

ETYKA I EKOLOGIA



pod redakcją naukową
Doroty Probućkiej

ETYKA I EKOLOGIA

*Naprawdę etycznym jest tylko ten człowiek, który daje posłuch
potrzebie okazywania pomocy wszelkiemu życiu, które może wesprzeć
i wzbrania się przed czynieniem szkody jakiegokolwiek żywemu stworzeniu.
Wielkim złem jest niszczenie życia, szkodzenie życiu, spychanie w dół zdolnego
do rozwoju życia – więc jeśli już szkodzisz, rób to tylko wtedy, gdy musisz.*

Albert Schweitzer

11 Przykazanie: Nie będziesz bezczęścił Ziemi ani życia, które na niej jest.

Vincent Rossi

ETYKA I EKOLOGIA

pod redakcją naukową
Doroty Probućkiej



SILVA
RERVM

Poznań 2022

Redaktor prowadzący:
dr Paulina M. Wiśniewska

Recenzja naukowa:
dr hab. Ewa Podrez

Korekta:
dr Sebastian Surendra

Skład i łamanie
Munda Maciej Torz

Projekt okładki:
Mateusz Bartkowiak

Zdjęcia:
Autor – gpozhoza
<https://pl.depositphotos.com/stock-photos/depositphotos-161490538-stock-photo-land-in-space-land.html>
Autor – frenta
<https://pl.depositphotos.com/123333962/stock-photo-open-wooden-window.html>
Autor – oatawa
<https://pl.depositphotos.com/375798516/stock-photo-paper-texture-cardboard-background-grunge.html>

Prawa autorskie zastrzeżone

Grafiki wewnątrz książki:
Studio Graficzne SILVA RERUM

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Pedagogiczny
im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

© 2022 by Wydawnictwo Naukowe SILVA RERUM
All rights reserved

Wydanie I: Wydawnictwo Naukowe SILVA RERUM
www.wydawnictwo-silvarerum.eu
Poznań 2022

ISBN 978-83-67222-31-0 /druk/
ISBN 978-83-67222-32-7 /e-book/

Druk i oprawa:
Perfekt – Gaul i wspólnicy sp.j.,
ul. Skórzewska 63, 60-185 Skórzewo

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Grzegorz Francuz | |
| Kosmologiczny wymiar samorealizacji | 7 |
| Dariusz Gzyra | |
| Suwerenność w epoce antropocenu. Od ubezwłasnowolnienia do zoopoleis | 27 |
| Joanna Hańderek | |
| Wszystko ma znaczenie. Wymagania etyki wobec współczesnych zagrożeń i zmian klimatycznych | 43 |
| Dariusz Jedzok | |
| Wywoływanie plejstocęńskich duchów, czyli ekolog w machinie czasu .. | 55 |
| Anna Kamińska-Malandain | |
| Etyka i ekologia, czyli co uczyniliśmy naszym dzieciom? | 71 |
| Zenon Kruczyński | |
| Zmiana jest możliwa | 87 |
| Ryszard Kulik | |
| Psychologia zachowań moralnych wobec środowiska | 101 |
| Antoni Płoszczyńiec | |
| Środowisko jako adresat i beneficjent ascezy. Analiza fenomenologiczno-aksjologiczna | 111 |
| Marcin Łubiński | |
| Zielone miasto przyszłości – dzisiejsze rozwiązania jutra | 121 |
| Dorota Probučka | |
| Rozważania o etyce i ekologii, czyli gdzie podziła się kraina miodu? .. | 139 |

| | |
|---|-----|
| Hanna Schudy | |
| W stronę antropocentryzmu progresywnego | 149 |
| Piotr Skubała | |
| Ekologia wywrotową dziedziną | 161 |
| Bogusław Stelcer | |
| Etyka Alberta Schweitzera wobec wyzwań XXI w. | 171 |
| Jakub Synowiec | |
| „Ekologiczna rewolucja” Franciszka? | 189 |
| Marcin Urbaniak | |
| Katastrofa ekologiczno-klimatyczna jako wyzwanie dla etyki środowiskowej | 205 |
| Noty o autorach | 223 |

Grzegorz Francuz

Kosmologiczny wymiar samorealizacji

Według Arne Naessa, twórcy głębokiej ekologii, zachodnia koncepcja samorealizacji polega zazwyczaj na rozwijaniu osobistych talentów jednostki i wiedzy ludzi do goniłwy za własnym interesem i komfortem¹. Samorealizacja, nazywana samoaktualizacją, jest procesem rozwijania przez jednostkę jej możliwości, zdolności, urzeczywistnianiem niepowtarzalnej osobowości. Postrzeganie w ten sposób rozwoju jednostek ludzkich może prowadzić do skrajnie indywidualizmu i egoizmu². Obecnie mamy do czynienia z rozpowszechnieniem takiego ujmowania samorealizacji, która propaguje niczym nieograniczone szczęście pojedynczego człowieka i idzie w parze ze skrajnym antropocentryzmem. Ludzie pozbawieni jakichkolwiek więzów zaczynają uznawać swoje zachcianki i dążenia za jedyny fundament zasad życiowych. Inni oraz otaczający świat stanowią załedwie zasoby i środki do zaspakajania osobistych potrzeb.

Indywidualny rozwój przeciwstawiony jest związkom z innymi ludźmi, społecznym uwarunkowaniom, rodzinie czy naturalnym ograniczeniom. Punktem wyjścia tak rozumianej samorealizacji jest wąska koncepcja skoncentrowanej na sobie, wyalienowanej jaźni. Każdy człowiek jawi się jako wyizolowany podmiot, który w arbitralny sposób podejmuje decyzje moralne. Nie istnieją szersze horyzonty sensu, wykraczające poza indywidualne zaspokajanie pragnień. Nie istnieją żadne zobowiązania oraz granice. Liczy się autonomia samosterownych osób, które potrafią krytycznie się

¹ A. Naess, *Identyfikation as a Source of Deep Ecological Attitudes*, [w:] *Deep Ecology*, red. M. Tobias, San Diego 1985, s. 263.

² Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996, s. 18-30 i 48-58.

odnieć do zastanych układów społecznych, do swojego charakteru i określić własny ideał dobrego życia. Wolne jednostki funkcjonują poza kontekstem wspólnoty, bez metafizycznie wyznaczonego miejsca w bycie. Często towarzyszy temu relatywistyczne zrównanie norm moralnych, ideałów rozwoju osobistego, sprowadzenie samorealizacji do jej egoistycznych i indywidualistycznych form, które nie wymagają od człowieka osobistego wysiłku czy wzrostu, lecz polegają na autoafirmacji jednostki zadowolonej z bycia sobą. Sprzyja to moralnej entropii i narcystycznemu egoizmowi. Taki model samorealizacji można nazwać modelem subiektywistycznym.

Jak podkreśla Francis Fukuyama, w cywilizacji zachodniej dominuje uboga antropologia, euro-amerykańska demokracja skupia się przede wszystkim na zaspokajaniu dążeń pożądlivej części natury ludzkiej. Bezpieczeństwo i komfortowe życie stają się podstawowym dążeniem liberalnego społeczeństwa. Uboga, zawężona do materialnych wymiarów wizja człowieczeństwa prowadzi do trywializacji życia, do jego jednostronności, do swego banalizacji wielu jego sfer, do nadmiernej konsumpcji, do oderwania od natury. Ekofilozofia zdecydowanie odrzuca tego typu samorealizację.

Model samorealizacji proponowany przez twórców filozofii ekologicznej jest zbliżony do klasycznego sposobu ujmowania doskonalenia jednostek, do modelu wywodzącego ze starożytności. Według klasycznego wzorca osobisty rozwój jest odniesiony do metafizycznej struktury bytu, rozpatrywany jest w kontekście kosmicznego ładu. Prawidła samorealizacji wynikają z prawideł rządzących całym bytem, są wyrazem *logosu* czy *tao* natury. Osobisty rozwój czerpie swoje znaczenie z zanurzenia w szerszym kontekście życia, społeczności czy kosmosu, transcenduje wymiar jednostkowy. Samorealizacja odbywa się w ramach niezależnego od jednostek horyzontu sensu, jest pochodną samotranscendencji człowieka, ma transpersonalny wymiar. Bycie dobrym człowiekiem wiąże się z rozwijaniem zalet, cnót, które przybliżają do pełni człowieczeństwa i pozwalają uzyskać harmonię z całością bytu, kosmosu. Taki schemat najwyraźniej ujawnia się w filozofii Arystotelesa. Normy i nakazy moralne to zasady przechodzenia od niedoskonałości do doskonałości, to wskazówki, w jaki sposób ludzie mogą urzeczywistniać swoje człowiecze powołanie, swoją istotę – *τέλος*. Alasdair MacIntyre pisze o klasycznym, trójczłonowym schemacie przejścia od nieuformowanej, niedoskonałej natury ludzkiej, takiej, jaka ona jest w swych empirycznych przejawach, do natury udoskonalonej, która stanowi urzeczywistnienie istoty człowieczeństwa³.

³ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnót: studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski J. Hołówka, Warszawa 1996.

Klasyczne i zaproponowane przez ekofilozofię ujmowanie samorealizacji można nazwać obiektywistycznym i holistycznym. Polega ono na traktowaniu specyficznego wzrostu jednostek ludzkich jako wyrazu rozwoju uniwersalnej natury ludzkiej czy odkrywaniu przez poszczególnych ludzi swojego miejsca w przerażającym ich łańdzu i zdobywaniu w ten sposób samowiedzy, co nadaje kierunek ich życiu. Samorealizacja prowadzi do urzeczywistnienia zanurzonej w szerszym kontekście sensu istoty człowieczeństwa. Rozwój jednostki jest oryginalny i niepowtarzalny, jednakże jest on wyrazem uniwersalnych wzorców. Można porównać ludzi do kwiatów, z których każdy jest inny, lecz wszystkie realizują wspólne schematy wzrostu. Z takim podejściem do samorealizacji mamy do czynienia na gruncie koncepcji Abrahama Maslowa (psychologia humanistyczna), Carla G. Junga (proces indywiduacji), Viktora E. Frankla (logoterapia) czy Ericha Fromma (etyka jako sztuka życia).

1. Transpersonalny wymiar samorealizacji

Frankl podkreśla: „Egzystencja ludzka zawsze kieruje się ku czemuś lub komuś innemu, niż ona sama, czy jest to sens, który wypełnia, czy inna istota ludzka, którą spotyka w miłości. Tę konstytutywną cechę egzystencji ludzkiej nazwałem samotranscendencją. To, co nazywa się samorealizacją, jest ostatecznie skutkiem, nieintencjonalnym produktem ubocznym samotranscendencji”⁴. Samorealizacja jest zatem pochodną samotranscendencji człowieka, jego wykraczania poza subiektywny, jednostkowy wymiar jego bytu.

Maslow ujął samorealizację obiektywistycznie, uznał ją za synonim zdrowia psychicznego. Jego zdaniem, należy ona do najwyższych potrzeb człowieka, wynika z wrodzonego naturze ludzkiej dążenia do wzrostu, do urzeczywistnienia ludzkich potencji. Jest to proces rozwoju talentów i zdolności jednostki, wypełniania misji, swego przeznaczenia i powołania, pełniejsze rozpoznanie i akceptacja ludzkiej natury, dążenie do integracji oraz harmonii wewnętrznej⁵. W samorealizacji znika przeciwstawienie egoizmu altruizmowi, indywidualizmu nastawieniu społecznemu.

⁴ V.E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 105.

⁵ Por. A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 31.

Osoby samorealizujące się są obdarzone silną indywidualnością i *ego*, a jednocześnie z łatwością przekraczają granice swojego „ja” i mogą się bezinteresownie koncentrować na przerastających je problemach. Ich indywidualizm polega na nieuleganiu stereotypom, społecznej presji, dominującym stylom życia i na niezależnym podejmowaniu decyzji, a nie na egoistycznym odrzucaniu wszelkich zobowiązań czy granic⁶. Osoby samorealizujące się są zdolne do przeżywania tzw. stanów szczytowych, w których wykraczają poza swoje wąskie „ja” i postrzegają świat jako jedną, zintegrowaną, harmonijną całość. Posługują się wówczas poznaniami nazywanym przez Masłowa Poznaniem Bytu (*[cognition of Being]*) – *poznaniem-B*, które przeciwstawione jest *poznaniu-D* [*deficiency cognition*] zorientowanemu pragmatycznie, interesownemu, oceniającemu, nastawionemu na zaspokajanie potrzeb wynikających z braków). Jest to rodzaj bezinteresownej, nacechowanej troską, nieoceniającej, w pełni akceptującej swój przedmiot percepcji. Tego typu percepcja cechuje mistyków, taoistycznych mędrców i wielkich twórców, jest podstawą filozofii wieczystej⁷. Według Masłowa osoby samorealizujące się mają afirmujący stosunek do swojej natury animalnej⁸.

Jung utożsamia samorealizację z dążeniem człowieka do uzyskania pełnej, harmonijnej i zintegrowanej osobowości, w której następuje zjednoczenie konfliktowych części psychiki: osoby i cienia, świadomości i nieświadomości. Samourzeczywistnienie Jung nazywa indywiduacją. Jest ona procesem wrodzonym człowiekowi, naturalnym, obiektywnie zakorzenionym w naturze ludzkiej. Jest ona spontaniczna i potencjalnie dana każdemu, przebiega zgodnie z archetypicznymi, uniwersalnymi wzorami. Nie prowadzi do wyalienowanego indywidualizmu i egotyizmu, umożliwia uzyskanie dojrzałej osobowości połączonej różnorodnością związków z ludźmi i całością bytu. Pozwala na wykroczenie poza jednostkowe, utożsamiane ze świadomością i spełnianymi rolami *ego*, w kierunku wymiarów ponadosobowych, transpersonalnych, które kryje w sobie zbiorowa nieświadomość. *Ja* człowieka jest zanurzone w pierwotnej wobec niego, określającej jego sens, obiektywnej *psyche* – zbiorowej nieświadomości. Człowiek może się rozwijać jedynie, gdy odpowiada świadomie na wyzwanie niezależnych i przerastających go potęg zbiorowej *psyche* ludzkości, wychodząc na przeciw rodzącego się poza

⁶ Por. ibidem, s. 95 oraz A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 2006, s. 249 i n.

⁷ Por. A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia...*, s. 74-100.

⁸ Por. A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, s. 221.

nim przeznaczenia i misji⁹. Samorealizacja stanowi w gruncie rzeczy otwarcie się na uniwersalny, nieprzerwany prąd życia, na platońskiego Erosa z *Uczty*¹⁰, na *tao*. Jung pisze: „Być w *tao* oznacza spełnienie, całość, urzeczywistnione przeznaczenie, początek i cel oraz całkowitą realizację wrodzonego rzeczom sensu istnienia. Osobowość to *tao*”¹¹.

Koncepcje samorealizacji Masłowa i Junga należą do dziedziny psychologii transpersonalnej, której przedmiotem zainteresowania jest wykraczanie poza siebie jednostkowego „ja” i odkrywanie ponadosobowych wymiarów sensu: Ken Wilber odnotowuje: „Transpersonalność oznacza, że pewne procesy zachodzą w jednostce, ale w jakimś sensie ją transcendują, czyli wykraczają poza nią”¹². Tak samo głęboka ekologia podkreślająca proces poszerzania jednostkowej „ja”, włączania w pole świadomości coraz szerszego zakresu bytu oraz odkrywania transpersonalnych kontekstów bycia człowieka, bywa nazywana transpersonalną ekologią¹³.

Transpersonalnie rozumiana samorealizacja jest drogą znoszenia podziałów, znoszenia fragmentaryzacji życia człowieka, odnajdywania sensu poza jednostką ludzką. Fragmentaryzacja osobowości wiedzie do podziałów w obrębie psychiki i utożsamiania się człowieka tylko z wydzielonymi jej częściami, np. z intelektem czy społecznie akceptowanymi rolami. Za tym zaś idzie redukcjonistyczne pojmowanie człowieczeństwa, skoncentrowanie na pojedynczych aspektach ludzkiej psychiki, na izolowanym *ego*, co wiedzie do zubożenia związków z bytem i do alienacji.

2. Kosmologiczny wymiar samorealizacji

Naess podkreśla, że nasze „ja” może mieć zmienny zakres, co owocuje sposobem rozumienia samorealizacji: „Jeżeli stosujemy termin samorealizacja (*self-realization*), powinniśmy pamiętać, że «I», «me», «ego», i «self» mają zmienny zakres”¹⁴.

⁹ Por. C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 244-270.

¹⁰ Por. R. May, *Miłość i wola*, Poznań 1993, s. 77-81.

¹¹ C.G. Jung, *Rebis...*, s. 270.

¹² K. Wilber, *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie osobowości*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2014, s. 22 i 161-182.

¹³ Por. W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, Boston-London 1990.

¹⁴ A. Naess, *Identyfikation as a Source...*, s. 260.

Należy zatem zapytać: o czyją samorealizację chodzi? Czy odseparowanego „ja”, które identyfikuje się z kontrolującym ciałem i światem intelektem? Czy też o samorealizację całej jaźni ludzkiej, zarówno z jej świadomymi, jak i nieświadomymi elementami? Wreszcie należy zapytać: czy samorealizacja to jedynie urzeczywistnianie ludzkich potencji? Czy można ją również odnieść do sfery pozaludzkiej, do kosmosu¹⁵.

Głęboka ekologia zdecydowanie odrzuca indywidualizm i podkreśla zależność osobistej samorealizacji jednostki od społecznych i przyrodniczych uwarunkowań. Samorealizacja jest w gruncie rzeczy procesem wzrostu wszystkich istot żywych, ściśle z sobą powiązanych.

Zarówno przywoływana wcześniej koncepcja Junga, jak i ekofilozoficzna wizja twórczego kosmosu prowadzą do ujęcia ludzkiej samorealizacji jako przejawu szerszej, kosmicznej samorealizacji całości bytu.

Zdaniem George'a Sessionsa, transpersonalna psychologia koncentruje się jedynie na potencjale ludzkim¹⁶, a zatem obejmuje węższy zakres zjawisk niż głęboka ekologia, wedle której wszystkie istoty realizują się w procesie kosmicznym. Samorealizacja oprócz swojego wymiaru psychologicznego posiada pierwotny wobec niego – wymiar kosmologiczny, na którym koncentruje się głęboka ekolo-

¹⁵ Samorealizacja stanowi podstawową normę głębokiej ekologii A. Naessa – „Ekozofii T”, którą zbudował na zasadzie systemu formalnego, składającego się z następujących norm i hipotez:

Norma 1: Samorealizacja!

Hipoteza 1: Im wyższy stopień Samorealizacji osiągnięty przez kogoś, tym szersza i głębsza identyfikacja z innymi

H 2: Im wyższy stopień Samorealizacji osiągnięty przez kogoś, tym większa zależność jej poszerzania od Samorealizacji innych

H 3: Pełna Samorealizacja jednostki zależy od Samorealizacji wszystkich

N 2: Samorealizacja wszystkich istot żywych!

H 4: Różnorodność życia poszerza możliwości Samorealizacji

N 3: Różnorodność form życia!

H 5: Złożoność życia poszerza możliwości Samorealizacji

N 4: Złożoność!

H 6: Zasoby żywej Ziemi są ograniczone

H 7: Symbioza maksymalizuje możliwości Samorealizacji w warunkach ograniczonych zasobów

N 5: Symbioza!

(Por. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge 1989, s. 163-185).

¹⁶ Por. W. Fox, *On the Interpretation of Naess's Central Term „Self-Realization”*, „The Trumpeter” 1990, Vol. 7, s. 98.

gia (w tym termin „samorealizacja” jest zapisywany przez duże „S”). Autorzy *Głębokiej ekologii* podkreślają: „Należy [...] pamiętać, że najwyższa norma lub norma podstawowa – Samorealizacja – rozumiana jest nie w sensie realizacji wąskiego ego ani w sensie często używanym przez Abrahama Maslowa i innych zachodnich psychologów humanistycznych, ale w sensie uniwersalnej «jaźni», o której mówi filozofia wieczysta. «Jaźni» pisanej przez duże J, która utożsamiana jest nie tylko z ekosferą, ale wręcz z całym wszechświatem”¹⁷.

Wydaje się jednak, że przeciwstawianie sobie tych dwóch sposobów pojmowania samorealizacji (na gruncie ekofilozofii i transpersonalnej psychologii) nie znajduje uzasadnienia. Mówiąc o samorealizacji jako procesie doskonalenia wszechświata, ujmujemy ją w planie ontologicznym. Nie jest on bynajmniej sprzeczny ze sposobem podejścia do samorealizacji w ramach psychologii transpersonalnej. W ramach psychologii transpersonalnej termin „samorealizacja” ma inne znaczenie – można by rzec epistemologiczne. Rozpatrywana jest ona bowiem w aspekcie psychologicznego rozwoju ludzkiej świadomości – dotyczy poszerzania ludzkiej percepcji wskazuje drogi rozszerzania ludzkiej jaźni, odkrywającej swoje uczestnictwo i zjednoczenie z procesami kosmicznymi, swoje bycie częścią szerszej „Jaźni”.

Wychodząc od tezy, że wszystkie istoty we wszechświecie łącznie z człowiekiem, uczestniczą w globalnym procesie samorealizacji i mają prawo do pełnego rozwoju swoich potencjalnych możliwości, musimy tę tezę w jakiś sposób zakorzenić w ludzkim doświadczeniu. W przeciwnym bowiem razie będziemy skazani na odwoływanie się do określonego systemu norm, do teorii aksjologicznej apelującej do intelektu. Będziemy się poruszać w sferze abstrakcyjnych zasad i norm, które mogą pozostać jedynie pustymi deklaracjami. Samorealizacja rozumiana jako psychologiczny proces poszerzania granic ludzkiej jaźni umożliwia ożywienie wspomnianych zasad, poszerzenie percepcji bytu, a co za tym idzie zaangażowanie we wcielanie w życie ekofilozoficznych postaw. Tak rozumiana samorealizacja dotyczy oczywiście jedynie ludzi, można powiedzieć, że jest antropocentryczna. Jednak nie w sensie uznawania wyższości człowieka wobec innych istot, lecz w trosce o poszerzenie ludzkiej percepcji. Nie ma zatem sprzeczność pomiędzy ideą samorealizacji transpersonalnej psychologii a samorealizacją jako kategorią ekofilozofii.

¹⁷ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka: żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1995, s. 292.

3. Identyfikacja jako podstawa samorealizacji

Rozumiana ekofilozoficznie samorealizacja jest procesem poszerzania zakresu ludzkiego ego, jest znoszeniem barier pomiędzy „ja” a „nie-ja”. Jest drogą dochodzenia do „ekologicznej jaźni”, która stanowi podstawę współczucia i solidarności z innymi bytami. „Ekologiczną jaźnią osoby jest ta, z którą się człowiek identyfikuje”¹⁸ – twierdzi Naess. Podkreśla wagę identyfikacji w dojrzewaniu człowieka, identyfikacji z coraz szerszym zakresem zjawisk wyłączanych dotychczas poza zakres „ja”, przechodzeniem od małego *ja – ego* w kierunku wielkiego *ja – Jaźni*. Według Naessa „Identyfikacja jest spontanicznym, nie-racjonalnym, lecz nie irracjonalnym procesem, poprzez który interes czy interesy innej istoty są odbierane jako nasz interes lub nasze interesy”¹⁹.

Identyfikacja ta nie może się sprowadzać do utożsamiania się z najbliższą, rodziną, plemieniem czy narodem, wówczas staje się ona podstawą partykularyzmu grupowego w postaci etnocentryzmu czy nacjonalizmu. Ekologiczna identyfikacja musi opierać na innych podstawach niż tylko osobiste związki z innymi ludźmi czy ulubionymi zwierzętami. Można bowiem dbać o swoich najbliższych czy ukochane zwierzątka, a jednocześnie niszczyć innych i środowisko przyrodnicze. Należy zatem znaleźć inny fundament identyfikacji ludzkiego „ja”.

Za Warwickiem Foxem²⁰ możemy przyjąć dwa fundamenty ekologicznej identyfikacji: a) ontologiczny, który objawia się w postaci zachwyty i zdumienia nad istnieniem bytu oraz b) kosmologiczny wyrażający się w poczuciu jedności z kosmicznym procesem ewolucji. Oba fundamenty mają transpersonalny charakter w odróżnieniu od personalnej bazy identyfikacji, która poprzestaje na związkach osobistych z najbliższymi nam istotami oraz na poczuciu solidarności z narodem czy społecznością lokalną. Personalna baza identyfikacji nie wystarcza dla kreacji głębokich postaw ekologicznych.

Proces pogłębiania i poszerzania identyfikacji zdaniem Naessa jest równoznaczny z osiągnięciem stanu coraz wyższej dojrzałości przez człowieka, jest przezwyciężaniem alienacji. Identyfikacja może mieć różne poziomy: od największego utożsamiania się tylko z niektórymi częściami swojej osobowości (np. z myśle-

¹⁸ A. Naess, *Samorealizacja: ekologiczne podejście do istnienia w naszym świecie*, [w:] *Myśląc jak góra: Zgromadzenie Wszystkich Istot*, red. J. Seed, tłum. B. Rok, Warszawa 1992, s. 26.

¹⁹ A. Naess, *Identyfikation as a Source...*, s. 261.

²⁰ Por. W. Fox, *Transpersonal Ecology and the Varieties of Identification*, *The Trumpeter* 1991, Vol. 8, s. 3-5.

niem – kartezyjańskie ego), poprzez jednoczenie się ze swoją rodziną, narodem czy innymi grupami społecznymi, aż po transpersonalną jedność z całą naturą w jej różnorodności i współzależności i poczucie jedności z wszechświatem. Na najwyższy poziom jedności wznoszą się oświeceni mistycy czy jogini, postrzegający jedność wszystkiego i niewyalienowani od czegokolwiek. Tutaj Naess nawiązuje do hinduistycznej tradycji jednoczenia się małego „ja” (*jiva*) z powszechną świadomością (*atman*), do buddyzmu i panteizmu Spinozy.

4. Identyfikacja a mistyczna „śmierć ego”

Warto zapytać: czy coraz szersza identyfikacja *ego* z innymi bytami nie stanowi regresu osobowości do prepersonalnego stanu nieodróżnicowania „ja” i świata? Czy proces identyfikacji nie jest równoznaczny mistycznym rozpuszczeniem *ego* w kosmosie, z opisywaną przez mistyków śmiercią *ego*? Czy identyfikacja nie prowadzi do paraliżu człowieka do pozbawienia go możliwości działania, do kwietyzmu? Jak pogodzić identyfikację z koniecznością działania w świecie?

Brak *ego* jest typowy dla najwcześniejszych okresów życia człowieka, dziecko doświadcza jedności ze światem, nie oddziela swoich potrzeb od otaczającej go rzeczywistości, nie ma też żadnej tolerancji na ich frustrację, nie posiada wyodrębniającej się ze świata osobowości – *ego*. Osoba, która zatrzymuje się na tym etapie rozwoju, dotknięta jest ciężką psychopatią, świat i innych ludzi traktuje jako całkowicie jej podporządkowane, pozbawione niezależności i prawa do własnego rozwoju obiekty, które służą natychmiastowemu zaspokojeniu jej potrzeb. Jest ona wystawiona na niebezpieczeństwo nieskoordynowanej percepcji, na wybuchowe, chaotyczne reakcje na bezpośrednie bodźce. *Ego* bowiem pełni funkcję koordynatora działań i percepcji, umożliwia orientację, koncentrację, porównywanie, wybór, ocenę i rozróżnianie tego, co dzieje się na zewnątrz nas i w nas, kieruje się zasadą rzeczywistości.

Mistyczna śmierć *ego* może prowadzić do zjawiska zwanego kosmozą²¹ czy do tzw. kosmizacji *ego*²². Zdaniem Kazimierza Obuchowskiego, kończy się to tra-

²¹ Por. D. Boadella, *Toksyczni terapeuci*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 42.

²² A. Naess podkreśla, że maksymalna samorealizacja nie jest równoznaczna z mistycznym zjednoczeniem. Przeciwwstawia się on ujmowaniu identyfikacji jako rozpuszczenia jaźni w nieodróżnicowanej jedni bytu. Z kulturowego i ekologicznego punktu widzenia bowiem zarówno indywidualność, jak i różnorodność są istotne. Mocna, silna rozległa identyfikacja

gicznie dla osobowości ludzkiej. Jednostka ludzka bowiem może na dwa sposoby zostać pozbawiona statusu osoby ludzkiej: „Jeden z nich to utrata podmiotowego stosunku do rzeczywistości, a drugi to utożsamienie się psychiczne z rzeczywistością, a więc wydawałoby się skrajne upodmiotowienie świata. Jest to owo opisywane przez wielu badaczy odmiennych stanów świadomości przeżycie jedni, tożsamości z całym uniwersum. Ma ono świadczyć o osiągnięciu pełni dojrzałości psychicznej. W obu jednak przypadkach jest to utrata owej granicy dzielącej wyraźnie i zrozumiale wszelkie rodzaje Ja od Świata poza nim”²³.

Ludzkie ego może pozostawać w żywej relacji z ciałem i rzeczywistością bądź być oderwane od ludzkiej cielesności oraz emocji i brać za rzeczywistość swoje wydumane obrazy. Wydaje się, że mistycy, mówiąc o śmierci *ego*, mają na myśli owo narcystyczne, zakochane w swoim widmowym obrazie, fałszywe *ego*. Nawiązując do wspomnianych kwestii, David Boadella wyróżnia dwa typy ego: *ego statusu* i *ego funkcjonalne*. *Ego statusu* zamiast koordynować ludzkie działania wynosi się ponad ciało, przeciwstawia umysł ciału, dąży do realizacji narcystycznych, sztucznych potrzeb, jest fałszywym *ego* uniemożliwiającym integrację osobowości człowieka i jego harmonijne funkcjonowanie w świecie²⁴. Postulowana przez mistyków śmierć *ego* odnosi się zatem do *ego statusu*, nie obejmuje *ego funkcjonalnego*, jego brak bowiem prowadzi do dezintegracji ludzkiego ja i regresu, do dziecięcej niedojrzałości i bezradności, do stanu nieodróżnicowanej percepcji i niekontrolowanego podlegania impulsom wewnętrznym i zewnętrznym.

Ego może popaść w dwie skrajności: w sztywność, zamknięcie na przepływ życia i kompulsywne trzymanie się intelektualnego postrzegania rzeczywistości, bądź totalne rozpląnięcie, które wiedzie do nieodróżnicowanego oglądu rzeczywistości i pozbawienia granic. Rozwój osobowości ma umożliwić elastyczne balansowanie pomiędzy tymi stanami, aby zależnie od sytuacji posługiwać się właściwym stanem umysłu i aktywności. Doświadczenie jedności bytu, stany

może nadawać koloryt doświadczeniu, przesycać przeżycia człowieka, nie pozbawiając go równocześnie niezależności i indywidualności. Por. idem, *Identyfikation as a Source...*, s. 261.

²³ K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993, s. 89.

²⁴ D. Boadella pisze: „*Ego* funkcjonalne podobne jest do pary oczu wraz z powiekami, które można zmrużyć, żeby patrzeć pod słońce. *Ego statusu* podobne jest opuszczonym zasłonom odcinającym światło dzienne. Uwolnienie się od oślepiającego działania *ego statusu* oznacza odkrycie, rozwijanie i doskonalenie funkcji widzenia. Z drugiej strony *ego funkcjonalne* może zostać oślepienie albo wtedy, gdy powieki są na sztywno zamknięte, albo wtedy, gdy są na sztywno otwarte. Oczy, aby dobrze działać, muszą wybierać, na co i kiedy patrzeć, a kiedy się odwrócić”. Idem, *Toksyczni terapeuci...*, s. 43.

mistyczne wymagają zatem silnego, dobrze ugruntowanego *ego funkcjonalnego*. „Oświecony mędrzec” nie jest pozbawionym *ego* dzieckiem ani psychotykiem zagubionym w świecie, lecz osobą zdolną do otwarcia się na pierwotne źródła energii i bytu. Jest człowiekiem, który poprzez dyscyplinę oraz ćwiczenia nauczył się pływać w oceanie życia i może się w nim zanurzać bez obawy, że utonie. Zdrowe *ego* można właśnie porównać do tej umiejętności pływania, zaś sztywne, wyalienowane *ego* uniemożliwia zanurzanie się i skazuje na usychanie poza oceanem, brak *ego* prowadzi do utonięcia.

Zdaniem Masłowa, samorealizujące się jednostki przeżywają tzw. doświadczenia szczytowe, co wiąże się ze zdolnością do „wtórnej naiwności” czy inaczej „zdrowej dziecinności”, nazywanej „regresją w służbie *ego*”. Zdolność tę uzyskują dzięki integracji sfery świadomej i nieświadomej, *ego* i *id*, dzięki syntezy zasady przyjemności z zasadą rzeczywistości. Jest to stan, który można uznać, wedle słów Masłowa, za „zdrową regresję pozbawioną lęku w służbie najwyższej dojrzałości, prawdziwą integrację osoby na wszystkich poziomach”²⁵. Krótko mówiąc: osoba samorealizująca się może swobodnie oscylować pomiędzy różnymi biegunami swojej jaźni, jest otwarta na wszystkie części swego „ja”. Może doświadczać zarówno zdystansowania wobec świata, jak i jednoczyć się z nim bez utraty siebie.

Związana z *poznaniem-B*, z doświadczeniami szczytowymi i holistycznym widzeniem rzeczywistości postawa niesie ze sobą jednak pewne niebezpieczeństwa²⁶. Po pierwsze, może prowadzić do bierności jednostki, do jej niezdecydowania i niezdolności do działania, do swego rodzaju zatracenia się w kontemplacji. Po drugie, może wieść do fatalistycznego nastawienia jednostki wobec jej poczyną i sytuacji, w których można pomóc innym ludziom, a co za tym idzie do braku odpowiedzialności za podejmowane działania i zgody na wszystko. Po trzecie, istnieje niebezpieczeństwo przenoszenia bezwarunkowej akceptacji ludzi na ich szkodliwe działania i braku mobilizacji do pracy nad sobą. Po czwarte, *poznaniu-B* może towarzyszyć nadmierny estetyzm, który wchodzi w konflikt z moralną i praktyczną stroną życia. Z powyższych uwag wynika, że samorealizacja bynajmniej nie polega na bezkrytycznym rozpląnięciu się „ja” w kosmosie i nie jest prostą identyfikacją z nim. Oprócz identyfikacji równie ważny w rozwoju osobowości jest dystans wobec świata oraz zdolność określania granic pomiędzy „ja” i „nie-ja”.

²⁵ Por. A.H. Maslow, *W stronę psychologii istnienia...*, s. 100.

²⁶ Por. ibidem, s. 119-129.

5. Henryka Skolimowskiego wizja ekokosmologii

Zdaniem Skolimowskiego, proces odkrywania sensu człowieczeństwa musi zostać odniesiony do sensu wszechświata²⁷. Obraz wszechświata bowiem jest ściśle powiązany z obrazem człowieka i jego życia. Skolimowski pisze: „Nasze życie to zwierciadło, w którym odbijają się fundamentalne cechy wszechświata”²⁸. Z obrazu wszechświata wynika obraz człowieka i na odwrót. Rzeczywistość, która przepełniona jest sensem, widziana jako związek żywych bytów, stwarza człowiekowi większe możliwości realizacji niż rzeczywistość ujmowana jako zbiór rzeczy pozbawionych głębszych wymiarów.

Kosmologia stanowi fundamentem ekofilozofii rozwijanej przez Skolimowskiego. Jego zdaniem, kosmologia konstytuuje umysłowość danej społeczności. Stanowi sposób odczytywania wszechświata przez daną społeczność i organizuje doświadczenie tejże społeczności. Z kosmologii wyrasta sposób działania w świecie oraz etyka. Kosmologia jest ugruntowaniem wszystkich innych dziedzin filozofii – etyki, antropologii i epistemologii.

Skolimowski uważa, że współcześnie potrzebujemy kosmologii postscjentyistycznej, która będzie tak organizować ludzkie przeżywanie świata, aby możliwe się stało przezwycięzenie kryzysu ekologicznego. Kryzys ów bowiem ma swoje źródła przede wszystkim w nieodpowiednim odczytywaniu natury i absolutyzowaniu instrumentalnego podejścia do niej.

Należy się zgodzić ze Skolimowskim, kiedy wskazuje, że kosmologia pociąga za sobą określoną filozofię, z której wynika system wartości mający bezpośredni wpływ na nasze działania: „Sposób, w jaki interpretujemy kosmos: Czym jest? Co zawiera? Skąd się wziął? Jakie jest jego przeznaczenie? Jakie jest w nim nasze miejsce? – znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w sensie naszych działań, które są wynikiem naszego sposobu odczytania wszechświata. Kosmologia jest ostatnim ogniwem tego łańcucha. To ona uzasadnia wszystkie inne przedsięwzięcia i sama nie potrzebuje już uzasadnienia, oprócz weryfikacji poprzez skutki, jakie wywołuje w naszym życiu”²⁹. Pytania epistemologiczne są wtórne wobec pytań egzystencjalnych. Uprawomocnienie kosmologii następuje poprzez wskazanie

²⁷ Por. H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca: eko-filozofia jako drzewo życia*, tłum. A. Brzezińska, J. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 11.

²⁸ Ibidem, s. 21.

²⁹ Ibidem, s. 21.

na jej praktyczno-życiowe następstwa. Weryfikacja, o której wspomina Skolimowski, nie ma wiele wspólnego z weryfikacją epistemologiczną. Jest to konfrontacja z codziennym, życiowym doświadczeniem ludzi. Sprawdzianem kosmologii jest rodzaj życia, praktyka życiowa. Kosmologia może dawać poczucie zadomowienia człowieka w kosmosie lub jego obcość. Sposób bycia ludzi w świecie zależy w istocie od niej. Jak odczytujemy wszechświat, tak działamy – twierdzi Skolimowski i wskazuje na sekwencję: kosmologia – filozofia – wartości – działanie³⁰.

