

*Piotr Stankiewicz*

## **Drogi ekofilozofii\***

Celem pracy jest przyjrzenie się projektowi filozofii ekologicznej jako sposobowi myślenia, wpisującemu się w krytyczny wobec dziedzictwa oświeceniowego nurt refleksji nad kulturą i porównanie go do powojennych rozważań przedstawicieli teorii krytycznej szkoły frankfurckiej. Chodzi o zastanowienie się nad możliwością włączenia propozycji ekofilozofii do nauczania filozofii oraz przyjrzenie się, jakie warunki musiałyby zostać w tym celu spełnione – byłaby to przede wszystkim konieczność dokonania redefinicji nowożytnego sposobu rozumienia nauki. W końcowej części porównuję wnioski teoretyczne płynące z dokonanej analizy z faktycznym rozwojem ekofilozofii jako dyscypliny akademickiej w Polsce. Tekst nie rości sobie pretensji do wyczerpującej analizy myśli ekologicznej – ma być tylko wstępnym przyjrzeniem się charakterowi namysłu uprawianego w tym nurcie.

1. Filozofia ekologiczna, zwana w skrócie ekofilozofią, jest stosunkowo młodym prądem myślowym, powstałym w II połowie XX w., obejmującym wiele koncepcji, których wspólną i wyróżniającą cechą jest próba zastąpienia dominującego w nauce i kulturze nowożytnej paradygmatu natury, traktowanej jako bezwolnej, martwej masy materii podległej człowiekowi, przez taki sposób postrzegania świata, który ujmowałby człowieka i przyrodę jako współlistniejącą jedność i całość. Autorzy tego kręgu wywodzą się z nurtu tzw. nowej świadomości, propagującego poglądy humanistyczne i ekologiczne pokrewne ujęciu proponowanemu przez ekologię „głęboką”<sup>1</sup>. Do nurtu tego zaliczani są tacy myśliciele, jak: Theodor Roszak, George Bateson czy Fritjof Capra, którzy na obszarze różnych nauk (historia kultury, antropologia, fizyka) uprawiali refleksję metakul-

---

\* Dziękuję prof. A. Papuzińskiemu, którego krytyczne uwagi i sugestie zdecydowały o ostatecznej postaci artykułu.

<sup>1</sup> Por. A. Wyka, *Przedmowa*, w: F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, PIW, Warszawa 1987, ss. 11-12.

turową i metanaukową. Do nich też nawiązują późniejsi przedstawiciele ekofilozofii, skupiający się już na samym stosunku człowieka do przyrody.

Spośród licznych na Zachodzie filozofów ekologicznych, tworzących światopoglądową opcję tej dyscypliny, wspomnieć należy przede wszystkim Arne Naessa, twórcę ekologii głębokiej, jej późniejszych propagatorów Billa Devalla i George'a Sessionsa – autorów książki *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy* – czy polskiego myśliciela, tworzącego przez wiele lat w USA, Henryka Skolimowskiego.

Punkt wyjścia ekofilozofii w jej światopoglądowym wymiarze stanowi przełamanie kartezjańskiego dualizmu *res extensa – res cogitans*, który legł u podstaw nowożytnej nauki. Stąd postawa ekofilozofów jest z gruntu krytyczna wobec dziedzictwa Oświecenia, zarówno w sferze nauki i jej racjonalistycznego paradygmatu, jak i wyrosłego z niego światopoglądu. Myśliciele ekologiczni wpisują się w szeroki nurt krytyki oświeceniowego racjonalizmu, związanego z przełomem antypozytywistycznym w naukach społecznych. Jednymi z pierwszych „zbuntowanych” byli przedstawiciele teorii krytycznej, skupieni wokół Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem, którzy już w latach trzydziestych wystąpili przeciw tradycyjnemu kształtowi nauki, by po wojnie skupić się na krytyce kultury u jej oświeceniowych podstaw. Doszli oni do podobnych wniosków, jak kilkadziesiąt lat później przedstawiciele ekofilozofii, upatrując w eksploatacyjnym stosunku człowieka do przyrody źródła kryzysu kultury i nauki w XX w.

2. Próba wskazania na podobieństwa w twórczości frankfurczyków i myśli ekologicznej o orientacji światopoglądowej, która jest przedmiotem tego eseju, wyrasta ze specyficznego statusu ekofilozofii w refleksji nad kulturą. Myśliciele z tego kręgu wywodzą się bowiem w większości spoza świata nauki akademickiej i poza nim również uprawiają swój namysł. Natomiast ci najbardziej popularni – jak A. Naess czy H. Skolimowski – świadomie zerwali z rygiem uprawiania nauki. Andrzej Papuziński we wstępie do wydanej w 1999 r. książki, będącej jednocześnie „pierwszą w Polsce próbą systematyzacji i syntetycznej [...] prezentacji zagadnień filozofii ekologii”<sup>2</sup>, tak ujmuje nietypowy charakter refleksji nad problemami ekologicznymi:

„Współczesna filozofia ekologii jest wspólnym dziełem filozoficznych dyletantów ze środowiska miłośników i obrońców przyrody oraz profesjonalnych filozofów. Pierwsi wnieśli do niej samo zadanie filozoficznego przemyślenia zagadnień, jakie wyłaniają się na styku społeczeństwa i przyrody [...]. Ich entuzjazm dla sprawy był jednak zbyt słabą przeciwwagą dla braków profesjonalnego wykształcenia w zakresie stawiania problemów filozoficznych. Dlatego prace, które wyszły spod ich pióra, niejednokrotnie cechuje woluntaryzm, deklaratywność, postulatywność,

<sup>2</sup> *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, pod red. A. Papuzińskiego, Bydgoszcz 1999.

oderwanie od rzeczywistości i – poniekąd – naiwność dobrych intencji. Drudzy wnoszą do filozofii ekologii swoje przygotowanie fachowe”<sup>3</sup>.

Konkretyzując dosyć łagodne i ogólnikowe określenia specyfiki refleksji *stricte* ekologicznej, należałoby zwrócić uwagę na częste niezachowywanie standardów „naukowości”, przejawiające się niestosowaniem wypracowanych przez filozofię akademicką terminów, brakiem osadzania twierdzeń w szerszym kręgu odniesień czy zaniechaniem wysiłku spójnego argumentowania i uzasadniania naczelných tez bądź założeń. Tłumaczy się to z jednej strony programowym odrzuceniem filozofii akademickiej, utożsamianej z krytykowanym oświeceniowym racjonalizmem, lecz z drugiej strony sprawia, iż ekofilozofowie są częstokroć traktowani z pewnym lekceważeniem, a nawet pogardą, niczym gromada fanatyków chcąca rzekomo sprowadzić człowieka z powrotem do buszu. Stąd „klasyczna” filozofia ekologiczna, o charakterze światopoglądowym, nie cieszy się zbyt dużą popularnością wśród filozofów akademickich.

Po wyodrębnieniu z częstokroć profetycznych i natchnionych w tonie dzieł ekologicznych idei przewodnich i porównaniu ich do ustaleń współczesnej filozofii kultury, okazuje się jednak, iż więcej te nurty łączy niż dzieli, zaś radykalizm ekofilozofii pozwala jej poważić się na to, na co nie zawsze zdobyć się mogą filozofowie uniwersyteccy: na całkowite odrzucenie dominującego paradygmatu i zastąpienie go nowym, opartym na nowej metafizyce i typie racjonalności. Prześledzeniu tych związków pomiędzy ekofilozofią a współczesną refleksją nad kulturą posłużyć może przykład frankfurczykóv, gdyż pokazuje on, iż w filozofii uprawianej zgodnie z przyjętymi standardami jest miejsce na treści ekologiczne. Poza tym przedstawicielom teorii krytycznej należy wyrazić uznanie za utworzenie drogi filozofii ekologicznej poprzez wyłom, jaki w skostniałej filozofii początku XX w. uczynił ich program, kwestionujący niepodważalne do tej pory osiągnięcia i założenia nowożytnej nauki. Utworzenie pomostu między frankfurczykami a myślicielami ekologicznymi ma więc służyć połączeniu dwóch koncepcji różniących się zarówno sposobem ich uprawiania, jak i epoką, w której powstały.

