy zarówno w sprawach wartości, jak i, jakkolwiek rozumianych, niematerialnych komponentów świata. Gdybyśmy więc utożsamili jej opis rzeczywistości z modelem świata, musielibyśmy uznać, że jest on wyłącznie grą mniej czy bardziej złożonych cząstek materii. Czyniąc to, popełnilibyśmy jednak swoisty błąd epistemiczny, przyjmując metodologiczne założenia nauki za wynik jej badań. Faktem jednak pozostaje to, że błąd taki jest współcześnie często popełniany, gdyż przy braku czytelnego, kulturowego modelu świata, na jego miejsce przywołuje się obraz budowany przez naukę. To właśnie wydaje się najdotkliwszą konsekwencją kartezjańskiego mechanicyzmu.

Co więcej, Kartezjusz jednak poszedł o krok dalej, przyjmując również na gruncie filozofii pogląd o neutralności aksjologicznej rzeczywistości. Nie był to zresztą pogląd nowy, gdyż pojawił się już w średniowiecznej filozofii u Ockhama i Dunsza Szkota, jako reakcja na racjonalizm myśli scholastycznej i jej teorię dobra. Filozofia scholastyczna nie była tu zresztą wyjątkiem, choć jej rozwiązania, utożsamiające dobro z bytem, szły niewątpliwie najdalej. Ale przekonanie o tym, że wartości przysługują przedmiotom ze względu na ich naturę, było głęboko zakorzenione również we wcześniejszych systemach filozoficznych, choć oczywiście szczegółowe rozwiązania były różne. Wspomniani filozofowie, a później również Kartezjusz, bazując na poglądzie o absolutnej wolności Stwórcy, rozerwali związek bytu i wartości, stwierdzając, że wartości przysługują przedmiotom na mocy ustanowienia (co prawda ustanowienia bożego), są więc do tych przedmiotów dodane, nie będąc ich integralnym składnikiem. Pogląd taki, który jest formą subiektywizmu aksjologicznego, dopóki był związany z filozofią chrześcijańską, nie niósł żadnej praktycznej zmiany w zapatrywaniu na wartościowość świata. Łatwo jednak zauważyć, jaką formę musiał przyjąć w momencie, gdy został od tej filozofii oderwany i zaczął żyć własnym życiem. Ten element filozofii kartezjańskiej jest najczęściej pomijany w popularnych wykładach jego poglądów, a ma on kapitalne wręcz znaczenie. Skoro bowiem poznanie faktualne leży w gestii nauki, zaś filozofia opisała świat jako a-wartościowy, to znaczy, że okazała się w procesie jego poznania i interpretacji niepotrzebna, a jedyną domeną jej aktywności może pozostać wyłącznie sfera podmiotowej subiektywności. Co więcej zaś, świat nie niosący żadnych immanentnych wartości nie jest tym, z którym mogą nas połączyć jakiekolwiek relacje moralne, a nasz stosunek do niego może mieć charakter czysto instrumentalny.

Wydaje się, że mamy już niemal wszystkie podstawowe elementy tworzące fundament naszej cywilizacji i jej stosunku do środowiska: ludzi, tylko częściowo i w sposób czysto fizyczny związanych z przyrodą, a-wartościowy świat rządzony prostymi prawami, rozpoznawalnymi przez naukę, zdolną ponadto do włączenia się w naturalne procesy. Mamy więc obraz świata, którym możemy manipulować i którym wolno nam manipulować. Brak jeszcze tylko woli, czy też intencji wykorzystania nauki, by uruchomić proces ingerencji w struktury przyrody. Impuls taki pojawił się w dziełach współczesnego Kartezjuszowi brytyjskiego filozofa Francisa Bacona, który nie tylko stworzył program nauki empirycznej, ale wskazał również cel, ku któremu miała ona zmierzać. Nauka, jego zdaniem, nie miała być, tak jak dotąd, czystym, bezinteresownym poznaniem, ale powinna służyć opanowaniu i wykorzystywaniu przyrody.