Ekokosmologia ma stać się nowym sposobem odczytania świata, a co za tym idzie, dać nadzieję na przyszłość. Wiedza bowiem potwierdza swoje znaczenie, gdy przyczynia się do szczęścia i harmonii w życiu. Taką funkcję pełniła właśnie wiedza w najwcześniejszym okresie cywilizacji europejskiej. Miała ona prowadzić do harmonii z naturą, oświecenia czy jedności z Bogiem. Posiadanie wiedzy było równoznaczne z właściwym życiem. W późniejszym okresie, a konkretnie mówiąc w czasach nowożytnych, następuje zmiana. Skolimowski pisze: „Widzimy zatem, że projekt Zachodu przekształca się: od idei wiedzy jako instrumentu oświecenia i samodoskonalenia, czego rezultatem miało być wyzwolenie duszy i urzeczywistnienie wewnątrz niej Boga, do idei wiedzy jako siły służącej takiemu ujarzmieniu przyrody, byśmy mogli znaleźć spełnienie w sensie materialnym”³¹. Ekokosmologia włącza człowieka w wszechświat, który stanowi system wzajemnie powiązanych bytów. Nie jest to obcy życiu wszechświat, lecz sprzyjająca mu wszechjednia. W takim wszechświecie człowiek może poczuć się swojsko, jak w swoim domu. W perspektywie ekokosmologii świat jawi się zarówno jako poznawalny, jak i tajemniczy, poznawanie nie prowadzi do jego odczarowania. Rzeczywistość ulega swego rodzaju resakralizacji. Cechy wszechświata odbijają się w ludzkim życiu. Harmonijny wszechświat daje harmonijne życie. Wszechświat staje się sanktuarium życia, za tym zaś idzie postawa rewerencji dla życia³².

³⁰ Por. *ibidem*, s. 20.

³¹ H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych*, Łódź 1992, s. 86.

³² „Świat widziany jako sanktuarium, od razu przeddefiniowuje nam wielorakość relacji z nim. Właściwa postawa w świecie tak widzianym jest postawą szacunku, czci, religijnej zadumy. Ta postawa czci (*rewerencji*, jak powiedziałoby się spolszczając termin angielski „*reverence*”) jest główną perspektywą poznawczą wobec świata. Jak również główną wartością etyki ekologicznej. Aby powtórzyć – nie manipulacja i eksploatacja (tak zasadnicze w paradygmacie mechanistycznym), ale rewerencja i szacunek. To są drogowskazy w konstrukcji świata ekologicznego” – pisze Skolimowski (*ibidem*, s. 29).

Jak widzimy, wizja kosmosu ściśle się wiąże ze sposobem doświadczania świata przez człowieka. Zaś nasze ludzkie doświadczenie, zakres i głębia tego doświadczenia zależą od naszego sposobu postrzegania siebie. „Wraz z uznaniem ekologicznego wymiaru rzeczywistości rodzi się człowiek ekologiczny, wrażliwość ekologiczna, rozum ekologiczny; a także świadomość ekologiczna, wartości ekologiczne – które są zarówno nowym odcyfrowaniem rzeczywistości, jak i projekcją pożądanego stanu rzeczy, projekcją nowych wizji i nowych widzeń”³³. Nowe myślenie ma charakter całościowy, jest myśleniem rewerencyjnym, uczestniczącym, które przeciwstawia się dominacji neutralnej aksjologicznie, oschłej emocjonalnie i pozbawionej współczucia postawie obiektywizmu. Realizacja tego typu myślenia wymaga wypracowania określonej postawy poprzez zdobywanie doświadczeń i trening. Takim myśleniem może posługiwać się człowiek ekologiczny.

6. Humanizm ekologiczny

Zakorzeniona w ekofilozofii antropologia prowadzi do wyjścia poza nowożytny humanizm. Na gruncie filozofii ekologicznej rodzi się humanizm ekologiczny, który jednoczy filozofię przyrody z filozofią człowieka. Humanizm ów opiera się na uznaniu samoistnej, wręcz sakralnej wartości, środowiska życia człowieka, co wymaga troski o nie, przeciwstawionej bezmyślnej eksploatacji. W ramach tak pojętego humanizmu wiedza ludzka, zamiast być narzędziem panowania, powinna się stać sposobem utrzymywania równowagi człowieka z resztą wszechświata. Humanizm ekologiczny nie odrzuca dotychczasowego dziedzictwa myśli europejskiej: uznaje człowieka za najwyższy wytwór ewolucji, jego prometejskie dążenie do przekraczania zastanego porządku rzeczy traktuje jako naturalny przejaw twórczych sił ewolucji. Człowiek jednakże nie może być wyrwany z szerszego kontekstu kosmicznego bytu, bowiem tylko w jego ramach może się realizować człowieczeństwo.

Idee humanizmu ekologicznego wyrastają ze słusznego przekonania, że uczynienie człowieka i jego kultury jedynym źródłem wartości i sensu prowadzi w gruncie rzeczy do destrukcji tegoż sensu, gdyż zostaje on pozbawiony obiektywnego zakorzenienia w bycie. Człowiek, jako istota skończona i omylna, nie może

³³ Ibidem, s. 31.

być źródłem wartości i nie może stanowić jedyne fundamentu sensu, bo jest to fundament chwiejny. To samo dotyczy społeczeństwa oraz kultury ludzkiej. Musi to rodzić potrzebę uznania wyższego, naturalnego porządku, w ramach którego ludzie mogą rozwijać swoją kulturę. W ramach tego porządku ukształtowały się pewne trwałe właściwości gatunku *Homo sapiens*, które stanowią bazę całego rozwoju ludzkości.

Człowiek, jako element szerszego systemu, może znaleźć zdomowienie w świecie. Jak głosi zasada antropiczna, zachodzące we wszechświecie od początku procesy przyczyniły się do powstania życia i ludzi. „Razem z obłokami kosmicznymi, gwiazdami, kamieniami i żabami, wraz ze wszystkim, co istnieje, uczestniczymy w wielkim ruchu organizacji materii. Nie jesteśmy wcale obcy we Wszechświecie. Bierzemy udział w przygodzie, która rozciąga się na odległość miliardów lat świetlnych. Jesteśmy dziećmi Kosmosu, który nas wydał na świat po piętnastu miliardach lat ciąży. Jak w tradycji hinduistycznej – gwiazdy i kamienie są naszymi braćmi”³⁴.

Natura jest twórczym procesem, który ma własną mądrość. Toteż połączenie człowieka z tym wszechbytem i zanurzenie w nim wcale nie degradowe człowieka. Wręcz przeciwnie: pozwala mu osiągnąć prawdziwe zrozumienie siebie i otaczającej rzeczywistości, daje szansę osiągnięcia mądrości, a jak podkreśla Naess, właśnie myślenie ekologiczne jako *ecosophia* ma przyczynić się do większej mądrości ludzi. Mądrość ta przekracza ciasne ramy rozumu naukowego, nawet tego, z którym mamy do czynienia w naukowej ekologii³⁵.

Człowiek traci swoją wyróżnioną pozycję we wszechświecie. To nie on jest twórczy, lecz cały wszechświat. Nie jesteśmy zatem czymś wyjątkowym we wszechświecie. To, co przypisywano dotychczas jedynie przedstawicielom naszego gatunku, stanowi w gruncie rzeczy właściwość materii i jej ewolucji. Najwspanialsze cechy człowieka są w istocie odbiciem cech wszechświata. Można zatem stwierdzić, że filozofia ekologiczna nie neguje humanizmu, lecz niejako wykracza poza jego ramy, jest swego rodzaju transhumanizmem. Według Skolimowskiego „Utraciliśmy nieco ze wspaniałości przypisywanej nam przez dawne koncepcje humanistyczne, ale zyskaliśmy coś o nieocenionej wartości: widzimy się obecnie jako część jedności z całym kosmosem; nie jesteśmy już z nie-

³⁴ H. Reeves, *Godzina upojenia. Czy wszechświat ma sens?*, tłum. R. Gromacka, M. Kapelusz, Warszawa 1994, s. 181.

³⁵ Por. A. Naess, *A Defence of the Deep Ecology Movement*, „Environmental Ethics” 1984, Vol. 6, s. 269.

go wyalienowani, lecz stanowimy część cyklu wplecioną w całość; cały kosmos jest z kolei obecny w nas, albowiem zwykłe atomy i na wespół świadome komórki współdziałały ze sobą, aby powołać nas do życia”³⁶.

Wzrastająca złożoność materii prowadzi do powstania organizmów i człowieka. W trakcie tego procesu mamy do czynienia z niezwykle koordynacją i współzależnością. Natura człowieka, jako jeden z wytworów tego wspaniałego procesu, jawi się nie jako coś przypadkowego, lecz jako efekt procesów ewolucyjnych, zsynchronizowanych rytmów rozwoju wielu organizmów i wcześniejszych procesów kosmicznych. Życie ludzkie jest w istotny sposób wtopione w ten rytm, jego poznanie wymaga poznania obszernych fragmentów przyrody.

7. Duchowość

Sakralizacja życia podkreślana na gruncie ekofilozofii Skolimowski jest warunkiem troski o przyrodę i odnalezienia przez człowieka właściwego miejsca w kosmosie. Europejskie oderwanie nauki od wartości religijnych stało się jedną z przyczyn separacji człowieka od bytu oraz destrukcji ludzkiej duchowości. Duchowość zaś stanowi warunek harmonii człowieka ze światem, który postrzegany jest jako sanktuarium. Skolimowski pisze: „Duchowość, w moim przekonaniu, to stan umysłu – a w istocie stan bytu. W tym stanie bytu doświadczamy świata, jakby był on obdarzony łaską, bowiem wówczas i my jesteśmy nią obdarzeni. Doświadczamy świata jako tajemniczego miejsca, które dodaje nam otuchy”³⁷. Łaska, stan harmonii człowieka ze światem, nie musi objawiać się w człowieku poprzez odwołanie się do transcendentnego, pozaświatowego źródła. Wystarczy się wsłuchiwać w siebie i naturę, świat bowiem jest sanktuarium, nie potrzebuje uświęcenia z zewnątrz.

Zdaniem Skolimowskiego, samorealizacja stanowi jedną z wartości etyki ekologicznej, wartości, przeciwstawianej konsumpcji materialnej. Jest ona swego rodzaju powinnością ludzi, wyznaczoną im przez porządek wszechświata, dzięki niej bowiem mogą odpowiedzialnie być i troszczyć się o przyrodę. Wiąże się ona z ideą rozwoju rewerencyjnego, czyli rozwoju połączonego z czcią dla życia i empatyczną łącznością z całym bytem³⁸. Ponadto ekokosmologia wymaga roz-

³⁶ H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca...*, s. 95.

³⁷ Ibidem, s. 48.

³⁸ Por. ibidem, s. 32 i 190-192.

woju nastawionej ekologicznie świadomości, która konstytuuje się na gruncie osobistego doświadczenia jednostek. Skolimowski odnotowuje: „Eko-kosmologia potrzebuje świadomości ekologicznej jako swego środka wyrazu, jako swojego *alter ego*, bliźniaczego tworu w świecie świadomości. Kosmologia nie istnieje sama w sobie, lecz pojawia się wówczas, kiedy zostaje wyartykułowana przez odpowiednie formy świadomości. Te nowe formy świadomości musimy wykształcić indywidualnie, poprzez pracę nad sobą”³⁹. Indywidualna praca nad sobą otwiera ludzką percepcję na duchowe wymiary kosmosu, na jego sakralność, odsłania bogactwo uczestnictwa człowieka w bycie. Właśnie na tej osobistej pracy, samodoskonaleniu polega samorealizacja.

Inaczej niż w koncepcji Naessa ekologiczna postawa nie opiera się na poszerzaniu identyfikacji ludzkiego „ja”, lecz na coraz głębszym, bogatszym i szerszym wybieganiu świadomości ku światu: „Wszechświat nie jest ani duży, ani mały; ani piękny, ani wstrętny. Światło umysłu wypełnia pustkę i nadaje przestrzeni boskie atrybuty. Na tym właśnie polega świadomość ekologiczna: na rozwijaniu i artykułowaniu zdolności, które pozwalają nam zamieszkiwać w rewerencyjnym wszechświecie, a ostatecznie, żyć w stanie łaski”⁴⁰. To, w jaki sposób rzeczywistość objawi się człowiekowi, zależy od jego nastawienia wobec niej, od nastrojenia umysłu. Wyprzedzająca wszelkie teorie, myśli i działania, intencjonalność psychiki ludzkiej decyduje o sposobach waloryzacji bytu, o tym: czy postrzegany jest on mechanistycznie jako zbiór podlegających manipulacji rzeczy; czy jako harmonijnie uporządkowany system posiadających autoteliczną wartość bytów. Skolimowski pisze: „Boskiemu umysłowi kosmos jawi się jako boski. Umysłowi ograniczonemu jako ograniczony. [...] Podejście umysłu jest niezwykle istotne, bowiem decyduje on o tym, jak traktujemy wszechświat i samych siebie. Wszystkie zmiany we wszechświecie zaczynają się od zmian naszego umysłu”⁴¹. Żyjemy w takim świecie, jaki sami sobie stwarzamy, byt objawia nam tylko to, co wcześniej niejako *a priori* jest obecne w naszej świadomości. Identyfikację „ja” ze światem możemy ujmować jako odsłanianie w umyśle coraz głębszych i bogatszych wymiarów sensu, które następnie odnajdywane są w bycie⁴².

³⁹ Ibidem, s. 211.

⁴⁰ Ibidem, s. 205.

⁴¹ Ibidem, s. 205 i 209.

⁴² W związku z tym mogą pojawić się pewne wątpliwości: po pierwsze, można dojść do wniosku, że przytoczone stwierdzenia dotyczące nastawiania umysłu i jego wpływu na kosmologiczne wizje przeczą wskazywanej zależności filozoficznej wizji, etyki i nastawienia wobec

8. Słaby antropocentryzm

Skolimowski odrzuca propagowane przez głęboką ekologię, degradujące człowieka koncepcje biocentryzmu czy egalitaryzmu gatunkowego. Proponuje przyjęcie tzw. imperatywu ewolucyjnego⁴³. Imperatyw ewolucyjny nakazuje: a) uznać za bardziej wartościowe formy życia, które są wyżej zorganizowane ewolucyjnie; b) wobec konieczności pozbawienia życia jakiegoś organizmu, starać się, by był to organizm na najniższym szczeblu rozwoju ewolucyjnego. W jego świetle człowiek jawi się jako najdoskonalszy wytwór ewolucji i stoi na szczycie stworzenia, co pociąga za sobą odpowiedzialność i troskę o środowisko. Skolimowski twierdzi: „Przeczyć temu szczególnemu miejscu Homo sapiens w imię ideologii antyanthropocentryzmu to szaleństwo wynikające z jakiejś postaci mizantropii; to nowa forma arogancji człowieka. Kwintesencja ewolucji polega na tym, że rodzi ona coraz wyższe formy życia, a my jesteśmy właśnie jedną z nich”⁴⁴.

Wydaje się, że skrajny biocentryzm i egalitaryzm gatunkowy wynikają m.in. z uznania identyfikacji za jedyną podstawę samorealizacji człowieka i kulturowania świadomości ekologicznej. Człowiek w ten sposób zanurza się w niezróżnicowanym bycie i traci swoją specyfikę. Nie pozostaje w nim nic, co trans-

świata od kosmologii. Z jednej strony podkreśla się pierwotność kosmologii wobec świadomego odniesienia do rzeczywistości, z drugiej zaś zależność ta wydaje się odwrócona. Czy świadomość ekologiczna wynika z kosmologii, czy na odwrót? Myślę, że mamy tutaj do czynienia z „kołem hermeneutycznym”, ukryte w umyśle sensy poprzez intencjonalne skierowanie ku bytowi nadają temuż bytowi określoną strukturę, która stanowi podstawę wszelkiego teoretyzowania i świadomego odniesienia do świata. Umysł i byt poprzez intencjonalność wzajemnie się warunkują, z jednej strony kategorie umysłu nadają rzeczywistości kształt, który wtórnie oddziałuje na świadomość potwierdzającą swoje pierwotne założenia. Po drugie, pojawia się problem obiektywnego charakteru naszej wizji rzeczywistości. Jednak należy zaznaczyć, że ekofilozofia stoi na stanowisku realizmu epistemologicznego. Istnienie realnego bytu nakłada na nas ograniczenia i konieczność krytycznego nastawienia wobec kreowanych przez nas modeli rzeczywistości, modeli, których nie możemy bezkarnie kreować w całkowicie dowolny sposób. Nasze myślenie o świecie, wiedza o nim, zawsze są tylko jego modelami, których nie należy mylić z samym światem. Jednakże mogą być lepsze lub gorsze modele, zaś sprawdzianem tego jest nasze życie, zdrowie, wszechstronny i harmonijny rozwój. Ten sprawdzian nazywam „egzystencjalną weryfikacją”. Te koncepcje bytu i człowieka, z których wynikają pozytywne konsekwencje dla zrównoważonego z przyrodą i szczęśliwego życia człowieka, są bliższe rzeczywistości niż niespełniające tego warunku.

⁴³ Por. H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych...*, s. 149-150 oraz idem, *Filozofia żyjąca...*, s. 96-103.

⁴⁴ H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca...*, s. 206.

cendowałoby porządek przyrodniczy i pozwoliłoby dystansować się do świata. To dystansowanie jest zaś warunkiem zrozumienia pozycji Homo sapiens we wszechświecie i podejmowania decyzji wykraczających poza wąski, ludzki interes gatunkowy. Dzięki tej zdolności dystansowania człowiek nie jest tylko jednym z wielu gatunków, dysponujących niezwykle potężną mocą, z której korzysta do woli, aż do wyczerpania zasobów naturalnych, lecz może poznać własne oraz środowiskowe ograniczenia, aby rozwijać w sobie cnotę umiarkowania i ekologiczną troskę.

Dariusz Gzyra

Suwerenność w epoce antropocenu. Od ubezwłasnowolnienia do *zoopoleis*

1. Ambivalencje antropocenu

„Błagam, powiedzcie, że też was to złości, że w tym momencie transdyscyplinarności i wszystkiego międzygatunkowego, w momencie pierwszego przebłyску zrozumienia jak naprawdę bogaty w swej złożoności jest i zawsze był świat, ktoś był tak kompletnie arogancki, żeby nazwać to Antropocenem. Powiedzcie, że też was to złości!”¹. Tę uwagę Donna Haraway wypowiedziała ze śmiechem w trakcie dyskusji, która miała miejsce w Aarhus w październiku 2014 r. Otrzymała się pomiędzy czworgiem naukowców różnych dziedzin, zaproszonych przez redaktora czasopisma „Ethnos”, Nilsa Bubandta. Spotkanie miało być próbą przyjrzenia się koncepcji antropocenu, wciąż niejasnej i wypełnianej nową treścią w coraz liczniejszych publikacjach i dyskusjach. Próbowano odpowiedzieć na pytanie, czy stanowi ona kolejny przykład typowej politycznej mowy-trawy, czy może jej przywoływanie rzeczywiście wiąże się z „istotnym wezwaniem do nowego rodzaju polityki i zrozumienia”². Czy jej ramy pozwolą na rozwój współpracy naukowej, która przekracza ramy dyscyplin, czy przeciwnie – pod-

¹ D. Haraway et al., *Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene*, „Ethnos” 2016, nr 81, s. 545. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia w niniejszym artykule są mojego autorstwa.

² Ibidem, s. 536.

trzymają „konwencjonalne hierarchie wiedzy i władzy”?³ Była to więc rozmowa tak o pułapkach, jak i o możliwościach nowego dyskursu. Podejrzliwość i sceptycyzm, obecne w niej i podobnych rozważaniach, można traktować jako wartości pozytywne. Poczucie nieuchronności ambiwalencji związanej z antropoceniem wydaje się cenne jako ważny symptom otrząsania się z antropo-amoku, bowiem przyznanie się do niepewności i niewiedzy jest raczej wyrazem realizmu i pokory, a nie arogancji władzy.

Haraway nie mogła się pogodzić z tym, że w kontekście wielkoskalowych, systemowych i wieloaspektowych, planetarnych zmian znów mówimy głównie o człowieku. Być może po raz kolejny powielamy ten centryzm automatycznie, co było już naszą przewiną tak wiele razy. Scott Gilbert podsumował to ironicznie, mówiąc, że koncepcja antropocenu „wydaje się wskrzeszać wielki łańcuch bytu”. Oto po epoce ryb, gadów, ssaków, mielibyśmy mieć „epokę człowieka”⁴. Antropocen tymczasem „nie jest tak naprawdę kwestią »anthropos«, człowieka”, pisał Jason Read, dodając, że „tym, co jest zagrożone w koncepcji antropocenu jest dokładnie to, co przydarza się światu natury, temu, co pozaludzkie”⁵. Na pewno trudno uniknąć konstatacji, że jesteśmy szczególnym czynnikiem zmian w (pozaludzkiej) naturze. Jednak dobrze jest jednocześnie brać pod uwagę, że mamy tendencję do przeceniania siebie⁶. To przszacowanie może przynieść dobrą i złą wiadomość. Dobrą, jeśli nasz negatywny wpływ na planetarną całość, której jesteśmy elementem, w dłuższej perspektywie czasowej miałby okazać się tylko chwilową w skali geologicznej, niekorzystną fluktuacją. Źłe, jeśli nie pomylimy się co do obaw o wyjątkowo destrukcyjne tendencje wpisane na trwałe w naszą naturę i jeśli przeważą one nad zdolnością refleksji. A właściwie – nie zdołamy owych tendencji powstrzymać pomimo cennych refleksji i wynikłych z niej prób wyhamowania i wycofania. Innymi słowy, kiedy w nieuchronnie dramatycznych okolicznościach, skazani na amok antropopresji, ostatecznie potwierdzimy naszą niezdolność do współtworzenia międzygatunkowego dobra wspólnego.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, s. 540.

⁵ J. Read, *Anthropocene and Anthropogenesis: Philosophical Anthropology and the Ends of Man*, „The South Atlantic Quarterly” 2017, Vol. 116, no. 2, s. 268.

⁶ Interesująca wydaje się uwaga Gilberta, że antropocen „to nie epoka, to czas przemiany [...] możemy przemieniać się w nikt nie wie co [...] wywyższamy samych siebie myśląc, że ludzie czynią epokę geologiczną [...] raczej dokonujemy przemiany w coś”. D. Haraway et al., *Anthropologists Are Talking...*, s. 540.

Zakres niepewności, który odsłania się wraz z przywołaniem pojęcia antropocenu, jest bardzo szeroki. Nie chodzi tu tylko o wątpliwości geochronologiczne, a więc o wahanie, czy oficjalnie holocen się skończył, a zaczęła epoka, w której to, co antropogeniczne, jest nadrzędnym czynnikiem zmian geologicznych. Póki co nie zostało to uwzględnione w tabeli stratygraficznej i oficjalnym stanowisku Międzynarodowej Unii Nauk Geologicznych. Niepewność rozlała się szerzej. Widać wyraźnie, że, jak zauważył to również Read, „koncepcja lub pojęcie Antropocenu wyszło poza niewielki krąg badaczy nauk o Ziemi, którzy je wymyślili, i stało się przedmiotem zainteresowania nie tylko wielu dziedzin nauki, ale również polityki”⁷. Dyskusja o antropocenie stała się „żywą debatą o zasadach myślenia, mówienia i działania”⁸ – jednak nie tylko tych, które stoją za niepohamowaną ekspansją człowieka, ale również tych, do których trzeba się odwoływać, jeśli określenie „zmiany antropogeniczne” ma mieć również pozytywne konotacje. Fakt, że pojęcie antropocenu okazuje się użyteczne w wielu różnych aspektach, jest nie do przecenienia. Nawet jeśli antropocen jest fikcją i jeszcze jednym sposobem, w jaki ludzie przeczacowują samych siebie.

W trakcie przywoływanej już rozmowy Haraway zauważyła: „Czymś, co wszyscy siedzący przy tym stole robią, jest spekulatywna konfabulacja”⁹. Propozycja, żeby traktować ją poważnie jako jedną z metod wspólnego teoretyzowania – również o antropocenie – jest nie do odrzucenia, ponieważ może ona stanowić znakomite narzędzie rozbudzania wyobraźni (w tym politycznej!). Oderwanie od rzeczywistości może być przecież formą uwolnienia od schematów, automatyzmów, uwikłań i form wyuczonej bezradności, a zmyślanie i koloryzowanie poszerza zakres tego, co do pomyślenia. Spekulatywna konfabulacja wiąże się zatem z „proponowaniem możliwych światów”, w ramach których stosuje się „różne rodzaje praktyk zawodowych”, próbuje się strategii „a co, jeśli”¹⁰. Jest to metoda konfrontacji z innymi sposobami myślenia i porządkowania świata, wyjście poza to, co znane i ustalone – z błogosławioną niepewnością, bo „nie wiesz tak naprawdę czy cokolwiek z tego wyjdzie czy nie”¹¹.

⁷ Ibidem, s. 257.

⁸ K.A. Schulz, *Decolonising the Anthropocene: The Mytho-Politics of Human Mastery*, [w:] *Critical Epistemologies of Global Politics*, red. M. Woons, S. Weier, Bristol 2017, s. 58.

⁹ D. Haraway et al., *Anthropologists Are Talking...*, s. 554.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 555.

Nie tylko nie wiemy, jaki będzie długofalowy efekt uruchomienia wyobraźni za pomocą dźwigni antropocenu, ale i kim są aktorzy wciąż przecież kontynuowanych – antropogenezy i innych linii ewolucji życia, a także czym jest scena, na której się to wszystko odbywa. Antropocen sprawia, że – niech będzie, że po części motywowani trwogą o nas samych – jeszcze raz pytamy, czym jest i czym może być *anthropos*. Dobrze, że „dyskusja nad płynnymi granicami między człowiekiem a naturą w świetle niszczących ludzkich interakcji z biosferą rodzi kontrowersyjne kwestie”¹², jak zauważył Karsten Schulz. Z drugiej strony, w obliczu podstawowej wiedzy biologicznej i ekologicznej ta płynność dawno już powinna przestać być kontrowersyjna. Niestety, wraz z rosnącym rozpoznaniem faktów zbroimy się również w konstrukty ideologiczne, które je zacierają i reinterpretują, wprzegając w dzieło zaostrażania granic pomiędzy człowiekiem i nie-ludzką resztą. Być może po prostu ewolucjonizm, z jednej strony już okrzepły, z drugiej, nieprzepracowany w świadomości społecznej i niedający poczucia międzygatunkowego pokrewieństwa, a szerzej: wiedza naukowa, okazują się zbyt słabym bodźcem do gruntownych przemyśleń tożsamości.

Peter Sloterdijk zauważył, że kultury wystawione na zmiany w trybie wewnętrznej inwencji i zewnętrznej infekcji „stosują sztuczkę kamuflażu nowości, które zostały niedawno wchłonięte, adaptując elementy wprowadzone *nolens volens* do składu własnych starszych materiałów, jakby zawsze należały do ich rodzimego kosmosu”¹³. W ten sposób elementy zagrażające *status quo* stają w ramach swoistej immunologii kulturowej oswojone i rozbrojone. Ewolucjonizm z pewnością nie daje rady oprzeć się takiej adaptacji. Jego wywrotowy potencjał pozostaje nieuruchomiony. Spoczywa wpasowany, żeby nie powiedzieć zaklinoowany, pośród innych elementów kultury wyodrębniającej człowieka i dewaluującej resztę. Zresztą również w relacjach międzyludzkich wciąż istnieje ogromny problem pogodzenia faktycznego, wewnątrzgatunkowego pokrewieństwa, z tendencją do myślenia różnicującego – plemiennego i szowinistycznego. Być może więc, aby *naruszyć status quo*, potrzebujemy silnego bodźca w postaci widma nadciągającej katastrofy, które coraz wyraźniej wyłania się jako efekt procesu nadużywania ludzkiej władzy. Właśnie widma, które słownikowo jest zarówno zjawiskiem fantastycznym, złudnym wytworem wyobraźni, jak i „perspektywą

¹² K.A. Schulz, *Decolonising...*, s. 46.

¹³ P. Sloterdijk, *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*, Cambridge–Malden 2013, s. 120.

czegoś złego, grożącego komuś”¹⁴, rzeczywistą perspektywą. W owym procesie to, co miało być postępującą realizacją władzy, prowadzi do sytuacji, w której zaczyna się ona wymykać. Antropocen może być postrzegany jako epoka braku samokontroli, a więc swoistego ubezwłasnowolnienia człowieka, realizacji *anthropos* jako niesterownego czynnika geologicznego i biologicznego. Więcej: cywilizowanego i kulturalnego, a jednak zautomatyzowanego narzędzia pisania nowych rozdziałów biologii jako historycznej tanatologii¹⁵.

Analizując genezę antropocenu, a co za tym idzie, różnie go konceptualizując, odnosi się go do zarówno szczególnych właściwości biologicznych *Homo sapiens*, jak i szczególnych emanacji jego kultury. Kiedy wiąże się jego początek np. z masowym wymieraniem megafauny w holocenie, mamy sugestię swego rodzaju fundamentalnej pomyłki związanej z ludzkością jako taką¹⁶, z przyrodzonym piętnem, które jest ponadczasowe i geograficznie uniwersalne. Jeśli natomiast za początek antropocenu przyjmuje się okres rewolucji przemysłowej, upowszechnienie rolnictwa i hodowli, wzmożoną eksploatację paliw kopalnych bądź wzrost radioaktywnych odpadów, pozostałych po testach broni nuklearnej z połowy XX w., „taka periodyzacja w mniejszym stopniu dotyczy esencji człowieka lub ludzkości jako gatunku”¹⁷, a raczej „określonej struktury ekonomicznej i społecznej, bardziej historii niż natury”¹⁸. Read słusznie pisał o paradoksalnym statusie gatunku ludzkiego, który z jednej strony może być postrzegany jako niemający „zdefiniowanego miejsca czy też zdeterminowanego zachowania”, z drugiej natomiast sugeruje się, że jest w zupełności „produktem kultury, polityki lub naszej egzystencji jako czegoś poza naturą”¹⁹. Paradoks sięga jednak głębiej. Read stwierdził, że jesteśmy gatunkiem, którego wpływ łatwo się rozprzestrzenia, przekraczając granicę jednej niszy ekologicznej, „z powodu braku zdeterminowania instynktami” i w związku z „otwartością na wpływ kultury i historii”²⁰. Jednak trwoga antropocenu (bo przecież, jak było powiedziane, dyskusja o nim nie kończy się konstatacją niemających precedensu zmian antropogenicznych, prze-

¹⁴ *Widmo*, hasło *Słownika języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/widmo;2535744.html>

¹⁵ *Ibidem*, s. 117.

¹⁶ J. Read, *Anthropocene...*, s. 258.

¹⁷ *Ibidem*, s. 260.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 259.

ciwnie, od faktów przechodzimy do świata wartości²¹) bierze się właśnie z przecucia, że przestajemy panować nad sytuacją. Wynika z obserwacji szczególnego zdeterminowania, niepokojącego, a może wręcz przerażającego ukierunkowania na niepoohamowaną presję na otoczenie – antropopresję, której siłą napędową jest *anthropos* o determinantach ubezwłasnowolniających w jeszcze bardziej wysublimowany i skuteczny sposób niż prosty instynkt. Determinantach o charakterze biospołecznym.

W obliczu podejrzenia o dwojaką naturę uwikłania pytanie o szczegółowe proporcje tego, co naturalne i kulturowe w człowieku, o zakres przenikalności tych dwóch perspektyw, nabiera innego, gorzkiego smaku. Osłabia się kontrast aksjologicznie niedowidzącej natury – gadziego mózgu i potencjalnie światłej kultury – neokorteksu, nowszej warstwy struktury mózgowej, która rzekomo zdolna jest do nadpisania właściwości człowieka na tym, co pierwotne. Odchodząc od ostrego dualizmu natura – kultura, napotykamy zespolony dublet uwikłania, a wraz z jego rozpoznaniem marnieje nadzieja na pozytywną zmianę. Samo określenie antropocenu *epoką* może zresztą odbierać nadzieję, ponieważ, jak to wskazał Karsten Schulz, sugeruje to „przynajmniej pewien rodzaj stabilności”²². Uznanie niekontrolowanej antropopresji za nie tylko typową dla człowieka, ale i stabilną (w skali geologicznej!) tendencję, oddala nadzieję na przeformułowanie relacji.

„Wbrew dualizmowi natury i historii, tym, czego potrzebujemy, jest zrozumienie, że antropocen jest zarazem naturą (w tym ludzką naturą) i historią, włączając w to historię naturalną”²³, podkreślał Read, dodając, że antropocen „nie jest ani efektem drapieżnego i nie mającego ograniczeń gatunku, ludzkości, ani wpływem nie-naturalnej technologii na naturę, ale skrzyżowaniem obu”²⁴. Podejrzliwość wobec tego dualizmu ułatwia uplasowanie człowieka w ogólnym schemacie bytów, ponieważ to właśnie ona rozluźnia granice pomiędzy człowiekiem a resztą natury. Nie musi to być zresztą granica pomiędzy złożonym, wielowymiarowym, biospołecznym²⁵

²¹ Antropocen charakteryzuje się jednocześnie „nasilonym ludzkim wpływem i ludzką świadomością niego”. G. Palsson, *Ensembles of biosocial relations*, [w:] *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*, red. T. Ingold, G. Palsson, Cambridge–New York–Melbourne 2013, s. 23.

²² K.A. Schulz, *Decolonising...*, s. 49.

²³ J. Read, *Anthropocene...*, s. 269.

²⁴ Ibidem, s. 263.

²⁵ Biospołecznym nie w sensie „dwóch oddzielnych spuścizn – systemów biologicznych i kultury, ale raczej w relacyjnym sensie »całokształtu«”. G. Palsson, *Ensembles...*, s. 38.

człowiekiem a pozaludzkiem zbiorem prostego *bio*, szkicowana w ramach wspólnej biosfery. Często jest to granica pomiędzy tym, co biospołeczne w ludzki i pozaludzki sposób. Zapożyczając określenie od Gisli Pálssona: to miejsce spotkania ludzkich i pozaludzkich jednostek jako całokształtów stosunków biospołecznych²⁶. Granica, która jest miejscem transgresji w ramach intersubiektywnych, międzygatunkowych relacji. Przywołanie pojęcia antropocenu wskazuje zatem, że biosfera jest *biosocjosphera*, w znaczącym stopniu *bios*-sferą, sferą podmiotowości i wartości.

Co prawda „granice pomiędzy ludzkim a naturalnym stały się nieszczerne, rozmyły się w obliczu wzajemnej penetracji”²⁷, ale pociąga to za sobą „rozpuszczenie naturalnego w społecznym”, a więc „dychotomia natura-społeczeństwo musi w jakiś sposób zaniknąć wraz z pojawieniem się środowiska naturalnego jako kategorii, która zawiera jednocześnie naturę i społeczeństwo”²⁸. Być może należy to również ująć w ten sposób: naturokultura człowieka nieuchronnie zamienia w relacjach to, co pozaludzkie, w inne formy naturokultury²⁹. Jak obrazowo określiła to Haraway, „byty konstytuują siebie same oraz siebie nawzajem poprzez »ujęcie (*prehension*)« czy chwytanie”³⁰, a uchwyt ten nie jest niewinny. Nawet jeśli nie posuniemy się tak daleko, by każdy z nich nazwać złym dotykiem, to jednak wiele z nich stanowi – przeważnie mimowolny – akt *naznaczenia*. Naznaczymy, je, bo chcąc nie chcąc „»wzywamy« je, by stały się częścią naszych konstruktów natury i kultury, co ma poważne konsekwencje dla życia i śmierci, zdrowia i choroby, długowieczności i wymierania”³¹. Philippe Descola pisał, że:

natura jest dla nas dostępna jedynie poprzez mechanizmy kodowania kulturowego, które ją uprzedmiotawiają: figury estetyczne, paradygmaty naukowe,

²⁶ Pálsson twórczo wykorzystał fragment szóstej Marksowskiej tezy o Feuerbachu. Ibidem, s. 22.

²⁷ M. Arias-Maldonado, *Environment and Society: Socionatural Relations in the Anthropocene*, Cham–Heidelberg–New York 2015, s. 42.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Nie da się tego traktować jak remake’u opowieści o Midasie, który realizując władzę, jednocześnie dawał dowód bezsilności, bo fakt, że jesteśmy intensywnie antropogeniczni (duża część tej intensywności lokalizuje się w neokorteksie), nie jest konieczną realizacją naszego życzenia. Niezależnie jednak od przyczyn takiego stanu rzeczy z pewnością naszą naturę dobrze opisuje wiązka pojęciowa władzy i bezsilności.

³⁰ D.J. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 245.

³¹ Ibidem, s. 253.

techniczne pośrednictwa, systemy klasyfikacji, wierzenia religijne. Skoro tak, zjawiska naturalne mogą być ujęte jedynie przez kalejdoskop praktyk i reprezentacji, które uwydatniają, izolują lub usuwają w cień pewne właściwości fizyczne, pewne rodzaje działania wobec materii, pewne relacje podobieństwa lub kontrastu³².