3. Lata czterdzieste ubiegłego stulecia przyniosły wyraźną zmianę charakteru filozofii frankfurczykóv. Doświadczenia II wojny światowej, zwycięstwo faszyzmu w Niemczech i rozwój systemu kapitalistycznego w USA przy ujawnieniu wypaczeń stalinizmu w Związku Radzieckim przyczyniły się do radykalnego zwątpienia w rychłe nadejście pozytywnych zmian w świecie. Ogarnięci pesymizmem myśliciele z kręgu teorii krytycznej skoncentrowali się więc na refleksji nad kształtem zachodniej kultury, poszukując źródeł kryzysu w jej oświeceniowo-racjonalistycznym charakterze. Zaowocowało to takimi dziełami, jak

<sup>3</sup> A. Papuziński, *Wstęp*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, ed. cit., s. 6.

wydana w 1946 r. *Krytyka instrumentalnego rozumu* Maxa Horkheimera oraz napisana wspólnie z Theodorem Adorno *Dialektyka Oświecenia* (1947). Ich główną ideą było zakwestionowanie dobroczynnych skutków postępu rozumu, który miast przyczyniać się do moralnego rozwoju ludzkości, zaowocował jeszcze większym jej zniewoleniem i dominacją w życiu społecznym wzorców instrumentalnych, zaczerpniętych ze sfery technologii. Na tym obróceniu się racjonalności przeciw samej sobie polega tytułowa „dialektyczność Oświecenia”, prowadząca ostatecznie do tego, iż „ludzkość, zamiast wkroczyć w stan prawdziwie ludzki, popada w nowego rodzaju barbarzyństwo”<sup>4</sup>. Ta autodestrukcja zawarta jest immanentnie w procesie racjonalizacji: „ujarzmienie wszystkiego, co naturalne, przez suwerenny podmiot prowadzi w końcu właśnie do panowania tego, co naturalne, ślepo przedmiotowe”<sup>5</sup>.

Niekwestionowany w myśli oświeceniowej postęp spowodował hegemonię rozumu instrumentalnego – traktującego myślenie jako zespół środków do osiągnięcia celów, które same nie podlegają już refleksji i namysłowi<sup>6</sup>. To sprawia, iż kierunek rozwoju pozostaje poza racjonalną kontrolą, cele, do których się dąży, są przyjmowane bezrefleksyjnie, a myślenie w swej funkcji zostaje ograniczone do zaspokajania potrzeb. Taki rodzaj rozumu Horkheimer nazywa subiektywnym<sup>7</sup>, przeciwstawiając go obiektywnemu – typowemu dla kultury starożytnej, w której myślenie służyło kontemplacyjnemu zgłębianiu tajemnic otaczającego świata w celu jego lepszego zrozumienia, odkrycia miejsca i roli człowieka, ujęcia mikrokosmosu jednostkowego istnienia na tle makrokosmosu wszechświata<sup>8</sup>. Tak ujmowany świat stanowił jedność, która odzwierciedlała się w rozumie obiektywnym, obejmującym wszystkie sfery bytu w ich całościowej syntezie. Jemu podporządkowane było myślenie w swej funkcji instrumentalnej – rozum subiektywny podlegał obiektywnemu, który, będąc zdolnym do poznania platońskiej triady dobra, piękna i prawdy, mógł wyznaczać wartości, których realizacji służył rozum subiektywny, zajmujący się doborem odpowiednich do tego środków.

Ten porządek odwróciło Oświecenie, będące procesem coraz większej instrumentalizacji rozumu. Doprowadziło ono do partykularyzacji myślenia, zredukowanego do funkcji instrumentalnych, niezdolnego do poznawania prawdy o świecie, ujmowania go jako jedności. Postęp Oświecenia charakteryzował się dążeniem do opanowywania zarówno świata zewnętrznego (przyrody), jak i we-

<sup>4</sup> M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, przekł. M. Łukasiewicz, wyd. IFiS PAN, Warszawa, 1994, s. 11.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>6</sup> M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, w: idem, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1987, s. 247.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 248.

wewnętrznego (naturalnych dążeń i popędów ludzkich)<sup>9</sup>, co przyczyniło się do rozbicia pierwotnej jedności człowieka z otaczającą go przyrodą. Wyrazem tego był kartezjański dualizm ducha i materii.

4. Ekspansja kartezjańskiego wzorca w nauce, wspartego matematyzacją przyrody zainicjowaną przez Galileusza, rozpoczęła taki sposób traktowania przyrody, który ujmuje ją jako coś zewnętrznego wobec człowieka – naturalnym środowiskiem istoty ludzkiej miała być zaś sfera czystego ducha. Świat przyrody stał się bezduszną masą materii, przeznaczoną do obróbki i manipulacji, podległą człowiekowi – jemu zaś przypadła rola „pana i władcy stworzenia”. Całą moc swego rozumu skupił więc na wypełnianiu tej funkcji, co rozpoczęło nie tylko proces instrumentalizacji myślenia, lecz także zaowocowało zmianą sposobu funkcjonowania człowieka w świecie. Wzorce technologiczne zostały przeniesione poza sferę czysto techniczną i wkradły się w obszar interakcji międzyludzkich – J. Habermas, rozwijając później Weberowską tematykę racjonalizacji, nazwie ten proces „kolonizacją *Lebensweltu*”. Reguły wydajności i efektywności, manipulacji i eksploatacji, ograniczonych jedynie technicznymi możliwościami, stały się dominującymi zasadami kształtowania stosunków społecznych. „Dzieje ludzkiego wysiłku ujarzmiania natury są również dziejami ujarzmiania człowieka przez człowieka” napisze Horkheimer<sup>10</sup>. Stosunki międzyludzkie ulegają stopniowej instrumentalizacji i urzeczowieniu, każda aktywność ludzka, by zyskać sankcję społeczną, musi charakteryzować się nastawieniem na cel. Wyparcie rozumu obiektywnego przez instrumentalny spowodowało zaś brak racjonalnego doboru i uzasadnienia celów, które zdają się być wyznaczane nie nadrzędnymi wartościami, lecz zasadą technicznej możliwości, polegającą na przekonaniu, iż wszystko, co jest możliwe do zrobienia, zrobić należy<sup>11</sup>.

Instrumentalne normy, regulujące stosunek człowieka do przyrody i innych ludzi, ogarniają także jego życie indywidualne. Zostaje ono podporządkowane zasadzie wydajności i efektywności, a w tym celu człowiek musi pozbawić siebie samego wszelkich nieracjonalnych afektów, impulsów i emocji, które utrudniają systematyczne i regularne dążenie do celów. Nie ma już miejsca na nieprzewidywalność, spontaniczność, impulsywność. Potępione zostają wszelkie działania służące jedynie czystej przyjemności, nie przynoszące żadnych wymiernych efektów, marnotrawiące jedynie drogocenny czas i siły<sup>12</sup>. Ogranicza to naturalne człowiekowi władze psychiczne i środki poznawcze do tych, które przez oświeconą

<sup>9</sup> A. Szahaj, *Główne idee filozoficzno-społeczne tak zwanej krytycznej teorii społeczeństwa Szkoły Frankfurckiej*, w: *Acta Universitas Nicolai Copernici*, Filozofia XII, z. 228, Toruń 1991, s. 149.