Oczywiście należy pamiętać o tym, że mimo tak mocnego sformułowania Bacona, jego celem nie było niszczenie przyrody, ale wykorzystanie jej zasobów dla zapewnienia zaspokojenia ludzkich potrzeb, zaś samo to stwierdzenie miało inny wydźwięk w początkach XVII wieku, gdy siły natury mogły poważnie zagrozić ludziom, a głód, epidemie i klęski żywiołowe były codziennością ludzkiego losu, a inaczej brzmi dziś, gdy spętaliśmy przyrodę i jesteśmy w stanie w ciągu kilkudziesięciu minut zniszczyć całą planetę. Można się natomiast zastanawiać, jak to się stało, że nie zauważyliśmy chwili, gdy rozwój cywilizacji zmienił sytuację na tyle, że dalsza walka z przyrodą straciła sens. Można to próbować wyjaśnić powolnością tych zmian lub euforią, z jaką witano nowe dokonania nauki i techniki, ale wydaje się, że decydujące znaczenie miała w tym przypadku świadomość, że nasze relacje z przyrodą mają być kształtowane przez dostępną nam technikę, od której oczekiwano coraz pełniejszego zaspokajania rosnących potrzeb, a która niepostrzeżenie zaczęła wyznaczać horyzont naszego myślenia, cele i modele życia. Natomiast przyroda była już tylko narzędziem, nie mającym żadnej własnej wartości, a jedynie wartość czysto instrumentalną.

Bowiem wartości, które zostały tak skutecznie wyrugowane z natury, pozostały oczywiście w kręgu zainteresowania filozofii, jednakże nie jako istotny składnik rzeczywistości, lecz wynik ludzkich aktów wartościowania subiektywnych odczuć. Mówiąc ściśle, pozostała tylko jedna rzeczywista wartość, to znaczy przyjemność (i cierpienie, jako jej przeciwieństwo), przysługująca wewnętrznym, subiektywnym stanom podmiotu. Wszystko inne było wartościowane jako mniej lub bardziej użyteczne narzędzia, służące do osiągania przyjemności. Ten, znany już w myśli starożytnej, hedonizm, odnowiony w filozofii nowożytnej przez utilitaryzm, był dopełnieniem naszego rozbratu z przyrodą – wszystkie ludzkie działania zostały ukierunkowane na uzyskanie maksimum satysfakcji i minimalizowanie takich stanów rzeczy, które mogą być przyczyną nieprzyjemnych doznań. Utilitaryzm nie jest oczywiście kierunkiem egoistycznym, a sformułowana na jego gruncie zasada użyteczności nakazuje dokonywanie globalnego, a więc biorącego pod uwagę wszystkich ludzi, bilansu przyjemności i cierpienia. (Ta forma utilitaryzmu jest zresztą do dziś „dogmatyczna”, służąc nawet w niektórych współczesnych koncepcjach do regulowania naszych relacji ze zwierzętami, które także są zdolne



do odczuwania przyjemności i cierpienia.) Ale aksjologia hedonistyczna zyskała inny, egoistyczny kształt w XIX-wiecznym ewolucjonizmie Herberta Spencera, którego podstawowym pojęciem była walka o byt, rozumiana jednostronnie, wręcz dosłownie, jako proces prowadzący do przetrwania najsilniejszych kosztem słabszych, „gorzej przystosowanych”. Motorem tej walki, w której słabsi muszą ulec, było właśnie dążenie do zmysłowych przyjemności, teraz już tylko własnych, o które należy zabiegać bez względu na czyjekolwiek interesy.

Przypadek Spencera jest o tyle interesujący, że mamy do czynienia z teorią filozoficznie nieciekawą, pozostającą dziś na marginesie historii filozofii, gdy tymczasem prezentowane w niej koncepcje łatwo odnaleźć wśród postaw i sposobów myślenia ludzi w stosunkowo długim okresie. Popularność tej koncepcji wynikała być może z tego, że była ona wyrazem zbiorowej świadomości czasów, w których powstała i rzeczywistych motywów działań w wielu sferach aktywności społecznej, nadając im jednak pozór naukowości przez odwołanie się do biologicznej teorii ewolucji. Jeśli jednak tak było, to źródeł tych postaw należałoby szukać poza filozofią, w nauce i ideologii, a fakt ten jest ostrzeżeniem przed nadmiernym być może przecenianiem roli filozofii w tworzeniu kultury.