Inne biospołeczne zwierzęta również uwydatniają, izolują lub usuwają w cień pewne relacje z nami i nasze właściwości. Konfrontujemy się ze sobą w procesie, na który składa się „interpretacja, wzajemna metabolizacja i współistnienie”³³ i który tworzy „układy mieszane, gdzie sens splata się z metabolizmem”³⁴ i w którym, na poziomie semiotycznym i ontologicznym „istnienie jednego karmi się istnieniem drugiego”³⁵. Pozostaje więc tylko pytanie o formę tego metabolizmu, jakość i intencję tego naznaczenia. Wyobrażając sobie jakiegokolwiek „możliwości nowych form biospołecznego stawania się”, Schulz słusznie przestrzegł przed niedocenianiem faktu, że „współczesne społeczeństwa wciąż pozostają pod wpływem starszych podłoży mitologicznych, które niosą osad »wielkich narracji« ludzkiego panowania”³⁶. Rzeczywiście, nie da się wypracować możliwie bezofiarniej polityki antropocenu, jeśli poważnie nie weźmie się pod uwagę owych „głęboko zakorzenionych wzorów społeczno-kulturalnych”³⁷. Nie jesteśmy niewinni, nawet wówczas, gdy mamy dobre intencje. „*The »fix-it« people*”³⁸, odpowiedziała z przekąsem Haraway na uwagę Anny Tsing, że obawia się ona i denerwuje aktywnością ludzi od tzw. dobrego antropocenu, którzy „mają dla nas plan” i którzy, jak to określiła również zatrwożona Haraway, „rzeczywiście wierzą w swoją świecką opowieść”, wierzą w „*techno-fix*”³⁹. Faktycznie, część środowiska naukowego chciałaby widzieć w antropocenie okazję do dobroczynnego wykorzystania „ludzkiej pomysłowości i technologii”, które miałyby „dostarczyć środków do rozwiązania krytycznych problemów

³² P. Descola, *The Ecology of Others*, Chicago 2013, s. 85.

³³ D. Lestel, *Mysleć sierścią. Zwierzęcość w perspektywie drugoosobowej*, [w:] *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. A. Barcz, D. Łagodzka, Warszawa 2015, s. 29.

³⁴ Ibidem, s. 31.

³⁵ Ibidem.

³⁶ K.A. Schulz, *Decolonising...*, s. 58.

³⁷ Ibidem.

³⁸ D. Haraway et al., *Anthropologists Are Talking...*, s. 546.

³⁹ Ibidem.

środowiskowych⁴⁰. Schulz nazwał to „prometejskimi mitami ekomodernizmu, biologii syntetycznej i geoinżynierii”, które są „wplecione w nową władczą, geopolityczną narrację”⁴¹. Być może wciąż za mało wiemy o *anthropos*, ale wydaje się pewne, że nie można być jednocześnie dobrym suwerenem i niesterownym czynnikiem geologicznym lub kimś, kto zapełnia bezwiednymi gryzmołami wciąż nowe karty kolejnych rozdziałów biologii jako tanatologii.

2. Strefy suwerenności, strefy uzależnienia

Pytanie o naturo-kulturowe uwikłanie, o stopień automatyzmu i samokontroli, ubezwłasnowolnienie, niesterowność i zdeterminowanie, są oczywiście pytaniami o odpowiedzialność i zasadność oczekiwań (moralnego!) sprawstwa ludzi, o szansę na zmianę. O możliwość wyboru. Niezależnie od wszelkich sceptycznych uwag co do faktyczności antropocenu rosnąca antropopresja⁴² jest niezaprzeczalnym faktem. Związana jest ze zwiększającą się populacją ludzi i ekspansywnym sposobem gospodarowania zasobami i rozrzućną gospodarką przestrzenną, ale nie sposób do niej nie zaliczyć również uporczywego wtłaczania innych form życia w schematy biopolityki. Być może starania, żeby słowa „dobry” i „antropocen” nie były oksymoronem, rzeczywiście mijają się z celem, bo przeceniamy siebie jako długoterminowy czynnik sprawczy, a samo pojęcie antropocenu, kładące nacisk na *anthropos* jest skażone nie tylko „etymologicznym ignorowaniem innych gatunków”⁴³, ale przede wszystkim ignorowaniem relacyjności, która wpisana jest w proces ekspansji. Jednak sceptycyzm wobec (jakiegokolwiek) antropocenu nie wyklucza sensowności podejmowania prób dobroczynności i teoretyzowania o niej.

Książka Sue Donaldson i Willa Kymlicki *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*⁴⁴ jest jedną z wielu prób naszkicowania nowej wizji relacji międzygatun-

⁴⁰ K.A. Schulz, *Decolonising...*, s. 56-57.

⁴¹ Ibidem, s. 57.

⁴² Antropopresję trudno przy tym rozumieć wyłącznie jako niekorzystne oddziaływanie na środowisko naturalne lub tzw. dziką przyrodę. Biopolityka, realizowana wobec tych, którzy są udomowieni lub pozostają w innych formach mniejszej lub większej zależności od ludzi, też jest antropopresją.

⁴³ D. Haraway et al., *Anthropologists Are Talking...*, s. 539.

⁴⁴ S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford–New York–Auckland 2011. W Polsce wydana w 2018 r. przez wydawnictwo Oficyna 21 jako *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*.

kowych i zarysowania granic poszerzonej wspólnoty. Spośród innych wyróżnia ją m.in. ciekawa próba połączenia odwołań do podmiototwórczej międzygatunkowej relacyjności z językiem jednostkowych praw moralnych, ale również to, że stanowi eksperyment nowatorskiego zastosowania pojęcia suwerenności. Pojęcie to zarysowało się wyraźnie w tle moich wcześniejszych rozważań o antropocenie i statusie *anthropos* i wydaje się niezwykle ciekawym narzędziem teoretycznym⁴⁵, które odsłania również nowe aspekty statusu zwierząt pozaludzkich. Jest ono łącznikiem pomiędzy dwoma częściami niniejszego artykułu. Kolejnym jest niepewność, czy teoretyzowanie na temat przyszłego zoopolis jest rysowaniem wstępnego planu poprzedzającego realizację, czy też może jest to ciekawy przykład spekulatywnej konfabulacji.

Książka jest reakcją na impas ruchu działającego na rzecz zwierząt i ma stanowić teoretyczną podbudowę przyszłej praktycznej – politycznej – interwencji przeciwko postępującemu procesowi eksploatacji i uprzedmiotowienia zwierząt oraz implementacji zasad międzygatunkowej sprawiedliwości w tkankę społeczno-polityczną. Współcześnie zwierzęta są wykorzystywane i zabijane na niespotykaną wcześniej skalę i w sposób przemysłowy. Inne tracą siedliska pod wpływem ekspansji człowieka i są ofiarami prób regulacji przyrody. Jeszcze inne, które próbują współistnieć z ludźmi w miejscach funkcjonalnie podporządkowanych potrzebom ludzi (jak miasta), są istotami o podrzędnym statusie. *Zoopolis* jest próbą adaptacji pojęć z politycznego słownika relacji międzyludzkich do obszaru relacji międzygatunkowych. Autorzy w ten sposób podsumowali stosowaną przez nich nową kategoryzację:

Niektóre zwierzęta powinny być postrzegane jako tworzące odrębne, suwerenne wspólnoty na własnych terytoriach (zwierzęta w naturalnym środowisku, narażone na ludzką inwazję i kolonizację); niektóre podobne są do imigrantów i rezydentów, którzy zdecydowali się przenieść do obszarów, gdzie zamieszkują ludzie (graniczne, oportunistyczne zwierzęta); a niektóre powinny być postrzegane jako pełnoprawni obywatele państwa, ze względu na sposób, w jaki były hodowane przez pokolenia dla współzależności z ludźmi (zwierzęta udomowione)⁴⁶.

⁴⁵ Podobnie jak stosowane w książce pojęcia terytorium, kolonizacji, migracji i członkostwa, związane ze specyficznymi rodzajami relacji międzygatunkowych.

⁴⁶ S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis...*, s. 14.

W świetle wcześniejszych uwag o relacyjnych tożsamościach w ramach biosocjosfery, w ramach których to relacji zwierzę jest „pierwszoosobowym punktem widzenia, ustanawiającym się w splocie wielu różnych pierwszoosobowych perspektyw – ludzkich bądź nie-ludzkich”⁴⁷, szczególnie ciekawe jest przeanalizowanie koncepcji Donaldson i Kymlicki odnoszących się do zwierząt z minimalnymi lub żadnymi relacjami z ludźmi – do członków suwerennych pozaludzkich wspólnot. W dzisiejszej nomenklaturze określa się je mianem „dzikich zwierząt”. Rzeczywiście, jak czytamy w *Zoopolis*, „nie ma czegoś takiego jak »nasz świat«, który nie zawiera zwierząt”⁴⁸. Wiele zwierząt wolno żyjących bytuje pośród ludzi – jako mieszkańcy, zawsze przecież międzygatunkowych, miast lub ludzkich domostw poza miastami oraz choćby w środowisku wodnym, nie mówiąc o zwierzętach bezdomnych lub próbujących funkcjonować w stosunkach symbiotycznych z ludźmi, ewentualnie po prostu oportunistycznie wykorzystywać naszą bliskość. Jednak może przecież istnieć (i w rzeczywistości istnieje) nasz świat, który nie zawiera (lub niemal nie zawiera) zwierząt niektórych gatunków lub wspólnot. Tym samym może istnieć świat niektórych zwierząt, który w ogóle nie zawiera ludzi. Podtrzymanie tego stanu i sformalizowanie go postulują autorzy. Wydaje się, że tylko przez nieuwagę Donaldson i Kymlicka napisali, że „ludzie i zwierzęta nie mogą być odcięci od siebie w odrębnych hermetycznych środowiskach” – niektóre zwierzęta mogą. Inaczej mówiąc: o ile nie jest możliwy świat „gatunkowego apartheidu”, jak to nazywa Ralph Acampora⁴⁹, rozumianego jako izolacja ludzi od wszelkich zwierząt (i innych form życia), o tyle – mówiąc po Lestelowsku⁵⁰ – na gościnę wzajemnego zapełniania godzimy się wybiórczo, bo mamy „swoje preferencje. Osobiste upodobania, rodzinne nawyki, gatunkowe zobowiązania, kulturowe idiosynkrazje”⁵¹.

Element pozytywnych zobowiązań wobec innych jest w *Zoopolis* kluczowy. Poszanowanie suwerenności pozaludzkich wspólnot nie musi się wiązać

⁴⁷ D. Lestel, *Mysleć sierścią...*, s. 29. Lestel pisał o tym, że każde zwierzę jest pierwszoosobowym punktem widzenia, ale to przesada.

⁴⁸ S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis...*, s. 87.

⁴⁹ R. Acampora, *Oikos and Domus: On Constructive Co-Habitation with Other Creatures*, „Philosophy & Geography” 2005, Vol. 7, s. 219-235.

⁵⁰ „Moje istnienie wyraża się poprzez istnienia innych zwierząt – tych, które mnie zapełniają, tych, które mogą mnie zapełniać na różne sposoby i mogą zapełniać innych ludzi – w podobny sposób jak mnie lub przeciwnie, zupełnie inaczej. Na tę gościnę zgadzam się zresztą wybiórczo”. D. Lestel, *Mysleć sierścią...*, s. 27.

⁵¹ Ibidem.

z koniecznością zupełnej izolacji lub samowystarczalności. Książka podaje sporo przykładów powinności dobroczynnego wpływu człowieka na życie zwierzęcych suwerenów: interwencje w przypadku krzywdy poszczególnych jednostek, jak np. ratowanie tonącego zwierzęcia lub interwencje systemowe, takie jak np. szczepienie danej populacji, a także te będące reakcją na klęski żywiołowe i niekorzystne procesy naturalne lub też stanowiące próbę naprawy lub zapobieżenia szkodzie powodowanej czynnikami antropogenicznymi⁵², a wszystko to regulowane „normami sprawiedliwości międzynarodowej”⁵³. Jak pisali Donaldson i Kymlicka, w ramach międzygatunkowej zoopolis trzeba uwzględnić konieczność i potrzebę interakcji oraz wsparcia, lecz tylko takich, które nie naruszają autonomii i opierają się na relacjach „pomiędzy suwerennymi podmiotami opartymi na podobnych roszczeniach do władzy”⁵⁴. Każda ingerencja i interwencja powinna być efektem starannego równoważenia ich potrzeby i konieczności szanowania suwerenności. „Z uwagi na złożoność i współzależność procesów naturalnych, a także naszą omyłność w ich rozumieniu” powinny wiązać się także ze świadomością, że nasze zapędy paternalistyczne mogą mieć „niezamierzone i prawdopodobnie opaczne efekty”⁵⁵. W kontekście tych zwierząt, których suwerenność w ramach zoopolis została by uznana, można więc mówić nie tyle o dobrym antropocenie, co o jego wygaszaniu. Uznanie to wymuszałoby bowiem wycofanie człowieka: znaczną reformę lub wręcz porzucenie wielu dotychczasowych form naszej aktywności na terenach przez nie zamieszkiwanych. Powinnością byłoby systemowe ograniczanie potencjalnych szkód, co wiązałoby się choćby z przeniesieniem szlaków żeglugowych, zbudowaniem przejść dla zwierząt w ramach infrastruktury komunikacyjnej, wyposażeniem pojazdów w urządzenia ostrzegające, przeprojektowaniem budynków, zmianą metod upraw i zbiorów pod kątem ochrony zwierząt (w tym małych gryzoni i ptaków gniazdujących), a także ograniczeniem rozprzestrzeniania się ludzkich siedlisk, a więc obowiązkiem efektywniejszego wykorzystywania już dostępnej ludzom przestrzeni⁵⁶.

Jednocześnie autorzy pozwolili sobie na nieprecyzyjne stwierdzenie, które na pierwszy rzut oka stoi w sprzeczności z ich własną koncepcją, gdy pisali: „zamiast

⁵² S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis...*, s. 157.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, s. 170.

⁵⁵ Ibidem, s. 177.

⁵⁶ Ibidem, s. 205.

przerywać relacje pomiędzy ludźmi i zwierzętami, nasza długofalowa wizja stara się zgłębić i przyjąć pełnię możliwości takich relacji⁵⁷. Z pewnością nie chodziło tu o pełnię możliwości, a wyłącznie o takie relacje, które zakładają szacunek i opierają się na zasadach sprawiedliwości. Jednak to niedopowiedzenie jest znamienne. Wizja ta wiąże się z „rozpoznaniem zwierząt [...] jako członków społeczności – tak naszych, jak i ich – splecionych razem w relacjach współzależności, wzajemności i odpowiedzialności”⁵⁸. Jednak *Zoopolis* de facto ustanawia również przestrzenie wolne od lestelowskiego „myślenia sierścią”, które „ujmuje zwierzęcość w postaci konkretnej, relacyjnej, zanieczyszczonej i międzygatunkowej ontologii”⁵⁹ – przestrzenie czyste od naznaczenia ludzką naturokulturą. Oczywiście, trudno uciec od impresji, że na ograniczonej przestrzeni planety, suwerenne terytoria zwierząt, otoczone ludzkimi siedzibami i cięte na kawałki ludzką infrastrukturą, byłyby w pewnym sensie raczej rezerwatami, parkami (między)narodowymi. „Człowiek [...] to istnienie, które wytwarza się przy uwzględnieniu splątania multum innych punktów widzenia, zwłaszcza tych zwierzęcych”⁶⁰, pisał Lestel. Można powiedzieć: te suwerenne *pozaludzkie* sfery byłyby ostojami, zamkniętymi, strzeżonymi przestrzeniami, gdzie *nie* wytwarza się człowiek. A jeśli człowiek staje się „istotą ludzką, czyniąc siebie jednocześnie terytorium okupowanym przez wcieloną we mnie egzystencję innych istot oraz siłami wobec nich okupacyjnymi”, byłyby to strefy obustronnej dekolonizacji – ale ostatecznie w pewnym sensie zarządzane i zarządzane oraz korygowane przez ludzi. Autonomiczne i heteronomiczne zarazem. Ludzie byłiby strażnikami⁶¹ i pokornymi pielęgniarzami *pozaludzkich* ostoi. Lestel pisał, że staje się istotą ludzką, „grając w bycie”⁶² – suwerenność polegałaby na pilnowaniu wyznaczonych stref rezygnacji z gry, która czyni człowieka.

W sukurs przychodzi tu również Harawayowskie pojęcie gatunków stowarzyszonych. Jeśli gatunki stowarzyszone to „czteroczęściowa kompozycja, określana przez współkonstituowanie się, skończoność, nieczystość i złożoność”⁶³ – owe rezerваты byłyby prostsze i czystsze o człowieka, w sensie znacznie przekraczającym nieobecność w nich ludzkich śmieci. *Zoopolis*, jak było powie-

⁵⁷ Ibidem, s. 255.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ D. Lestel, *Myśleć sierścią...*, s. 20.

⁶⁰ Ibidem, s. 27.

⁶¹ Pierwotne znaczenie polis to „miejsce warowne”!

⁶² Ibidem.

⁶³ D.J. Haraway, *Anthropologists Are Talking...*, s. 252.

dziane, nie projektuje żadnych idealnie sterylnych przestrzeni, jednak na pewno przewiduje zamknięte strefy sterylizacji – ubezpłodnienia w tym sensie, że wyznaczenie ich granic byłoby również ustanowieniem blokady możliwości wytwarzania tam, czynienia człowieka. *Zoopolis* jest więc w jakimś sensie formą ludzkiej antykoncepcji, próbą rozsądnego zarządzania płodnością. Oczywiście nie ma mowy o tym, że strefy antroposeptyczne byłyby jałowe, podobnie jak nie ma mowy o tym, że byłyby „pozbawione wad i zniekształceń”, co jest jednym z możliwych sposobów rozumienia pojęcia sterylności. Wciąż przecież byłyby międzygatunkowym, bioróżnorodnym tygłem, heterogenicznymi krajobrazami, twórczymi miejscami kohabitacji, obszarami „współzamieszkiwania tworzącej się historii”⁶⁴ gatunków stowarzyszonych, jednak bez ludzkich kompanów, „towarzyszy wspólnych przedsięwzięć, pracy, walki”⁶⁵. W obszarze tego, co pozaludzkie, wciąż możemy mówić o „bestiariuszu sprawczości, typów powiązań i czasu przekraczającym wyobrażenia nawet najbardziej barokowych kosmologów”⁶⁶. Dałoby się też nazwać te miejsca barokowymi pejzażami bez antroposztafażu. I bez wątplenia nie powinniśmy mówić o jednym zoopolis, a o mnogich *zoopoleis*, w których realizuje się bogactwo pozaludzkich całokształtów stosunków biospołecznych.

W szczególny sposób miejsca te reanimowałyby dualizm. Manuel Arias-Maldonado pisał, że dualizm człowiek/zwierzę, człowiek/natura „jest porządkiem emergentnym, produkowanym przez istoty ludzkie w procesie ich adaptacji do natury” i że „nie ma czegoś takiego jak ontologiczny dualizm”⁶⁷ w tym kontekście. Jego zdaniem, „ontologia relacyjna wydaje się bardziej realistycznym opisem sposobu, w jaki wytwarza się świat: gęsta sieć aktorów i relacji”⁶⁸, a dualizm ma charakter historyczny. Moment, w którym pojawiła się hipoteza antropocenu, byłby przełomowy w tym sensie, że „ludzki gatunek osiągnął stopień panowania (*dominion*), który doprowadził w rezultacie do refleksyjnego momentu dla gatunku: przemyślenia stopnia i kształtu jego panowania

⁶⁴ Ibidem, s. 255.

⁶⁵ Na słowo „kompani” w tym kontekście i taki jego opis ze słownika wyrazów obcych wskazała Monika Bakke. Eadem, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2012, s. 53.

⁶⁶ D.J. Haraway, *Anthropologists Are Talking...*, s. 245.

⁶⁷ M. Arias-Maldonado, *Environment and Society...*, s. 40.

⁶⁸ Ibidem.

nad naturą”⁶⁹. Od tego momentu, jeśli by udało się przekształcić to panowanie⁷⁰ w porządek *zoopoleis*, historyczny dualizm byłby dualizmem chronionym w rezerwatach. Paradoksalnie, w tym momencie historii ludzka władza zaczęłaby się realizować poprzez samoograniczenie, zrzeczenie przywilejów i rezygnację z realizacji części potencjału. Tym właśnie jest etyka.

⁶⁹ Ibidem, s. 41.

⁷⁰ Arias-Maldonado twierdził, że prawidłowo rozumiane pojęcie panowania (*dominion*) zawiera również wymiar kooperacji i symbiozy. Ibidem.

Joanna Hańderek

Wszystko ma znaczenie. Wymagania etyki wobec współczesnych zagrożeń i zmian klimatycznych

W tradycji rozumienie człowieka i otaczającą go rzeczywistość ma głęboko ugruntowaną strukturę binarną. Nauczyliśmy się dzielić, kategoryzować i rozróżniać nie tylko poszczególne zagadnienia, ale w konsekwencji odróżniać człowieka, jego działania od świata i jego funkcjonowania. W XX-wiecznej filozofii pojawiły się koncepcje krytycznie nastawione do tego typu uprawiania filozofii. Binarność, kategoryzacja i innego rodzaju podziały niosły w sobie dość niebezpieczne zaburzenie. Pierwsze z nich to człowiek – zwierzę, następne to: kultura – natura, człowiek – świat, duchowe – materialne, rozum – emocje. Za tymi podziałami droga była już wolna do kategoryzowania i rozróżniania: kobieta – mężczyzna, my – oni, heteroseksualność – homoseksualność, Europa – Orient, wiara – ateizm. W tej kategoryzacji od samego początku widoczne też było wartościowanie: dobro – zło, właściwe – niesłuszne, zgodne z prawem – niezgodne z obyczajem, kulturowe – dzikie, cywilizowane – zacofane.

Lew Szestow tłumaczy tę binarność naszym pierwotnym, intelektualnym grzechem. Według niego historia pierwszych rodziców w raju miała bardzo głęboką wymowę. Nim Adam i Ewa zjedli owoc z drzewa zakazanego, byli niewinni. Ich niewinność oznaczała stan poza wartościowaniem, poza nieszczęsną binarnością dobro – zło, nieustannie zmuszającą człowieka do opowiedzenia się, po której stronie stoi, którą wybiera. Gdy Ewa podaje jabłko Adamowi, pierwsi ludzie

wkraczają w świat wartości, łamiąc zakaz boski, dowiadują się, czym są wartości, a tym samym wpadają w pułapkę nieustannej polaryzacji i konieczności wyboru¹.

Ten gest Ewy obciążył w mitologii chrześcijańskiej wszystkie kobiety jako ulegające szatanowi i kusicielki sprowadzające na złą drogę mężczyznę. Micheal Onfrey zdecydowanie przeciwstawia się takiej interpretacji, wskazując, że Ewa jest pierwszą buntowniczką-naukowniczą, jej sprzeciw jest bowiem poszukiwaniem prawdy². Wszak Ewa zerwała owoc z drzewa poznania i w tej świeckiej wykładni Onfreya jawi się jako osoba poszukująca prawdy. Co więcej, podążając dalej za interpretacjami nowego humanizmu Michela Shmida-Salomona, gest Ewy jest nie tylko poszukiwaniem prawdy, ale również jest gestem tworzącym wspólnotę. Ewa daje jabłko Adamowi, a więc nie tyle wciąga go w grzech, co przyłącza go do wspólnoty³. Teraz poznanie jest ich wspólną sprawą.

Mit i jego konsekwencje w kulturowych przekonaniach, jak i nauka ze swoim konsekwencjami w naszych światopoglądach nieustannie waloryzują to, co dobre, i to, co złe. W głosach Onfreya i Shmida-Salomona widać pierwsze próby przełamania tej binarnej tendencji. We współczesnym świecie wydaje się to szczególnie ważne. Człowiek musi uświadomić sobie – i to jak najszybciej – że jest częścią większego systemu, że dzielenie i kategoryzowanie, jak przydatne teoretycznie okazuje się niebezpieczne w naszym codziennym życiu.

Polityka natury Bruno Latoura jest jedną z takich prób ukazania nam, że człowiek jest aktorem pośród innych aktorów o wiele większego systemu niż nasze lokalne, kulturowe środowiska. Wydana w 1999 r. książka bardzo konsekwentnie ukazuje jedność i zależność człowieka wobec innych aktorów rzeczywistości. To, co najważniejsze, to ukazanie człowieka jako ludzkiego aktora w świecie poza-ludzkich aktorów takich jak: zwierzęta, przedmioty użytku dnia codziennego, elektronika czy już za chwilę sztuczna inteligencja. Binarne myślenie tylko oddala nas od faktu, że ten świat różnych aktorów jest ze sobą bardzo mocno powiązany i ściśle od siebie zależny⁴. Opozycja człowiek – zwierzę jest z gruntu fałszywa i nie tylko dlatego, że człowiek jest zwierzęciem (rodzaj ssaka naczelnego z rodziny człowiekowatych, do których zalicza się nie tylko człowieka współczes-

¹ Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009.

² Por. M. Onfrey, *Traktat ateologiczny*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008.

³ Por. M. Smidt-Salomon, *Humanizm ewolucyjny. Dlaczego możliwe jest dobre życie w złym świecie*, tłum. A. Lipiński, Słupsk 2012.

⁴ Por. B. Latour, *Polityka natury*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2009.

nego, ale i wymarłe homo habilis, homo erectus czy homo neanderthalensis), ale i dlatego, że od innych zwierząt jest zależny i przez nie kształtowany.

Jak uświadamia nam Rob Dunn, człowiek oderwał się od środowiska naturalnego, współczesne dziecko zachodniego świata przebywa głównie we wnętrzach, nasze miejsca zamieszkania stały się niemiejskami natury oddalonymi przez architektoniczną i urbanistyczną politykę od przyrody. Skoro na 59 km² powierzchni Manhatanu przypada 172 km² powierzchni mieszkaniowej i do tego jeszcze trzeba dodać powierzchnię użytkowych lokali, widać jasno, że człowiek mieszka w zabudowanym świecie narosłym na przestrzeni naturalnej⁵. Mimo to nie jesteśmy izolowanym bytem, dokoła nas i w nas tętni życie innych zwierząt. Co więcej, my czerpiemy z ich życia, a one czerpią z naszego. Drobnoustroje, bakterie, insekty, wszystkie one są dookoła nas i w nas. Tak samo jak nasze ukochane zwierzęta domowe, te nieszczęsne ofiary naszej chciwości i zachłanności, zwane zwierzętami hodowlanymi, czy niszczone systematycznie tak zwane dzikie zwierzęta – one wszystkie są dookoła nas i w nas. Tylko tego nie zważamy, tak jak w steku nie widzimy krowy, a w mleku nie widzimy jej zabitego dziecka.

Do tego dochodzi wszechobecne utowarowienie. Żyjemy w świecie, gdzie wszystko ma swoją wartość. Ten świat towarów, opisany już przez Jeana Baudrillarda⁶, współcześnie zmienił się w zdiagnozowany przez Slavoję Žižka świat cynizmu⁷. Dlatego we współczesnym świecie konsumpcjonizm wydaje się pierwszą zasadą naszego egzystowania, określającą, kim jesteśmy i jacy jesteśmy. Utowarowienie świata w tym wymiarze jest naturalną konsekwencją, gdyż rzeczy, tak jak istoty żyjące uzyskały swoje znaczenie marketingowe. Świat istot czujących i żyjących został podzielony na: człowieka jako istotę zarządzającą, człowieka jako pracownika, człowieka jako istotę nie zauważaną (nie istniejącą w odpowiednim systemie), zwierzęta hodowlane, zwierzęta użytkowe, zwierzęta domowe i dzikie. Każda z tych istot ma swoją cenę. Najwięcej znaczy człowiek jako istota zarządzająca, ponieważ jest on opłacany za swoją pracę, ma dostęp do prawa i możliwości jego egzekwowania, przysługują mu również różne przywileje związane z jego kompetencjami zawodowymi i społecznymi. To człowiek sukcesu w większości przypadków należący do kultury Zachodu. Człowiek pracownik to osoba

⁵ Por. R. Dunn, *Nie jesteś sam w domu*, tłum. K. Skonieczny, Kraków 2020, s. 11.

⁶ Por. J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.

⁷ Por. S. Žižek, *Wzniosłe przedmioty ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.

również przyjmująca wynagrodzenie, ale już w pozycji relacji zawodowej, która może ograniczać jego negocjacje czy możliwości, zwłaszcza jeżeli należy do klasy prekariatu, wówczas zależny jest od zleceń i pracodawców. Często człowiek pracownik jest podwykonawcą, a zatem jego praca uzależniona jest od pracy innych ludzi i jej ewentualne powodzenie lub niepowodzenie wiąże się z całym systemem (polityczno-ekonomicznym), w jakim występuje jej wykonanie. Człowiek jako istota niezauważana jest człowiekiem albo nielegalnym przekraczającym granice bezprawnie w nadziei na polepszenie swego losu, nierzadko wegetujący w nowej ojczyźnie i żyjący z dorywczych nisko opłacanych prac. Może to jednak być człowiek o legalnym statusie pobytu, za to o niskim statusie społecznym. Kobiety bardzo często należą do osób, którym pomimo rozwoju feminizmu i praw kobiet, jaki nastąpił w XX w., odbiera się ich podstawowe prawa. Wówczas kobieta sprowadzona jest do roli służebnej, domowej przestrzeni i pełnej zależności od mężczyzny. Takie praktyki społeczne znajdziemy niemalże w każdym zakątku świata, gdzieś bardziej utajnione, w innych miejscach oficjalnie stosowane w imię prawa, tradycji czy religii.

Tak jak w relacjach międzyludzkich następuje utowarowienie, uprzedmiotowienie i wyzysk, a ludzie niejednokrotnie liczą się tylko według swoich kompetencji czy społecznych, ekonomicznych, politycznych możliwości, takie same relacje zostały wytworzone w relacjach między zwierzętami ludzkimi i pozaludzkimi. Jak ujął to Charles Patterson, człowiek nauczył się zniewalać i wykorzystywać zwierzęta pozaludzkie, pozbawiając się empatii i zrozumienia, że ma do czynienia z istotami czującymi, żyjącymi by następnie te same praktyki przenieść na zwierzęta ludzkie. W swoim słynnym zestawieniu Holokaustu i traktowania zwierząt Patterson odwołuje się do głosów ofiar Holokaustu, by pokazać, jak utrata empatii, rozerwanie relacji zaciera ludzką świadomość, wyrzucając działania poza sferę wartości i moralności. Na pewnym poziomie braku empatii i niezainteresowania losem innych istot żyjących po prostu wszystko już wolno i nic już nie robi wrażenie. Dlatego podczas wojny i w dzisiejszych czasach: „dla większości społeczeństwa, życie toczyło się, jakby nic takiego się nie działo. Ludzie chodzili do pracy, pracownicy obozów koncentracyjnych udawali się do nich rano i wracali wieczorem do swoich kochających rodzin, jedli z nimi ciepłe posiłki i zasypiali w ciepłych łóżkach. Dla nich była to praca, podobnie jak dla wiwisektorów, myśliwych, kuśnierzy i pracowników ferm przemysłowych”⁸.

⁸ Ch. Patterson, *Wieczna Treblinka*, tłum. R. Rupowski, Opole 2002, s. 64.

Jeżeli przyzwyczaimy się i dzięki temu przyzwyczajeniu uznamy za naturalne i oczywiste wykorzystanie i krzywdzenie jednej istoty żyjącej i odczuwającej, wówczas nie widzimy problemu w rozszerzeniu tego kręgu krzywdy i obojętności. Uprzedmiotowienie, tendencja, by wszystko utowarowić i sprowadzić do relacji konsumenckich, oraz skłonność, by kategoryzować istoty żyjące przy równoczesnym traktowaniu człowieka jako istoty wyjątkowej, prowadzi do katastrofalnego wyzysku i pogłębiania patologii krzywdy. Przez te właśnie procesy żyjemy w świecie, gdzie przemoc, wyzysk, krzywda, kaźń i niesprawiedliwość stały się normą. Każde nasze działanie i wybory mogą ugruntowywać ten stan rzeczy. Dlatego współczesna etyka musi obrać dwie strategie: 1. rozpoznania, że każde nasze działanie ma znaczenie; 2. traktująca każde, nawet z pozoru neutralne działanie, jako etyczne lub zaburzające te etyczne relacje.

Współczesność wymaga zaangażowanej etyki, takiego systemu, który przewartościuje opozycyjność naszego myślenia, zakwestionuje nieszczęsną potrzebę dzielenia na dobrych - złych, nas - innych, człowieka - zwierzę. Henryk Skolimowski apelował o zmianę nastawienia do świata. Według tego filozofa jeżeli nie zmienimy naszego myślenia i działania, to zniszczymy nasz świat. Musimy sobie uświadomić, że już się to dzieje. W *Głębokiej adaptacji* Jem Bendell pokazuje, że teraz możemy liczyć już tylko na jedno: zmniejszenie skutków kryzysu klimatycznego. Nasz egoizm nie pozwolił nam dostrzec wcześniejszych sygnałów alarmowych, głos ekologów został zbagatelizowany. Współcześnie żyjemy w świecie, gdzie dostatnie kraje Zachodu przeżywają rozczarowanie związane z kryzysem ekonomicznym 2008 r. i robią wszystko, by odpracować straty, nie przejmując się narastaniem kryzysu klimatycznego. W tym samym czasie kraje ubogiego Południa, wyzyskiwane i traktowane przedmiotowo, już zaczynają płacić za nasz komfort: suszami, tsunami, deforestacją, zanieczyszczeniem rzek i gleby odpadami toksycznymi.

Gdy piszę te słowa, świat traci jeszcze jedną okazję do zmiany. Koronawirus zamiast nas wszystkich obudzić ze złudnych przekonań, że człowiek może wszystko, doprowadził do rozpacz, że nie uda nam się pojechać na wakacje. Przez ten krótki okres zamknięcia w domach, kiedy emitowaliśmy mniej spalin, mniej zanieczyszczaliśmy powietrze, mniej byliśmy aktywni, mogliśmy obserwować, jak wspaniale i szybko Matka Gaja może się regenerować. Nagle w wielu miastach powietrze oczyściło się, a do naszych osiedli i miast zaczęły zaglądać zwierzęta. Na wiosnę ptaki śpiewały jak nigdy wcześniej. Niestety, wraz z latem wszyscy ruszyli do pracy i na wakacje, samoloty zaczęły kursować ze zwiększoną często-

tliwością, by odpracować straty finansowe. Ludzie zamiast zatrzymać się i zastanowić, co mówi nam sama Ziemia, nasz świat, wrócili do trybu zanieczyszczenia i realizowania własnych potrzeb. Myślenie doraźne i w duchu ekonomicznym kolejny raz pozwoliło nam zaprzepaścić moment refleksji i rozpoczęcie zmiany na rzecz ratowania świata. Kryzys klimatyczny narasta.

Dlatego potrzebna nam jest etyka zaangażowana, etyka związana zarówno z głęboką adaptacją, jak i ze zrównoważonym rozwojem, etyka przewartościowania naszej postawy wobec siebie i świata, i zwierząt ludzkich, i pozaludzkich. Jeden z pierwszych kroków wykonał wspomniany Bruno Latour. W *Polityce natury* pokazał, jak odwróciliśmy porządek sił, wraz z rozwojem technologii, naukowych możliwości, ale i demografii człowiek zaczął „być zdolny do rywalizacji może nie z kosmosem, ale z całą pewnością z siłami rządzącymi Ziemią”⁹. Mamy w ten sposób podwójny efekt: zamiast być częścią świata, rozwijać się w świecie, zaczęliśmy z nim konkurować. W butnym *Liście do matki natury* Max More dziękuje Matce Naturze, że nas stworzyła, i ogłasza, że odtąd człowiek przejmuje kontrolę nad światem dzięki nauce i technologii. Na skutki tego działania More nie zwraca uwagi, robi to Latour, uświadamiając nam, że Ziemia nie tylko została zagrożona, ale zdewastowana.

Pierwszym postulatem Latoura wobec takiej rzeczywistości konkurowania i dewastowania Ziemi jest uświadomienie sobie relacji sieciowych wszystkich bytów istniejących na planecie. Człowiek jest jednym z elementów pośród świata zwierząt i elektroniki. Filozof proponuje mówić o graczach, którzy zastępują klasyczny język filozoficznych rozważań ujmujących podmioty działające. W klasycznej etyce to podmiot miał świadomość, rozumność i moc decyzyjną, w myśli Latoura to gracz zajmuje miejsce podmiotu, przy czym sam gracz ma nieco inną strukturę swojego działania. Bycie graczem nie opiera się na świadomości czy na racjonalności, a na fakcie samego swego istnienia i aktywności, jakiej się oddaje. I tak człowiek jest graczem pośród innych graczy zwierzęcych czy elektronicznych, tworząc swoistą sieć powiązań, wzajemnie na siebie oddziałującą i wzajemnie się modyfikującą. Teoria gracza przełamuje binarność i opozycyjność myślenia, eliminuje niebezpieczne dualizmy.

Spoglądając na świat relacji ludzkich i pozaludzkich w systemie sieciowym, można dostrzec, że każde nasze działanie, wszelkie nasze postępowanie ma zna-

⁹ B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnecka, Warszawa 2009, s. 86.

czenie. Rossi Braidotti w swoich rozważaniach zmierza w podobnym kierunku, pisząc o współczesnym człowieku jako o mającym możliwość zrozumienia swojego właściwego miejsca w świecie. Tę możliwość dają człowiekowi dwa złączone ze sobą procesy: stawania-się-ziemią i stawania-się-maszyną. Stawanie-się-ziemią to świadomość ekologiczna, jaka zwiększa się u ludzi systematycznie od XX stulecia. Dzięki wiedzy pojawia się nowy styl życia, który wiąże się z uważnością wobec tego, co robi się światu. Już sam fakt, że są wśród nas ludzie myślący o tym, jaki pozostawiają za sobą ślad węglowy albo jakie wyrządzają krzywdy innym istotom żyjącym, prowadzi do transformacji naszych nastawień. Wyrwanie się z zakłętego kręgu opozycyjnego myślenia oznacza zrozumienie głębokich zależności naszych decyzji, podejmowanego działania wobec zanieczyszczenia czy dramatów innych istot żyjących.