<sup>10</sup> M. Horkheimer, *op. cit.*, s. 339.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 265-266.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 277.

kulturę zostają uznane za rozumne (zgodnie z instrumentalnym rozumieniem racjonalności) – marginalizuje się znaczenie bezinteresownej kontemplacji, intuicji, empatii, poznania mistycznego i pozaracjonalnego. Natura człowieka zostaje ujarzmiona, tak jak przyroda, i podporządkowana normom rozumu instrumentalnego.

Horkheimer sceptycznie jednak odnosi się do projektów „powrotu do natury”, pisząc: „Zrównanie rozumu z naturą, w wyniku czego rozum zostaje poniżony, natura zaś wywyższona, jest typowym fałszywym wnioskiem epoki racjonalizacji”<sup>13</sup>. Jego zdaniem nie jesteśmy w stanie i nie powinniśmy próbować wyrzekać się dominującej roli rozumu. Próby do tego prowadzące miałyby wieść ostatecznie do „nowego darwinizmu”, którego przykładem był faszyzm. Horkheimer uznaje go za wyraz „buntu natury”, w którym „stłumione naturalne popędy wplecione zostały w potrzeby nazistowskiego racjonalizmu”<sup>14</sup>. Wszelkie próby zrównania lub podporządkowania rozumu naturze są, rzec by można, wylewaniem dziecka z kąpielą, wyrzekaniem się za jednym zamachem całej idei rozumności. „Zawsze, gdy człowiek czyni z natury swą własną zasadę, cofa się do poziomu prymitywnych popędów”<sup>15</sup>.

Jako remedium Horkheimer proponuje drogę pośrednią – wyprostowywania błędnych ścieżek rozumu, zmiany sposobu jego wykorzystywania, ponownego „oświecenia oświeconego rozumu”, jak nazywa to Z. Krasnodębski<sup>16</sup>. „Naturze można dopomóc jedynie przez uwolnienie z pęt jej pozornego przeciwieństwa – niezależnej myśli” – pisze dalej Horkheimer<sup>17</sup>. „Samokrytyka rozumu” miałaby doprowadzić do ujawnienia jego tendencji do panowania, przez co stanie się on czymś więcej niż tylko instrumentem – posłuży do pojednania z przyrodą<sup>18</sup>.

Zarysowany powyżej krytyczny stosunek do nastawionej eksploatacyjnie nauki cechuje również innych przedstawicieli teorii krytycznej. Herbert Marcuse poszedł w swym radykalizmie chyba najdalej z nich wszystkich, co uczyniło go ideologiem studenckiej rewolty 1968 r. W napisanej w 1964 r. pracy *Człowiek jednowymiarowy* utożsamiał technologiczną racjonalność z panowaniem politycznym. „Dzisiaj panowanie uwiecznia się i rozprzestrzenia nie tylko poprzez technologię, ale jako technologia, która dostarcza znakomitego uprawomocnienia rozrastającej się władzy politycznej, pochłaniającej wszystkie sfery kultury”<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 358.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 355.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 359.

<sup>16</sup> Z. Krasnodębski, *Historia i krytyka. O teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1983, s. 537.

<sup>17</sup> M. Horkheimer, *op. cit.*, s. 350.

<sup>18</sup> Ibidem, ss. 403–404.

<sup>19</sup> H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, PWN, Warszawa 1991, s. 200.

W swych analizach zachowuje on chyba najwięcej z neomarksistowskiego charakteru teorii krytycznej – pisze o hegemonii „aparatu” obejmującego instytucje, urzędnictwa i struktury przemysłu, ze względu na swój technologiczno-racjonalny charakter prowadzącego do alienacji pracy jednostki, której indywidualna racjonalność zostaje przekształcona w technologiczną<sup>20</sup>. Normy, zasady i wartości, którymi kieruje się człowiek, są już nie tylko odzwierciedleniem instrumentalnego charakteru kultury technologicznej, ale są wręcz przez nią narzucane za pomocą panowania technologiczno-politycznego.

Zmiana w kierunku rozwoju kultury nie jest możliwa bez zmiany paradygmatu naukowego – on to bowiem przez związki nauki z techniką, a tej ostatniej z panowaniem, determinuje kształt wszystkich stosunków społecznych.

„Nauka, dzięki swej własnej metodzie i pojęciom, projektuje i podtrzymuje uniwersum, w którym panowanie nad przyrodą wiąże się z panowaniem nad człowiekiem – a owa więź staje się zgubna dla tego uniwersum jako całości”<sup>21</sup>.

Zmiana leżącego u podstaw nauki instrumentalnego stosunku do natury byłaby więc warunkiem zmiany charakteru kultury i stosunków międzyludzkich.

Z wnioskiem tym nie zgadza się Jürgen Habermas, odrzucając wspólną pierwszemu pokoleniu frankfurtczyków ideę rezurekcji natury. W odpowiedzi na książkę H. Marcusego, w tekście *Technika i nauka jako „ideologia”* (1977), Habermas neguje możliwość zmiany instrumentalnego charakteru techniki, uważając, że nie jest on jakimś zmiennym historycznie projektem, lecz wyrasta z samej natury ludzkiej. Postulat traktowania przyrody jako partnera jest zaś zdaniem Habermasa przeniesieniem zasad działania komunikacyjnego, porozumiewania się za pomocą symboli, typowego dla interakcji międzyludzkich, na sferę stosunków z przyrodą, dla których typowa i właściwa jest właśnie działalność celowo-racjonalna. Zamiast zmieniać jej charakter, należy dbać o obszar komunikacji międzyludzkiej, by nie wdzierały się doń wzorce instrumentalne ze świata nauki i techniki, lecz zostały zachowane warunki do wolnego, nieskrępowanego i wolnego od przymusu porozumienia<sup>22</sup>.

5. Myśliciele z kręgu teorii krytycznej zgodnie wskazują na konsekwencje eksploatacyjnego stosunku człowieka do przyrody widoczne w charakterze kultury nowożytnej – przede wszystkim w sferze stosunków międzyludzkich, sposobie postrzegania przez człowieka XX w. siebie i świata. Również diagnoza kryzysu we współczesnej nauce i kulturze dokonana przez filozofów ekologicznych ujawnia jego rezultaty na trzech płaszczyznach: w sferze ontologicznej – ujmowaniu świata

<sup>20</sup> Ibidem, s. 387.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>22</sup> Z. Krasnodebski, *op. cit.*, ss. 539-540.

jako dualizmu ducha i bezwolnej materii; społecznej – w dominacji instrumentalnych, urzeczowionych stosunków międzyludzkich; indywidualnej wreszcie – w ograniczeniu człowieka do racjonalnego, kalkulującego podmiotu wyzbytego naturalnych impulsów, instynktów, namiętności. Wedle ekofilozofów, podobnie jak frankfurtczyków, źródeł kryzysu w tych trzech dziedzinach należy poszukiwać w stosunku człowieka do przyrody – ten zaś wywodzi się z racjonalistycznego charakteru nauki wyrosłej na gruncie oświeceniowych wzorców.

Myśliciele ekologiczni kładą nacisk przede wszystkim na rolę nauki w uformowaniu dominującego światopoglądu, determinującego kształt kultury, w której żyjemy i świata, jakim go widzimy.

„Kluczowa i dominująca rola wiedzy naukowej, wśród wiedzy wchłanianej przez nas, powoduje dalszą kontynuację światopoglądu naukowego, co innymi słowy można określić jako wizję świata widzianą przez okulary nauki”<sup>23</sup>.