Jak wcześniej wspomniałem, diagnoza wskazująca na przedstawione wyżej nowożytnie teorie filozoficzne jako konceptualne źródła antyśrodowiskowego kształtu współczesnej kultury, jest niemal powszechnie akceptowana. Ma ona również tę zaletę, że ukazane w niej koncepcje rozwijały się równoległe z postępującym wyobcowaniem człowieka ze świata przyrody. Nie znaczy to jednak, że pozostałe, wskazujące na źródła dużo wcześniejsze, muszą być fałszywe. Znaczenie tych koncepcji oraz ich wpływ na postawy i sposoby myślenia jest długotrwałe: chrześcijaństwo to wielka religia o zasięgu globalnym, a platońskie (jak również arystotelesowskie) wątki są wciąż obecne w filozofii. Jest więc rzeczą możliwą, iż pewne ich aspekty w pełni ujawniły się dopiero w momencie, gdy realna stała się ich praktyczna realizacja, a więc gdy ich antyśrodowiskowy wymiar mógł się w pełni ujawnić. To jednak stawia przed nami intrygujące pytanie – jak właściwie funkcjonują procesy kulturotwórcze i na ile potrafimy je zrekonstruować? Jest to oczywiście dylemat o znaczeniu praktycznym, skoro zarysowana tu dyskusja o kulturowych źródłach kryzysu ekologicznego za jeden z celów stawiała sobie określenie warunków stworzenia bardziej przyjaznego dla środowiska kształtu kultury.

W tym jednak względzie nasza wiedza wydaje się niezwykle wąta, a procesy kulturotwórcze jeszcze bardziej ezoteryczne niż sztuka kulinarna. Pewne wydaje się tylko to, że o ile filozofia odciska swoje piętno na kulturze, to jednak nie istnieje proste przełożenie koncepcji filozoficznych na żywe treści kulturowe. Być może zresztą intelektualiści, karmiący swoje umysły „kulturą wysoką” i koncentrujący swoją uwagę niemal wyłącznie na tworzonych w jej ramach koncepcjach, zbyt mocno akcentują jej rolę kulturotwórczą, nie doceniając jednocześnie wagi idei mniejszego wymiaru, bardziej przyziemnych, ale mocniej związanych z codziennym losem „szarego człowieka”, których próżno byłoby szukać w tekstach filozoficznych. To podejrzenie zdaje się być potwierdzane przez nasze współczesne doświadczenie, gdyż jesteśmy świadkami kształtowania postaw i sposobów

życia przez wszechobecną masową pop-kulturę, nie czerpiącą przesadnie, choćby z najbardziej wrażliwych i subtelnych myślicieli.

Oczywiście potrafimy rozpoznać i zidentyfikować w kulturze elementy niektórych koncepcji filozoficznych, ale próba pełnego określenia jej źródeł wymagałaby znajomości zarówno nie pisanej tradycji społeczeństw europejskich, tekstów bezpowrotnie zaginionych, a w końcu, niemożliwej do przeprowadzenia, analizy zmieniającego się kształtu kultury europejskiej w ciągu ponad dwóch tysięcy lat. Dopiero wówczas mielibyśmy szansę na pełną rekonstrukcję jej źródeł i pokuszenie się o odpowiedź na pytanie, dlaczego właśnie te, a nie inne spośród licznych teorii i idei stały się jej trwałymi elementami, a tym samym moglibyśmy spróbować uchwycić ogólniejsze mechanizmy kulturotwórcze. Samo to jest już dość deprymujące, ale prawdziwie ambarasujący jest fakt, że nawet wyposażeni w taką wiedzę, najpewniej nie byłibyśmy w stanie przewidzieć, które ze współczesnych idei odcisną w przyszłości istotne piętno na kształcie naszej kultury. A w szczególności, czy modele świata i relacji człowieka z przyrodą, proponowane przez filozofię ekologiczną staną się nie tylko możliwymi, ale faktycznymi fundamentami przyszłej kultury. Wiedząc, jakie błędy w określeniu relacji ludzi ze środowiskiem popełniła wcześniejsza filozofia oraz tworząc propozycje w naszym najgłębszym przekonaniu bardziej adekwatne, nie możemy mieć żadnej pewności ich przyszłego oddziaływania.

Być może zresztą nieprzewidywalność kierunków rozwoju wpisuje się w samą istotę procesów kulturotwórczych, a tworząc nowe idee, musimy mieć świadomość, że jeśli, zgodnie z Plutarchem, żeglowanie jest koniecznością ludzkiego losu, jest ono żeglowaniem w nieznaną, ku portom, których nie sposób z góry wyznaczyć i brzegom, których być może wcale nie ma za kręgiem horyzontu.