Wprawdzie ani Latour, ani Braidotti nie formułują etycznych postulatów, to, jak sądzę, wytyczają nam drogę budowania etyki wykraczającej poza stereotypowe i tradycyjne podziały. Głęboka adaptacja i zrównoważony rozwój nie mogą się udać ani rozwinąć, jeżeli będziemy tkwili w świecie binarnych antagonizmów. Musimy dostrzec zarówno nasze asymetryczne działanie wobec drugiego człowieka, jak i wobec drugiego zwierzęcia. Sieciowość naszych powiązań ma też swoje głębokie, antropologiczno-egzystencjalne uzasadnienie. Człowiek jest zwierzęciem pośród innych zwierząt, więc odwracanie się i separowanie od zwierzęcia, jego praw i jego podmiotowości jest zaprzeczaniem naszej własnej kondycji. Charles Patterson, Marc Bekoff, Juliet Gellatley, Jonathan Foer, Dariusz Gzyra i wielu innych badaczy, filozofów, myślicieli pokazało nam, że takie odcinanie się od świata zwierzęcego i odbieranie praw zwierzętom pozaludzkim prowadzi do eksterminacji również zwierząt ludzkich. To jeden proces okrucieństwa, braku empatii i wykorzystania zrodzony z binarności i hierarchizowania. Samo kategoryzowanie w duchu my – oni, my – inni prowadzi do nadużycia i wykorzystania.

Wielkie antropologiczne pytanie brzmi: co spowodowało, że *Homo sapiens* pośród innych homonidów osiągnął taki sukces, że przejął linię ewolucji i zdominował świat? Odpowiedzi padają różne, często pojawia się sugestia, że to nasza agresja i zdolność walki, manualne zdolności, spryt, rozum umożliwiły nam sukces na taką skalę. Francis de Waal podpowiada, że do naszego sukcesu przyczyniła się też być może nasza zdolność kooperacji z innymi. Człowiek właśnie dzięki swoim zdolnościom, jakimi obdarowała go ewolucja, ma możliwość empatii, rozmowy, zrozumienia, wczucia się w sytuację drugiego i przede wszystkim współpracy. Nie jest to jakaś szczególna zdolność na tle innych gatunków,

w świecie zwierzęcym pomaganie sobie, nawet osobnikom innych gatunków, kooperacja, współpraca są zakorzenione bardzo mocno i to na różnych poziomach świadomego bądź nieświadomego współdziałania. Homo sapiens musiał być zatem wyjątkowy na tle nie zwierząt, a innych homonidów, skoro współpraca stała się siłą jego ewolucyjnego sukcesu.

Współcześnie czas powrócić do współdziałania, współodczuwania i współbywania jako podstawowej zasady naszej egzystencji. Od czasów rewolucji neolitycznej człowiek tak bardzo wpisał w swój system myślenia i postępowania wojnę, agresję i przemoc, od czasów rewolucji przemysłowej tak bardzo umocnił swoje myślenie hierarchiczne, klasistowskie, seksistowskie i gatunkowizm, że zapomniał o tym najważniejszym elemencie swojej biologii – empatii i współdziałaniu.

Współczesna etyka próbująca sprostać wyzwaniom głębokiej adaptacji i zrównoważonego rozwoju, wraz z myśleniem sieciowym, ujmującym człowieka jako jeden z elementów złożonego systemu rzeczywistości, musi opierać się na tej zasadzie wspólnotowości. Człowiek powinien wrócić do tego, kim jest – do bycia zwierzęciem. Obudowani kulturą całkowicie zatraciliśmy świadomość naszej zwierzęcości. Dlatego czujemy się niekomfortowo, kiedy nasze ciało, nasza fizjologia przypomina nam, że jesteśmy tylko sprytnym ssakiem. Wolimy myśleć w kategoriach binarności, ponieważ one pozwalają nam wywyżżyć nasze istnienie nad istnienie innych istot żyjących i czujących. Dzięki kulturowym wykładniom dostajemy mocną pozycję najważniejszej istoty. Tymczasem jest nam potrzebna świadomość naszej właściwej natury.

Jeszcze bardziej potrzebna jest nam świadomość, że inne zwierzęta nie czekały na wyewoluowanie człowieka, by stworzyć system wsparcia, etykę, by mieć samoświadomość, by odkryć, czym jest wierność, współpraca, macierzyństwo, tacierzyństwo, instytucje, prawa czy stałe struktury postępowania¹⁰. Zwierzęta nie czekały na rozwinięcie języka, kulturowych zachowań czy różnego rodzaju form pomocy i przekazywania wiedzy, formułowania tradycji¹¹. Być może zwierzęta nie czekały na człowieka, by stworzyć coś, co dzisiaj nazywamy życiem duchowym¹². Człowiek jest zwierzęciem, dlatego może tak się rozwijać, jest jednak zwierzęciem zbyt sprytnym,

¹⁰ Por. M. Beckoff, *Manifest Zwierząt. Sześć powodów, żeby okazywać więcej współczucia*, tłum. A. Pluszka, Warszawa 2019.

¹¹ Por. J. Moussaieff Masson, S. McCarthy, *Kiedy słonie płaczą. O życiu emocjonalnym zwierząt*, tłum. K. Kozubal, Warszawa 1999.

¹² Por. K. Brensing, *Rozmowa ze zwierzętami. Czy uda się zrealizować ludzkie marzenie o rozmowie ze zwierzętami?*, tłum. E. Walewska-Wilk, R. Sarna, Warszawa 2018.

zbyt mocno skoncentrowanym na idei postępu i własnych możliwościach, dlatego zaczął zaburzać równowagę świata, stał się konkurentem do zarządzania zasobami i mechanizmami rzeczywistości, w jakiej żyjemy – my, wszystkie istoty czujące.

W „zoopolis” współpraca, współodczuwanie i tworzenie wspólnoty stają się podstawą myślenia o relacjach zwierzę ludzkie – zwierzę pozaludzkie. Ta książka daje nam krok trzeci w kierunku myślenia sieciowego i wzajemności, budując etykę zaangażowaną i adekwatną do współczesnych potrzeb. Sue Donaldson i Will Kymlicka Zoopolis rozumieją to pojęcie nie tylko, jak chciała to w swej ekoetyce Carie Wolfe, jako budowanie relacji ze światem zwierząt w przestrzeni miejskiej¹³. Według nich Zoopolis to przestrzeń wszelkich relacji, a samo miejsce jest tutaj jednym z elementów kształtujących specyfikę współbycia i współdziałania, rozszerzają jednak znaczenie polis na cały świat jako przestrzeń zadomowienia różnych gatunków i różnych ekosystemów. Zoopolis oznacza zerwanie z myśleniem centrum – marginesy, a same relacje ze zwierzętami zostają w ten sposób przeniesione z marginalnych w sferę kluczowych zagadnień naszej codzienności. To, co jednak najważniejsze: mamy w tym myśleniu dobitne zerwanie z polaryzacją kategorii człowiek – zwierzę, etyka – ekonomia zależności, to, co jawne i to, co skrywane (w rzeźni, zoo czy przemysłowej hodowli).

Kymlicka swoje doświadczenie filozofa społecznego wykorzystuje do analiz relacji zwierzęcia ludzkiego ze zwierzęciem pozaludzkim, uświadamiając nam, że to, co się dzieje w naszych relacjach, jest polityczne. Konieczność zerwania i całkowitego wyparcia wcześniejszego podejścia do zwierzęcia jako do przedmiotu ludzkiego posiadania jest tutaj szczególnie ważne. Pewne procesy opisywane przez Donaldson i Kymlickę już się dzieją w prawach państwowych – tak jak choćby w Norwegii, gdzie delfiny zostały uznane za *nonhuman person* i przez to zostały włączone do kodeksu karnego, a ich zabójstwo traktowane jest na równi z zabójstwem człowieka. Wedle autorów *Zoopolis* należy zrobić coś więcej i cały świat zwierzęcy włączyć do naszego systemu polityczno-prawnego nie na zasadzie przedmiotu, ale właśnie podmiotu. W innym razie będziemy nadal postrzegać zwierzęta z poziomu rzeczy, posiadania, zarządzania, komercjalizacji czy produktu.

Biorąc pod uwagę kryzys klimatyczny nie jako perspektywę, ale jako proces, który już się zaczął realizować, takie inkluzywne podejście zaproponowane przez Donaldson i Kymlickę jest szalenie ważne. Tak zwany przemysł mięsny to nie

¹³ Por. C. Wolfe, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago–London 2013.

tylko cierpienie zwierząt, to nie tylko utowarowienie i przedmiotowe traktowanie istot inteligentnych, posiadających świadomość, wrażliwość i swoje emocjonalne potrzeby. To również niestety obok transportu, przemysłu lotniczego trzeci wielki czynnik zmian klimatycznych. Krowi organizm w ciągu doby wytwarza około 400 litrów metanu. Biorąc pod uwagę jej masową hodowlę oraz fakt, że metan 23-krotnie intensywniej zatrzymuje ciepło w atmosferze niż dwutlenek węgla, zagrożenie ujawnia się w sposób oczywisty. Gdy do tego dodamy fakt, że odchody z ferm przemysłowych zanieczyszczające wody gruntowe i ziemię przy masowej hodowli nie mogą już być traktowane jako naturalny nawóz, czy ciągle zagrożenie rozprzestrzenianie się różnych chorób zakaźnych i wirusowych – możemy zobaczyć wyraźnie, że hodowla jest ekologiczną bombą. Nasze podejście przedmiotowe do zwierząt pozaludzkich w okrutny sposób przekłada się na klimat, dobrostan tych zwierząt oraz na nas samych – ludzi. Hodowle przemysłowe wpisują w naszą kulturę jako normę przemoc, zagładę i eksterminację.

Upprzedmiotowanie zwierzęcia, dostrzeganie w nim tylko jedzenia, produktu czy źródła zarobkowania, odbiera mu jego własne życie, a człowiekowi zrozumienie, kim jest. Rzeźnik, pracownik farmy staje się oprawcą, przyzwyczajając się do przemocy jako czegoś naturalnego. Każdy z nas, uczestnicząc w procederze konsumowania zwierzęcia, staje się współwinny, a jego świadomość i wrażliwość zostaje obniżona. Z tej perspektywy o wiele łatwiej jest wytłumaczyć przemoc wobec drugiego człowieka, innej Istoty czującej. Nasza kultura stała się kulturą biopolitycznej przemocy. Yuval Noah Harari, Keith Thomas, Juliet Gallatley, Charles Patterson i w artystycznej wizji Sue Coe uświadamiają nam, że proces upprzedmiotowania zwierzęcia i brutalizacja relacji z nim nie jest neutralnym działaniem, a przekłada się i kształtuje relacje międzyludzkie i kulturowe. Po prostu każde nasze działanie ma znaczenie i nic nie pozostaje obojętne. Kształtujemy naszą etykę każdym wyborem, również tym, co mamy na talerzu.

Współczesna etyka zaangażowana, wyłaniająca się z pogranicza idei zrównoważonego rozwoju i głębokiej adaptacji, musi być też etyką relacji i powiązań sieciowych. Oznacza to inkluzywne myślenie, gdzie każdy gracz, każda istota, każdy sentient istniejący w świecie ma swoje znaczenie podmiotowe, co przekłada się na jego/jej prawa i wartości. To holistyczne myślenie etyki wytwarzanej w obliczu kryzysu klimatycznego i naszej świadomości odpowiedzialności za ten stan rzeczy musi też oznaczać przeformułowanie naszej własnej podmiotowości. Człowiek z istoty stawiającej się dumnie na pierwszym miejscu hierarchii bytów ma powrócić do swojej właściwej kondycji, do swojego naturalnego miejsca: zwierzęcia

pośród innych zwierząt. Robin Wall Kimmerer *Pieśń ziemi* zaczyna opowieścią o matce dającej nam życie, Skywomen. W przeciwieństwie do opowieści o pierwszej kobiecie – Ewie – ta Niebiańska Kobieta nie traci raj, nie jest grzesznicą, nie łamie żadnych zakazów, jej późniejsze życie nie wiąże się z karą i koniecznością ujarznienia dzikiego świata i dzikich zwierząt. Niebiańska Kobieta współpracuje ze zwierzętami, by stworzyć ziemię, na której żyjemy, dziękuje światu i zwierzętom za ofiary, jakie poniosły przy stwarzaniu tego świata, który znamy. Najważniejsze są w tej opowieści współpraca, empatia i chęć pomocy. Najistotniejszy jest mały Piżmak oddający życie za to, by świat mógł powstać.

Nasz problem polega na tym, że poszliśmy w kierunku posiadania i wykorzystania. Jak pisze Kimmerer: „Po jednej stronie świata żyli ludzie, których związek z naturą ukształtowała Skywomen – ta, która stworzyła bujny ogród dla dobra wszystkich istot. Po drugiej stronie świata możemy spotkać inną kobietę, ogród i drzewo. Matka rodzaju [...] której kazano czynić sobie poddaną ziemię, na którą ją wygnano”¹⁴. Jak uświadomili nam to Theodor Adorno i Max Horkheimer, kultura kształtowana jest przez mity. Rzecz w tym, jakie mity wybierzemy jako paradygmatyczne i wytyczające naszą linię myślenia oraz podejścia do świata. Biorąc pod uwagę fakt, że człowiek stał się wielkim szkodnikiem i zaburzył relacje ze światem, współczesna etyka musi stać się etyką relacji, współpracy i empatii. Do tego potrzebuje innych mitów niż te mówiące nam o zawłaszczaniu i podporządkowywaniu sobie świata, potrzebujemy też innych kulturowych narracji, które pozwolą nam popatrzeć na nas i na otaczający nas świat jak na jedność.

„Spójrzcie na spuściznę biednej Ewy wygnanej z Edenu: ziemia jest pełna ran wynikłych z tego naznaczonego przemocą związku. Nie tylko ziemia jest zniszczona, ale co gorsza, więź, która nas z nią łączy”¹⁵. Czas zatem, by zacząć myśleć w innych kategoriach, nie wykluczać, a inkludować, nie separować się, a współdziałać, nie zrzekać się odpowiedzialności i nakładać na innych winę, a zacząć współbytować i działać na rzecz wszystkich istot żyjących. Nasz świat nie ma już czasu, topniejące lodowce i ocieplenie postępują w coraz szybszym tempie, wielkie wymieranie zabiera coraz więcej przedstawicieli różnych gatunków, napięcia społeczne i konflikty narastają. Najwyższy zatem czas uświadomić sobie, że to nasza wina i tylko my możemy ją naprawić.

¹⁴ R.W. Kimmerer, *Pieśń ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*, tłum. M. Bukowska, Kraków 2020, s. 19.

¹⁵ Ibidem, s. 22.

Dariusz Jedzok

Wywoływanie plejstocęńskich duchów, czyli ekolog w maszynie czasu

Homo sapiens niekoniecznie musi być tylko sprawcą szóstego wymierania – ryzykuje też, że stanie się jego ofiarą (Richard Leaky)¹

U progu XXI w., w epoce globalnego kryzysu klimatycznego oraz szóstego masowego wymierania², do głosu dochodzi szereg radykalnych rozwiązań skierowanych na przywrócenie lub podtrzymanie bioróżnorodności i ochronę zagrożonych ekosystemów. Jedną z takich ambitnych, a więc i atrakcyjnych medialnie strategii jest renaturalizacja troficzna (*trophic rewilding*), czyli odbudowanie sieci pokarmowej lub przywrócenie łańcucha troficznego do postaci, w jakiej istniał on w mniej lub bardziej odległym punkcie w przeszłości. Niniejszy tekst poświęcony jest w głównej mierze specyficznemu wariantowi tego podejścia, czyli renaturalizacji plejstocęńskiej³ (*Pleistocene rewilding*), opartej na odtwarzaniu sieci pokarmowych z udziałem dużych roślinożerców i drapieżników. Wielki powrót

¹ A. Alvarez, *Unstable Ground: Climate Change, Conflict, and Genocide*, Lanham 2017, s. 30.

² W historii Ziemi nastąpiło pięć wielkich katastrof, które spowodowały masowe wymieranie gatunków. W piątym, kredowym wymieraniu (66 milionów lat temu) wyginęły wszystkie nieptasie dinozaury. Wielu badaczy uważa, iż ze względu na gwałtowne wymieranie gatunków żyjemy obecnie w epoce szóstego wielkiego wymierania spowodowanego przez ludzi.

³ Plejstocen trwał przez 2,5 miliona lat i zakończył się 11,7 tysięcy lat temu. Po nim rozpoczął się holocen, który – zdaniem wielu środowisk naukowych – zakończył się wraz z nadejściem rewolucji przemysłowej, dającej początek obecnej epoce antropocenu.

wielkiej fauny jest z pewnością ekscytującą wizją, jednak wraz z nowymi możliwościami naprawy ekosystemów, niesienia pomocy zagrożonym gatunkom, a nawet wskrzeszania gatunków wymarłych, przed ekologiem rozpościera się też rozległe grzęzawisko problemów i pytań natury etycznej.

Plejstocen utracony

Pierwszą osobą, która zwróciła uwagę na ślady wymarłej megafauny⁴ w obecnych ekosystemach, był Alfred Russel Wallace w drugiej połowie XIX w. Jednak dopiero obecnie, ponad 150 lat później, odkrywamy lawinę zmian i niepowetowanych szkód, jaką uruchomiło plejstocenijskie wymieranie wielkich zwierząt. Zaczynamy też sobie uświadamiać, że podobny ciąg wydarzeń może wkrótce doprowadzić do zniknięcia obecnej megafauny z afrykańskich sawann i azjatyckich dżungli⁵. Zagadnienie śladów dawnej megafauny w dzisiejszych ekosystemach trafiło do szerszej świadomości dzięki artykułowi Daniela H. Janzena i Paula S. Martina, którzy w 1982 r. przedstawili hipotezę anachronizmów ewolucyjnych⁶. Janzen i Martin zauważyli, iż wiele neotropikalnych amerykańskich drzew ma nieproporcjonalnie duże owoce, zbyt duże, by jakiegokolwiek żyjące zwierzę mogło je połknąć i pomóc w rozsiewaniu ich nasion. Podążając tym tropem, autorzy znajdowali kolejne zaskakujące cechy łączące takie drzewa: często występują one w odizolowanych skupiskach, wyspowo, co wskazywać może na to, że zajmują zaledwie część dawnych obszarów⁷; cechują się pozornym marnotrawstwem środków i energii – ich owocom o grubych łupinach lub olbrzymich

⁴ Paul S. Martin zdefiniował pierwotnie megafaunę jako zwierzęta, których dorosłe osobniki ważą więcej niż 100 funtów (45,3 kg). Obecnie najczęściej stosowany jest podział na mega-roślinożerców (≥ 1000 kg), megamięsożerców (≥ 100 kg), dużych roślinożerców (45-99 kg) i dużych mięsożerców (21,5-99 kg).

⁵ Y. Malhi et al., *Megafauna and ecosystem function from the Pleistocene to the Anthropocene*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 2016, Vol. 113(4), s. 838-846.

⁶ D.H. Janzen, P.S. Martin, *Neotropical anachronisms: The Fruits the Gomphotheres Ate*, „Science” 1982, Vol. 215, s. 19-27.

⁷ Ślonie przenoszą nasiona zjedzonych owoców na odległość kilkudziesięciu kilometrów, dzięki czemu rośliny mogą nie tylko kolonizować nowe tereny, ale też szybko wracać na obszary zniszczone np. przez powódzie lub pożary. Drzewa pozbawione swoich partnerów ewolucyjnych często skazane są na stopniową utratę swoich dawnych siedlisk.

pestkach rzadko udaje się wykiełkować, często gromadzą się i gniją u stóp macierzystego drzewa. Na podstawie tych obserwacji Janzen i Martin doszli do wniosku, iż takie rośliny muszą być pozostałością mutualistycznych związków, które zostały rozerwane w wyniku wymarcia ich zwierzęcych partnerów. Connie C. Barlow nazwała takie wymarłe gatunki „duchami ewolucji”.

Janzen i Martin opierali się m.in. na pracach Henry’ego N. Ridleya i hipotezie zespołów rozsiewania nasion (*seed dispersal syndromes*), zgodnie z którą na podstawie cech morfologicznych owocu danej rośliny – jego smaku, zapachu, rozmiarów i budowy – można określić grupę owocożernych zwierząt, które tworzą z nią ewolucyjną parę⁸. Owoce rozsiewane przez megafaunę odznaczają się odpowiednio dużymi rozmiarami, a ich pestki często zbudowane są tak, by zapobiec ich rozgryzieniu lub wypluciu i zachęcić do połknięcia owoców w całości – zawierają gorzkie lub trujące toksyny (awokado), są zrośnięte z miąższem (mango), lub są tak małe, że dużym zwierzętom łatwiej je połknąć niż usunąć (papaja). Najbardziej znanym przykładem anachronizmu ewolucyjnego jest wspomniane awokado, którego ogromne pestki mogą być pozostałością po partnerstwie z gomfoterami, wymarłymi trąbowcami, które żyły w amerykańskich lasach jeszcze kilkanaście tysięcy lat temu.

W podobny sposób przetrwały do czasów dzisiejszych zwierzęta i rośliny, których wyjątkowe cechy są pozostałością „walki zbrojeń” między drapieżnikami i ich ofiarami. Należą do nich widłorogi, najszybsze zwierzęta Ameryki Północnej, które w dawnych czasach padały ofiarą wymarłych gepardów amerykańskich. Można też tutaj zaliczyć nowozelandzkie lub madagaskarskie krzewy nadal tworzące gęste sploty cierni (typowa obrona roślin przeciwko ptasim roślinożercom), chociaż na wyspie nie żyją już żadne zwierzęta, przed którymi trzeba by się było w ten sposób bronić. Maorysi wybili ptaki moa w XV w., w podobnym czasie zostały wybite też gigantyczne madagaskarskie strusie – mamutki. Jared Diamond uważa z kolei, że rozmiary waranów z Komodo, największych żyjących gadów, są wynikiem koewolucji z ich niegdysiejszymi ofiarami – wymarłymi karłowatymi słoniami⁹.

Patrząc z perspektywy anachronizmów ewolucyjnych, naszym oczom ukazuje się krajobraz ułomny, pełen braków, luk i niepowetowanych strat po „blitzkriegu”, jakiego dokonali nasi przodkowie. Podobny scenariusz powtarzał się za każdym

⁸ K. Valenta, O. Nevo, *The dispersal syndrome hypothesis: How animals shaped fruit traits, and how they did not*, „Functional Ecology” 2020, Vol. 34, Issue 6, s. 1158-1169.

⁹ J.M. Diamond, *Did Komodo dragons evolve to eat pygmy elephants?*, „Nature” 1987, Vol. 326, s. 832.

razem, gdy ludzka stopa dotknęła nowego kontynentu lub wyspy – w krótkim czasie wyginęły wszystkie ssaki, których samice rodziły mniej niż jedno młode rocznie, przy czym najbardziej narażone były właśnie duże gatunki¹⁰. Barlow, pisząc o wymarciu plejstocenijskiej megafauny, stwierdza, że: „było ono czymś więcej niż zwykłą raną. Było ekologiczną i ewolucyjną amputacją”¹¹.

Czas pokuty

Amy Fletcher postuluje, że fascynacja utraconymi światami oraz obietnica ekoodkupienia stoi zarówno u podstaw obecnego zainteresowania renaturalizacją, jak i bardziej odległymi wizjami wskrzeszania wymarłych gatunków. Kilka dekad edukacji ekologicznej, produkcji filmów przyrodniczych, odkryć archeologicznych oraz doniesień o nasilającym się kryzysie klimatycznym wywołało w wielu odbiorcach poczucie gorzkiego wstydu, ale też chęć naprawy szkód. Niektóre badania potwierdzają to odczucie - wymarcie mega fauny na wszystkich kontynentach poza Afryką i częścią Azji skutkowało nie tylko naruszeniem łańcuchów pokarmowych i załamaniem niektórych ekosystemów, ale doprowadziło też do dalekosiężnych, globalnych zmian klimatycznych¹². Dzisiejsi przedstawiciele roślinożernej megafauny mają często duże znaczenie dla kształtowania krajobrazu, zamieniając np. lasy w otwarte sawanny. Słonie w afrykańskim parku Krugera wyrrywają rocznie 1500 dorosłych drzew (i trują wielokrotnie więcej sadzonek), równie znaczący wpływ mają hipopotamy na wodne ekosystemy¹³. Nie trzeba dodawać, że zwłaszcza w czasach trwającego kryzysu klimatycznego zbadanie plejstocenijskich zależności między zmianami klimatu, działalnością ludzi a wymieraniem megafauny może mieć kluczowe znaczenie dla przyszłości naszego gatunku¹⁴.

¹⁰ C.C. Barlow, *Ghosts of Evolution*, London 2008, s. 104.

¹¹ Ibidem, s. 10.

¹² J.P.G.M. Cromsigt et al., *Trophic rewilding as a climate change mitigation strategy?*, *Philosophical transactions of the Royal Society of London*, Series B, Biological sciences, 373(1761), (2018).

¹³ Y. Malhi et al., *Megafauna and ecosystem function*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 2016, Vol. 113 (4), s. 838-846.

¹⁴ A. Barnosky et al., *Assessing the Causes of Late Pleistocene Extinctions on the Continents*, „Science” 2004, Vol. 306, s. 74.

W trakcie swojego istnienia *Homo sapiens* przekształcił większość ekosystemów planety, co znacząco ogranicza ilość miejsc, które mogłyby obecnie pretendować do miana „nieskażonych”. W artykule opublikowanym w 2019 r. w czasopiśmie „Science” grupa autorów z projektu ArchaeoGLOBE postuluje, że początki intensywnej uprawy ziemi należy przesunąć do 8 tysiąclecia p.n.e.¹⁵ Zdaniem jednego z autorów, aż 1/10 obecnej dżungli amazońskiej rośnie na terenach „ciemnych gleb” stworzonych przez prekolumbijskich rolników¹⁶.

Przez dziesiątki tysięcy lat, przed powstaniem rolnictwa, ludzie kształtowali biotopy całych kontynentów za pośrednictwem działalności zbieracko-łowiczej. W swojej przełomowej pracy *Future Eaters* Tim Flannery wskazuje, iż australijscy Aborygeni nie tylko doprowadzili do wymarcia wielu gatunków miejscowej megafauny i skarlłowacenia pozostałych (podobnie jak pierwsi osadnicy pozostałych kontynentów), ale za pośrednictwem gospodarki żarowej zasadniczo zmienili skład lokalnej roślinności na rzecz gatunków pirofitycznych¹⁷. Ponieważ antropogeniczne masowe wymieranie następowało w kilku etapach, Flannery zadaje zasadne pytanie o docelowy stan, w jakim miałyby się znaleźć australijskie rezerwaty natury – czy celem ekologów powinno być utrzymanie obecnego status quo, powrót do stanu sprzed inwazji Europejczyków w XVIII w. czy powrót do naturalnej równowagi sprzed przybycia Aborygenów 60 000 lat temu¹⁸?

Zmagania australijskich ekologów są jednocześnie dobrym przykładem na to, jak złożona może być rekonstrukcja sieci troficznych. Wiele gatunków inwazyjnych sprowadzonych do Australii przez Europejczyków zdążyło stworzyć złożone wzajemne zależności nie tylko z pierwotnymi gatunkami, ale też z innymi przybyszami. Wyparcie zaledwie jednego obcego gatunku może paradoksalnie doprowadzić do dalszego pogorszenia sytuacji. Na przykład zarówno wzrost, jak i spadek populacji królików nieraz doprowadził do zaistnienia tzw. hiperdrapieżnictwa (ang. *hyperpredation*). Wzrost populacji królików powoduje równoległy wzrost liczebności lisów polujących także na małe torbacze, podczas gdy usunięcie królików z danego obszaru zmusza obecne lisy do polowania wyłącznie

¹⁵ *Archaeological assessment reveals Earth's early transformation through land use*, „Science” 2019, Vol. 365, s. 897-902.

¹⁶ F. Pearce, *True Nature: Revising Ideas On What is Pristine and Wild*, https://e360.yale.edu/features/true_nature_revising_ideas_on_what_is_pristine_and_wild [dostęp: 5.11.2020].

¹⁷ T. Flannery, *Future Eaters*, Cape Town 1994, s. 225.

¹⁸ *Ibidem*, s. 379-380.

na rodzime gatunki¹⁹. Jednym z możliwych rozwiązań jest wzmocnienie roli psa dingo w australijskich ekosystemach²⁰. Dingo, który przybył do Australii około 3,5 tysiąca lat temu, prawdopodobnie doprowadził do wymarcia wilkowora i diabła tasmańskiego, czyli ostatnich dużych workowatych drapieżników na australijskim kontynencie, jednocześnie zajmując ich miejsce w łańcuchu pokarmowym.

O ile przywrócenie dawnej roli dingo może znacząco wspomóc walkę ekologów (oraz rodzimych torbaczy) z gatunkami inwazyjnymi, coraz bardziej realne zdaje się odtworzenie sieci troficznych sprzed kilku, a nawet kilkudziesięciu tysięcy lat. Oprócz kilku projektów mających na celu reintrodukcję tasmańskich diabłów i niełazów na kontynencie²¹ od 20 lat trwają prace nad najbardziej ambitną ze wszystkich strategii renaturalizacyjnych – wskrzeszeniem wilkowora przy pomocy inżynierii genetycznej.

Łazarz w probówce

Ideą sztucznego tworzenia życia zajmowali się już XIX-wieczni naukowcy – fizyk Ernst Mach i biolog Jacques Loeb – jednak prawdziwymi pionierami przywracania wymarłych gatunków byli Lutz i Heinz Heckowie. Bracia Heckowie, dyrektorzy ogrodów zoologicznych w Berlinie i Monachium, w latach 20. XX w. rozpoczęli projekt odtworzenia przodka europejskiego bydła, tura, którego ostatni okaz zmarł w Polsce w 1627 r. Heckowie posługiwali się metodą krzyżówki wstecznej, kierując się rysunkami naskalnymi, obrazami i kopalnymi szczątkami turów²². Po 12 latach prac ogłosili sukces projektu, a ich „tury” szybko uzyskały

¹⁹ C. Johnson, *Australia's Mammal Extinctions*, Cambridge 2006, s. 213. Identyczny scenariusz powtórzył się w Nowej Zelandii, tym razem z udziałem inwazyjnych królików, kotów i łasic – po ograniczeniu populacji królików koty i łasice zaczęły ze wzmożoną intensywnością atakować lokalne ptaki i gady. Z kolei na wyspie Macquarie Island hipedrapieżnictwo kotów doprowadziło do wymarcia papugi *Cyanoramphus erythrotis*. Zob. T.S. Doherty, C.R. Dickman, D.G. Nimmo, E.G. Ritchie, *Multiple threats, or multiplying the threats? Interactions between invasive predators and other ecological disturbances*, „Biological Conservation” 2015, Vol. 190, s. 60-68.

²⁰ C. Johnson, *Australia's Mammal Extinctions*, s. 218-219.

²¹ <https://www.nationalgeographic.com/animals/2020/10/tasmanian-devils-return-to-mainland-australia/> [dostęp: 5.11.2020].

²² J. Lorimer, C. Driessen, *Bovine Biopolitics and the Promise of Monsters in the Rewilding of Heck Cattle*, „Geoforum” 2013, Vol. 48, s. 253.

uznanie i wsparcie elit NSDAP, której zaimponowała idea odtworzenia archetypicznej, „aryjskiej” prakrowy. Dzięki kontaktom wśród nazistowskich władz krowy Hecków zostały wypuszczone m.in. na terenie Białowieży w okupowanej Polsce. Dla Lutza Hecka i Hermanna Göringa, których łączyło zamiłowanie do myślistwa, polowania miały być powrotem do pierwotnej, szlachetnej dzikości. Obaj widzieli w sobie spadkobierców teutońskich łowców, arystokratycznych panów lasu²³. To, że odtworzenie wymarłych gatunków stało się instrumentem nazistowskiej ideologii (podobnie jak kwestia praw zwierząt, idee ekologiczne lub sama teoria ewolucji), nie powinno jednak rzutować na dzisiejsze działania w tym kierunku. Interesującą kwestią pozostaje siatka znaczeń, jakie przypisujemy obecnym kandydatom do wskrzeszenia.

Postępy w biologii syntetycznej, a zwłaszcza w inżynierii genetycznej, ożywiły dawne marzenie o przywróceniu zaginionych pięknych i bestii. Także dziś, pomimo upływu kilku dekad od czasów projektu braci Hecków, najczęściej przywoływanymi kandydatami są bowiem zwierzęta wywołujące silne emocje ze względu na swoje rozmiary (mamut, moa), domniemaną drapieżność (wilkowór) czy też liczebność (gołąb wędrowny²⁴).

Renesans tych starań rozpoczął się w 1999 r., kiedy Australian Museum ogłosiło uruchomienie projektu badawczego mającego na celu sklonowanie wilkowora. Chodziło w pewnej mierze o zabieg marketingowy skierowany na pozyskanie środków umożliwiających stworzenie odpowiednich narzędzi i technologii. Grupie udało się nie tylko przyciągnąć zainteresowanie mediów i inwestorów, ale też wlać świeżą krew w projekty kiełkujące w innych krajach. Podczas konferencji TEDx DeExtinction w 2013 zespół badaczy z całego świata, wspieranych przez National Geographic Society, przeprowadził całodzienną konferencję popularyzującą ideę i inaugurującą uruchomienie kilku równoległych projektów wskrzeszeniowych. Kolejnym ważnym momentem było odkrycie mumii młodego mamuciątka Luby w wiecznej zmarzlinie na półwyspie Jamał. Luba, wieczne dziecko o tragicznym losie²⁵ i nadziei na zmartwychwstanie, okazało się ideal-

²³ J. Lorimer, C. Driesseny, *From 'Nazi Cows' to Cosmopolitan 'Ecological Engineers': Specifying Rewilding through a History of Heck Cattle*, „Annals of the American Association of Geographers” 2016, Vol. 106, no. 3, s. 631-652.

²⁴ Jeszcze w XIX w. lejące stada gołębi wędrownych rozciągały się na długość kilkuset kilometrów.

²⁵ Badania tomograficzne wykazały, że mamuciątko spadło z topniejącego brzegu rzeki i uduśiło się błotem.

nym ambasadorem tematu dawnych i obecnych zmian klimatycznych oraz idei ożywiania prehistorycznych gatunków przy użyciu nowoczesnych technologii²⁶.

Duże zainteresowanie, jakie od początku towarzyszy takim inicjatywom, można przypisać nie tylko fascynacji samymi kandydatami do wskrzeszenia. Temat powrotu wymarłych gatunków wywołuje mieszaną emocji związanych z zastosowaniem nowych biotechnologii, ale też zestawieniem tematów życia i śmierci, nowoczesności i prehistorii. W komentarzach do projektów wskrzeszeniowych regularnie przywoływana jest książka i seria filmów *Park Jurajski*, która wykorzystuje wszystkie wymienione wyżej tematy i ludzkie nadzieje i obawy. *Park Jurajski* połączył elementy klasyki literatury fantastycznonaukowej – bestiariusz *Zaginionego Świata* Artura Conana Doyle’a z wątkiem szalonego naukowca i zwierzęcych chimer z *Wyspy Doktora Moreau* H.G. Wellsa. Korzenie wielu ze wspomnianych motywów sięgają *Frankensteina* Mary Shelley (regularnie przywoływanego w kontekście inżynierii genetycznej już od czasów sklonowania owieczki Dolly w 1996 r.)²⁷, który z kolei współdzieli wątki z żydowską opowieścią o Golemie. Podążając śladem wątku nieokiełznanego odkrywczy i konsekwencji ludzkiej ciekawości, możemy dotrzeć aż do postaci Ikara, Prometeusza i Pandory.

Oprócz rzeczywistych lub domniemanych zagrożeń związanych z nieodpowiedzialnym zastosowaniem nowych, słabo poznanych technologii, krytycy zwracają też uwagę na inne problematyczne punkty projektów wskrzeszeniowych. W swojej książce *De-extinction and the Genomics Revolution* Amy Fletcher przedstawia kilka głównych zarzutów²⁸:

– Gatunki wymagające ochrony już teraz konkurują między sobą o zainteresowanie opinii publicznej (tudzież inwestorów). Projekty wskrzeszeniowe mogą dodać do puli nowe, „supercharyzmatyczne” gatunki, które odciągną potrzebne środki, fundusze i energię z obecnych projektów konserwacyjnych. Podobne zastrzeżenia wobec projektu wilkowora wyraził w osobistej rozmowie Androo Kelly, założyciel sanktuarium diabłów tasmańskich Trowunna i koordynator globalnych starań skierowanych na ratowanie tego zagrożonego gatunku. Jego zdaniem należy się skupić na obecnych, osiągalnych zadaniach – ochronie tas-

²⁶ A. Lynn Fletcher, *De-Extinction and the Genomics Revolution: Life on Demand*, London 2019, s. 71-72.

²⁷ Ibidem, s. 21.

²⁸ Ibidem, s. 5.

mańskich ekosystemów i żyjących workowatych drapieżników, diabłów tasmańskich i niełazów.

– Zdaniem niektórych krytyków przywracanie pojedynczych gatunków nie rozwiązuje szerszego problemu, jakim są przemiany lub zanikanie całych ekosystemów (zwłaszcza że brak przestrzeni życiowej jest i był jednym z głównych czynników wymierania).