U podłoża krytyki nauki w jej obecnym kształcie przez ekofilozofów leży jej postrzeganie jako pewnego niekoniecznego konstruktów, przypadkowego tworu kulturowego, wyrosłego z dążenia do posiadania, rozporządzania, władania – zaś ukształtowanej na tym gruncie wizji świata jako efektu dominacji eksploatacyjnego myślenia instrumentalnego. „Tak więc ideał tzw. obiektywności nauki zawiera w sobie: I. historycznie uwarunkowaną ontologię, II. historycznie uwarunkowaną metodologię, III. historycznie uwarunkowaną eschatologię”<sup>24</sup>. W swych założeniach ekofilozofowie zbliżają się więc do ustaleń nie-klasycznej socjologii wiedzy<sup>25</sup>.

Także filozofowie ze szkoły frankfurckiej sporo miejsca poświęcili demaskowaniu „ideologiczności” nauki w jej pozytywistycznym kształcie. Horkheimer wskazuje na milcząco obecne u podstaw pozytywizmu, a przyjmowane na wiarę sądy *a priori*, publicznie przez sam pozytywizm zwalczane<sup>26</sup>.

„Sam podział ludzkiej prawdy na nauki przyrodnicze i humanistyczne jest produktem społecznym, hipostazowanym przez organizację uniwersytetów”<sup>27</sup>.

Konsekwencje wyrosłe z tak zdiagnozowanego charakteru nauki i kultury frankfurtczyki i ekofilozofowie ujmują podobnie. Horkheimer mówi o zdominowaniu rozumu obiektywnego przez subiektywny, zaś myśliciele z kręgu ekologii o wyparciu przez racjonalność instrumentalną „wszechobejmującej mądrości”, „mądrości intuicyjnej” czy rozumianego w myśl tradycji wschodniej „rozumu oświeconego łaską”<sup>28</sup>. Efekty tego stanu rzeczy są takie, że dominujący, party-

<sup>23</sup> H. Skolimowski, *Zmierzch światopoglądu naukowego*, Londyn 1974, s. 45.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>25</sup> Dla porównania A. Zybertowicz pokazuje w swej pracy *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wyd. UMK, Toruń 1995, w jaki sposób namacalne korzyści płynące z postępu nauk matematyczno-przyrodniczych w połączeniu z łatwością społecznej adaptacji rezultatów tych nauk przyczyniły się do zdobycia przez nie dominującej roli w kulturze nowożytnej (ss. 306-333.)

<sup>26</sup> M. Horkheimer, *op. cit.*, ss. 297-327.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 313.

<sup>28</sup> K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, PIW, Warszawa, 1997, ss. 73-74.



kularny rodzaj rozumności instrumentalnej nie jest w stanie dostarczać wiedzy pozwalającej „żyć lepiej”, nauka nie przyczynia się do lepszego zrozumienia świata ani ludzkiego życia – jak mówi Habermas, nie służy *praxis*.

Sytuację człowieka w świecie ukształtowanym przez oświeceniowy światopogląd można by nazwać za Zbigniewem Kuderowiczem „alienacją ekologiczną”<sup>29</sup>. Eksploatacyjne podejście do przyrody, ugruntowane na kartezjańskim jej postrzeganiu jako sfery obcej, nieludzkiej, odizolowanej od właściwej dla człowieka sfery ducha, doprowadziło do redukcji osobowości ludzkiej do czysto racjonalnego, kalkulującego podmiotu, niezdolnego do postrzegania świata inaczej niż na sposób materialny i instrumentalny, jako materii do manipulacji i obróbki. Stało się to wedle ekofilozofów przede wszystkim ze szkodą dla człowieka – wyobcowując go z jego własnej natury, ze wszystkiego, co niezgodne z racjonalistycznymi standardami, pozbawiło go zdolności intuicyjnego odczuwania naturalnej więzi z naturą, wyzbyło pozaracjonalnych sposobów poznania, komunikacji, a nawet istnienia – takich, jak przeżycie mistyczne, intuicja, empatia, myślenie niedyskursywne, niepojęciowy ogład.

6. Propozycja, jaką wysuwają myśliciele ekologiczni, jest radykalna – należy po prostu zerwać z oświeceniowym traktowaniem przyrody i powrócić do naturalnych, niewypaczonych relacji współistnienia z nią, w których człowiek nie będzie postawiony ponad przyrodą, lecz będzie egzystował jako świadomy jej element. Pierwszy krok został już uczyniony – wydają się twierdzić ekofilozofowie – kryzys kultury pozwolił nam na dostrzeżenie zagrożeń drogi rozwoju i postępu naukowo-technicznego, którą podąża nasza epoka; uświadomiliśmy sobie źródła zerwania więzów z naturą; znajdujemy się obecnie w „punkcie zwrotnym”, jak powiada F. Capra<sup>30</sup>, nadszedł czas na dokonanie radykalnego przewartościowania w charakterze kultury i nauki, stworzenie nowego paradygmatu.

Ten optymistyczny program przysporzył myśli ekologicznej chyba najwięcej przeciwników, kwestionujących możliwość (a przede wszystkim zasadność) dokonania tak radykalnych zmian w kulturze. Zanim przejdziemy do wyliczenia zarzutów i wątpliwości, jakie wiążą się z każdym słowem z poprzedniego akapitu, przyjrzyjmy się tej wizji. To, co proponują ekolodzy, to nic innego jak dokonanie swoście pojętej fenomenologicznej *epoche* – zawieszenie ukształtowanych kulturowo sądów o rzeczywistości, narzucanych przez nowożytną naukę, cofnięcie się do „naturalnego nastawienia” i ponowne zbadanie „świata przeżywanego”, poza kategoriami wypracowanymi przez Kartezjańsko-Newtonowską fizykę. Na tym gruncie będzie można zbudować nową, holistyczną wizję świata, przełamującą oświeceniowy antropocentryzm i mechanicyzm.

<sup>29</sup> Z. Kuderowicz, *Filozofia wobec zagrożeń cywilizacyjnych*, „Studia Filozoficzne”, nr 12 (277), 1988, s. 153.

<sup>30</sup> Taki pogląd prezentuje w swej książce pod tytułem *Punkt zwrotny. Nauka społeczeństwo, nowa kultura* (por. przyp. 2.).

Uprawomocnienie dla takiej metody znaleźć można na gruncie samej filozofii akademickiej – wielu kontynuatorów Edmunda Husserla wykorzystywało jego kategorię „świata przeżywanego” w swych analizach (M. Merlau-Ponty, J. Patočka, B. Waldenfells, A. Schütz czy J. Habermas). Innym zagadnieniem, roztrząsanym jednak już w czysto akademickich sporach, pozostaje możliwość przeprowadzenia takiej redukcji, zawieszenia kulturowych naleciałości w sposobie postrzegania świata, cofnięcie się przed Galileuszową szatą form geometrycznych nałożonych na przyrodę.

Ekofilozofowie uznają za oczywiste, że jest to możliwe. Jednak proponowany przez nich sposób realizacji tego projektu różni się od Horkheimerowskiej „samokrytyki rozumu”. Zamiast racjonalnej psychoanalizy na płaszczyźnie dyskursywnej proponują oni częstokroć zaczerpnięte ze wschodnich tradycji oczyszczające doświadczenie mistyczne. Wątek ten szczególnie mocno akcentowany jest w ekologii głębokiej – większość twórców z tego kręgu ma za sobą podobne przeżycia, co stanowi dla nich niekwestionowaną podstawę przekonania o możliwości dokonania takiego „przenicowującego” zwrotu w świadomości. Mówią oni o doświadczeniach związku „z czymś przekraczającym własne ego”, które legły u podstaw ich światopoglądu<sup>31</sup>. „Bez tego rodzaju utożsamienia z całością nielatwo jest zostać w y z n a w c ą [podkreślenie – P.S.] ekologii głębokiej” – pisze A. Naess<sup>32</sup>.