– Bez względu na to, jaka technologia zostanie użyta do wskrzeszenia gatunków, nigdy nie będą one tożsame z pierwowzorami. Zawsze będzie chodziło zaledwie o mniej lub bardziej „czyste” hybrydy gatunku wymarłego i jego żyjącego krewniaka (słonie, numbaty i dzikie gołębie wymieniane są jako potencjalne surogaty lub dawcy komórek jajowych dla – odpowiednio – mamutów, wilkoworów²⁹ i gołębi wędrownych). Nawet w przypadku stworzenia stuprocentowego klonu do rozwiązania pozostaje kwestia cech niedziedzicznych przekazywanych przez rodziców w trakcie wychowywania młodych oraz hierarchii społecznej obowiązującej w stadach. W przypadku wilkowora, który wyginął w latach 30. XX w., nasze skromne informacje o ich życiu pochodzą z obserwacji w ogrodach zoologicznych, garstki anegdotycznych historii lub domysłów wysnutych na podstawie zachowań żyjących pokrewnych gatunków.

– Osobną kwestią pozostaje problem patentów przemysłowych. Podobnie jak niektóre odmiany owoców lub trzody chlewnej, gatunki wskrzeszone przy pomocy narzędzi biotechnologicznych będą podlegały opatentowaniu i staną się prywatną własnością. Poza faktem, że patentowanie nowych odkryć i technologii może utrudnić postęp w wielu obiecujących dziedzinach³⁰, taka możliwość przywłaszczenia sobie wymarłego gatunku znacząco odbiega od ideału przywracania wymarłej megafauny dla dobra ludzi i natury. Zarówno instytuty badawcze, jak i prywatne laboratoria mogą też ulec pokusie doboru odpowiednich cech odtwarzanych zwierząt, by przyciągnąć zainteresowanie inwestorów lub klientów. Już teraz Davine Genetics³¹ i inne amerykańskie firmy zajmują się hodowlą jeleni i ich selekcją pod kątem masy ciała lub rozmiarów poroża. Nietrudno sobie wyobrazić, że zamożni myśliwi, którzy obecnie polują na ogrodzonych farmach na zwierzęta z firmowego katalogu lub kupują na aukcji możliwość zastrzelenia okazałego

²⁹ <https://cosmosmagazine.com/biology/return-of-the-living-thylacine/> [dostęp: 5.11.2020].

³⁰ J.F. Merz, M.K. Cho, *What are gene patents and why are people worried about them?*, „Community Genetics” 2005, Vol. 8, s. 203-208.

³¹ <https://www.youtube.com/watch?v=IlJ94L9PNxI> [dostęp: 5.11.2020].

osobnika afrykańskiej megafauny³², wkrótce staną się potencjalnymi inwestorami dla niektórych projektów wskrzeszeniowych.

Powyższe rozważania pozostają na razie w sferze domysłów. Pomimo upływu dwóch dekad badań i wielu znaczących odkryć w dziedzinie inżynierii genetycznej (wielkie nadzieje związane są np. z zastosowaniem „nożyczek genetycznych”, czyli technologii CRISPR³³) wskrzeszenie wilkowora nadal zdaje się odległym marzeniem. Zwolennicy wskrzeszania nie tracą jednak optymizmu. Mike Archer, australijski paleontolog i inicjator projektu, twierdzi, że „tylko naprawdę odważny genetyk mógłby sobie pozwolić na stwierdzenie, co będzie niemożliwe w najbliższej dekadzie lub dwóch”³⁴. W innym wywiadzie odpowiada na zarzuty o igranie z prawami natury: „Bawiliśmy się w Boga, gdy wybiliśmy wilkowory. Teraz staramy się bawić w mądrych ludzi, by odczynić to, co popełniliśmy, bawiąc się w Boga”³⁵. Zdaniem Nika Browna, „sektor biotechnologii przepełniony jest obecnie językiem i obrazami futurystycznych przełomów” i „kipi od rozpalających aspiracji, obietnic, oczekiwań, nadziei, pożądań i wyobrażeń”³⁶. Być może – podobnie jak w XIX w. – znajdujemy się obecnie w czasach podniecenia przyszłością i ponownie rozmywa się granica między nauką a widowiskiem.

Pracę nad technologiami wskrzeszeniowymi porównać można do prac nad lotami załogowymi na inne planety. Pomimo niedostępności głównego celu w trakcie przygotowań opracowane zostają metody i technologie znajdujące zastosowanie w wielu innych dziedzinach. Obecnie dostępne narzędzia biotechnologiczne wykorzystywane są np. do tzw. ratunku genetycznego (genetic rescue), czyli poprawiania różnorodności genetycznej w małych populacjach zagrożonych wymarciem. W najbliższej przyszłości inżynieria genetyczna może też umożliwić przetrwanie gatunkom zagrożonym przez kryzys klimatyczny – zmiany temperatur, wilgotności powietrza lub kwasowości wody. Kalifornijski Breakthrough

³² „Wszystko zależy od Twojego budżetu. [...] Każdy ma budżet. Chcesz słonia, możemy Ci go dać. Chcesz lwa czy bawoła, nie ma sprawy. Był tu gość, który przyszedł i kupił dwa nosorożce po 35 tysięcy dolarów. Nawet nie zapytał o cenę. Po prostu powiedział: Wezmę dwa nosorożce”. Wywiad z organizatorem aukcji łowieckiej, tłumaczenie autora. Zob. M. Scully, *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, New York 2003, s. 47.

³³ <https://the-crispr.com/listen-radiolab-crispr-podcast/> [dostęp: 5.11.2020].

³⁴ <https://cosmosmagazine.com/biology/return-of-the-living-thylacine/> [dostęp: 5.11.2020].

³⁵ <https://www.abc.net.au/news/2019-09-07/hunting-thylacines-tasmanian-tigers-with-science-and-stealth/11388354?nw=0> [dostęp: 5.11.2020].

³⁶ A. Lynn Fletcher, *De-Extinction...*, s. 28.

Institue przedstawił w swoim *Manifeście Ekomodernistycznym* wizję „dobrego antropocenu”, w którym gatunek ludzki wykorzystuje swoją rosnącą moc technologiczną i społeczną do naprawy dawnych i obecnych szkód i stworzenia lepszej planety zarówno dla ludzi, jak i dla natury³⁷.

Szukaj, burz i buduj

Renaturalizacja troficzna dąży do wspierania bioróżnorodności i tworzenia samowystarczalnych ekosystemów. Odbywa się to poprzez uzupełnianie luk w sieciach pokarmowych – reintrodukcję lub wzmocnienie zastanej populacji gatunków kluczowych. Często są nimi duże drapieżniki, które poruszają się na wielkich terytoriach i które pomimo stosunkowo niedużej liczebności odgrywają w systemie kluczową, stabilizującą rolę – regulują obecność roślinożerców i zmniejszają liczebność mniejszych drapieżników (szopy pracze, kuny, koty, lisy itp.), co w efekcie prowadzi do ograniczenia wzajemnej konkurencji między roślinożernymi gatunkami i stabilizacji całego ekosystemu³⁸.

Najgłośniejszym bodajże sukcesem tego podejścia było przywrócenie wilków do parku Yellowstone w latach 90. XX w. po 70 latach ich nieobecności. W drugiej połowie lat 20. władze usunęły z parku wszystkie wilki i pumy, co doprowadziło do załamania się łańcucha troficznego³⁹. Powrót dużych drapieżników zapoczątkował kaskadę pozytywnych zmian w ekosystemie parku – wilki nie tylko ograniczyły populację łosi i jeleni, ale też odstraszyły je z żerowisk przy brzegach rzek. Doliny wkrótce porosły krzewami, co z kolei doprowadziło do powrotu wielu rodzajów ptaków i małych ssaków. Yellowstone stało się wzorem do naśladowania i argumentem za przywracaniem drapieżników – kojotów, pum i kałanów morskich w Ameryce Północnej, wilków, rysi i niedźwiedzi w Europie, psów dingo w Australii⁴⁰. Okazuje się, że ludzie, dzięki którym

³⁷ <https://static1.squarespace.com/static/5515d9f9e4b04d5c3198b7bb/t/552d37bbe4b07a7dd69fcd6bb/1429026747046/An+Ecomodernist+Manifesto.pdf> [dostęp: 5.11.2020].

³⁸ C. Brown, R. McMorran, M.F. Price, *Rewilding – A New Paradigm for Nature Conservation in Scotland?*, „Scottish Geographical Journal” 2011, Vol. 127, s. 294.

³⁹ M.S. Boyce, *Wolves for Yellowstone: dynamics in time and space*, „Journal of Mammalogy” 2018, Vol. 99(5), s. 1021-1031.

⁴⁰ W.J. Ripple et al., *Status and Ecological Effectsof the World’s Largest Carnivores*, „Science” 2014, Vol. 343.

ogrodom awokado przeżyło kilkanaście tysięcy lat od wymarcia trąbowców⁴¹, nie są w stanie wypełnić innych luk po wymarłych lub wypartych zwierzętach i roślinach. Żaden myśliwy nie może w pełni zastąpić w ekosystemie dużego drapieżnika⁴².

Historia renaturalizacji wypełniona jest też porażkami, do których należy zaliczyć głośną sprawę parku Oostvaardersplassen. „Holenderskie Serengeti” miało być w zamyśle sanktuarium europejskiej megafauny (oprócz jeleni i polskich koników w parku umieszczono też wspomniane już „tury” Hecka), jednak projekt miał od początku poważne wady koncepcyjne. Na zaledwie 56 km² ogrodzonych siatką nie stworzono korytarzy umożliwiających migrację i nie wypuszczono żadnych dużych drapieżników, a więc populacja roślinożerców rosła w niekontrolowany sposób – zwierzęta szybko doprowadziły do wyniszczenia wegetacji, umierania drzew i spadku liczebności ptaków, a w końcu do klęski głodowej⁴³. W zimie 2011-2012 zdechło lub zostało zastrzelonych 941 sztuk, we wrześniu 2017 r. zastrzelono 5300 jeleni, krów i koni, w 2016 kolejnych 700, lata 2017 i 2018 przynosiły kolejne straty liczone w tysiącach sztuk. Po protestach aktywistów i dochodzeniu wszczętym przez Unię Europejską holenderskie władze postanowiły dokonać eutanazji 3000 zwierząt i zapowiedziały regularne, coroczne odstrzały. Na przełomie 2018 i 2019 r. zastrzelono 1745 zwierząt, z czego mięso 1235 sztuk sprzedano sieciom handlowym⁴⁴. Oostvaardersplassen porzuciło więc jeden z naczelných celów renaturalizacji – tworzenie samowystarczalnych ekosystemów. Projekt, który pierwotnie miał być sanktuarium dla dzikich zwierząt, stał się ostatecznie zagrodą hodowlaną wymagającą nieustannej ingerencji. Warto zwrócić uwagę na smutne koło, jakie zatoczyła tutaj historia „turów” Hecka – zwierzęta, które wcześniej wyszły z otchłani prawieku po to, by stać się

⁴¹ W podobny sposób ludzie pomogli przetrwać północnoamerykańskiej żółtnicy pomarańczowej po wymarciu jej ewolucyjnego partnera (prawdopodobnie któregoś trąbowca lub olbrzymiego leniwa naziemnego). Drewno żółtnicy było cenione przez Indian jako surowiec do produkcji luków, w XIX w. produkowano z niego podkłady kolejowe i części krytych wozów.

⁴² Reintrodukcja drapieżników często spotyka się z ostrym sprzeciwem myśliwych rekreacyjnych, którzy jednocześnie twierdzą, że dzikie populacje roślinożerców nie potrafią się same regulować i wymagają regularnych odstrzałów. Zob. M. Scully, *Dominion...*, s. 66.

⁴³ <https://www.theguardian.com/environment/2018/apr/27/dutch-rewilding-experiment-backfires-as-thousands-of-animals-starve> [dostęp: 5.11.2020].

⁴⁴ H. Kopnina, S. Leadbeter, P. Cryer, *The golden rules of rewilding – examining the case of Oostvaardersplassen*, „Ecos – A Review of Conservation” 2019, Vol. 40 (6).

ofiara godną nazistowskich myśliwych, teraz trafiły na półki hipermarketów jako plejstoceniśkie steki, egzotyczne mięso dla smakoszy.

Podobnym blamażem zakończyły się próby stworzenia sanktuarium koali w australijskim stanie Wiktorja. Koale, których populacje w wielu miejscach Australji zagrożone są wymarciem, po przeniesieniu na przylądek Otway rozmnożyły się do tego stopnia, że doprowadziły do wyniszczenia lasów eukaliptusowych. W sytuacji, gdy zwierzęta umierały z niedożywienia, a transport na inne miejsce nie wchodził w rachubę (badania wykazują, że próby relokacji koali powodują podwyższenie śmiertelności o 40%), rząd dokonał eutanazji 700 zwierząt⁴⁵.

Powyższe przykłady dowodzą złożoności sieci troficznycch oraz tego, jak poważne konsekwencje może mieć zignorowanie trzech zasad renaturalizacji, tzw. „three C’s” (Cores, Corridors, Carnivores), czyli zapewnienie odpowiedniego obszaru i korytarzy migracyjnych oraz stabilizacji łańcucha troficznego poprzez wprowadzenie drapieżniczków.

Rzeczywistości alternatywne

Kontrowersyjną kwestią jest sam dobór gatunków dla projektów renaturalizacji troficznycch. Jak wiernie powinny zostać odtworzone plejstoceniśkie sieci troficznycch? Czy w grę wchodzi wyłącznie pierwotne gatunki występujące na danym obszarze, czy możemy je zastąpić gatunkami pokrewnymi, a nawet zamiennikami – drapieżniczkami lub roślinożercami pełniącymi podobne funkcje na innych obszarach, a nawet kontynentach? Czy duże łozyskowce mogą zastąpić funkcje wymarłych plejstoceniśkich torbaczy⁴⁶? Czy dziczące konie żyjące w Ameryce Północnej powinny być traktowane jako gatunek inwazyjny, czy jako naturalne wypełnienie luki po dzikich koniach występujących na tych terenach przez większość holocenu⁴⁷?

⁴⁵ <https://theconversation.com/victorian-koalas-are-eating-themselves-out-of-house-and-home-38585> [dostęp: 5.11.2020].

⁴⁶ Od XIX w. regularnie pojawiają się propozycje wypuszczenia w Australji któregoś gatunku afrykańskiej megafauny – ostatnio przyszła kolej na nosorożce. Zob. <https://theconversation.com/the-case-for-introducing-rhinos-to-australia-99585> [dostęp: 5.11.2020].

⁴⁷ A. Barnosky et al., *Merging paleobiology with conservation biology to guide the future of terrestrial ecosystems*, „Science” 2017, Vol. 355, s. 8. Ameryka Północna była ewolucyjną kolebką zarówno koni, jak i wielbłądów. Pierwsze wyginęły 8-12 tysięcy lat temu, drugie – około 13 tysięcy lat temu.

Sama możliwość dokonania arbitralnego wyboru kandydatów do reintrodukcji (ewentualnie ich wskrzeszenia) skłania nas do pytania o definicję tego, co naturalne. Podobne wątpliwości obciążają obecne projekty konserwacyjne uzależniające wiele swoich decyzji od kaprysu opinii publicznej. Gusty społeczeństwa wpływają nie tylko na dobór gatunków ratowanych w ogrodach zoologicznych i sanktuariach⁴⁸, ale też na próby regulacji (czyli odstrzału) gatunków inwazyjnych. W przypadku Australii opinia publiczna generalnie popiera odstrzał dzikich świń (lub lisów), jednak opowiada się przeciwko regulowaniu populacji dziczących koni (lub kotów). Gatunki te mają podobnie dewastujący wpływ na miejscowe ekosystemy, jednak ich los jest całkowicie uzależniony od ludzkich sympatii lub antypatii⁴⁹.

Zgodnie z ideami ochrony współczującej („compassionate conservation”), stosunkowo nowego ruchu promowanego między innymi przez Marca Bekoffa, należy dążyć do ścisłego połączenia ochrony przyrody z troską o dobrostan poszczególnych osobników. Oznacza to na przykład zaniechanie regulacji gatunków inwazyjnych nawet wtedy, gdy stanowią one egzystencjalne zagrożenie dla gatunków rodzimych. Krytycy tego podejścia zauważają, że w takich granicznych sytuacjach zaniechanie działania jest także działaniem – umożliwienie nieograniczonego rozprzestrzeniania się gatunków inwazyjnych doprowadzi do załamania się całych ekosystemów.

Jeszcze bardziej radykalną, wręcz nihilistyczną wersję bezinterwencyjnego podejścia zaproponował Fred Pearce w swojej książce *The New Wild: Why Invasive Species Will Be Nature's Salvation*. Pearce stwierdza, że Ziemia jest wprawdzie całkowicie skażona ludzką obecnością, jednak pomimo to nie powinniśmy hamować reakcji natury na obecny kryzys. Regulację gatunków inwazyjnych porównuje do czystek etnicznych⁵⁰, jednocześnie twierdząc, że ekolodzy ratują gatunki zagrożone, kruche i ułomne, podczas gdy natura preferuje siłę, wytrzymałość i wszechstronność⁵¹. Pearce proponuje poddanie się prawom natury w myśl zasady „niech wygra silniejszy” – rozprzestrzenianie się gatunków inwazyjnych jest nieuniknione, a utrata bioróżnorodności tylko przejściowa; po opanowaniu obszaru,

⁴⁸ D. Jedzok, *Znikające pręty. U progu trzeciego wieku ogrodów zoologicznych*, „Zoophilologica” 2019, nr 5, s. 90.

⁴⁹ <https://theconversation.com/compassionate-conservation-just-because-we-love-invasive-animals-doesnt-mean-we-should-protect-them-144945> [dostęp: 5.11.2020].

⁵⁰ F. Pearce, *The New Wild*, London 2015, s. xiv.

⁵¹ Ibidem, s. 102.

kontynentu lub całego globu dominujące gatunki prędzej czy później muszą ulec ponownej specjacji. Warto jednak dodać, że Pearce rozpatruje problem z perspektywy ewolucyjnej, czyli w kategoriach setek tysięcy lub milionów lat, co stawia jego rozważania poza ramy jakichkolwiek praktycznych opcji i rozwiązań dla problemów ludzkości w najbliższych dekadach. Pomimo założenia braku ludzkiej interwencji trudno też nazwać podejście Pearce'a współczującym.

Czas przeszły, czas przyszły

Od połowy XX w. doszło do przewartościowania założeń, a więc i celów biologii konserwatorskiej. Georgina M. Mace podzieliła ten okres na cztery fazy: „Natura dla siebie” (lata 60. i 70. XX w.), „Natura wbrew ludziom” (lata 80. i 90.), „Natura dla ludzi” (2000-2005) i „Ludzie i natura” (od 2010 do dziś)⁵². W poszczególnych fazach zmieniały się ludzkie oczekiwania i wymagania co do projektów ochrony przyrody, a także to, czy natura postrzegana była przez pryzmat jej wartości utylitarnych czy autotelicznych. Wszystko wskazuje na to, iż obecnie żyjemy w czasie wielkiej syntezy tych dwóch podejść.

Sukces działań renaturalizacyjnych będzie zależał nie tylko od zrozumienia mechanizmów rządzących łańcuchami pokarmowymi, ale też problemów i wyzwań związanych z nieuchronnym starciem plejstoceniśkiej fauny z gatunkiem hominida, który doprowadził do ruin jej poprzednie imperium. Jak wskazują przykłady z niniejszego tekstu, w najbliższych dekadach coraz ważniejsza będzie też ścisła interdyscyplinarna współpraca ekologów z innymi gałęziami nauki.

Paleobiologia i biologia ewolucyjna może poprzez analizę obecnych i dawnych sieci troficznych pomóc w określeniu niezbędnych cech trwałych, zdrowych ekosystemów, cechujących się zarówno bioróżnorodnością, jak i odpornością na czynniki antropogeniczne. Nauki humanistyczne (szczególnie zaś socjologia i antropologia kultury) mogą z kolei pomóc stawić czoła wyzwaniom związanym z budowaniem plejstoceniśkiego krajobrazu w epoce antropocenu.

⁵² G. Mace, *Ecology. Whose conservation?*, „Science” 2014, Vol. 345, s. 1558.

Anna Kamińska-Malandain

Etyka i ekologia, czyli co uczyniliśmy naszym dzieciom?

„Chodzi tu o umiłowanie mądrości, która widzi,
obserwuje i, Kochając, buduje”.

Maria Montessori

Gdzie spotykają się etyka i ekologia, etyka i ochrona środowiska? I jaki mają związek z kwestią edukacji i przyszłości dzieci? Zastanawiając się nad tymi ważnymi i jakże aktualnymi zagadnieniami, warto uwzględnić koncepcję „ekologii integralnej” papieża Franciszka oraz odnieść ją do koncepcji pedagogicznych Marii Montessori i Janusza Korczaka.

Zacznijmy od współczesnych refleksji papieża Franciszka – pomoże nam to bowiem zanalizować pierwszy człon tytułu naszego artykułu: etyka a ekologia.

W 2015 r. ukazał się pierwszy dokument Kościoła Katolickiego poświęcony w całości „trosce o wspólny dom”¹, czyli encyklika papieża Franciszka *Laudato Si'*. Jest to niezwykle przenikliwy i czuły manifest ekologiczny, a zarazem społeczny, będący odpowiedzią na kryzys ekologiczny. Papież Franciszek powołuje się w niej przede wszystkim na przykład św. Franciszka z Asyżu, będącego symbolem troski o to, co słabe, wzorem nierozzerwalnego połączenia troski o naturę, sprawiedliwości wobec biednych, zaangażowania społecznego i pokoju wewnętrznego. Z właściwą sobie wrażliwością i wnikliwością opisuje sytuację kryzysu ekologiczno-społecznego, starając się dotrzeć do jego przyczyn, aby zaproponować możliwe

¹ Ojciec Święty Franciszek, *Encyklika Laudato Si'. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015.

rozwiązania. Proponuje ekologię integralną, która obejmowałaby jednocześnie przyrodę i człowieka. W rozmowie z włoskim dziennikarzem i pisarzem Thomasem Leoncinim podkreśla, że „tylko chroniąc ekosystemy, można chronić nasze dzieci, wnuki i wszystkie następne pokolenia”².

Już tutaj znajdujemy trop, który w dalszej części artykułu doprowadzi nas do kwestii edukacji i wychowania.

Przeciwko globalizacji obojętności – rewolucja czułości

W Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Querida Amazonia*, będącej podsumowaniem Synodu, który odbył się w Rzymie w dniach 6-27 października 2019 r., papież Franciszek nawiązuje wprost do encykliki *Laudato Si'*, przedstawiając swoje „marzenie społeczne”³. W sytuacji katastrofy ekologicznej podkreśla, że trzeba usłyszeć „zarówno wołanie Ziemi, jak i krzyk biednych”⁴. Według papieża Franciszka przyroda nie jest dzisiaj zmienną niezależną, lecz jest włączona w procesy społeczne i kulturowe. Z powodu „choroby umysłowego i duchowego skamienienia”⁵, zubożenia w stosunku do wszelkich żyjących istot, konieczne jest stworzenie systemu normatywnego zawierającego nienaruszalne ograniczenia i zapewniającego ochronę ekosystemów.

Zdaniem papieża Franciszka, nie chodzi o to, abyśmy ulegli znieczuleniu, pielęgnując swe wady autodestrukcyjne (pustkę duchową, konsumpcjonistyczny indywidualizm, wygodny egocentryzm, godzenie się na dyskryminację i nierówności etc.), nauczyli się ich nie widzieć, zatracając swój zmysł moralny, poznawczy, estetyczny i kontemplacyjny. „To niezdrowe, gdy przyzwyczajamy się do zła, niedobrze, gdy dopuszczamy do znieczulenia sumienia społecznego”⁶ – podkreśla papież w Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Querida Amazonia*. Podobnie w encyklice *Laudato Si'* stwierdza, że istnieje „ściska więź między ubogimi

² Ojciec Święty Franciszek, *Bóg jest młody. Rozmowa z Thomasem Leoncinim*, tłum. O. Styczeń, Kraków 2018, s. 81.

³ Ojciec Święty Franciszek, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Querida Amazonia. Do Ludu Bożego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Kraków 2020, s. 9.

⁴ Ibidem.

⁵ Ojciec Święty Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018, s. 349.

⁶ Ojciec Święty Franciszek, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Querida Amazonia...*, s. 14.

a kruchością naszej planety”⁷, i na tym właśnie polega to, co nazywa on „ludzkim sensem ekologii”⁸.

W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież konstatuje, że w dzisiejszym świecie egoizm wzrósł ponad miłość bliźniego, że „rozwinęła się globalizacja obojętności”⁹. Polega ona na tym, że powoli przyzwyczajamy się i do cierpienia drugiego człowieka, i do cierpienia wszelkich innych istot zamieszkujących ziemię. Jako alternatywę papież proponuje projekt mostu ludów przeciwstawiony projektowi muru pieniądza, polegający na realizacji trzech współzależnych celów: poszanowania ludzkiej godności, walki z ubóstwem i zmniejszenia skutków zmian klimatycznych. Stwierdza, że prawo środowiska jest ważne z dwóch powodów: po pierwsze sami jesteśmy częścią środowiska, a po drugie każda istota ma swoją wartość, jaką jest istnienie, życie, piękno i współzależność z innymi stworzeniami¹⁰.

Włoski pisarz Thomas Leoncini uznał, że papież Franciszek zmierza ku bardzo potrzebnej współczesnemu światu „rewolucji czułości”¹¹, do przewrotu, którego podstawowymi składnikami są odwaga i mądrość. Papież sam wyznaje w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*, że wierzy w „rewolucyjną moc delikatności i czułości”¹². Podkreśla, że pokora i delikatność nie są cnotami słabych, lecz mocnych, którzy nie potrzebują źle traktować innych, aby czuć się ważni. Dzisiaj, w epoce pandemii koronawirusa, którą za Zygmuntem Baumanem można nazwać epoką „płynnego lęku”¹³, jego słowa brzmią jak manifest. Rewolucja czułości ma polegać na sprzeciwie wobec dominującej obecnie kulturze odrzucenia i tymczasowości, zakładającej, że młodzi, i nie tylko młodzi, nie są zdolni do odpowiedzialności i współczucia, nie są w stanie prawdziwie kochać. Według papieża Franciszka, kultura ta oznacza wejście w fazę dehumanizacji człowieka, a ważnym jej elementem jest zasada „skorzystaj i wyrzuć”, zgodnie z którą używa się wszystkiego z założeniem, że kiedy się zużyje, zostanie wyrzucone.

⁷ Ojciec Święty Franciszek, *Encyklika Laudatio Si'. W trosce o wspólny dom*, s. 14.

⁸ Ibidem, s. 15.

⁹ Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013, s. 33.

¹⁰ *Fragmenty wystąpienia Ojca Świętego podczas spotkania z członkami Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 25 września 2015 roku*, [w:] Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi...*, s. 64-66.

¹¹ Ojciec Święty Franciszek, *Bóg jest młody*, s. 39.

¹² Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, s. 145.

¹³ Zob. Z. Bauman, *Płynny lęk*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.

Papież Franciszek bardzo zdecydowanie występuje przeciwko zubożeniu wynikającemu ze współczesnej alienacji człowieka, które nazywa „wygodną obojętnością”¹⁴, a które jest przeciwieństwem powszechnej solidarności. Prowadzi ono do negacji problemu, do rezygnacji lub do ślepej wiary w moc środków technicznych.

Nie ma ekologii bez antropologii

Zdaniem papieża Franciszka, wrażliwość ekologiczna jest zarazem wrażliwością społeczną. Nie ma ekologii bez antropologii. Inicjatywy ekologiczne, które pomijają prawdziwe i głębokie problemy systemu światowego, mogą się znaleźć w obrębie zglobalizowanej myśli. Nie można bowiem wyizolować spraw, które w rzeczywistości są ze sobą powiązane. Wraz z globalizacją jednowymiarowego paradygmatu technokratycznego i towarzyszącą jej globalną niesprawiedliwością następuje globalizacja obojętności. Degradacja środowiska przyrodniczego i ludzkiego jest ściśle powiązana z degradacją etyczną. Dlatego też autor encykliki *Laudato Si'* krytykuje ekologię powierzchowną i pozorną, która umacnia bierność i nieodpowiedzialność. Jest to, jego zdaniem, pokrętne zachowanie pomagające ludziom kontynuować swój styl życia, produkcji i konsumpcji, pielęgnując swoje autodestrukcyjne wady.

Z jednej strony są ci, którzy za wszelką cenę podtrzymują mit postępu i twierdzą, że problemy ekologiczne rozwiążą się samoczynnie przez zastosowanie nowych technologii. Z drugiej zaś ci, którzy uznają, że rodzaj ludzki może tylko zaszkodzić globalnemu ekosystemowi, dlatego trzeba ograniczyć jego obecność na planecie i uniemożliwić mu jakąkolwiek ingerencję. Zdaniem papieża Franciszka, możliwe scenariusze rozwiązań mogą się pojawić pomiędzy tymi skrajnościami i w dialogu pomiędzy nimi. Potrzebna jest także debata pomiędzy wszystkimi, którzy są w tę sprawę zaangażowani. Dialog ten utrudniają sytuacje, gdy nie ujawnia się wszystkich informacji, selekcionując je według własnych interesów: politycznych, ekonomicznych czy ideologicznych. Tymczasem należałoby wspierać, także finansowo, badania niezależne i interdyscyplinarne, których celem jest wniesienie światła i poprawienie sytuacji.

Krytykując wypaczony antropocentryzm, papież Franciszek podkreśla zarazem konieczność odnowionego humanizmu. Zaznacza, że rozwiązaniem nie jest romantyczny indywidualizm będący w istocie zamaskowanym egoizmem ani też

¹⁴ Ojciec Święty Franciszek, *Encyklika Laudato Si'*, s. 13.

relatywizm prowadzący z jednej strony do zubożenia społecznego, a z drugiej – do zaniku wrażliwości na piękno i obiektywną wartość przyrody. Wypaczony antropocentryzm nie musi koniecznie być zastąpiony przez skrajny biocentryzm. Troszcząc się o kruchość środowiska, troszczymy się także o kruchość człowieka i człowieczeństwa. „Nie można wymagać od człowieka zaangażowania w świat, jeśli nie uznaje się i nie podkreśla równocześnie jego szczególnych zdolności poznawania, woli, wolności i odpowiedzialności”¹⁵. Kryzys ekologiczny jest zatem zewnętrznym przejawem kryzysu etycznego, dlatego też warunkiem uzdrowienia naszych relacji z przyrodą jest uzdrowienie relacji międzyludzkich.

W skład ekologii integralnej, o której pisze papież Franciszek w encyklice *Laudato Si'*, wchodzi: ekologia środowiskowa, gospodarcza i społeczna, ekologia kulturowa, ludzka ekologia życia codziennego, zasada dobra wspólnego oraz sprawiedliwość między pokoleniami. Skromne ramy tego artykułu nie pozwalają nam odnieść się do każdego z tych elementów. Ograniczymy się zatem do omówienia tylko jednego z nich, mianowicie „ludzkiej ekologii życia codziennego”¹⁶.

„Ludzka ekologia”, o której mówi papież, jest nierozdzielnie związana z „zasadą dobra wspólnego”¹⁷, będącą podstawą etyki społecznej. Dobro wspólne wymaga pokoju społecznego, bezpieczeństwa i stabilności. Wymaga ono także sprawiedliwości rozdzielczej, której naruszenie rodzi przemoc. Realizacja dobra wspólnego wymaga solidarnego działania na rzecz najuboższych mieszkańców Ziemi i najbardziej zagrożonych gatunków zwierząt i roślin. A to z kolei pociąga za sobą konieczność obrony pracy.

Na tym aspekcie „ludzkiej ekologii” papieża Franciszka warto się zatrzymać, ponieważ kwestia obrony pracy, podkreślenie jej ważności i wartości wiąże jego myśl z teorią i praktyką pedagogiczną zarówno Marii Montessori, jak i Janusza Korczaka.

Konieczność obrony pracy

Według papieża Franciszka, praca jest istotną i nieusuwalną częścią sensu życia człowieka, warunkiem jego rozwoju, godności i osobistego spełnienia. Papież podkreśla, że „praca jest pożywieniem dla duszy, praca może się zmienić w radość

¹⁵ Ibidem, s. 78.

¹⁶ Ibidem, s. 96.

¹⁷ Ibidem, s. 101.

życia, we współdziałanie, w jedność zamierzeń i grę zespołową. [...] Praca powinna być dla wszystkich”¹⁸. Podczas spotkania z przedstawicielami ruchów ludowych w Boliwii 9 lipca 2015 roku przypomina: „słynne „trzy T” – *tierra, techo y trabajo* („ziemia, dom i praca”) – dla wszystkich naszych braci i sióstr. Powiedziałem to i powtarzam raz jeszcze: są to święte prawa”¹⁹.

Refleksje papieża Franciszka na temat konieczności obrony pracy dobrze korespondują z rozważaniami Marii Montessori, włoskiej lekarki i słynnej pedagog, która w 1907 r. założyła *Casa dei Bambini* dla dzieci wywodzących się z jednej z najbiedniejszych dzielnic Rzymu – San Lorenzo.

Według Montessori, praca jest jedną z najistotniejszych funkcji życiowych oraz jednym z podstawowych życiowych instynktów umożliwiających organizację osobowości dziecka. To jest jeden z kluczowych elementów montessoriańskiej pedagogiki: podkreślenie ważności pracy. „Człowiek buduje siebie przez pracę. Nic nie może zastąpić pracy w razie jej braku, ani dobrobyt, ani uczucie. [...] Dziecięcy instynkt potwierdza, że praca jest nieodzowną skłonnością ludzkiej natury, instynktem cechującym gatunek”²⁰. Czyli dla Montessori, podobnie jak dla papieża Franciszka, praca jest najbardziej wyróżniającą cechą człowieka. A jednak, jak konstatuje pedagog, praca została odrzucona przez dorosłego, nie darzy jej szacunkiem. Opiera ją bowiem na fałszywej podstawie. Z powodu żądzы posiadania, władzy, hipokryzji i monopolu, praca została przekształcona w pracę przymusową, ciężką i niewdzięczną, generującą silne bariery psychiczne. Gdy jednak, w wyjątkowych okolicznościach, praca łączy się z autentycznym, głębokim impulsem, staje się absorbująca i trudno jej się oprzeć, daje satysfakcję, stanowi podstawę zdrowia i regeneracji. Człowiek ma wówczas moc umożliwiającą mu realizację własnej indywidualności. Takie impulsy powodują rozwój cywilizacji, która z kolei prowadzi do rozwoju podstawowych cech normalnego instynktu pracy, będącego fundamentem ludzkiego środowiska życia.

Również Janusz Korczak, zarówno w swojej teorii, jak i w praktyce pedagogicznej, podkreślał wagę i wartość pracy. Uważał, że jest ona stwórczynią człowieka jako istoty niezależnej i społecznej, że poprzez pracę człowiek kształtuje

¹⁸ Ojciec Święty Franciszek, *Bóg jest młody*, s. 28.

¹⁹ *Fragmety przemówienia Ojca Świętego podczas spotkania z przedstawicielami ruchów ludowych – II Światowe Spotkanie Ruchów Ludowych, centrum targowe Expo Feria w Santa Cruz de la Sierra (Boliwia), 9 lipca 2015 roku*, [w:] Ojciec Święty Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi...*, s. 117.

²⁰ M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, tłum. L. Krolczuk-Wyganowska, Warszawa 2018, s. 242.

swoją osobowość, a także wpływa na innych. Znanе jest jego zdanie z artykułu pt. *Teoria a praktyka*: „W zmęczeniu hartuję się i dojrzewam. Praca jest najcenniejszą częścią treści mego życia najbardziej osobistego”²¹. Już w 1900 r. Korczak zauważał, że ci, którzy decydują się iść za swoim powołaniem i szukają pracy, która da im satysfakcję moralną, zupełnie błędnie uważani są za błaznów i dziwaków²². A to z kolei koresponduje ze słowami, jakie zawarł w swojej *Szkole życia*: „A przecież praca, czynność – to synonim życia – życia zdrowego, normalnego”²³.

Trzeba tutaj zaznaczyć, że Montessori, podobnie jak papież Franciszek, i podobnie jak Korczak, rozróżnia pojęcia: natura i kultura. Maria zauważa, że człowiek początkowo żył w naturze, ale stopniowo wykształcił w sobie „supernaturę”, korzystając z obu środowisk, z tendencją jednak do doskonalenia tylko w jednym z nich. Obecnie człowiek nie żyje już w środowisku naturalnym, ponieważ wypracował sobie własne otoczenie i teraz już nie mógłby istnieć bez tego, co sam stworzył. Ponieważ natura nie wspiera człowieka, jak czyni to w przypadku innych istot żywych, aby żyć, człowiek potrzebuje drugiego człowieka: „człowiek żyje dzięki człowiekowi. [...] Dlatego każda jednostka jest związana z innymi jednostkami i musi przez własną pracę współuczestniczyć w środowisku, w którym żyje ludzkość, tj. w środowisku *ponadnaturalnym*”²⁴. Jeżeli natomiast ludzka osobowość błądzi, życie społeczne jest narażone na niebezpieczeństwo kryjące się w samym człowieku.

Jednakże, dodaje Montessori, człowiek jako gatunek jest częścią wszechświata i, aby przetrwać, powinien uczestniczyć w uniwersalnej harmonii współtworzonej przez wszystkie istoty żywe, odpowiednio do instynktu każdego z gatunków. Życie na Ziemi stanowi biosferę, w której uczestniczą wszystkie istoty żywe. Zwierzęta, wytwarzając więcej, niż jest im potrzebne do przetrwania, są budowniczymi wszechświata. Także człowiek, budując supernaturę, nie powinien zatrzymać się jedynie na jego własnych potrzebach, lecz uczestniczyć w zachowaniu tellurycznej harmonii. Nielogiczne i absurdalne jest to, że tego nie czyni.

²¹ J. Korczak, *Teoria a praktyka*, „Szkoła Specjalna” nr 2, styczeń-marzec 1924/25 r., [w:] Janusz Korczak. *Wybór pism*, t. IV, Warszawa 1958, s. 302.

²² J. Korczak, *Dziwak*, „Czytelnia dla Wszystkich”, 1900, nr 11, 15 III, s. 2, [w:] J. Korczak, *Na mównicy. Publicystyka społeczna (1898-1912)*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 3, cz. 1, Warszawa 1994, s. 251.

²³ J. Korczak, *Szkoła życia*, „Przegląd Społeczny” 1907, „Społeczeństwo” 1908, [w:] idem, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1998, s. 30-33.

²⁴ M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, s. 244.

Spostrzeżenie, że człowiek stał się problemem dla siebie samego, znajdujemy także u papieża Franciszka, który mówi, że człowiek, „zamiast być twórcą kultury, staje się twórcą jej braku, ponieważ nie troszczy się o środowisko i tych, którzy są jego częścią, lecz raczej staje się niewolnikiem własnych wytworów”²⁵.

Montessori zauważa, że ludzkość, dziecko i wszechświat są ze sobą powiązane. Tymczasem człowiek nie dba o zachowanie kosmicznego porządku, nie myśli także o tym, aby stworzyć dziecku otoczenie odpowiednie do życia. W konsekwencji okazuje się, że istnieją dwie, różniące się od siebie, a wręcz przeciwstawne sfery życia: społeczne życie dorosłego i społeczne życie dziecka, i odpowiadające im dwa rodzaje pracy: praca dorosłego i praca dziecka. Na czym polega różnica? Najkrócej mówiąc: na tym, że dorosły udoskonala otoczenie, a dziecko doskonali istnienie. Pracy dziecka zawdzięczamy to, że z bezwładnego, niemego i nieświadomego niemowlęcia wykształca się inteligentna dorosła osoba. „My, dorośli zależymy od dziecka. Na polu jego działań my jesteśmy jego dziećmi, my od niego zależymy, tak jak ono jest naszym dzieckiem i zależy od nas w świecie naszej pracy”²⁶. Doskonalenie dorosłego zależy od dziecka, którym był: „każda istota dorosła jest efektem twórczej pracy istoty dziecięcej”²⁷. Przywołując symboliczny opis biblijny z księgi Genesis o stworzeniu człowieka, Montessori zauważa, że człowiek „został stworzony” przez dziecko. „Dziecko jest praojcem człowieka”²⁸.

Rzecz w tym, że w przeważającej mierze praca dziecka pozostaje nierozpoznana. Tymczasem według Montessori jest to najwartościowszy rodzaj pracy, jakiej dorośli mogliby się uczyć od dzieci. Dlatego, że dziecko nie pracuje jedynie dla zrealizowania zewnętrznego celu, jego celem jest praca. Zaprzestaje jej nie dlatego, że jest zmęczone, zupełnie przeciwnie, męczy się właśnie wtedy, gdy zostanie mu odebrana możliwość pracy. Dziecko nie kieruje się zasadą najmniejszego wysiłku, jest to bowiem praca wzrostu, praca nad doskonaleniem życia wewnętrznego. Ta praca zwiększa jego energię. „Praca prowadząca do wzrostu jest tożsama z życiem dziecka”²⁹. Jeśli dorosły tego nie rozpozna, nie zrozumie pracy dziecka. I najczęściej nie rozumie jej, dlatego nie pozwala dziecku pracować. Nazywa pracę dziecka zabawą i zakłada, że odpoczynek najlepiej wspomaga prawidłowy roz-

²⁵ Ojciec Święty Franciszek, *Bóg jest młody*, s. 90-91.

²⁶ M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, s. 253.

²⁷ Ibidem, s. 254.

²⁸ Ibidem, s. 152.

²⁹ Ibidem, s. 255.

wój. Woli wyręczać dziecko, zakładając, że trzeba kierować się zasadami jak najmniejszego wysiłku i oszczędności czasu, nie zważając na jego protesty: „Nie, ja sama, ja sam”. Dzieci powtarzają: „Pomóż mi zrobić to samemu”. To zdanie oparte na paradoksie jest bardzo wymowne. Pokazuje, że dorosły powinien pomagać dziecku, aby mogło ono działać i realizować swą pracę. „Nie wystarczy bowiem przygotować dla dziecka przedmioty o odpowiednich kształtach i wymiarach. Należy przygotować dorosłego, aby potrafił pomagać dziecku”³⁰.

Także Korczak, pisząc o *prawie do szacunku*, nawoływał do szacunku dla dziecka-człowieka, dla jego cierpienia, bólu, niepowodzeń i łez, dla jego radości, niewiedzy, dla pracy poznania, „tajemnic i wahań ciężkiej pracy wzrostu”, dla „każdej z osobna chwili, bo umrze i nigdy się nie powtórzy, a zawsze na serio; skaleczona krwawić będzie, zamordowana płoszyć upiorem złych wspomnień”³¹. Podstawowymi założeniami pedagogiki Korczaka były: absolutna wartość dziecięctwa, równouprawnienie dziecka oraz socjologiczne pojmowanie dzieci – jako krzywdzonej warstwy społecznej.

Wracając do refleksji papieża Franciszka, zawartych w encyklice *Laudato Si'*, konkretnie do jego koncepcji ekologii integralnej. Jak zaznaczyliśmy, w jej skład wchodzi także „sprawiedliwość między pokoleniami”³². Właśnie ta sprawiedliwość wymaga, abyśmy zadawali sobie pytania: Jaki świat chcemy przekazać tym, którzy będą po nas, dorastającym dzieciom? Jeśli pytanie to jest stawiane odważnie, prowadzi nas nieuchronnie do wielu innych pytań: w jakim celu pracujemy i walczymy? Co jest dla nas najważniejsze? Co jest sensem naszego życia?

Edukacja ekologiczna w stronę dialogu

Zdaniem papieża Franciszka, edukacja ekologiczna, wychowanie do odpowiedzialności za środowisko naturalne, wymaga włączenia krytyki mitów nowoczesności opartej na rozumie instrumentalnym, zalecającym indywidualizm, konkurencję, konsumpcjonizm i rynek bez zasad. Umożliwi to przywrócenie różnych poziomów równowagi ekologicznej: wewnętrznej z samym sobą, solidarnej z innymi, w tym także ze wszystkimi istotami żywymi.

³⁰ Ibidem, s. 256.

³¹ J. Korczak, *Prawo dziecka do szacunku*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1993, s. 451-453.

³² Ojciec Święty Franciszek, *Encyklika Laudato Si'*, s. 102.

Na pytanie Thomasa Leonciniego: „jakie są cechy dobrego wychowawcy?” papież Franciszek odpowiada:

Wychowanie oznacza nie tylko tłumaczenie teorii, ale przede wszystkim wchodzenie w dialog, tak by zwyciężało myślenie oparte na dialogu. Dobry wychowawca każdego dnia chce się czegoś nauczyć od dzieci [...]. Nie ma wychowania jednokierunkowego, jest tylko dwukierunkowe. Ja nauczam ciebie, ale gdy to robisz, ty też uczysz mnie czegoś, być może nawet przydatniejszego od tego, czego ja uczę ciebie. Jeśli ja jako wychowawca uczę cię teorii, ty, mój słuchacz, uczysz mnie, jak to odbierasz w praktyce i indywidualnie interpretujesz, jak niesiesz to dalej światu, przepuszczając przez filtr swojej osobowości i poprzednich doświadczeń³³.

Tutaj też znajdujemy bardzo wyraźne paralele z metodą wychowawczą Korczaka. W swojej wieloletniej praktyce pedagogicznej wykazał on, że nie tylko dziecko uczy się od dorosłego, ale przede wszystkim dorosły uczy się od dziecka: „Każdy powinien zrozumieć, że my wychowujemy was, ale i wy nas wychowujecie – źle albo dobrze”³⁴. On także był zdania, że należy uczyć się od dzieci, dorastać do ich myśli, uczuć i przeżyć. W pewnym sensie w dialogu Korczaka-wychowawcy z dzieckiem „wiedza płynie od dołu, od dziecka”³⁵. Można powiedzieć, że korczakowska metoda zbliżania się do prawdy była podobna do sokratejskiej (zwłaszcza, że powoływał się na Sokratesa jako na jednego z największych mędrców). Pokazywał, że prawda ma naturę dialogową, że nie rodzi się w głowie pojedynczego człowieka, lecz rozkwita pomiędzy uczestnikami procesu wychowawczego, w toku ich wzajemnego dialogowego obcowania. Korczak szukał prawdy etycznej objawiającej się w spotkaniu, prawdy, która wydarza się pomiędzy ludźmi.

Refleksje Korczaka doskonale korespondują z programem wychowawczym Montessori.

Rewolucyjność jej pedagogiki polegała właśnie na dostrzeżeniu, że często dorosły najpierw uniemożliwia dziecku być, istnieć, a następnie wyręcza go w rea-

³³ Ojciec Święty Franciszek, *Bóg jest młody*, s. 140-141.

³⁴ J. Korczak, *Trzeba to zrozumieć*, [w:] *Janusz Korczak w getcie. Nowe źródła*, Warszawa 1992, s. 185.

³⁵ H. Kirchner, *Korczak – pisarz*, [w:] *Janusz Korczak. Pisarz-wychowawca-myśliciel*, Warszawa 1997, s. 14.

lizowaniu działań, dzięki którym następuje dojrzewanie. Jej zdaniem natomiast, dobry nauczyciel to taki, który ma szacunek dla osobowości dziecka, który cieszy się, widząc dziecko działające samodzielnie i kroczące naprzód. „Nie można uszczęśliwić człowieka, który nie zbudował własnego charakteru i nie istnieje jako osoba”³⁶. Ten ruch edukacyjny od jego zaistnienia w zasadzie aż do dzisiaj jest kontrowersyjny. Postrzega się go jako przesadę albo utopię. Gdy pytano Marię o metodę wychowawczą, odpowiadała: „W tym sęk: nie widać metody, *widać tylko dziecko*. Widać duszę dziecka”³⁷. To samo powtarzała na sześć lat przed swoją śmiercią w *Wykładach londyńskich* z 1946 r.: „Źródłem mojej metody jest samo dziecko. W nim ma swój początek nasza analiza”³⁸. Także dlatego Montessori podkreślała, że przed przystąpieniem do procesu edukacyjnego należy zadbać o warunki otoczenia, które będą sprzyjać rozwojowi normalnych, ukrytych cech. W tym celu należy przede wszystkim „usunąć przeszkody”³⁹. Jej zdaniem, to jest pierwszy krok oraz fundament edukacji. Przeszkodami tymi mogą być: nieprzyjazne otoczenie, negatywny charakter dorosłego (nierozumni rodzice, nauczyciele bez przygotowania i ambicji, którzy stwarzają dziecku sytuację „ciszy intelektualnej”⁴⁰). Aby móc się prawidłowo rozwijać, dziecko potrzebuje przede wszystkim trzech zewnętrznych elementów: odpowiedniego otoczenia, rozumnego i wrażliwego nauczyciela oraz dobrych pomocy naukowych. „Edukacja to pomoc, jaką musimy zapewnić życiu, żeby mogło się rozwijać zgodnie ze swoim potencjałem”⁴¹.

Co uczyniliśmy naszym dzieciom?

Warto zauważyć, że jednym z istotnych wątków montessoriańskiej, a także korczakowskiej pedagogiki jest wrażliwość, przede wszystkim wrażliwość społeczna na dziecko i na dzieciństwo jako fundament człowieczeństwa, ale też wrażliwość na środowisko, w którym żyjemy i które stwarzamy dla przyszłych pokoleń.

³⁶ M. Montessori, *Wykłady londyńskie 1946*, tłum. O. Siara, Warszawa 2019, s. 209.

³⁷ M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, s. 171.

³⁸ M. Montessori, *Wykłady londyńskie 1946*, s. 40.

³⁹ M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, s. 171.

⁴⁰ Ibidem, s. 172.

⁴¹ M. Montessori, *Wykłady londyńskie 1946*, s. 39.

Autorka *Sekretu dzieciństwa* ubolewa nad zakorzenioną w szeregu pokoleń „porażającą ślepotą dorosłego, jego nieczułością w stosunku do własnych dzieci – owoców jego własnego życia”⁴². Wydaje się, że kochamy własne dzieci, ale w gruncie rzeczy czasami nieświadomie gardzimy nimi, doprowadzamy je do utajonego cierpienia, które jest odbiciem naszych błędów oraz ostrzeżeniem, abyśmy zmienili swoje postępowanie.

Montessori zaobserwowała, że rozwój dziecka przebiega poprzez okresy wrażliwości, w których dziecko nabywa określone umiejętności. Jeśli nie ma ono okazji do podjęcia działań zgodnych z jego okresem wrażliwości, traci sposobność do pełnego rozwoju. Jeśli nie przygotujemy dla niego odpowiedniego środowiska, będzie w ciągłym niebezpieczeństwie z punktu widzenia jego życia psychicznego, pozostanie porzucone i narażone na szkodliwe spotkania, na strach, na walkę o przeżycie psychiczne, czego konsekwencje mogą być niebezpieczne dla ostatecznej struktury jego osobowości. Tymczasem często dzieci wzrastają w atmosferze dumy, żądzy władzy, chciwości, złości i resentymentu, rosną i dojrzewają w środowisku, które nie jest im właściwe, jak określa Montessori, żyją „utraciwszy raj swego życia”⁴³.

Natomiast, zdaniem włoskiej pedagog, autentyczna samorealizacja dokonuje się w dziecku poprzez miłość. I jest to miłość w znaczeniu filozoficznym, a wręcz jest ona tym, co stanowi samą istotę filozofii i filozofowania. „Nie chodzi o powszechne wyobrażenie miłości, w ramach którego słowem „miłość” określa się uczucie przejawiające się w emocjach. Chodzi tu o umiłowanie mądrości, która widzi, obserwuje i, kochając, buduje. Impuls popychający dzieci do obserwacji można by określić dantejskim wyrażeniem „pojęcie miłości”⁴⁴. A zatem, według Montessori, w dziecku żyje pojęcie Miłości.

Miłość, o której tu mowa, to energia duchowa i piękno moralne towarzyszące tworzeniu. Stanowi ona przeciwieństwo zamaskowanego egoizmu i ślepoty duszy.

I tutaj Montessori obala jeden z mitów dotyczących relacji dziecko – dorosły. Przyjęło się mówić: „rodzice tak bardzo kochają dziecko”, podczas gdy w istocie jest na odwrót: to dziecko kocha rodziców. Twierdzi się powszechnie, że dziecko należy nauczyć kochać – matkę, ojca, nauczycieli, wszystkich ludzi, zwierzęta, rośliny, wszystkie rzeczy. Ale dorosły, który nazywa „kaprysami” wszystkie przejawy dziecięcego lęku i twórczości, który chroni przed dzieckiem siebie i wszyst-

⁴² M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, s. 5.

⁴³ Ibidem, s. 60.

⁴⁴ Ibidem, s. 125.

ko, co do niego należy, który nie ma w sobie mądrości miłości, nie może być nauczycielem miłości. Zdaniem Montessori, tym, kto faktycznie kocha i kto jest nauczycielem miłości, jest dziecko. I bardzo często „dorosły przechodzi obok tej mistycznej miłości, nie zauważając jej”⁴⁵, broni się przed nią, nie uświadamiając sobie, że nigdy nie znajdzie drugiej takiej, że to kochające maleństwo urośnie i zniknie. I już nikt nigdy nie będzie go kochał tak, jak ono.

W tym wychowawczym kontekście Montessori przywołuje chrześcijański, biblijny mit Dziecka w stajence. Zauważa, że bardzo często dusze rodziców śpią przez całe życie, zasypiają nad wszelkimi istotnymi rzeczami, które dzieją się wokół nich. Nowa istota przychodząca na świat ze swoją świeżą i żywą energią chce obudzić i przywołać ich dusze. Samym swoim istnieniem mówi do nich: „Wstawajcie, nauczcie się żyć lepiej w nowym życiu, poczujcie oddech miłości”. Jeżeli dorosły nie słyszy tego wołania i nie stara się odnowić, „zaczyna wokół jego ducha narastać twarda skorupa, czyniąc go niewrażliwym, doprowadzając do zguby jego serce!”⁴⁶. W tym miejscu Montessori nawiązuje do sceny z Ewangelii św. Mateusza (por. Mt 25, 41-45), gdy na Sądzie Ostatecznym Chrystus przeklina tych, którzy nie skorzystali ze sposobności nowego narodzenia: „idźcie precz, bo byłem chory, a nie zatroszczyliście się o mnie, byłem ubogi, a nie pomogliście mi, byłem w więzieniu, a nie odwiedziliście mnie...”. Montessori odnosi tę wspaniałą biblijną scenę do dziecka, stwierdzając, że „Chrystus niesie pomoc wszystkim ludziom pod postacią dziecka. – Ja cię ukochałem, przyszedłem obudzić cię rano, a ty mnie odepchnąłeś. – Ale Panie, kiedy przyszedłeś do mojego domu rano, by mnie obudzić, a ja Ciebie odepchnąłem? – Dzieckiem z twoich trzewi, które przyszło cię wołać, ja byłem Tym, który prosił, byś go nie zostawiał, ja nim byłem! Bezrozumni! To Mesjasz przychodził was obudzić i nauczać miłości! A my myśleliśmy, że chodzi o dziecięcy kaprys, i tak właśnie straciliśmy nasze serce!”⁴⁷.

Mamy tutaj do czynienia z pozornie trywialną, w gruncie rzeczy jednak rewolucyjną interpretacją mitu o stajence. Oto Bóg narodził się w stajence pod postacią niemowlęcia, które potrzebuje miłości. Więcej: Bóg rodzi się stale pod postacią każdego nowonarodzonego dziecka, które, potrzebując miłości, aby żyć, samo uczy nas miłości. To ono, w swej bezbronności, daje nam szansę narodzenia się jako ludzie, narodzenia się w swoim człowieczeństwie.

⁴⁵ Ibidem, s. 127.

⁴⁶ Ibidem, s. 129.

⁴⁷ Ibidem.

Aby można było tworzyć i budować życie, potrzebny jest cud wzniosłych uczuć. Trzeba dążyć do czegoś, co znajduje się ponad indywidualnym życiem, co wychodzi poza jego granice i rozciąga się na wieczność. Istnieją sytuacje i momenty, w których człowiek otwiera się na ów tajemniczy cud tworzenia, „szuka odnowy życia, niemal zmartwychwstania ze świata, który go ciemieży”⁴⁸.

Montessori postulowała konieczność reformy społecznej, z której powoli i stale będzie się wykształcać „nowy świat w obrębie starego świata – świat dziecka i świat nastolatka. Z tego świata powinny powoli wyłonić się prawdy, naturalne wytyczne niezbędne do normalnego życia społecznego”⁴⁹. Aby możliwe było odkupienie zła wynikającego z faktu, że ludzie są coraz bardziej „anormalni”, że społeczeństwo ulega coraz większym odchyleniom, trzeba zapewnić możliwość rozwoju ludzkiego dzieciństwa. „Nieznana energia, która mogłaby pomóc ludzkości, tkwi w dziecku. Czas powtórzyć: *nosce te ipsum* (łac. „poznaj samego siebie”)”⁵⁰. Jak z tego wynika, trzeba stale powracać do antycznej filozofii życia, ponieważ „człowiek jeszcze siebie nie poznał”⁵¹. Trzeba również dostrzec, że praktyczna praca poznania człowieka dokonuje się w każdym nowym dziecku przychodzącym na świat.

Montessori już w latach 30. XX w. (konkretnie w 1936 r.) obawiała się tego, o czym dzisiaj z trwogą pisze i mówi papież Franciszek, że odchyleni, „anormalni” dorośli dążący do władzy i posiadania mogą przywłaszczyć sobie każdą rzecz i użyć jej przeciwko dobru ludzkości oraz całej planety. W konsekwencji postęp i najwspanialsze odkrycia ludzkości mogą przyczynić się do zwiększenia nieszczęścia panującego na świecie. Z tego względu nie można spodziewać się niczego od świata zewnętrznego, dopóki nie zaczniemy pracować nad normalizacją życia społecznego, która powinna zacząć się od pracy nad dzieckiem. Montessori zauważała, że postęp cywilizacyjny nie idzie w parze z indywidualnym rozwojem moralnym i duchowym jednostek. Porównywała społeczeństwo do nieczulej maszyny napędzanej zewnętrzną, bezosobową siłą, funkcjonującej w sposób bezwzględny. „Społeczeństwo okazało się dla dziecka opiekunem, który zniszczył dziedzictwo nienależące do niego samego, lecz do jego podopiecznych. [...] Dlaczego mrówki gromadzą pożywienie? Dlaczego ptaki szukają jedzenia,

⁴⁸ Ibidem, s. 265.

⁴⁹ Ibidem, s. 267.

⁵⁰ Ibidem, s. 268.

⁵¹ Ibidem.

a następnie zanoszą je do gniazda?”⁵². Montessori zastanawia się, jak to możliwe, że człowiek robi dla swojego dziecka mniej niż pszczoła, mniej niż owad, mniej niż każde inne stworzenie.

Bardzo podobne refleksje możemy w tym czasie znaleźć u Korczaka. We wrześniu 1937 r. notuje on w liście do Edwina Markuzego: „Mrówki, piszesz, wynoszą jaja z katastrofy. Gdyby ludzie zrozumieli, że Przyszłe Pokolenia – to jedyna dziś twórcza religia – gdyby nie będąc mrówkami postępowali jak one, może by chaos zastąpiony był przez współdziałanie w poszukiwaniu drogi...”⁵³ Korczak, podobnie jak Montessori, był przekonany, że światu potrzebna jest nowa wiara. „Wiarę w życie przyszłe wiązać on musi z dzieckiem jako nadzieją”⁵⁴. Podobnie jak starsza o osiem lat włoska pedagog, Korczak usiłował wskazać oszalałemu światu kierunek moralnego odrodzenia człowieka. On także wierzył, że dostrzeżenie sakralności procesu odradzania się kolejnych pokoleń doprowadzi do przewrotu moralnego, umożliwi powszechne zrozumienie, że ostatecznym kryterium dobra i zła jest stosunek do dziecka i zbiorowa troska o zapewnienie warunków rozwoju nowym pokoleniom. Oboje uważali, że troska ta, aby mogła być skuteczna, powinna być połączona z odkryciem, poznaniem i zrozumieniem dziecka, ponieważ ignorancja w tej dziedzinie jest nie mniej szkodliwa niż zła wola. Dziecko jako istota nieznana, przesłonięta przesądami, krzywdzone jest także przez niewiedzę i bezmyślność rodziców i wychowawców. Dlatego poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: „kim jest dziecko?”, będące zarazem poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: „kim jest człowiek?”, traktowali jako moralny obowiązek człowieka.

Do tej wiary z pewnością dołączyłby się także papież Franciszek słowami: „proszę pamiętać: prawda, dobro i piękno. No a poza tym wiara, nadzieja i miłość”⁵⁵. Właśnie na przecięciu się tych dwóch triad wartości spotykają się etyka i ekologia, etyka i ochrona środowiska, ukazując równocześnie związek pomiędzy zagadnieniem edukacji ekologiczno-etyczno-społecznej i przyszłości naszych dzieci.

⁵² Ibidem, s. 279.

⁵³ J. Korczak, *Listy i rozmyślenia palestyńskie*, s. 70.

⁵⁴ J. Korczak, *List do Józefa Arnona z 15 V 1933 r.*, [w:] *Listy i rozmyślenia palestyńskie*, wyb. i oprac. B. Wojnowska, Warszawa 1999, s. 31.

⁵⁵ Ojciec Święty Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi*, s. 115.

Zenon Kruczyński

Zmiana jest możliwa

Współcześnie jako Ludzkość¹ zapisaliśmy już nieprzeliczone strony o tym wszystkim, co dzieje się na styku ekologii i etyki. Te zadrukowane milionami słów tony papieru w gruncie rzeczy opisują to, co jako ludzie robimy sobie samym. Niezliczone refleksje pokazują, jak szkodzi całemu istnieniu to, że nieustannie wyciągamy ręce po kolejne zasoby Ziemi. Świdrujemy jej relatywnie cienką niczym skorupka jajka powierzchnię, pod którą kłębi się na zawsze nieprzenikalny żar lawy. Wysysamy zawartość skorupy i spalamy ją. Jest w tym jakiś stygmat, trwałe piętno nienasycenia, które wydaje się nie mieć końca. Nigdy dosyć. Narastająco dzieje się tak przez całą historię ludzkości, w gruncie rzeczy niezmiennie tragiczną w jakimś zaklętym na wieczność plateau. Wszystko wygląda na to, że prawie zawsze sami sobie stwarzamy te potęgujące się trudności, ostatnio choćby COVID-19 i kryzys klimatyczny. Sprawy na Ziemi postępują liniowo i chyba niemożliwe jest, aby uniknąć skutków swojego postępowania. Jest to tylko kwestią czasu. Współcześnie, gdyby chcieć komentować to, co dzieje się na styku etyki i ekologii, należałoby wprowadzić do języka zupełnie nowe pojęcia. Te zaś osłuchane do cna słowa, które próbują opisać obecny stan Planety, kompletnie nie oddają tego, co mamy tuż przed oczami albo na zdjęciach satelitarnych. Jak opisać np. plastik w oceanach albo w Arktyce i zanikającą tam pokrywę lodową?

¹ Słowa „ludzkość”, „natura” czy „dobro wspólne” współcześnie brzmią już jak mało znaczący slogan. Można nadać właściwą rangę takim sformułowaniom poprzez użycie wielkich liter w nazwach. Pisane w ten sposób „Ludzkość”, „Dobro Wspólne” czy „Natura” mają inny wymiar – zasługują na delikatne postępowanie i szlachetne traktowanie przez wszystkich obywateli Ziemi [przyt. aut.].

To w makroskali. A w skali pojedynczych działań, których jest niezmierna ilość i sumują się one w obraz katastrofy w przywołanej tu makroskali? Aby mieć gładki, trzeci dojazd do budynków nadleśnictwa (dwa są już wyasfaltowane), leśnicy z Białowieży szeroko wyasfaltowali ładną, piaszczystą dróżkę na skraju wsi i Puszczy. Czy są na to wszystko jakieś adekwatne słowa pokazujące, co tu naprawdę się stało?

Gdy przychodzi kryzys, przynosi ze sobą również rozwiązania. Zaczynamy je dostrzegać, ba, wprowadzamy je w czyn. Lecz, jak to ujął Albert Einstein, nie da się rozwiązać problemu na poziomie, na którym powstał. Oczywiście, że mamy pewną szansę na to, aby przy pomocy technologii zmagać się skuteczniej z wymykającym się słowom kryzysem klimatycznym. Może w pewnym stopniu damy sobie radę. Przyznajmy jednak, że patrząc na człowieczą, nienasyconą kreatywność, wydaje się, że kolejny globalny wstrząs nastąpi wcześniej czy później. Gdy stajemy przed taką perspektywą, niełatwo jest uniknąć poczucia zniechęcenia i rezygnacji. Lecz jednak... Nie musimy popadać w apatię. Gdy nie ulegamy negatywnym myślom, mądrze stajemy po swojej stronie i nie poddajemy się zbyt łatwo, gdy przychodzi trudny czas – nie opanuje nas poczucie, że przegraliśmy życie albo oddaliśmy jego ważne obszary walkowerem. I to bez względu na to, jak te zmagania się zakończą. Zaledwie 12 lat temu zaczęły się na poważnie działania mające zmienić świadomość społeczną na temat myślistwa. Do tamtej pory myśliwski PR przerastał wręcz tkankę społeczną i ogromna większość ludzi, bardziej lub mniej, tolerowała to zjawisko. Co okazało się po tych latach? Badania Kantar Polska² z końca 2019 r. pokazały, że 94% ludzi nie zgadza się na łowieckie zabijanie ptaków. Sami myśliwi przeprowadzili w tym samym okresie badania opinii społecznej na swoje potrzeby i zobaczyli w nich, że tylko 10% społeczeństwa jednoznacznie akceptuje ich zamiłowanie. Te procenty pokazują społeczną zmianę i ona o czymś ważnym świadczy. Psycholog i psychoterapeuta Wojciech Eichelberger ujął to tak:

Wprawdzie w skali całej cywilizacji myślistwo hobbystyczne jest liczbowo stosunkowo niewielkim przejawem niszczyielskiego stosunku człowieka do przyrody, ale jest za to przejawem uderzająco dosłownym – a przez to symbolicznym i szczególnie demoralizującym. Uczenie przyszłych obywateli świata,

² Badania opinii społecznej Kantar Polska 8-12.11.2019 „Stosunek Polaków do polowań na ptaki”.

że sadyzm i okrucieństwo są OK, że podwójna moralność jest OK i tego, że przyroda jest zasługującym na pogardę wrogiem człowieka – stanowi przekaz najgorszy z możliwych w kontekście już toczącej się walki o przetrwanie ludzkiego gatunku na planecie Ziemia – walki, która nieuchronnie będzie się nasilać³.

Jako społeczność już nie zgadzamy się na niepotrzebne zabijanie, zobaczyliśmy w końcu dosłowną niszczyielskość, śmiercionośność tego hobby. Jakichś wyborów nieustannie dokonujemy. Choćby wybieramy, że „to robimy”, a „tego nie”. Niektórzy zabijają dla rozrywki, inni tego nie robią. Tak skrajne postawy można znaleźć w tym, co wydarza się na styku etyki i ekologii. To one zdecydują o tym, jaki los nas, ludzi, spotka na Ziemi.

Zmiana jest możliwa!⁴

Gdy człowiek wychyli się ze swojej muszli i zobaczy, że istnieje dookoła niego cały świat i że może coś pomocnego zrobić dla innych ludzi czy dla przyrody – wszystko się zmienia. Jakbyśmy byli właśnie do tego urodzeni. Czujemy się wspaniale, pomagając z czystym sercem, a sił nam nie ubywa – jest wręcz przeciwnie.

Historia Homo sapiens pokazuje, że na listę istot „łownych” trafić może każdy człowiek i każde zwierzę. Pojawia się w tym wszystkim wiecznie tragiczne i jakże krwawe splątanie losów istot zwierzęcych i ludzkich. Jako ludzkość na razie widzimy to jakby za mgłą. I mamy do tego pewne prawo. Wszak w odległej przeszłości nasze przeżycie w znacznym stopniu uzależnione było od mięsa i skór z tych zwierząt.

Orzemy pola ciągnikami, wyrywamy marchew, strząsamy jabłka i orzechy... Skiby ziemi przecinane przez ostre pługi pełne są wszelakiego życia. Gdy kombajn wysypuje ziarna zbóż – ileż tam jest żywych istot! Całe to istnienie zostanie zmiecione. Używamy siły. I nie ma co tu zasłaniać oczu – jest to forma przemocy.

³ Opinia Wojciecha Eichelbergera napisana na potrzeby książki *Ilustrowany samouczek antymyśliwski*, wyd. Krytyka Polityczna.

⁴ Tekst ten jest rozdziałem podsumowującym w *Ilustrowanym samouczku...* Na potrzeby tej publikacji został rozszerzony i opatrzone dodatkowymi przypisami.

Życie karmi się życiem. Gdziekolwiek byśmy postawili nogi, stąpamy po jednym wielkim cmentarzu.

Zastanówmy się nad natężeniem przemocy koniecznej do tego, aby żyć na Ziemi. Czy musi być jej aż tyle? Na horyzoncie już świta, zaczynamy coraz wyraźniej zauważać, co naprawdę robimy. Niektóre osoby powiedzą: zbyt późno! Jednak to wszystko się dzieje. W skali społecznej zauważamy już wyraźniej, że inne jest natężenie przemocy, gdy podrzynamy krowie gardło, a inne, gdy tym samym zakrzywionym nożem ścinamy kapustę na polu.

Pora, byśmy urządzili nasz kraj bez myśliwskiej przemocy na środowisku naturalnym. Patrząc na wyniki badań opinii społecznej, w których jasno widać, że społeczeństwo bez cienia wątpliwości odrzuca współczesne łowiectwo – jest to realna perspektywa. Przecież na dłuższą metę nie da się żyć wbrew ludziom, zmiana musi nastąpić – jest to potwierdzona prawidłowość socjologiczna⁵.

Zdrowy rozsądek zaś podpowiada, że populacje zwierząt zmniejszą się, gdy tylko myśliwi przestaną dokarmiać i jednocześnie wybijać zwierzynę odstrzałem stabilizacyjnym. Spadek liczby zwierząt nie nastąpi natychmiast, ponieważ procesy przyrodnicze potrzebują czasu. Ponadto wychodzenie z tej myśliwskiej przemocy będzie niczym powracanie do zdrowia po ciężkiej chorobie. Każdy człowiek, a i wszelka przyroda potrzebuje czasu na rekonwalescencję – także zwierzęta i ich środowisko. W okresie przejściowym mogą pojawić się różne perturbacje. Lecz trudno sobie wyobrazić, abyśmy nie znaleźli jakichś mądrych środków zaradczych, gdy pojawią się problemy związane z naszym współistnieniem z wolnymi zwierzętami. Jako ludzkość jesteśmy przecież niebywale inteligentni i twórczy. Nie musimy używać „strategii kija bejsbolowego”.

Anja Rubik opowiedziała kiedyś po powrocie z Kenii kapitalną anegdotę. Otóż słonie uwielbiają kukurydzę, przez co mogą niezłe dać się we znaki farmerom, próbując dostać się na teren uprawy – oczywiście płoty nie są dla nich przeszkodą. W związku z tym plantacji przed szkodami pilnują... pszczoły. Słonie panicznie boją się pszczół, kto wie, czy nie są uczulone na ich jad. Wokół uprawy na odpowiedniej wysokości podwieszony jest drut, na którym gdzieś niedługo zamocowany jest ul. Gdy słoń potrąci drut, ul zaczyna się kołysać, pszczoły robią się niespokojne i wydają odpowiednio groźne dźwięki. W reakcji

⁵ B. Szymański, *Jak przewidywać społeczne zachowania?*, rozm. przepr. E. Bendyk, „Polityka”, 27 września 2011, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1519606,1,jak-przewidywac-spoeczne-zachowania.read> [dostęp: 18.09.2020].

na to słonie robią pilny odwrót – każdy na ich miejscu by tak zrobił! To działa. Rezultat tej praktyki jest taki: mamy miód, pożyteczne zapylacze i bezpieczną plantację.

Polska nie byłaby pierwszym krajem na świecie bez hobbystycznego łowiectwa, te drogi są już przetarte. Kanton genewski zdelegalizował polowania w 1972 r., Kenia wprowadziła całkowity zakaz polowań w 1977 r., Kostaryka w 2013, Albania i Botswana w 2014, Kolumbia w 2018 po jednoznacznym orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego⁶. W 2013 r. rządząca w Holandii Partia Pracy oraz dwie inne partie polityczne ogłosiły plany wprowadzenia całkowitego zakazu polowań. Możemy czerpać doświadczenia z tych krajów, w których społeczeństwa odmówiły racji bytu rekreacyjnemu myślistwu i postawiły na czystszy, mniej przemocowy trend. To oczywiście sukces myśli humanistycznej, lecz także zdroworozsądkowa kalkulacja ekonomiczna.

A kraj bez amatorskiego łowiectwa? Toż byłoby to prawdziwe eldorado dla turystyki przyrodniczej. Turystyka przyrodnicza w czasach zanikania cennych, lecz jeszcze zachowanych miejsc i lawinowo rosnącego popytu na ich odwiedzanie, to jedna z najszybciej rozwijających się gałęzi gospodarki na świecie. Również w Polsce może to być dziedzina gospodarki wagi ciężkiej. Poza tym wyobraźmy sobie kraj, w którym ptaki i sarny są bezpieczne i mniej płochliwe, dają się obserwować, w którym cały strumień myśliwskiej przemocy wygaśnie w przyrodzie. Znikną ambony, nęciska, strzały w lesie, ranne zwierzęta, skończą się śmiertelne wypadki i ciężkie zranienia ludzi przez myśliwych.

Tylko w latach 2015 -2019 myśliwi zranili lub zabili 30 osób⁷. Dla pełniejszego obrazu tej całej „gospodarki łowieckiej” dodajmy, że według danych GUS w Polsce w sezonie łowieckim 2018/2019 wielkość szkód łowieckich wyrządzonych przez zwierzęcą łowną wyniosła niespełna 62 milionów złotych⁸. Na jednego obywatela wypada 1,63 złotego rocznie – dosłownie kilka ziemniaków albo marchewek czy jedna kalarepka... To tak, jakby z całej tony(!) ziemniaków czy kukurydzy

⁶ <https://strajk.eu/kolumbia-trybunal-konstytucyjny-zakazal-polowan-rekreacyjnych/>

⁷ Wypadki 2015 2019_Sonar, http://biqdata.wyborcza.pl/biqdata/7,159116,25425445,mapa-wypadkow-na-polowaniach-gina-nie-tylko-na-zwierzeta.html?fbclid=IwAR3K0L143Y-JxpdmGrnQZBirlarizlv6xWd0Yue0oyL2_eSp4azRDe9yeC4

⁸ Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik statystyczny leśnictwa*, oprac. merytoryczne Departament Badań Przestrzennych i Środowiska, Warszawa 2019, s. 164, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-statystyczny-lesnictwa-2019,13,2.html> [dostęp: 28.08.2020].

zwierzyna podjadła nam 1,3 kilograma⁹. Czy musimy w odwecie, niejako za karę, strzelać im w serce? Myśliwi mówią „na komorę”, strzelają też „za ucho” albo „w kark”. Oczywiście jeżeli trafią w to, w co chcieliby wcelować, bo bywa bardzo różnie. Polowania przyczyniają się do śmierci nawet 700 tysięcy ptaków rocznie. Na miejscu strzału ginie co roku około 200 tysięcy ptaków. Według badań naukowych i ostrożnych szacunków empirycznych odroczoną w czasie śmiercią na skutek postrzału ginie w Polsce dodatkowo co najmniej 500 tysięcy ptaków¹⁰. Ukryte w szuwarach dogorywają dniami, tygodniami... A większe zwierzęta? Sami myśliwi szacują, że około 25% zwierząt, do których posłali kulę, zostało tylko zranionych¹¹. Te ranne trzeba ściągać ze sforą psów, posyłać kolejne kule. Tylko niektóre poranione zwierzęta są odnajdywane i dobijane. Nazwane przez myśliwych „dochodzenie postrzałka” potęguje cierpienie zwierząt do niewyobrażalnego poziomu. Część zwierząt, zaszyta gdzieś w lesie, umrze od ran. Myśliwska kula jest tak skonstruowana, że powoduje rozległe obrażenie. Nawet „lekkie postrzały” są najczęściej śmiertelne. Białe kości, które pospolicie spotykamy w lesie, są kośćmi właśnie tych zwierząt. I jeszcze spożycie dziczyzny: 80 gramów (sic!) mięsa rocznie na obywatela¹². To chyba nawet nie jest jeden posiłek dla przedszkolaka.