Należy podkreślić, iż wielu spośród ekofilozofów nie akceptuje „mistycznych” środków ekologii głębokiej, proponując pozostanie na tradycyjnej, racjonalnej płaszczyźnie dyskursu – tak czyni np. krytyk projektu ekologii głębokiej L. Ferry<sup>33</sup>. Charakterystyczna dla myśli ekologicznej jest jednak wiara w możliwości dokonania przez jednostkę radykalnej przemiany światopoglądowej, odrzucenia kulturowego „balastu”. Porównując tę postawę do filozofii szkoły frankfurckiej, należy zwrócić uwagę na charakterystyczny dla teorii krytycznej element rozpoznania i demaskacji tkwiących w jednostce „prze(d)sądów”, jak powiedziałby H.G. Gadamer, konieczny do uzyskania samoświadomości, odpowiedzialności i wolności. Ten akcent psychoanalityczny przenoszą frankfurczycy na projekt nauk społecznych, gdzie funkcję demaskatorską spełniać ma teoria krytyczna.

Rzuca się jednak w oczy pewna istotna różnica pomiędzy ekofilozofami a Horkheimerem, polegająca na sposobie rozłożenia akcentów analizy. Ci pierwsi wychodzą od jednostki i na jej poziomie rozpatrują kryzys kultury – zarówno pod względem konsekwencji dla życia ludzkiego, jak i rozpatrywanych rozwiązań. Przemiana w kulturze miałaby odbyć się na poziomie zmiany świadomości jednostek, a wspomniane przed chwilą przekonanie o możliwości, a wręcz koniecz-

<sup>31</sup> B. Deval, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, s. 106.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny*, tłum. H. i A. Miś, Warszawa 1995.

ności przeprowadzenia takich zmian, prowadzi ich do optymizmu w patrzeniu na kwestię przeobrażeń w kulturze. Filozofia frankfurczykó w obraca się zaś w perspektywie całościowej, w której zmiana kultury w tak radykalnym stopniu jak u ekologów nie jest łatwa do wyobrażenia.

Wspomniane wcześniej warunki, pod jakimi wedle Horkheimera mogłaby się odbyć przemiana stosunku do natury, nie wydają się jednak sprzeczne z propozycją ekologiczną. Wbrew powszechnemu mniemaniu, nie jest to bowiem romantyczna wizja powrotu do natury, cofnięcia człowieka do etapu „szlachetnego dzikusa”, lecz propozycja dialektycznego przezwyciężenia instrumentalnej racjonalności i wzniesienia się na poziom „mądrości oświeconej” (czy też „rozumu obiektywnego”), gdzie zasób środków poznawczych zostałby poszerzony o nieakceptowane w tradycyjnej wizji nauki elementy niedyskursywne. Innowacyjność projektu ekologicznego polega na obaleniu priorytetowej pozycji rozumu i świadomości w poznawaniu świata i zastąpieniu ich przez formy doznawania bezpośredniego, intuicyjnego, za pomocą odczuć, wrażeń, emocji. Świat powinien być przeżywany, doświadczany, a nie oglądany z zewnątrz przez bytujący w innej sferze podmiot, sprowadzający świat do logiczno-analitycznych pojęć czystego intelektu. Celem nauki powinno być nie umożliwianie opanowywania rzeczywistości na sposób technologiczny i pragmatyczno-uitylitarny, co oznacza traktowanie przyrody jedynie jako środka, lecz odkrywanie zależności między wszystkimi jej elementami, dążenie do jej zrozumienia w celu odnalezienia sensu ludzkiego istnienia w świecie.

7. Doświadczenie jedności z naturą ma uzupełnić logiczną argumentację i dowodzenie tez, na nim też ma się wesprzeć nowa filozofia. Nasuwa się jednak ponownie pytanie, czy jesteśmy w stanie wyzbyć się nawyków myślowych ukształtowanych przez oświeceniowy racjonalizm. Choć ekofilozofowie zdają się nie mieć co do tego żadnych wątpliwości, można w samym ich sposobie myślenia wskazać na nieudane próby wyzbycia się tradycyjnych kategorii myślenia.

Widoczne jest to na płaszczyźnie krytyki antropocentryzmu, podstawowej dla projektów ekologicznych. Na problemy z pozbyciem się antropocentrycznego punktu widzenia w wartościowaniu etycznym wskazuje Włodzimierz Tyburski, który omawiając koncepcję P.W. Taylora, pisze:

„Zauważmy jednak, że stanowisko Taylora zmierzające do konstruowania etyki wykraczającej poza myślenie antropocentryczne, tak naprawdę nie jest w stanie się od niego uniezależnić. Bowiem jeśli twierdzimy, że zwierzę lub drzewo mają wewnętrzną wartość (w jakimś sensie same w sobie, nie ze względów uitylitarnych), to przecież tylko ludzie mają zdolność konstatowania tego faktu, a więc i wartościowania. One są właściwością ludzi a nie zwierząt lub drzew. Czy więc fakt wartościowania nie jest przejawem antropocentryzmu? W każdym razie świadczy, iż budowanie etyki niezależnej od tradycyjnych ujęć nastęrczać będzie jej autorom określone trudności natury uzasadnieniowej”<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> W. Tyburski, *Etyka i ekologia*, Toruń 1995, s. 48.

Wieloznaczność pojęcia „antropocentryzm” i wynikające z tego problemy skłoniły A. Papuzińskiego do dokonania jego klasyfikacji. Wyróżnił on<sup>35</sup> antropocentryzm genetyczny (związany z okolicznościami narodzin filozofii ekologii i etyki środowiskowej) oraz aksjologiczny (dotyczący traktowania potrzeb i interesów gatunku ludzkiego jako punktu odniesienia wartości pozostałych elementów rzeczywistości). Ten drugi podzielił zaś na skrajny – polegający na przedkładaniu potrzeb i interesów człowieka jako gatunku ponad dobro biosfery – oraz umiarkowany: uznający zachowanie równowagi ekosystemu za konieczny warunek realizacji interesów człowieka.

W świetle tej klasyfikacji zasadna wydaje się, dokonywana w myśli ekologicznej, krytyka skrajnego antropocentryzmu aksjologicznego, która jednak nie musi od razu pociągać za sobą rezygnacji z jego umiarkowanej wersji, z której zrezygnować nie jesteśmy w stanie – na co wskazuje przytoczony komentarz W. Tyburskiego.

Radykalna krytyka antropocentryzmu postulująca jego całkowite odrzucenie sprowadza się do absurdu – gdyż jaką wartość ma Ziemia „sama w sobie”, jako jeden z miliardów obiektów w Kosmosie? Można by spytać, dlaczego ekologowie nie płaczą za gasnącymi gwiazdami? Oczywiście, to tylko złośliwe czepianie się, ale zwraca ono uwagę na to, iż przyjęcie punktu widzenia natury uniemożliwia wartościowanie etyczne, swoiste dla człowieka. Poza tym zakłada ono pewien pozaludzki (boski?) punkt widzenia, który (abstrahując od kwestii możliwości jego przyjęcia) może być przecież przyjęty tylko przez człowieka – wpadamy więc w błędne koło.

Zauważyć jednak należy, iż takie radykalne potraktowanie antropocentryzmu jest charakterystyczne jedynie dla nielicznych koncepcji ekologicznych, głównie związanych z nurtem ekologii głębokiej. Pozostałe orientacje akceptują wyjątkową pozycję człowieka spośród innych stworzeń, uznając ją jednak raczej za źródło odpowiedzialności i obowiązków względem świata natury. Na poparcie takiego stanowiska chętnie cytują M. Heideggera: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia”.