Las i pola bez śmiertcionośnej działalności – czyż taki stan może nie mieć dobrego wpływu dosłownie na wszystko? Obecnie gdziekolwiek byśmy się udali, na spacer, przejażdżkę rowerem, na kajaki, rankiem czy wieczorem, zawsze możemy usłyszeć przestraszające „BACH!!!” rozlegające się po okolicy. Zamiast tego moglibyśmy słyszeć śpiew ptaków, wiatr w liściach drzew albo szelest nadjeziornych trzciny. I jak okiem sięgnąć – żadnej drewnianej wieżyczki z otworami strzeleckimi i ze śmiertcionołą kupką pożywienia tuż pod nią.

Bardzo wielu myśliwych czy polujących leśników, choć niestety nie tylko oni, szukając usprawiedliwienia dla swojej działalności, mówią o Naturze: „To wszystko już tak się rozregulowało, że bez pomocy człowieka nie da sobie rady”. To stwierdzenie osadzone jest w mentalnym systemie opinii i jednoznacznych, czarno-białych osądów, płytkim i nudnym niczym kałuża przytęchłych

⁹ W. Jezierski, *Realny wymiar konkurencji pokarmowej między zwierzyną a człowiekiem*, „Brać Łowiecka” 2009, nr 8.

¹⁰ L. Tomala, „*Jej wysokość gęś*” – o ptakach z polotem, <https://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C79382%2Cjej-wysokosc-ges-o-ptakach-z-polotem.html> [dostęp: 19.09.2020].

¹¹ M. Micińska-Bojarek, *Łowiectwo. Aspekt humanitarno-prawny*, red. nauk. A. Dolska, Poznań 2014, s. 132.

¹² https://rnz.izoo.krakow.pl/files/RNZ_2016_43_2_art17.pdf [dostęp: 18.10.2020].

sloganów. Co takiego w umysłach tych ludzi miałyby oznaczać enigmatyczne, domyślne: „to wszystko”?

Czyż nie jest to tak, jakby ktoś zaczął traktować młotkiem wspaniałą zegar, dzieło niebywałej sztuki, bo trochę niedokładnie chodzi? „No cóż, naszym zdaniem w tym miejscu maestria stworzenia świata jego Autorowi jakoś nie wyszła i koniecznie musimy poprawić jego ewidentną nedoróbkę”. I poprawiamy „dzieło stworzenia”! Trudno o bardziej spektakularny przejaw braku wiary w doskonałego Boga.

„Poprawiactwo” to częste zachowanie – być niezadowolonym i narzekającym – cóż za łatwizna! Chętnie psujemy to, co rzeczywiste, chcąc je poprawić na jakieś wymaginowane „idealne”. Zauważmy, jak to działa: wszak to mnie jest za gorąco!, za zimno!, za mokro!, zbyt sucho!, drażni mnie zbyt dużo owadów!, za mało owadów!, za dużo śniegu!, za mało śniegu!, a ludzie jacy niedobrzy! I jako pełen poczucia niesprawiedliwości toból niewygód wszelakich, w który się wtedy zamieniamy, próbujemy rozpaczliwie dopłynąć do jakiegoś imaginacyjnego raj. „Gdyby świat przyznał mi rację, wszyscy byliby szczęśliwi. Przecież powinno być przyjemnie!” Lecz jest to wyłącznie nasze roszczeniowe przekonanie, które nie wiadomo skąd właściwie się wzięło. Umyka nam to, że nigdy nie dostaliśmy i nie dostaniemy tej fałszywej obietnicy – wymyśliliśmy ją sobie.

Znane jest takie metaforyczne porównanie, że ludzie dzielą się na tych, którzy chcieliby wyłożyć cały świat skórą, aby żadne kolce nie przeszkadzały, oraz na tych, którzy wolą uszyć sobie dobre buty. Tych pierwszych wydaje się być więcej.

Wszelkie zjawiska związane z aktywnością naszego gatunku na Ziemi skutkują bezpośrednią odpowiedzią Natury na nasze człowiecze, nieumiarkowane działania. Czy kiedyś będziemy gotowi na to, aby tę bijącą w oczy prawdę dostrzec? Energicznie buntujemy się, gdy bywa nam „niewygodnie”. Ma być miło! Ktoś powiedział, że nigdy nie jesteśmy życzliwi tak, jak byśmy chcieli, ale nic nie oburza nas tak bardzo, jak nieżyczliwość innych. I właśnie tak odbieramy „niekorzystne” zjawiska w Naturze – jako działania nieżyczliwe, wrogie i niesprawiedliwe. Zauważmy, że są one takie wyłącznie z ludzkiego punktu widzenia. Pojawia się kornik w Puszczy Białowieskiej – harwesterami zmiażdżymy do ostatniego! Wszak „wszystko tak już się rozregulowało...” I w ten sposób podtrzymujemy rozchwianie – widocznie potrzebujemy tych emocji. Gdy jest cicho i spokojnie – staje się nudno. Gdy robi się groźnie i z najwyższym wysiłkiem się wyrabiamy – wtedy czujemy się świetnie. Daliśmy radę! Kiedy pojawia się ASF, zapada polityczna decyzja: wybijemy dziki do nogi! Akurat takie rozwiązania wychodzą

nam nieźle, powinniśmy to przyznać. A jakie są tego skutki? Tu przytoczmy tylko jeden z nich: nie ma dzików, które stanowią pożywienie dla wilków – a że wilki choćby nie wiem co coś jeść muszą, to biorą się za bobry, ludzie im w tym zabijaniu bobrów sekundują¹³, choć to gatunek chroniony. Gdy jest mniej bobrów, to naturalna retencja zanika, woda ucieka i robi się jak? Za sucho! Melioranci dokładają swoje i wciąż drenują za miliardy złotych rocznie, z „sukcesem” powiększając PKB. A rząd nakłada na nas podatek deszczowy¹⁴. Kora śpiewała „paranoja jest goła”. A ognisk ASF tak czy inaczej przybywa.

Ziemię wyniszcza nasza chciwość, od której, bądźmy szczerzy, nikt z nas nie jest wolny. Jakim cudem grubo ponad 7 miliardów ludzi miałyby nagle zacząć zachowywać się powściągliwie? Życ skromniej i z umiarkowaniem? A do tego wyciągnąć ze skrajnego ubóstwa ponad 700 milionów ludzi – przecież to tak, jakby społeczność całej Europy żyła na granicy egzystencji! Uśmiechnięte zadowolenie się skromnym życiem wydaje się jedynym ratunkiem dla świata. Lecz jakże przyjemnym! Kto z nas poczuje, że zasługuje na takie dobre życie? Jeżeli nie powściągniemy dyktatu bożka-pożercy o imieniu „rozwój” – może czekać nas unicestwienie. Dodatkowo ciągniemy za sobą w przepaść ogrom ziemskich istot. Jest takie powiedzenie: „Jeżeli ktoś wierzy w nieustanny rozwój, to na pewno jest idiotą albo... ekonomistą”. I jako dopełnienie można przywołać powiedzenie zen: „Jeśli nie naprawisz swojego błędu – naprawi go śmierć. Największą radością jest naprawianie błędów”.

Groźne pomruki, które wydaje Ziemia, dają wyraźny znak: napraw swój błąd!

Starożytny hinduski patriarcha Nagardżuna twierdził, że troska i troskliwość są źródłem wszelkiego nektaru – brak troski jest źródłem śmierci.

Kto wie, czy atrofia życzliwości i troskliwości w połączeniu z zachłannością, która rozprzestrzenia się po świecie, nie jest największym naszym błędem? Amerykański powieściopisarz i poeta Jack Kerouac napisał o życzliwości, aby praktykować ją cały dzień do każdego, a zobaczysz, że jesteś w niebie już teraz. Artysta zdaje się pisać to w kontekście relacji międzyludzkich. Lecz chyba jest wręcz niemożliwe, aby ktoś, kto jest przepelniony życzliwością i ma otwarte, ufne serce, mógł zwierzęta traktować bezlitośnie.

¹³ R. Jurszo, *W mazowieckim chcą zabić bez sensu 1500 bobrów. Ale nie ma chętnych do polowania na nie*, <https://oko.press/w-mazowieckim-chca-zabic-1500-zwierzat/> [dostęp: 9.09.2020].

¹⁴ Ł. Poczyński, *Nowy podatek od deszczu już wkrótce?*, <https://www.infor.pl/prawo/gmina/podatki-i-oplaty/4668170,Nowy-podatek-od-deszczu-juz-wkrotce.html> [dostęp: 18.09.2020].

Czy myśliwi są w stanie spojrzeć w niebywale piękne, ciepłe, lśniące i brązowe oczy łani życzliwie? Chyba nie, inaczej nie byliby w stanie robić tego, co czynią. Widzą tylko szkliste oczy trupa. Nie potrafią zobaczyć przerażenia i cierpienia, które nieustannie towarzyszą życiu tych zwierząt, a których są sprawcami – a to bardzo mocne znaki. W zen znane jest też powiedzenie o tym, że „Zło znaczy nie zauważać znaku”. Myśliwi żyją w błędzie i nieustannie go powielają nie widząc znaków, jakimisą agonią za agonią, których są przyczyną. Z każdym dniem takiego życia ich późniejsze kłopoty się pogłębiają. Wzniesli mury i sami są ich więźniami. Wielki żal. Każda osoba, która wznosi mury, ostatecznie staje się ich samotnym więźniem.

Urządźmy sobie nasze otoczenie z mniejszym natężeniem przemocy. Nie musi być jej aż tyle w stosunku do dzikiej przyrody. Nie potrzebujemy zabijać zwierząt żyjących na wolności – wszak nie jesteśmy głodni. Las bez zwierząt i ptaków jakby tracił duszę, a las z myśliwsko zabijanymi i poranionymi zwierzętami jest naznaczony śmiercią. Gdziekolwiek byśmy spojrzeli, tam zostało zastrzelone jakieś zwierzę. Od powojnia z rąk myśliwych zginęły ich nieprzebrane miliony.

Czy możemy postarać się o więcej życzliwości dla tych istot? Spójrzmy na nie z pewną dozą troski, jak zachęca Jack Kerouack – staną się jeszcze piękniejsze, a ich gracia bardziej zachwycająca.

Z konferencji w Parku Narodowym Una w Bośni, zorganizowanej dla organizacji pozarządowych przez firmę Patagonia, mój znajomy przywiózł coś cennego. Była to przypowieść o błaznie na dworze srogiego króla, a przy okazji tępego satrapy. Ów błazen, przenikliwy i obdarzony świetnym, lekkim dowcipem, mógł publicznie powiedzieć i okpić dosłownie wszystko! Łącznie ze swoim posępnym chlebodawcą. Wszyscy na dworze musieli bardzo starannie dobierać słowa i zachowania oraz przebiegle ukrywać różne knowania, aby nie stracić majątku, głowy albo by nie zostać skazanymi na wygnanie w samych portkach. A błazen mógł dworować sobie z tego wszystkiego, ile dusza zapagnie! Dlaczego właśnie jemu było wolno? Ponieważ król doskonale wiedział, że błazen oprócz żartowania niczego innego nie mógł. Mógł szydzić ze swojego przełożonego, różnych betonowych „łbów politycznych” i wszelkich innych dworaków oraz z ich zabiegania o śmiechu wartą, choć w działaniu nieśmieszna, nadętą „reputację”. Błazen nie miał pieniędzy, pozycji, nie należał do żadnej grupy politycznej ani innej koterii. I mógł w proteście wymachiwać do woli swoim transparentem z właściwym dla okoliczności napisem. Był swoistym wentylem bezpieczeństwa. Gdyby sięgnął po konkretne działanie, którym zechciałby choć trochę zmienić dworską rzeczywistość, stałby

się natychmiast skutecznym przeciwnikiem. Nawet niewielkie przesunięcie choćby jednego trybu w szwajcarskim zegarku powoduje zmianę w jego działaniu. Układ się zmienia i tak zwana rzeczywistość musi się dostosować.

Na podobnej zasadzie działa wyłączenie choćby skrawka ziemi z obwodu łowieckiego – zmienia całą rzeczywistość! Jest realnym ruchem i działaniem, które przynosi konkretne skutki. Wielu z nas ma możliwość, aby zadziałać w tej sprawie. Możemy wyłączać swoje grunty z obwodów łowieckich, zachowując jednocześnie pełne prawo do odszkodowań za plony, które naruszyły jelenie czy dziki. Dlaczego należą nam się odszkodowania? Ponieważ te odwiedzające nasze pola zwierzęta pochodzą z dokładnie tej samej lokalnej populacji, do której w obwodzie łowieckim strzelają myśliwi. Wyłączenie ziemi to prosta operacja, wiedza o tym, jak to zrobić, jest dostępna w sieci. Nie chcemy mieć ambon i myśliwskich terenówek na swojej działce? Można tego uniknąć w prosty sposób.

Wszyscy możemy znajdować jakieś rozwiązania – nawet z pozoru „drobne”, lecz wywołujące rzeczywistą zmianę. I absolutnie nie rezygnujemy z błyskotliwej roli błazna! Trochę ironicznego humoru na co dzień – także i względem samego siebie – daje dystans pozwalający elastycznie i swobodnie reagować na wszystko, co się wokół nas pojawia.

Używajmy konkretnych argumentów i inteligentnych środków zaradczych. Utwórzmy w miejsce marnotrawnej gospodarki łowieckiej solidny dział gospodarki kraju: turystykę przyrodniczą.

Nauczmy się korzystać z prawa – miejmy świadomość, że np. zabijanie hodowlanych bażantów czy kuropatw jest przestępstwem. Strzelanie do tych ptaków ze śrutówek kwalifikuje się do surowej oceny prawnej. Te ptaki powinny być traktowane tak samo jak inne ptaki hodowlane. Zabijanie wszelkich dzikich ptaków nie ma absolutnie żadnego uzasadnienia oprócz myśliwskiej rozrywki. Może już nie chcemy się na to godzić? Jeżeli tak jest – zmieńmy to.

Warto podjąć wysiłek, aby ujednoczyć prawne podejście do wszystkich zwierząt: domowych i gospodarczych oraz dzikich. Gdyby ktoś potraktował swojego psa, kota, konia czy cielaka podobnie jak myśliwi traktują zwierzęta dzikie – wylądowałby w więzieniu. Przecież myśliwi licznie ranią zwierzęta, a te dogorywają gdzieś po lasach lub w szuwarach, szcują psami te ranne i te zdrowe, zabijają je dla rozrywki. Jeżeli ktoś zrobiłby to samo swojemu zwierzęciu – poszedłby do więzienia. Tu mamy do czynienia z poważną luką prawną, niestety świadomie utrzymywaną przez polityków. Nie możemy zgadzać się na hipokryzję legislacyjną, takie zjawisko skutkuje degeneracją całego ładu prawnego.

Dawajmy czytelny społecznie wyraz niezgody na myśliwskie zabijanie. Wszak zwierzęta dzikie to nasz skarb, nasze dziedzictwo przyrodnicze i Dobro Wspólne. Nikt nie zdejmie z nas odpowiedzialności za to, co dzieje się z tymi istotami. To od zawsze nasi najbliżsi sąsiedzi na Ziemi. Czy chcielibyśmy żyć tuż obok śmiertelnie niebezpiecznego sąsiada? Zwierzęta go mają. Nie musi tak być.

Budźmy w sobie humanitaryzm – gdy tak się stanie, poczujemy się dobrymi, życzliwymi i troskliwymi ludźmi. A takie samopoczucie warto jest wszystkich pieniędzy świata.

Oddalmy od siebie zniechęcające stwierdzenie: „to się nie uda”. Takie myśli są samospełniającą się przepowiednią, wiążą się z poczuciem beznadziei, który to stan w gruncie rzeczy jest wygodną postawą. Można wesprzeć czy też dołączyć do ludzi działających – w naszym kraju jest aż 106 (!)¹⁵ dużych i mniejszych organizacji oraz grup społecznościowych, które dążą do mądrej zmiany politycznej w sprawie zabijania dzikich zwierząt. Legalność myśliwskiego hobby jest tylko pozornie zgodna z prawem. Zresztą wiele zjawisk ma tylko pozór prawny. Choćby inwazja w Iraku, która zabiła kilkaset tysięcy ludzi – w tym kobiet, dzieci i starców – a jej koszmarnie skutki, niczym wciąż potęgujące się echo, odczuwamy na świecie do dzisiaj. Uczestniczyliśmy w tym najeździe jako Polacy. Rząd i prezydent mogli legalnie (sic!) wysłać armię ludzi do zabijania. Szkocki psychiatra Ronald David Laing napisał: „W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat normalni ludzie zabili około stu milionów innych normalnych ludzi”¹⁶. Prawdę mówiąc, nie ma znaczenia, którego wieku dotyczyło to powiedzenie – czy kiedykolwiek było inaczej? Usprawiedliwianie takiej sytuacji pochodzi z tworzonej na bieżąco struktury wiedzy i prawa, która teoretycznie ma zapewnić nam poczucie bezpieczeństwa. Jakże złudne – widać to gołym okiem. Przemoc zawsze zrodzi inną przemoc. Tak to działa – nie ma od tego odwołania.

Myśliwi w Polsce usiłują utrzymać *status quo*, manipulując politykami, którzy uchwalają prawo niezgodne z konstytucją, choćby „Lex Ardanowski”¹⁷, otwierają jakieś sklepy z dziczyzną, próbując zwabić nas kielbasą z dzików zabitych w egzekucji pod pretekstem ASF... Bronią się bez elementarnego wycucia nastrojów społecznych, pogrążając się przy tym, jak się wydaje, coraz bardziej.

¹⁵ *Etyczne potępienie myślistwa*, red. nauk. D. Probuca, Kraków 2020, s. 417-419.

¹⁶ R.D. Laing, *The Politics of Experience*, s. 28.

¹⁷ <https://bezprawnik.pl/lex-ardanowski/>

Nie wszystko na drodze do poradzenia sobie z tą krwawą przemocą się uda, tak już jest – lecz dążmy do celu, tak zwyczajnie, po prostu. Gdy podejmujemy szczerą wysiłkę, na końcu czeka poczucie spełnienia. Jak to ujęła roshi¹⁸ Sunya Kjolhede, wielka sprawa wymaga wielkiego zaangażowania. Dobiegiesz do mety jakiegoś metaforycznego czy rzeczywistego maratonu resztką sił, nawet jeśli na końcu stawki, to wyjdiesz z tego mocny. Ponieważ zmierzyłeś się z własnymi ograniczeniami – a to największe zmaganie na świecie. W wielkich zmaganiach nigdy nie wygrywa się z przewagą lokomotywy – wygrywa się ostatnim gramem energii. Wbrew temu, jak czasami to odczuwamy, mamy zaskakująco więcej sił, niż moglibyśmy się spodziewać. Niektórzy się już o tym przekonali, inni jeszcze nie. Dlatego nie dajmy się obrabować z osobistej mocy swojemu mentalnemu zniechęceniu i nie poddawajmy się zbyt łatwo negatywnym myślom.

Świat zmieniają pojedynczy ludzie.

Spójrzmy choćby na Gretę Thunberg. Akurat jest to przykład spektakularny – za nią podążyły tłumy. Bywa i tak. Lecz zadajmy sobie pytanie i po zastanowieniu się spróbujmy dociec, z jakimi intencjami ta samotna, krucha dziewczyna usiadła na bruku szwedzkim parlamentem? Czy na coś liczyła?

Wszak najważniejsza jest intencja, z jaką się postępuje. Jest to jedna z nielicznych spraw, na którą mamy konkretny wpływ w tym właśnie życiu. Badajmy ją uczciwie i ze szczerym sercem. I wsłuchajmy się: „to robić – tego nie robić”. Gdy otworzymy się na intuicyjną odpowiedź, prawie zawsze cichą i subtelną – możemy jej zaufać i iść za jej głosem. Nie ma co oczekiwać tłumów za nami. Szczera, szlachetna intencja zmienia świat – to mocna energia. W książce Rebekki Solnit *Nadzieja w mroku* możemy przekonać się empirycznie, że siłą napędową zmian są szczerze i etyczne postawy pojedynczych osób. Czy we wszechświecie możliwe jest, aby raz uruchomiona energia zanikła bezpowrotnie? Nasza współczesna, wręcz niebываła fizyka daje na to pytanie jednoznaczny odpowiedź.

Nauczyciele mówią: „Droga jest celem” – sama w sobie. Cóż to właściwie oznacza? Możemy chcieć zastanowić się nad tym arcyciekawym wskazaniem i spróbować wniknąć w nie. W zen mówimy: „Trudne czasy i łatwe czasy następują po sobie, a Droga biegnie pomiędzy nimi”. Łatwe czasy nie wymagają wysiłku. Wydaje się, że tych trudniejszych rozdziałów jest więcej. Gdy przychodzą te wymagające, potrzebujemy jakichś kompetencji do poradzenia sobie – można chcieć takie umiejętności kształcić. Te umiejętności zdecydują o naszym dobro-

¹⁸ Roshi – mistrz zen.

stanie w tym życiu. Wydaje się, że gdy robi się trudno, wspaniale jest wtedy odwołać się do współczującej mądrości – przede wszystkim mądrze skierowanej do siebie, ale także do wszelkiego istnienia.

Czyż nie jest tak, że życie to praca – jedyna w swoim rodzaju i, jakże by inaczej, dla każdego inna? Można grymasić do ostatnich chwil albo być wdzięcznym i częściej się uśmiechać. Mamy tu wybór – że właśnie tak jest, możemy sprawdzić to osobiście. Jak to ujął Dalajlama, zawsze znajdują się okoliczności, z których można być zadowolonym. Być troskliwym, życzliwym i pogodnym – to ważne umiejętności dla nas samych i dla najbliższych, a w końcu okazuje się, że dla wszystkich istot bez wyjątku. W tym dla wręcz zjawiskowych zwierząt żyjących całkowicie samodzielnie na szerokiej Ziemi, które niczego od ludzi nie potrzebują ani nie oczekują. To my, bez ich obecności, zostalibyśmy sami jak palec na tym świecie i usychalibyśmy z tęsknoty za delikatną, rudą sarną na nadrzecznych łąkach, pomykającym na śnieżnej równinie gibkim lisem, czy za niebywałym kluczem gęsi na niebieskim niebie, z ich głosem tęsknym, orzeźwiającym...

A myśliwi? W czasach dramatycznego, bezpowrotnego wymierania kolejnych gatunków na Ziemi prezentują jakże trudną do obrony postawę:

ZABIJAĆ!

O ileż bardziej współczesnym potrzebom odpowiada szczerzy, ludzki odruch:

OCHRANIAĆ ŻYCIE!

Możemy pokazać światu mądre i godne podziwu na całym globie podejście do przyrody, dokonać odważnego przełomu i pozytywnej zmiany. Wyobraźmy to sobie – Rzeczpospolita Polska, w której pełne gracji dzikie zwierzęta są bezpieczne! To będzie inny kraj – życzliwy i troskliwy.

NIECH ŻYJĄ PTAKI, LEŚNE ZWIERZĘTA I NIECH OŻYWA LUDZKA WRAŻLIWOŚĆ!

Ryszard Kulik

Psychologia zachowań moralnych wobec środowiska

Biorąc pod uwagę odkrycia psychologii ewolucyjnej, wiele wskazuje na to, że w toku rozwoju ludzkiego gatunku w umyśle człowieka ukształtowały się mechanizmy psychologiczne, które odpowiadają za zachowania moralnie poprawne, a nawet pożądane¹. Moralność jest „wynalazkiem” ewolucji! Wprawdzie kierowanie się wskazaniem moralnym ograniczało spontaniczne i impulsywne reakcje naszych przodków, zapewniało jednak im podstawowe poczucie bezpieczeństwa i sprzyjało lepszej adaptacji, a tym samym sukcesowi ewolucyjnemu. Napiętnowanie zabijania, kradzieży czy seksualnego rozpasania stało się nie tylko podwaliną ludzkiej kultury, ale również zwiększało prawdopodobieństwo przekazania swoich genów kolejnemu pokoleniu w taki sposób, który gwarantował najbardziej ekonomiczny i skuteczny sukces reprodukcyjny².

W najbardziej powszechnym wariacie etyki przedmiotem wartościowania moralnego w sposób oczywisty jest wyłącznie człowiek i jego własność. Świat pozaludzki nie ma żadnej wartości, chyba że tę wartość nada mu człowiek³. Tego rodzaju podejście bardzo wyraźnie rozgranicza sferę ludzką od pozaludzkiej, oddziela kulturę od natury, pozostawiając tę drugą poza wymiarem etycznym.

¹ P. Bloom, K. Wynn, *What Develops in Moral Development?*, [w:] D. Barmer, A.S. Baron, *Core Knowledge and Conceptual Change*, Oxford 2016, s. 147-148.

² M. Priece, L. Cosmides, J. Tooby, *Punitive sentiment as an anti-free rider psychological divide*. „*Evolution and Human Behaviour*” 2002, Vol. 23, s. 203-231.

³ Z. Piątek, *Aspekty antropocentryzmu*, Kraków 1988, s. 14.

To dlatego mogliśmy do tej pory zabijać, wykorzystywać, zmieniać, rabować czy niszczyć to, co należało do świata pozaludzkiego. Oczywiście i tutaj istniały pewne prawne ograniczenia, jednak w wymiarze ogólnym nasz stosunek do przyrody był poza moralnym wartościowaniem.

Antropocentryczne i biocentryczne przesłanki zachowań moralnych wobec środowiska

Te „dobre” czasy się jednak kończą albo już się skończyły. Zwierzęta zgodnie z prawem przestały być „rzeczami”, z którymi można robić wszystko, a przyroda jest na różne sposoby chroniona, czyli ma określoną wartość. Ta rodząca się etyka środowiskowa może być oparta na dwóch przesłankach. Pierwsza odwołuje się do antropocentryzmu: jeśli człowiek jest najważniejszy, to przyroda powinna być chroniona, ponieważ bez niej cywilizacja nie przetrwa. Druga przesłanka odwołuje się do biocentryzmu: niezależnie od ludzkiego interesu, przyroda i jej poszczególne elementy są wartością samą w sobie.

Antropocentryzm jest jednak raczej kontinuum niż punktem. Na tym kontinuum zasadnicze znaczenie ma to, jak definiuje się człowieka, z jakiej perspektywy się go widzi, czy jest on totalnie oderwany i wyobcowany z przyrody (wąska perspektywa), czy podobny, a może nawet tożsamy z tym, co go otacza (szeroka perspektywa). W tym drugim wariantcie przestaje mieć nawet znaczenie, kto jest tutaj ważniejszy, a kto mniej ważny: człowiek czy przyroda, bowiem tak naprawdę w tej szerokiej perspektywie nasze najgłębsze potrzeby i pragnienia nie są sprzeczne z potrzebami samej przyrody. W najbardziej szerokiej perspektywie ostatecznie znika podział na podmiot i przedmiot. Właśnie taki skrajnie szeroki antropocentryzm spotyka się z biocentryzmem, choć w tym momencie przestaje mieć też znaczenie, jakim „izmem” to nazwiemy.

W tym sensie także biocentryzm jest pewną umowną konstrukcją. W najbardziej skrajnej postaci może wydawać się absurdalny, gdyż zgodnie z nim nie moglibyśmy nic zrobić, jako że zawsze naruszałoby to jednostkowe dobro jakiegoś innego organizmu. Ale z takim biocentryzmem raczej nie mamy do czynienia. W zdrowym biocentryzmie zawarta jest jakaś odrobina antropocentryzmu. Ostatecznie bowiem mamy prawo ingerować w środowisko, choć możemy to robić wyłącznie z szerokiej perspektywy naszego „ja”, nie ulegając naszym zachciankom czy wąsko pojętemu interesowi. W takiej perspektywie

ingerując w środowisku i zaspokajając swoje potrzeby, nie różnimy się od innych organizmów, które przecież też zawsze jakoś ingerują w środowisko po to, by zaspokoić swoje potrzeby. W takim świecie nikt z nikim nie prowadzi wojny, choć oczywiście nie znaczy to, że nie ma tam cierpienia i śmierci czy kosztów środowiskowych.

Pozornie może się wydawać, że wariant biocentryczny idzie dalej niż antropocentryczny. Jednak przy założeniu, że człowiek jest częścią przyrody i nie można oddzielić świata ludzkiego od naturalnego, a interesu człowieka od interesu przyrody, te dwa warianty etyki spotykają się w jednym miejscu. Jest nim założenie, że każde nasze działanie ma wymiar etyczny, niezależnie od tego, czy jego przedmiotem jest człowiek, czy inna istota, a nawet nieożywiony element przyrody. Jeśli wszystko jest ze wszystkim powiązane i wzajemnie się przenika, to troszcząc się o cokolwiek, troszczymy się o całość. Tak oto znaleźliśmy się w świecie wypełnionym wartościami, w którym co krok możemy oceniać własne oraz cudze zachowania wobec przyrody w kategoriach dobra i zła⁴.

Mechanizmy obronne w służbie dobrego samopoczucia

Tutaj jednak rodzą się kolejne problemy. Otóż jako ludzie dążymy do tego, by dobrze wypadać we własnych oczach i w oczach innych. Chcemy być postrzegani jako osoby zachowujące się moralnie, unikające niewłaściwych zachowań⁵. Jednak w kontekście naszych działań wobec środowiska ilość grzechów, jakie mamy na sumieniu, jest zatrważająca. W moim przekonaniu dobrym miernikiem skali tych grzechów jest ślad ekologiczny, który można potraktować jako stopień destrukcji środowiska przez człowieka⁶. Oczywiście każdy organizm, żyjąc na swój sposób, dokonuje jakiejś destrukcji, ale prawdziwa destrukcja rozpoczyna się dopiero wtedy, gdy przekroczony zostaje limit zasobów. Wiemy, że obecnie jako ludzkość wykorzystujemy średnio 170% ziemskich zasobów, w Polsce ponad

⁴ R. Kulik, *Biocentryzm versus antropocentryzm – próba integracji*, [w:] *Homo naturalis: człowiek, przyroda, przestrzeń w myśl rozwoju zrównoważonego*, red. R. Masztalski, Wrocław 2010.

⁵ E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna. Umysł i serce*, Warszawa 1997, s. 112-118.

⁶ M. Wackernagel, W. Rees, *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*, Vancouver 1996.

270%, w Szwecji – 440%⁷. Krótko mówiąc: postępujemy nieetycznie, żyjąc w taki sposób, w jaki żyjemy, szczególnie w bogatych krajach.

Dzisiaj potrafimy też uszczegółwić kategorię śladu ekologicznego. Pojawiły się w związku z tym „ślad wodny” czy „ślad węglowy”, które wskazują na wybrany aspekt naszego funkcjonowania w świecie i mogą odnosić się do konkretnych nieetycznych zachowań.

To, że szczególnie w krajach bogatych nikt z nas nie ma czystego sumienia, tworzy psychologicznie przedziwną sytuację. Jak wiemy, wszyscy chcemy czuć się dobrze i pozytywnie o sobie myśleć. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę naszą relację z przyrodą, to poczucie winy, które rodzi się w oparciu o świadomość własnych nieetycznych zachowań, jest porażające. Jak sobie z tym radzimy? Niestety, mamy wiele sposobów, by zredukować pojawiający się dysonans i utrzymać dobre mniemanie o sobie. I w dalszym ciągu bezrefleksyjnie degradować planetę.

Podstawowy mechanizm stanowi wyparcie. Najwyczejniej nie przyjmujemy do wiadomości tego, że jest źle i możemy robić coś nie tak. „Katastrofa klimatyczna jest fikcją”, „Wymieranie gatunków to wymysł naukowców”, „Środowisko jest w dobrej kondycji”, „Człowiek nie jest w stanie negatywnie wpływać na środowisko” – to przykłady takich stwierdzeń, z którymi spotykamy się na każdym kroku. Wszystkie one służą zanegowaniu istnienia problemu, niedopuszczaniu go do siebie.

Innym mechanizmem jest deprecjonowanie wartości przyrodniczych. Mówienie o „żabkach, ptaszkach czy kwiatuśkach” w kontekście ochrony przyrody ma obniżyć wartość tych obiektów i jednocześnie zredukować poczucie winy w sytuacji, gdy są one niszczone. Deprecjonowanie wartości przyrodniczych może też wiązać się z tym, że stawia się je poza obszar wartościowania moralnego. Zakłada się tutaj, że jedynie ludzie są wartościowi pod względem moralnym, co automatycznie stawia świat przyrody poza wymiarem etycznym. Jest to szczególna forma wyparcia związana z zaprzeczaniem tego, że nasze zachowania wobec środowiska mają charakter etyczny. Widać to np. w kontekście diety – niejedzenie mięsa dla jednych jest wyborem etycznym, a dla tych, którzy jedzą mięso, jest wyłącznie kwestią upodobania. Gusta mogą być różne i nic nam do tego, gdy jednak pojawia się wymiar etyczny, następuje wartościowanie, a to już grozi nadszarpnięciem dobrego mniemania o sobie. Stosowanie mechanizmu zaprzeczania w sposób radykalny rozgrzesza nas u samych podstaw.

⁷ *Ecological footprint list by country*, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/ecological-footprint-by-country> [dostęp: 12.10.2020].

Kolejnym mechanizmem jest projekcja. Polega ona na przypisywaniu innym złych intencji i usprawiedliwianiu własnych nieetycznych zachowań. Prawdopodobnie większość z nas ma silne przekonanie, że postępuje właściwie wobec przyrody – winni zawsze są inni ludzie. Im bardziej obwinia się innych, tym silniej odczuwa się własny pozytywny obraz. Szczególnym rodzajem projekcyjnego mechanizmu jest atakowanie tych, którzy w naszym przekonaniu nas atakują. Otóż jeśli ktoś uświadamia nam nasze nieetyczne postępowanie, to najprościej jest odbić tę piłeczkę i wytknąć tej osobie jej grzechy. Z taką sytuacją często spotykają się aktywiści ekologiczni, którzy są atakowani za to, że używają samochodów, komputerów czy telefonów. Inni zdają się mówić: „jeśli chcecie nas pouczać, to sami najpierw zrezygnujcie z tego wszystkiego”. To podważanie wiarygodności aktywistów ma oczywiście w zamierzeniu podtrzymać dobre mniemanie na swój temat, a z drugiej strony wskazać na utopijność i nieważność wartości ekologicznych. Z trzeciej strony dodatkowo stawia warunek: zachowam się etycznie tylko wtedy, jeśli najpierw zrobią to inni. Czyli nigdy.

Mechanizm projekcji często idzie w parze z przywoływaniem własnych zasług na innych polach. Jeśli ktoś uświadamia nam nasze nieetyczne zachowanie, zawsze możemy odpowiedzieć, że przecież tyle już robimy tu i ówdzie. Jeśli segregujemy śmieci, to już wystarczająco się poświęcamy dla Ziemi i nie musimy robić nic innego. Jeśli nie jemy mięsa, to już tak bardzo dbamy o środowisko, że poza tym możemy rozbijać się samochodami czy spędzać wakacje na drugim krańcu świata.

Kolejnym mechanizmem jest racjonalizacja, czyli zdroworozsądkowe wytłumaczenie własnego postępowania. Może ona przybierać różne formy, a jedną z najbardziej popularnych w kontekście środowiskowym jest „unikanie skrajności”. W tym przypadku wmawiamy sobie i innym, że nasze zachowanie jest właściwe, bo nie jest skrajne. Skrajne byłoby wrócenie na drzewa lub do jaskiń, skrajne byłoby też wycięcie wszystkich drzew czy zabetonowanie wszystkiego. Unikamy skrajności, więc robimy to, co robimy – z czystym sumieniem.

Jak więc widać, mamy do dyspozycji cały arsenał sposobów unikania przykrej świadomości, że możemy być nie w porządku. My zawsze jesteśmy w porządku, zawsze mamy rację, zawsze zachowujemy się racjonalnie i w sposób wyważony. Tak bardzo lubimy się czuć dobrze ze sobą. Nie zmienia to jednak faktu, że nasze działania w świecie są naganne moralnie, ponieważ powodują konkretne negatywne skutki. Owe skutki pojawiają się niezależnie od tego, czy o tym wiemy, czy nie i jak o tym myślimy.

Możemy oczywiście rozważać, na ile dana osoba jest odpowiedzialna za owe skutki w przypadku, gdy nie dysponuje wiedzą na ten temat. W związku z mechanizmami obronnymi zawsze możemy powiedzieć, że jakaś osoba nie wie, bo nie dopuszcza do siebie tej świadomości. Jeśli jednak przeżywa dysonans, broni się, to znaczy, że wie, choć próbuje uniknąć tej świadomości oraz zwolnić się z odpowiedzialności. Prawdopodobnie większość z nas wie wystarczająco dużo, by zmienić swoje postępowanie. Jeśli tego nie robimy, to ewidentnie takie działanie możemy uznać za moralnie naganne.