Inna kwestia przysparzająca wiele problemów projektom ekologicznym to pojęcie „naturalności”, którym szafuje się na lewo i prawo, nie definiując go jednak inaczej niż negatywnie, przez przeciwstawienie kulturze<sup>36</sup>. Pomija się przy tym fakt, iż wszystko, do czego mamy dostęp, jest już przesiane przez sito kultury, a według konstruktywistycznych koncepcji socjologii wiedzy<sup>37</sup> nawet sama przyroda, taka, jaka nam jest dostępna, jest konstruktem kulturowym. Ten brak precyzji w definiowaniu skutkuje u ekofilozofów idealistyczną wizją Natury, na którą nakłada się ludzki porządek moralny i wartości estetyczne. Na sto lat

<sup>35</sup> A. Papuziński, *Wstęp*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, ed. cit., s.7.

<sup>36</sup> B. Deval, G. Sessions, *op. cit.*, s. 235.

<sup>37</sup> A. Zybertowicz, *op. cit.*, ss. 343-345.

przed pojawieniem się nurtów ekologicznych, w zafascynowanej postępową epoką modernizmu, przestrzegał przed tym Charles Baudelaire:

„Natura nie uczy niczego lub niemal niczego, to znaczy zmusza człowieka do snu, do picia, zmusza go by jadł [...]; to ona popycha człowieka, by zabijał swego bliźniego, pożerał go, więził i torturował [...]. Wszystko, co piękne i szlachetne, płynie z rozumu i rachunku. Zbrodnia, której smak zwierzę ludzkie poznało w łonie matki, jest naturalna od samego początku”<sup>38</sup>.

8. Ekofilozofowie wydają się często popadać w - wydawałoby się dawno już zażegnany – „błąd naturalizmu”, polegający na przypisywaniu „stanom naturalnym” pozytywnych wartości etycznych. Jest tak w przypadku „biocentryzmu”, mającego stanowić w ekologii głęboką alternatywę dla antropocentryzmu. Jednak również w bardziej umiarkowanych wizjach ekologicznych ten punkt widzenia skrywa się pod postacią wyidealizowanej, często wręcz (o ironio!) antropomorfizowanej Natury. W samej twórczości ekofilozofów odnaleźć można oznaki borykania się z niemożnością określenia, czym jest Natura i natura ludzka. Kuriozalnym tego przykładem są kłótnie w kręgu samych ekologów o to, czy należy reaktywować obszary zdewastowane przez działalność człowieka – czy nie będzie to przypadkiem kolejną ingerencją w samoregulującą się Naturę, czy człowiek jest w stanie przywrócić „stan naturalny” w przyrodzie<sup>39</sup>. Innym przykładem jest arbitralne ustalenie przez Paula Sheparda, że „dominacja nad Naturą w kulturach Zachodu rozpoczęła się wraz ze zmierzchem społeczeństw łowiecko-zbierackich”<sup>40</sup>.

Problemy ze zdefiniowaniem określenia „naturalne” ekofilozofowie ucinają we właściwy sobie lapidarny sposób, mówiąc, iż dzięki pierwotnemu, niezafałszowanemu doświadczeniu Natury po prostu wiedzą, czym ona jest<sup>41</sup>. Można by złośliwie zapytać, czy przypadkiem owo „pierwotne doświadczenie” wraz ze wszystkimi pokrewnymi mu „mistycyzmami” nie jest również zachowaniem zdeterminowanym kulturowo?

Inne, bardziej konsekwentne, rozwiązanie wysuwa H. Skolimowski – proponuje on mianowicie, by wyrażenie „naturalne” potraktować jako kategorię historyczną i w związku z tym przystać na przyjęcie „*a priori* określonego schematu orzekającego co jest dla człowieka rzeczą naturalną, a co nią nie jest”<sup>42</sup>. Taki sposób postępowania myśliciel ten proponuje zastosować również do całej wizji metafizycznej, argumentując, że nauka nie jest w stanie uprawomocnić żadnego z wielu różnych kosmologicznych obrazów świata, gdyż sama spoczywa

<sup>38</sup> Ch. Baudelaire, *Malarz życia nowoczesnego*, w: idem, *O sztuce. Szkice krytyczne*. Wybór i tłum. J. Guze. Warszawa 1961, s. 223.

<sup>39</sup> B. Deval, G. Sessions, *op. cit.*, ss. 200-207.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 239.

<sup>41</sup> Por. K. Waloszczyk, *op. cit.*, s. 263.

<sup>42</sup> H. Skolimowski, *op. cit.*, s. 75.

na nieuzasadnionych założeniach. Stąd kryterium, jakie powinniśmy przyjąć dla wyboru takiej lub innej kosmologii, musi być raczej egzystencjalne niż naukowe<sup>43</sup>.

Na przyjmowanie przez siebie pewnych apriorycznych przesłanek wskazują także twórcy z kręgu ekologii głębokiej, wtrącając mimochodem:

„Pogląd ten [jaki, to w tym momencie dla nas nieistotne – P.S.] jest intuicyjny, jak wszystkie doniosłe poglądy, w tym znaczeniu, że nie można dowieść jego prawdziwości. Jak powiedział Arystoteles, jest nieukiem ten, kto pragnie udowodnić wszystko, gdyż trzeba mieć jakiś punkt wyjścia. Nie można udowodnić podstawowych zasad metodologii nauki czy logiki, ponieważ sama logika jest oparta na fundamentalnych założeniach”<sup>44</sup>.

Taki sposób postępowania, zdający sprawę z aprioryczności podstawowych założeń każdego projektu ekologicznego, wydaje się możliwym rozwiązaniem wskazanych powyżej problemów, wynikających w gruncie rzeczy z niemożności przetestowania ekofilozoficznych hipotez w myśl tradycyjnych standardów naukowych. Programy ekologiczne są bowiem nie tylko propozycją nowego, bardziej „subtelnego” i łagodniejszego sposobu traktowania otaczającego nas świata, lecz przede wszystkim nowatorskim projektem postrzegania rzeczywistości, miejsca człowieka w niej i jego relacji z otoczeniem. Jako takie nie dają się zharmonizować z istniejącymi systemami filozoficznymi, co pociąga za sobą konieczność budowy od podstaw nowego programu filozoficznego, opartego na zupełnie innych przesłankach niż obecnie panujące.

Ekofilozofowie powinni więc może konsekwentnie potraktować swe ustalenia dotyczące nowożytnej nauki, nakazujące, przypomnijmy, traktować ją jako pewien niekonieczny i przypadkowy konstrukt kulturowy, zrezygnować z często wysuwanych roszczeń do obiektywizmu i docierania do „naturalnej”, niezafałszowanej rzeczywistości, a zamiast tego przyznać, iż ekologiczna wizja świata jest również tylko pewną arbitralną propozycją patrzenia na świat. Taki jej charakter nie stanowi o jej wadze, gdyż, jak pokazuje Józef Niżnik, podstawowe struktury sensu, fundamenty poznawcze, na których wspiera się każdy system filozoficzny, „wyrastają z arbitralnych aktów twórczych filozofii”<sup>45</sup> – innymi słowy, każda filozofia funduje samą siebie i daremne jest poszukiwanie poza nią jakichś podstaw ją ugruntowujących. Tylko poprzez uświadomienie sobie własnego statusu stanie się możliwe dla filozofów ekologii przełamanie bezowocnego borykania się z problemami wynikającymi z niemożności całkowitego wyzbycia się racjonalistycznego „balastu oświeceniowego” i uprawomocnienie nowego paradygmatu. „Dostrzeżenie arbitralności filozofii jest – pisze dalej Józef Niżnik – zarówno źródłem kryzysu, jak i drogi wyjścia”<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> K. Waloszczyk, *op. cit.*, s. 250.

<sup>44</sup> B. Deval, G. Sessions, *op. cit.*, s. 105.

<sup>45</sup> J. Niżnik, *Arbitralność filozofii*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 9.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 43

Można by jednak zadać pytanie, czy projekt tak radykalnie przeciwstawny wobec przyjmowanych dotąd kryteriów i standardów w nauce, kwestionujący fundamentalną rolę rozumu w poznaniu i nakazujący zrównać go z poznaniem niedyskursywnym, intuitywnym, więc i nie kontrolowanym intersubiektywnie, można jeszcze nazwać filozoficznym. Taki argument łatwo jednak odeprzeć, wskazując, iż jest jedynie usiłowaniem zachowania istniejącego *status quo*, utrzymania filozofii w dotychczasowym kształcie, sposobem obrony przed każdą próbą jej redefinicji. Takie stanowisko dziś wydaje się już anachronizmem – filozofia dwudziestowieczna uzyskała świadomość niemożności ogarnięcia całości świata na drodze rozumowej, prowadzącego do pełnego, wyczerpującego opisanie i wyjaśnienia rzeczywistości. Ta samoświadomość wyłoniła się zaś z porażki racjonalistycznych roszczeń projektu oświeceniowego, którego końcowym wyrazem była fenomenologia Husserla – ostatnia rozpaczliwa próba stworzenia na drodze rozumowej wielkiego, wszechobejmującego systemu metafizycznego. Po Husserlu, świadom swych granic i uwarunkowań Rozum, wyzbył się roszczeń do dominacji w poznaniu świata. To zamknęło drogę dla dalszych projektów metafizycznych, wskazując jednocześnie na konieczność zmiany paradygmatu, jeśli filozofia nie ma zrezygnować z funkcji zaspokajania „potrzeby prawdy” – która to wedle Leszka Kołakowskiego jest podstawowym zadaniem wszelkiego filozofowania. Autor ten występuje przeciw filozofii, która uzyskawszy samowiedzę co do swych własnych ograniczeń i złudności roszczeń do objęcia całości bytu przez Rozum, rezygnuje z realizacji tego zadania<sup>47</sup>. Do podobnych wniosków dochodzi J. Niżnik, który usuwając ostatnie fragmenty cokołu fundamentalistycznie zorientowanej filozofii, przekonuje jednocześnie, iż brak przekonujących podstaw wiedzy nie uniemożliwia realizacji podstawowej funkcji myślenia filozoficznego, jaką jest „zapewnienie spójności ludzkiego uniwersum symbolicznego”, wobec której poszukiwanie fundamentów epistemologicznych jest sprawą wtórną<sup>48</sup>.

Zarówno u L. Kołakowskiego, jak i J. Niżnika następuje w obliczu nowej samoświadomości filozofii charakterystyczna zmiana w rozłożeniu akcentów. Podstawowe zadanie wszelkiego filozofowania ma mieć przede wszystkim charakter mityczny – zamiast dostarczać bezwzględnie obowiązującej prawdy, pochodzącej z absolutnie pewnego źródła, ma zaspokajać u ludzi „potrzebę prawdy”, interpretować i tłumaczyć świat tak, by nie wydawał się chaotycznym, niejednorodnym i nieuporządkowanym strumieniem wrażeń, płynącym nie wiadomo skąd i nie wiadomo dokąd. Takie przededefiniowanie roli refleksji filozoficznej wydaje się uzasadniać próby wyjścia poza tradycyjne środki filozofii, próby poszerzenia źródeł poznania, prowadzące do nowych sposobów ujęcia świata i człowieka.

W *Obecności mitu* L. Kołakowski uznaje pytania i przeświadczenia metafizyczne za przynależące do innego porządku niż twierdzenia naukowe – do sfery

<sup>47</sup> L. Kołakowski, *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury*, w: *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967.

<sup>48</sup> J. Niżnik, *op. cit.*, ss. 8-9.

mitycznej. Jako takie nie podlegają one kryteriom dowodliwości właściwym dla analitycznego umysłu naukowego, zorientowanego technologicznie i utylitarnie. Od mitu nie możemy oczekiwać dowodu na jego prawdziwość, bowiem same określenia „prawdziwy” i „fałszywy” mogą być stosowane tylko do rozstrzygnięcia pytań naukowych, przynależących do sfery technologii<sup>49</sup>.

To wskazanie na możliwość stworzenia projektu metafizycznego wolnego od racjonalistycznych ograniczeń tradycyjnej filozofii uprawomocnia ekologiczne starania, by zbudować od podstaw nową metafizykę, opierającą się na założeniach nie wymagających empirycznego testowania i rozpatrywania w kryteriach prawda – fałsz. Taka droga wydaje się jedyną umożliwiającą ekofilozofii zaistnienie w roli pełnoprawnego uczestnika akademickiego filozofowania. Odmienność metafizyki i epistemologii oferowanych w ramach ekofilozofii zmusza tę ostatnią do pracy u podstaw i stworzenia nowej filozofii systemowej.

Musiałoby ono jednak zostać poprzedzone pracą teoretyczną, artykułującą i ugruntowującą podstawowe przesłanki i założenia, na których się opiera, na co myśliciele ekologiczni ogarnięci religijno-profetycznym poczuciem misji często zdają się nie mieć ochoty. Konieczne byłoby konsekwentne potraktowanie swych założeń metodologicznych, uświadomienie sobie i przyznanie własnej arbitralności, wyzbycie się roszczeń do obiektywizmu i odkrywania „prawdziwej rzeczywistości”, wreszcie przystanie na status wizji metafizycznej o charakterze mitu. Tylko w ten sposób możliwe byłoby uniknięcie zarzutów wysuwanych z pozycji tradycyjnego oświeceniowego racjonalizmu i przeciwstawienie mu nowego rodzaju racjonalności, nazwanego przez A. Wykę „racjonalnością ekologiczną”<sup>50</sup>.

9. „Wywrotowość” zarysowanego powyżej scenariusza sprawia, iż jego realizacja jest obecnie raczej trudna do wyobrażenia. Na horyzoncie filozoficznym nie widać żadnych nowych, wywodzących się z ekofilozofii systemów filozoficznych, które by próbowały podbić uniwersytety. Nie oznacza to jednak, iż filozofia ekologiczna jest nieobecna w życiu akademickim. W Polsce uprawiana jest od około 10 lat w większości polskich ośrodków. Ma ona jednak zdecydowanie odmienny charakter od zarysowanej przeze mnie powyżej „klasycznej” myśli ekologicznej, a nawet zdecydowanie odcina się od bliższych z nią powiązań, przyznając się co najwyżej do inspiracji i szacunku należnego w zamian za pionierski wkład w postaci zwrócenia uwagi na problemy ekologiczne.

Wyrazem tej separacji jest podział wprowadzony przez Krzysztofa Łastowskiego na opcję światopoglądową i integracyjną w ekofilozofii<sup>51</sup>. Ta pierwsza

<sup>49</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, ss. 7-9.

<sup>50</sup> A. Wyka, *op. cit.*, s. 26.

<sup>51</sup> K. Łastowski, *Ekologia a filozofia. Od ekologii jako nauki biologicznej do ekologii jako wiedzy humanistycznej*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, ed. cit., ss. 14-18; por. idem, *Historyczno-filozoficzne i etyczne przesłanki idei ekofilozoficznych*, w: *Polityka – ekologia – kultura. Społeczne przesłanki i przejawy kryzysu ekologicznego*, pod red. A. Papuzińskiego, Wyd. Uczelniane WSP, Bydgoszcz 2000, ss. 20-21.



„koncentruje się na poszukiwaniu w miarę całościowego, ale zarazem spójnego, systemu poglądów w uniwersalnych kwestiach filozoficznych, jakie pomieścić można w pojęciu ekofilozofii”<sup>52</sup>. Dotyczy ona ogólnych kwestii filozoficznych, takich jak metafizyka, etyka, a przedmiotem jej refleksji są związki pomiędzy stanem środowiska przyrodniczego a kulturą. Do opcji światopoglądowej zalicza się ekologia głęboka, eko-filozofia H. Skolimowskiego czy ekofeminizm. Przedstawione analizy myśli ekologicznej dotyczyły więc, jak sygnalizowałem na początku, tej właśnie części filozofii ekologicznej.

Tymczasem polskie środowisko ekofilozoficzne uprawia swą refleksję w ramach drugiej opcji – integracyjnej. Ekofilozofia jest w niej ujmowana jako „dziedzina syntezująca treści różnych nauk szczegółowych, zarówno przyrodniczych, w szczególności biologicznych, jak i humanistycznych oraz społecznych”<sup>53</sup>. Na płaszczyźnie tej opcji polscy ekofilozofowie podejmują próby stworzenia zgodnego z kanonami filozofii akademickiej fundamentu ekofilozofii, opierając się na biologicznej wiedzy ekologicznej lub sozologicznej (K. Łastowski, Z. Piątek, Z. Hull, J. M. Dołęga), filozofii techniki (L. Zacher, A. Kiepas), politologii i socjologii (jak W. Sztumski) czy wykorzystując ekologię społeczną (A. Papuziński).

Celem tak uprawianej ekofilozofii jest refleksja nad aktywnością ludzką pod kątem jej konsekwencji dla środowiska społeczno-przyrodniczego, ocena podejmowanych decyzji i wyborów, wskazywanie dróg rozwoju. W przeciwieństwie do ekofilozofii w wydaniu światopoglądowym, więcej miejsca poświęca się tu praktycznym zagadnieniom wynikającym z refleksji ekologicznej niż jej *stricte* filozoficznym konsekwencjom. Stąd też K. Łastowski ujmuje te dwa ujęcia jako sprzeczne<sup>54</sup>.

Taki kierunek rozwoju ekofilozofii z pewnością nie wróży rewolucji w obrębie filozofii akademickiej i jej odejścia od nowożytnych pozostałości w dziedzinie epistemologii czy metafizyki ku ujęciom wyrosłym na gruncie myśli ekologicznej. Jak jednak próbowałem pokazać powyżej, nie jest to teoretycznie niemożliwe do zrealizowania. Również integracyjna opcja ekofilozofii nie kwestionuje zasadności czy potrzeby takich zmian, lecz skupia się na innym, bardziej praktycznym wymiarze refleksji ekologicznej.

Za podstawowe zalety tego ujęcia uznać należy jego korzyści dla praktyki społecznej. Wprowadzenie tematyki ekologicznej w obręb filozofii poskutkowało w tym przypadku zejściem tej drugiej z wyżyn abstrakcyjnych rozważań na ziemię, znizeniem się jej do poziomu konkretnych problemów społecznych. Sytuacja ta przyczynia się do zasypania przepaści między teorią a praktyką. Zaowocować to może w przyszłości (miejmy nadzieję, że niedalekiej) zmianą wyobrażenia o filozofii – jako oderwanej od życia i ludzkich problemów domenie pięknoduchów.

<sup>52</sup> K. Łastowski, *op. cit.*, s. 15.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

Pozostaje jednak pytanie, czy takie ujęcie ekofilozofii nie oznacza neutralizacji jej rewolucyjnego potencjału w sferze kultury? Jak miała pokazać przeprowadzona analiza opcji światopoglądowej, filozofia ekologiczna to przede wszystkim nowy sposób widzenia świata i człowieka oparty na antyświecielnym ujęciu relacji między nimi. Jest to więc przede wszystkim nowy typ racjonalności. Tymczasem oparcie ekofilozofii na naukach matematyczno-przyrodniczych, jak to czyni opcja integracyjna, może grozić wprowadzeniem tylnymi drzwiami klasycznej racjonalności naukowej do myśli ekologicznej, a w konsekwencji zachowaniem nowożytnego obrazu świata, opartego na dualizmie ducha i materii i klasycznej relacji epistemologicznej, którymi przecież posiłkują się nowożytne nauki szczegółowe.

Można by powiedzieć, iż są to klasyczne problemy ekofilozofii w wydaniu światopoglądowym, gdyby nie to, iż także przedstawiciele wersji integracyjnej mówią o konieczności zmiany relacji człowiek – świat i naukowego obrazu świata. A. Papuziński pisze np.:

„Batalia o cywilizację ekologiczną to [...] walka o rewizję miejsca zajmowanego przez naukę w kulturze i o położenie nowych wartości u podstaw wszelkich sposobów korzystania z nauki i techniki. Przewyciężyć cywilizację naukowo-techniczną to pokonać dominującą w nowoczesnym społeczeństwie formę samoświadomości nauki i techniki, zachowując ich możliwości sprawcze”<sup>55</sup>.

W innym zaś tekście ten sam autor postuluje odrzucenie naukowego obrazu świata, by „udrożnić współczesną kulturę na procesy realizacji interesu emancypacji nowoczesnego społeczeństwa spod władzy ograniczeń nałożonych przez konkretną – w tym wypadku naukową – formę kultury”<sup>56</sup>.

Te problemy i sprzeczności zwracają uwagę na brak innych niż naukowe, dostępnych i akceptowanych sposobów konceptualizacji świata<sup>57</sup> – jest to efektem scjentyzmu i dominacji nauki na obszarze poznania, która to sytuacja owocuje w kulturze współczesnej monopolem poznania naukowego na dostarczanie prawomocnej wiedzy. Podstawowym zadaniem ekofilozofii chcącej przełamać naukowy obraz świata byłoby więc wypracowanie nowych sposobów pojęciowego ujmowania rzeczywistości – jednakże to zadanie jako *stricte* filozoficzne polscy ekofilozofowie pozostawiają opcji światopoglądowej, od której jednocześnie się odcinają.

Związek z naukami przyrodniczymi może mieć jednak także pozytywne efekty – być może pozwoli on na „uhumanistycznienie” nauk matematyczno-

<sup>55</sup> A. Papuziński, *Życie – nauka – ekologia (prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii)*, Wyd. Uczelniane WSP, Bydgoszcz 1998, s. 16.

<sup>56</sup> A. Papuziński, *Strategia edukacji ekologicznej a naukowy obraz świata*, w: *Polityka – ekologia – kultura*, ed. cit., s. 260.

<sup>57</sup> Na ten problem zwraca również uwagę U. Beck, pisząc w pracy *Spoleczeństwo ryzyka* o braku innych niż naukowe narzędzi do identyfikowania i neutralizowania współczesnych zagrożeń, które jednocześnie

## DROGI EKOFILOZOFII

-przyrodniczych, wprowadzenie ich w służbę ekorozwoju i podporządkowanie racjonalności ekologicznej. Opcja integracyjna jest także szansą na to, że problemy ekologii nie zostaną sprowadzone do czysto naukowych, technicznych trudności, na które odpowiedzią są różne technokratyczne pomysły pomijające społeczno-humanistyczny wymiar ekologii.

---

są produktem rozwoju nauk i postępu naukowo-technicznego. W efekcie, chcąc uporać się z ryzykiem produkowanym przez nauki, jesteśmy i tak zdani na ich osąd. Por. U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002, s. 33.