„Dobre czasy” się skończyły. Bezkarność i nieświadoma niewinność stają się niebezpiecznym anachronizmem. Żyjemy bowiem w świecie, w którym wszystko, co robimy, ma wymiar etyczny – również wobec środowiska. I tak jak to było od samego początku z moralnymi wskazaniem, etyka środowiskowa ma nam pomóc przetrwać i uporać się z problemami, które sami na siebie sprowadziliśmy. Etyka środowiskowa jest wynalazkiem ewolucji, który służy lepszej adaptacji gatunku ludzkiego do środowiska. Jeśli nie spojrzymy w taki etyczny sposób na świat i na siebie, prawdopodobnie czeka nas katastrofa. Jeśli tak się stanie, będzie to prawdziwa porażka naszego „ludzkiego ducha” i naszej wyrafinowanej, opartej na moralności kultury.

Co wynika z tego, że ochrona środowiska jest problemem etycznym?

Człowiek jest istotą, która nadaje znaczenie, wartość i sens otaczającej rzeczywistości. Jeśli nadchodzą czasy, w których świat naturalny ma wartość, a nasze działania wobec niego można oceniać w kategoriach moralnych, zrodzi to rozliczne problemy w relacjach międzyludzkich.

Otóż moralność jest szczególnym narzędziem wywierania wpływu na innych. W oparciu o zasady moralne możemy wartościować czyny nasze oraz innych. Oczywiście przypisanie oceny negatywnej wiąże się z przykrym doświadczeniem dla osoby ocenianej, ocena pozytywna natomiast wywołuje przyjemne doznania. Poprzez negatywne ocenianie zachowań wzbudzamy więc napięcie w drugiej osobie i tym samym nakłaniamy ją do zmiany postępowania. Osoba, która daje tego typu informację zwrotną, jednocześnie w szczególny sposób ustawia charakter relacji międzyludzkiej. Relacja ta staje się asymetryczna: jedna z osób lokuje się

wyżej, co drugą z nich automatycznie stawia niżej. Doświadczanie uczuć przykrości i przyjemności w takiej sytuacji niesie ze sobą poważne konsekwencje.

O konsekwencjach dla osoby ocenionej negatywnie pisałem już wcześniej. Wiążą się one z dysonansem poznawczym oraz próbami jego zredukowania, głównie poprzez różnego rodzaju mechanizmy obronne mające utrzymać dobre mniemanie na własny temat.

Osoba formułująca negatywne oceny i stawiająca się tym samym „wyżej” w relacji ma okazję przeżyć szczególną mieszankę uczuć. Oprócz złości, smutku czy lęku będących reakcją na naruszenie przez kogoś zasad moralnych są tam również obecne: zadowolenie z siebie, poczucie słuszności, przewagi nad innym oraz poczucie władzy wynikającej z możliwości ferowania ocen. Moralna adekwatność w kontraście z czyjąś nieadekwatnością osiąga tym większą wartość i daje tym mocniejsze emocjonalne profity. W sensie psychologicznym to prawdziwie łakomy kąsek pozwalający szybko i stosunkowo małym kosztem wzbudzić lub podtrzymać dobre mniemanie na swój własny temat. Dlatego z tego sposobu mogą częściej korzystać osoby, które z różnych powodów mają kłopot z utrzymaniem pozytywnego wizerunku samego siebie. Wykorzystują one aspekt etyczny związany z możliwością oceniania innych do reperowania niskiej samooceny.

Leczenie własnych kompleksów stanowi jedno z największych zagrożeń różnego rodzaju działań zawierających aspekt etyczny, w tym działań na rzecz środowiska naturalnego. Ruch ochroniarski może przyciągać i przyciąga wiele osób, które z powodów psychologicznych chętnie odwołują się do pokusy arbitralnego oceniania innych w kategoriach moralnych. Prawdopodobnie nikt z nas nie jest zupełnie wolny od tego niebezpieczeństwa i trzeba szczególnej uważności, by rozpoznać w sobie tę tendencję.

Dlaczego jest ona taka niebezpieczna? Ponieważ opiera się na toksycznej motywacji, z którą rzeczowe argumenty środowiskowe mają niewiele wspólnego. Ten rodzaj psychologicznej motywacji odpowiada za skłonność do formułowania skrajnych ocen, za tendencję do całościowego deprecjonowania osoby poddanej ocenie, a w końcu za wykorzystywanie takich środków wpływania na innych, które mogą być etycznie wątpliwe. Ci bowiem, którzy są piętnowani, stają się jednocześnie mniej godni takiego traktowania, którego standardy sami naruszają wobec innych. Najczęściej prowokuje to różnego rodzaju zachowania agresywne.

W jaki sposób uchronić się przed tymi niebezpieczeństwami? Czy to, że wikłamy się w nasze psychologiczne pułapki, ma zwalniać tych, którzy zachowują się

nieetycznie z konfrontacji z własną niewłaściwą postawą? W jaki sposób mamy mówić innym, że postępują źle?

Najłatwiej byłoby zrezygnować z dawania etycznych informacji zwrotnych innym i mieć święty spokój. Prawdopodobnie większość z nas tak właśnie robi. Tym bardziej, że funkcjonujemy w świecie, w którym normą jest „niewtrącanie się”. Ta norma wiąże się z postępującą indywidualizacją życia społecznego i z rozpadem tradycyjnych więzi społecznych. Każdy żyje sobie po swojemu i nic nam do tego. Niestety, tego rodzaju podejście niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw nie tylko w odniesieniu do spraw przyrody, ale również tych ludzkich. Niereagowanie przez sąsiadów na sygnały związane z przemocą domową prawdopodobnie przyczyniło się i dalej przyczynia do rosnącej liczby ofiar.

Mamy prawo mówić innym, że zachowują się niewłaściwie. Tylko jak?

Najważniejszą wskazówką wydaje się ta, która mówi, by oddzielać ludzi od ich postępowania. To zachowanie jest naganne, a nie osoba jako taka. Po pierwsze dlatego, że zachowanie jest tym aspektem, na który mamy wpływ, możemy je modyfikować, natomiast osoba – jest jaka jest. Po drugie, ludzie zawsze podejmują decyzje w oparciu o swoją wiedzę, doświadczenia, dyspozycje wewnętrzne czy jeszcze inne mechanizmy psychologiczne. W tym znaczeniu konkretna osoba nie może robić nic innego niż to, co robi, ponieważ w danym czasie i sytuacji jest w odpowiedni sposób uwarunkowana. Dlatego wszyscy „od wewnątrz” mamy poczucie, że postępujemy właściwie. Jako osoby wszyscy jesteśmy niewinni, nawet jeśli dokonujemy okropnych rzeczy. Nie zmienia to jednak okropności samych czynów. Ale to właśnie do nich powinniśmy się odwoływać.

W związku z tym najlepszą reakcją jest ta, która opiera się na akceptacji danej osoby i jednocześnie wyrażonej dezaprobatie co do jej konkretnego zachowania. To wcale nie jest takie łatwe, ponieważ w toku naszego życia uczymy się utożsamiać osobę z jej zachowaniem. Dlatego dobrze jest stopniowo przełamywać ten nawyk i rozdzielać jedno od drugiego. Poza tym wyrażona dezaprobata musi być oparta na jak najbardziej konkretnym opisie zachowania, by osoba słuchająca dowiedziała się precyzyjnie, co takiego robi. I najlepiej, jeśli informacja nie zawiera żadnych agresywnych intencji. Stanowczo, konkretnie, acz łagodnie – to chyba określenia najlepiej oddające charakter tego rodzaju informacji.

Tak czy owak ludzie nie znoszą, jak im się zwraca uwagę, i bardzo źle się czują nawet z tak wyważoną krytyką. To oczywiste – nikt nie lubi czuć się źle. Ta wzbudzona sytuacja dysonansowa, jak już o tym pisałem, może prowokować do stosowania różnych mechanizmów obronnych. Okazuje się jednak, że można

w inny jeszcze sposób redukować dysonans poznawczy, niekoniecznie odrzucając dysonansową informację. Można to robić, zmieniając własne zachowanie. I to jest ten skutek, którego byśmy sobie życzyli – osoba uświadamia sobie, że postępowała niewłaściwie i postanawia swoje zachowanie zmienić – w ten sposób niweluje przykre napięcie towarzyszące dysonansowi.

Co jest warunkiem takiej zmiany? Z pewnością pomaga odpowiednio sformułowana informacja zwrotna – tak jak pisałem o tym powyżej. Badania psychologiczne sugerują, że pomaga postawienie osoby w sytuacji „hipokryzji”⁸. Jeśli wiemy, że ktoś wyznaje określone wartości prośrodowiskowe lub wyraża tego rodzaju postawę, to w przypadku, gdy zachowa się niezgodnie z tym wzorcem, a my zwrócimy jej/jemu na to uwagę, zachodzi spore prawdopodobieństwo, że zmieni swoje zachowanie zgodnie z tym, co wcześniej deklarował/a. Jednym z przykładów pokazujących, jak działa ten mechanizm, jest praca z kalkulatorem śladu ekologicznego. Kalkulator jest narzędziem pomiaru własnego śladu, czyli stopnia, w jakim człowiek przyczynia się do degradacji ziemskiego ekosystemu. Wynik jest więc ważną informacją zwrotną na temat tego, jak zachowujemy się wobec środowiska. Najczęściej wskazuje on na znaczące przekroczenie limitów środowiskowych (w przypadku Polaków średnio o dwa i pół raza). Taka informacja ma charakter mocno dysonansowy, szczególnie w sytuacji, gdy osoba miała przekonanie o własnym proekologicznym nastawieniu. To wtedy budzi się poczucie winy lub hipokryzji, które stanowi napięcie motywacyjne do zmiany własnego zachowania. Może ono w ostateczności doprowadzić do podjęcia decyzji np. o rezygnacji z lotów samolotem bądź przejścia na dietę roślinną – by wymienić tylko dwa z licznych zachowań, które mają największy wpływ na środowisko. To pokazuje, jak ważną funkcję w zmianie zachowań pełnią wcześniej ukształtowane postawy i przekonania. Nie zapomnijmy jednak, że warunkiem zmiany w tym przypadku jest wzbudzenie poczucia hipokryzji.

A co z tymi, u których nie można wzbudzić poczucia hipokryzji, ponieważ jawnie deklarują postawy antyśrodowiskowe? No cóż, w tym przypadku pozostaje nam jedynie konsekwentne wskazywanie na nieetyczny charakter ich zachowań. Może z czasem któraś z tych informacji do nich dotrze. Wszystkie mechanizmy obronne stosowane przez takie osoby są w gruncie rzeczy smutnym zabiegiem chroniącym status quo. Trzeba bardzo wyraźnie to mówić: nie da się zanego-

⁸ S.J. Kantola, G.J. Syme, N.A. Campbell, *Cognitive dissonance and energy conservation*, „Journal of Applied Psychology” 1984, Vol. 69, s. 416-421.

wać problemu – mamy wystarczająco dużo dowodów na to, że stan przyrody jest zły, a katastrofa klimatyczna jest faktem. Nie da się zanegować, że problemy środowiskowe mają wymiar moralny – zawsze bowiem stoi za nimi dobrostan ludzi (to minimalne antropocentryczne uzasadnienie tego faktu). To, że osoba oceniająca kogoś sama ma określone „grzechy” na sumieniu, nie zmienia faktu, że oceniane zachowanie jest rzeczywiście moralnie naganne. To, że ktoś ma wiele innych zasług, nie usprawiedliwia jego nieetycznych zachowań w innych obszarach. I w końcu argument „unikania skrajności” nie zmniejsza naszych win, tak jak podkradanie od czasu do czasu (w sposób daleki od skrajności) nie usprawiedliwia naszych złodziejskich zachowań.

Może stopniowe dojrzewanie nas, ludzi, w aspekcie moralnym spowoduje, że stosowanie wskazanych mechanizmów obronnych stanie się нефunkcjonalne, a otwarcie się na etyczny wymiar świata przyczyni się do pełniejszego doświadczania rzeczywistości i po prostu do lepszego życia. Przeżycie niewygody związanej ze świadomością własnych nieetycznych działań, nieuciekanie od tej niewygody, bycie z nią, wydaje się stanowić niezbędny warunek wewnętrznej przemiany.

Antoni Płoszczyńiec

Środowisko jako adresat i beneficjent ascezy. Analiza fenomenologiczno-aksjologiczna

1. Uwagi wstępne

Celem niniejszego tekstu jest ujęcie środowiska naturalnego jako adresata oraz beneficjenta praktyk ascetycznych. Celem pracy jest przedstawienie środowiska jako czegoś, w imię czego asceza może być realizowana oraz jako rzeczy, która wskutek praktyk ascetycznych może w taki czy inny sposób „zyskiwać”. Niniejszemu tekstowi przyświeca zamiar ukazania środowiska jako potencjalnego adresata i beneficjenta praktyk ascetycznych, ukazania jego z d a t n o ś c i do wystąpienia w „roli” beneficjenta i adresata ascezy, a nie wyczerpujące rozważenie środowiska w tychże „rolach”.

Do wykonania zadania wykorzystano metodę fenomenologiczną w postaci opracowanej przez J.M. Bocheńskiego¹. Rację wyboru stanowi okoliczność, że autor *Współczesnych metod myślenia* rekonstruuje rudymenarne elementy metody fenomenologicznej, co ma dwie zalety. Po pierwsze, jest to ujęcie podstawowe, a przeto wystarczające z uwagi na cel pracy. Po drugie, ze względu na opracowanie metody fenomenologicznej w rudymenarnej postaci Bocheński nie wnikł się w rozmaite kwestie sporne jej dotyczące, takie jak związek redukcji transcendentnej z idealizmem metafizycznym. Podczas wyodrębniania poszczególnych elementów ogólnej struktury ascezy wykorzystano metodę uzmienniania.

¹ J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, Komorów 2009, s. 26-40.

Autor niniejszego tekstu stosował metodę fenomenologiczną do analizy struktury ascezy w nieopublikowanej rozprawie doktorskiej. Treść najbliższych dwóch paragrafów opiera się na ustaleniach przedstawionych we wspomnianej dysertacji² oraz stanowi wstęp do kluczowej, czwartej części rozdziału. Treść ostatniego paragrafu stanowi konkretyzację i aplikację wcześniejszych rozstrzygnięć.

2. Struktura ascezy – zarys fenomenologiczny

Asceza jako taka jawi się jako pewien rodzaj przewycięzania. Każde ascetyczne przewycięzanie jest przewycięzaniem s i e b i e , przewycięzaniem s i e , przewycięzaniem czegoś w s o b i e lub s a m o przewycięzaniem. Rzecz szczególna, przewycięzanie czegoś poza sobą może być walką, zmaganiem, tresurą lub pewnym wychowawczym formowaniem (*Bildung*), ale nie ascezą.

Fundamentalny element struktury ascezy stanowi jej aktowy charakter. Asceza jest czymś, co jest spełniane przez podmiot, w nim i poprzez niego. Spełniane akty ascetyczne są częścią życia podmiotu ascezy, tak jak inne jego przeżycia, bowiem podmiot żyje w swoich przeżyciach. Są fenomeny ascetyczne, które nie mają charakteru *stricte* przeżyciowego, np. ascetyczne filozofie i światopoglądy. Niemniej spełnianie ascetycznych aktów stanowi warunek konieczny do posiadania, a tym bardziej do wykształcenia ascetycznego światopoglądu lub filozofii, gdyż one mają swe źródła m.in. w ludzkich przeżyciach.

Asceza nie jest konstytuowana przez pojedynczy akt ascetyczny. Stanović o niej może dopiero taki lub inny ciąg spełnianych aktów ascetycznych. Poniekąd wskazuje na to wyraz *askezis*, który tłumaczy się jako „ćwiczenie”. Pojedynczy akt ascetyczny nie jest ascezą, ponieważ ta jest praktyką tworzoną przez akty o naturze ascetycznej. Asceza nie jest rezultatem jednego aktu ascetycznego, lecz ciągu takich aktów.

Ze względu na swój aktowy charakter asceza z konieczności ma podmiot, „spełniacza” ascezy. Każda asceza posiada również swój przedmiot, gdyż ma immanentnie intencjonalny charakter. Należy mieć na uwadze, że przez

² Zob. A. Płoszczyńiec, *Asceza i człowiek. Studium antropologii filozoficznej Henryka Elzenberga*, Wrocław 2018, s. 158-168, 178-181. Na podstawie rozprawy ukaże się monografia pod takim samym tytułem. W pracy doktorskiej wyodrębniono 11 elementów ogólnej struktury ascezy: jej aktowy charakter, ciągłość ascezy, podmiot ascezy, jej przedmiot, cel, beneficjenta, preferencyjny charakter, formę, motyw, rację i wartość ascezy. Według niniejszego artykułu, należy uwzględnić dwunasty element ascezy: jej adresata.

nazwę „przedmiot ascezy” można rozumieć odmienne rzeczy. „Przedmiotem” w sensie najogólniejszym, jako *ens, obiectum*, jest zarówno to, co jest przewyższane, negowane, odrzucane (np. żądza), jak i coś, co chce się osiągnąć, zdobyć, do czego człowiek się przewycięża (np. ataraksja). Aby uniknąć nieporozumień, nazwę „przedmiot ascezy” rezerwuje się dla tego, co w ascezie jest „stawiane niżej”, a to, co jest „stawiane wyżej”, proponuje się nazwać „celem ascezy”. Odpowiedź na pytanie „o d czego się przewyciężasz” stanowi przedmiot ascezy, a odpowiedź na pytanie „d o czego się przewyciężasz?” – jej cel. Przedmiotem ascezy jest to coś, co chcemy odsunąć od siebie lub od czego chcemy się odsunąć. Natomiast celem jest to coś, co chcemy posiadać, zdobyć lub zachować przez ascezę. Jej przedmiotem nie może być to, od czego chcemy być odsunięci, ponieważ chcenie, abyśmy byli od czegoś odsunięci, jest pozbawione konfrontacyjno-przewyciężeniowego charakteru. Ascetyczne jest zarówno chcenie przewyciężenie siebie o d czegoś, jak i chcenie przewyciężenia siebie d o czegoś, ale nie chcenie, a b y coś zostało przewyciężone.

Status przedmiotu ascezy i celu ascezy jest istotowo skorelowany. Ascetyczne dążenie do czegoś i odrzucanie czegoś innego nie stanowią odrębnych i niepowiązanych ze sobą fenomenów. Cokolwiek jest w ascezie odrzucane, jest odrzucane ze względu na coś; cokolwiek jest afirmowane przez ascezę, jest afirmowane „kosztem” czegoś. Cel i przedmiot ascezy są dane zawsze w stosunku wyrażającym p r e f e r o w a n i e pierwszego względem drugiego.

Skoro w ascezie występuje dobro, które chcemy osiągnąć, nie może być ascezy bez tego, w czym imieniu chcemy je osiągnąć, oraz bez tego, kto w wyniku ascezy pewne dobra rzeczywiście osiąga. Te dwa elementy będą omówione w kolejnym paragrafie.

Kolejne elementy struktury ascezy, które należy wyróżnić, to forma, motyw, racja i wartość ascezy. Formę ascezy stanowi jej „jak” (*Wieheit*), ogólny sposób jej realizacji. Formę ascezy konstituuje po pierwsze okoliczność, czy jest ona bardziej przewyciężaniem siebie od czegoś, czy do czegoś. Im większy nacisk na przedmiot ascezy, tym bardziej asceza ma charakter negatywny; im większy nacisk na cel ascezy, tym bardziej ma ona charakter pozytywny. Po drugie, formę ascezy konstituuje „przestrzeń” jej realizacji. Owa przestrzeń jest, upraszczając, trojaka: 1) zewnętrzna, realizowana „poza” podmiotem ascezy (np. wyzbycie się narkotyku); 2) wewnętrzna, realizowana „w” podmiocie (np. wyzbycie się chęci spożycia narkotyku); 3) mieszana, zewnętrzno-wewnętrzna (np. pozbycie się posiadania narkotyku przy jednoczesnym odrzuceniu pożądania go).

Motywy ascezy stanowią bodźce sprawiające, że asceza zostaje dokonana lub które przynajmniej skłaniają do dokonania jej. Motywy mają naturę psychiczną, przeto należy odróżniać je od racji ascezy, które mają charakter (aksjo)logiczny. Motywy są przeżywane, ale racje nie. Motywy ascezy wyjaśniają skłonności podmiotu ascezy i jego zachowanie, natomiast racje dostarczają uzasadnienia ascezy.

Asceza nigdy nie jest aksjologicznie neutralna. Ze względu na swój aktowy charakter oraz okoliczność, że asceza urzeczywistnia i neguje różne dobra, każdy akt ascetyczny oraz nadbudowana na nim praktyka ascetyczna ma określoną wartość (dodatnią lub ujemną).

3. Charakterystyka adresata ascezy, beneficjenta ascezy oraz relacji między nimi

Należy odróżnić cel ascezy – to, do czego asceza zmierza – od adresata ascezy, czyli tego, w imię kogo (*resp.* czego) realizujemy ascezę, dla kogo dążymy do czegoś. Albowiem to samo dobro może być przedmiotem dążenia ze względu na wiele osób, a w imię jednej osoby możemy pragnąć wielu różnych dóbr.

Cel ascezy i adresat ascezy są istotnie powiązane ze sobą. Oba elementy struktury ascezy są nacechowane teleologicznie i aksjologicznie dodatnio. Dobro będące celem jest zawsze celem dla kogoś oraz realizowanym w czyimś imieniu. Cel ascezy stanowi pewne dobro, a adresat ascezy jest kimś, do kogo owo dobro jest przeznaczająco odnoszone przez podmiot ascezy.

Zbiór (potencjalnych) adresatów ascezy nie pokrywa się ze zbiorem ludzi. Ludzie praktykują ascezę nie tylko dla dobra innych ludzi, ale również *ad maiorem Dei gloriam* oraz w imię zwierzęcych „braci”, jak mawiał św. Franciszek z Asyżu. Adresatem ascezy nie musi być również jednostkowy byt konkretny. Można przewziąć siebie zarówno dla narzeczonej, jak i dla wspólnoty czy ludzkości. Nie wszystko jednak może być adresatem ascezy (np. idea konia w znaczeniu platońskim), ponieważ adresatem ascezy może być tylko to, co może w wyniku czyjejś ascetycznej praktyki nabrać wartości lub coś „zyskać” *in sensu axiologicis*. Podejmujemy ascezę dla czyjegoś dobra, gdyż zakładamy, że owo dobro można uzyskać.

W każdej ascezie jest presuponowany adresat ascezy, nawet jeśli podmiot ascezy przytomnie nie uświadamiał sobie tego. Dotyczy to również sytuacji, w której ktoś dokonuje ascezy bezwarunkowo, „bo tak powinno być”. Nawet jeśli podmiot ascezy nie przedstawia sobie nikogo, w imię kogo realizowałby ascezę, ale nadal

zakłada jakiegoś adresata ascezy. Teza, że ascezę należy realizować ze względu na jej autonomiczną wartość, presuponuje, że lepiej jest, gdy asceza jest praktykowana, niż wtedy, gdy nie jest. „Lepiej jest” znaczy tyle, co „jest bardziej wartościowo”. Jest to ocena o charakterze ogólnym, globalnym. To pozwala wyciągnąć wnioski, że świat, w którym asceza jest praktykowana, jest lepszy od świata, w którym ascezy nie praktykuje się. Wynika stąd, że w omawianym przypadku adresatem ascezy jest *ś w i a t*, *resp.* dodatni pierwiastek aksjologiczny, który w wyniku ascezy „powiększył” swoją obecność w świecie.

Beneficjentem ascezy jest ten, kto w jej wyniku faktycznie „zdobywa” pewne dobro, kto rzeczywiście dzięki ascezie „zyskuje” pewną wartość lub ją zachowuje. Nie należy utożsamiać ze sobą beneficjenta ascezy z adresatem ascezy. Ten, w którym imieniu *z a m i e r z a m y o s i ą g n ą ć* pewne dobro dzięki ascezie, nie musi być tym samym, co ten, kto w wyniku ascezy pewne dobro *r z e c z y w i ś c i e o s i ą g n ą ł*. Pierwszy powód stanowi okoliczność, że zamiary ludzkie nie zawsze ziszczają się (całkowicie).

Po drugie, nie tylko adresat ascezy może być jej beneficjentem. Człowiek może podjąć pewien zamiar we własnym interesie, i nie wyklucza to możliwości, że skorzystają na tym ludzie, których przewidywania nie uwzględniły. Wykazuje to możliwość sytuacji, w której inżynier wykorzenia w sobie namiętność, która mąci jego spokój ducha. Z tego wykorzenia może korzystać zarówno żona zaniepokojona stanem męża, ich dzieci, moralnie zbudowane siłą charakteru ojca, jak i użytkownicy dóbr zaprojektowanych przez spokojnie już pracującego inżyniera.

Po trzecie, nawet jeśli adresat i beneficjent ascezy są jednym i tym samym, to dobro, które ktoś faktycznie osiąga, nie musi być takim samym dobrem, które chcieliśmy zdobyć. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby ktoś, kto przez ascezę chciał osiągnąć określoną wartość moralną, dodatkowo mógł przysporzyć sobie lub innym korzyści ekonomicznych³.

Beneficjentem ascezy nie musi być osoba ludzka, z racji analogicznych do wcześniej omówionych. „Korzyść” z ascezy może odnosić zarówno „ktoś”, jak i „coś”. Dotyczy to także świata. Jeżeli jakikolwiek akt ascetyczny realizuje pewną wartość, to wartość pochodną ma również świat, w którym asceza zostaje zrealizowana.

Wyraz „beneficjent” ma konotacje związane z prawem i zarządzaniem. W kontekście fenomenologii ascezy należy rozumieć ten wyraz szerzej. „Beneficja” osią-

³ Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

gane przez ascezę dotyczą całego spektrum wartości. Używając terminologii Schelerowskiej, oprócz wartości moralnych asceza może realizować wartości religijne, duchowe, witalne, utylitarne, a nawet hedoniczne⁴.

4. Adresat i beneficjent ascezy w kontekście etyki środowiskowej

Zgodnie z przeprowadzonymi ustaleniami ontologicznymi środowisko naturalne może występować w roli adresata i beneficjenta ascezy. „Asceza, która kształtuje wewnętrzne umiejętności, usprawnia sposób odnoszenia się do rzeczywistości, w tym także do zjawisk ekologicznych, w sposób akcentujący postawę człowieka trwale przystosowanego do decyzji o charakterze dobrowolnego wyrzeczenia i świadomej, celowej rezygnacji”⁵. Świat rozumiany jako ogół rzeczy istniejących „zawiera” w sobie rozmaite środowiska, dlatego skoro świat może być adresatem i beneficjentem ascezy, *a fortiori* może być nim środowisko. Jakości aksjologiczne środowiska mogą się zmieniać pod wpływem zaadresowanych doń działań człowieka. Dzięki świadomości ekologicznej możliwe jest wypracowanie postawy ascetycznej, która ograniczy eksploatację dóbr naturalnych przez ograniczenie rosnących potrzeb konsumenckich. „W sytuacji ekologicznego zagrożenia współczesny człowiek musi się zdobyć na [...] wyrzeczenie”⁶.

Wbrew potocznym skojarzeniom, które utożsamiają ascezę z ekstremalnymi postaciami umartwiania, asceza na rzecz środowiska może być praktykowana w życiu codziennym. Wegetarianizm może stanowić pewną postać codziennej ascezy, o ile wegetarianin poprzez wyrzeczenie się spożywania mięsa realizuje pewne samoprzewyciężenie. Wśród argumentów na rzecz wegetarianizmu niekiedy przytacza się racje ekologiczne, mające na względzie przyszłość planety. „Stada zwierząt hodowlanych, sztucznie rozmnażanych i karmionych, eksploatują

⁴ „Gardzenie rozkoszą można nauczyć się odczuwać jako największą przyjemność, [...] ci, którzy ćwiczą się w pogardzie rozkoszy, znajdują w tym przyjemność. Tak nauczał Diogenes i zgodnie ze swoją nauką postępował” – Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska et al., Warszawa 1982, s. 348 (VI 2, 71).

⁵ K. Łukaszewska, *Postawa ascetyczna a myślenie ekologiczne*, „Pedagogia Christiana” 2011, nr 2/28, s. 237.

⁶ Ks. S. Rosik, *Ochrona środowiska naturalnego jako przejaw ascezy*, [w:] *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 82.

wodę, paszę, energię i zwiększają zanieczyszczenia”⁷. Nawet gdyby ascetyczny vegetarianizm nie powoływał się na racje ekologiczne, a np. jedynie na moralną troskę opartą na transgatunkowej zdolności cielesnego współodczuwania⁸, to praktykowanie diety bezmięsnej może być ekologicznie korzystne. To oznacza, że choć środowisko nie byłoby adresatem wegetariańskiej ascezy, byłoby jej beneficjentem. „Wegetarianizm to sposób na to, aby kosztem mniejszych cierpień [...] i mniej szkodząc środowisku dać szansę kolejnym pokoleniom do życia na naszej planecie”⁹.

Rzecz jasna ascetyczne praktyki podejmowane dla dobra środowiska nie sprowadzają się do diety wegetariańskiej czy wegańskiej. Ascezę może stanowić systematyczne wyrzekanie się pewnych dóbr luksusowych, które są dla środowiska szkodliwe. Przykład mogą stanowić futra z naturalnej skóry lub najnowsze elektroniczne gadzety, których posiadanie nie stanowi – mówiąc słowami Epikura – przyjemności ani naturalnej, ani koniecznej. Dlatego najrozumniej jest się tych przyjemności wyrzec.

Nie trzeba uznawać ekologicznie zorientowanej etyki czy ekofilozofii, ażeby traktować środowisko jako adresata i beneficjenta ascezy. Ten sposób ujmowania środowiska może wynikać z innych źródeł, np. z chrześcijaństwa¹⁰. W *Biblii* czytamy, że Bóg błogosławił pierwszym ludziom, aby uczynili ziemię sobie poddaną (Rdz 1, 28). Taka postawa może sugerować, iż człowiek jest koroną stworzenia, z czego wynikają królewskie uprawnienia ludzkości do całkowicie swobodnego eksploatowania natury, której „panami i posiadaczami” jesteśmy. Nawet jeśli człowiek jest koroną stworzenia, to król, poza pewnymi przywilejami, ma przede wszystkim królewskie powinności. A jednym z nich jest troska o środowisko. Człowiek przekształca rzeczywistość, ale w ramach porządku ustalonego przez suwerennego Boga. Nie może więc nie uwzględniać koniecznej swej relacji do środowiska, które warunkuje jego życie. Z kolei człowiek przez swą obecność, pracę i kontemplację udoskonala i uszlachetnia swe środowisko, szanując prawa natury i ochraniając jej regeneracyjne siły. W powiązaniu z człowiekiem środowisko jest

⁷ R. Ziemińska, *Moralne argumenty za wegetarianizmem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, r. 24, nr 2 (94), s. 198.

⁸ Zob. *ibidem*, s. 193-197.

⁹ *Ibidem*, s. 199.

¹⁰ Może, ale nie musi. Zob. M. Chlewicki, *Chrześcijaństwo a współczesne pojmowanie relacji człowiek – zwierzę*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, r. 24, nr 2 (94), s. 117-130, którego praca ma charakter problemowy.

przejawem stwórczego i miłującego działania Boga. Jako dzieło Boga godne jest szacunku, miłości i troski, ponieważ sam Bóg stale ten świat otacza troską¹¹.

Protoekologiczne refleksje pojawiały się w chrześcijaństwie jeszcze przed św. Franciszkiem z Asyżu. Dzieło Jana Moschosa pt. *Łąka duchowa* wyraża jego „wrażliwość środowiskową, jasno, po pierwsze, w ujmującym opisie łąki jako całym i zróżnicowanym ekosystemie, po drugie, w szczegółowym opisie życia roślin, a po trzecie, w ustanowionej odpowiedniości między rajskim pięknem łąki a życiem ascetycznym”¹².

Interesująca jest perspektywa etyki afirmacji. Jest to etyka oparta na założeniach metafizyki realistycznej, której naczelną tezę aksjologiczną głosi, „że i s t n i e n i e j e s t w a r t o ś c i ą”¹³. Każda rzecz istniejąca przez to, że istnieje, jest dobrem. Na tej podstawie sformułowany jest nakaz afirmacji bytu, która to afirmacja jest skorelowana ze złożonością struktury bytu (im bardziej byt jest złożony, tym większej domaga się afirmacji, ale również tym trudniej osiągnąć mu pełnię, entelechię). W etyce afirmacji jest wiele wątków, które można zaaplikować do ascetycznej etyki środowiskowej. *Primo*, nakaz afirmacji istnienia daje się przekształcić w normę negatywną: „nie wolno niszczyć istnienia”¹⁴. Nie jest to nakaz bezwarunkowy, niemniej podstawowy nakaz nieniszczenia istnienia ma konsekwencje ekologiczne. „Krzywdą wyrządzona zwierzęciu jest naprawdę krzywdą i nie wiem, czy ktokolwiek mógłby dla niej znaleźć jakiegokolwiek usprawiedliwienie”¹⁵. *Secundo*, etyka afirmacji jest etyką przewycięzania i samodoskonalenia, co konotuje motywy ascetyczne. „Jeśli gromadzę dobra materialne, które nie służą wyższemu celowi, odbieram wartość zarówno im, jak i własnemu działaniu”¹⁶. *Tertio*, jest to etyka zorientowana na przyszłość, co jest w pełni zgodne z postawą etyczno-ekologiczną.

Jak wcześniej zaznaczono, można być beneficjentem ascezy, nie będąc jej adresem. Środowisko może przypadkowo odnosić korzyści z praktyk ascetycznych, nawet jeśli nie podejmowano ascezy dla jego dobra. Jeżeli jednak przyjmujemy

¹¹ Ks. S. Rosik, *Ochrona środowiska naturalnego...*, s. 80.

¹² D. Costache, *John Moschus on Asceticism and the Environment*, „Colloquium” 2016, nr 48/1, s. 27-28. Autor artykułu formułuje wniosek, że „Moschus konstruuje świętość jako pozytywny ekosystemowy czynnik” (ibidem, s. 28).

¹³ W. Stróżewski, *Etyka afirmacji* [w:] idem, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 262.

¹⁴ Ibidem, s. 267.

¹⁵ Ibidem, s. 268.

¹⁶ Ibidem, s. 265.

kryteria oceny postępowania takie jak wzgląd na dobro środowiska, należy mieć na uwadze, że środowisko ma większe szanse zyskiwać na wartości z powodu ludzkiej praktyki, jeżeli będzie obierane jako adresat ascezy, niż wtedy, gdy nie będzie.

Wyprowadzić stąd można dwa wnioski końcowe. Po pierwsze, właściwym typem etyki, który skuteczniałby faktyczne osiągnięcie korzyści przez środowisko, jest etyka ekologiczna, ponieważ jej rys wyróżniający stanowi traktowanie środowiska jako przedmiotu moralnej troski. Jeżeli w etyce ekologicznej byłyby obecne treści ascetyczne, to dana etyka byłaby nastawiona na traktowanie środowiska jako adresata ascezy.

Po drugie, przedstawione rozważania pokazują, iż potrzebne jest wykształcenie odpowiednich motywów postępowania, aby uświadamiać sobie wymagania ekosfery oraz rozwinąć skłonności zmierzające do czynienia środowiska beneficjentem naszych praktyk. Nie można bowiem zacząć działać w imię czyjegoś dobra, jeżeli brakuje odpowiedniej motywacji.

Marcin Łubiński


Zielone miasto przyszłości – dzisiejsze rozwiązania jutra

Już nasi najstarsi przodkowie wiedzieli, że bezpieczniej jest zawsze wspólnie, stadnie, obok siebie. Jeszcze przed rewolucją neolityczną, gdy pierwotni ludzie wiedli koczowniczy zbieracko-łowiecki tryb życia, zbierali się oni w społeczności, dzięki którym ich szanse na przetrwanie rosły. Około 9000 lat p.n.e. na terenie „żyźnego półksiężyca” zaczęły powstawać pierwsze stałe społeczności ludzkie, osady, które dały początek nowemu trybowi życia. Były to miasta. W nich ludzie odnaleźli względne bezpieczeństwo. Nie była im już straszna ciemność nocy, nie byli uzależnieni od jaskiń czy lepianek, ogień rozświetlał ulice, dawał im ciepło. Większość ludzi miała zadaszone schronienie, czuła się bezpieczniej za potężnymi murami. Mieszkańcy miast mogli podejmować zarobek wedle swoich umiejętności, zarabiać na życie, rozwinęły się rola i handel. Jednak nawet w środowisku miejskim może nam być lepiej lub gorzej. Możemy stworzyć wielkie betonowe metropolie, nowoczesne, piękne, lecz... być ciągle pozbawieni czegoś ważnego. Możemy tworzyć naszymi rękoma cuda, ale tak naprawdę bez „korzeni” będziemy skazani na brak spełnienia.

Bez odpowiedzialnego i etycznego podejścia do tworzenia metropolii skazani będziemy na powielanie błędów, które doprowadziły planetę na skraj szóstego wielkiego wymierania. Bez prezerwacji środowiska naturalnego utracimy dostęp do usług ekosystemowych, pozbawimy kolejne pokolenia dostępu do należnego im środowiska. Wyrządzimy także ogromną szkodę innym mieszkańcom naszej planety, o których zdaje się zapominamy, planując budowę kolejnych miast czy

terenów mających zapewnić dostęp do pożywienia i energii dla naszego gatunku. Tylko zrównoważony rozwój uwzględniający potrzeby wszystkich mieszkańców Ziemi może sprawić, że powstrzymamy katastrofę klimatyczną, wiszącą nad planetą niczym miecz Damoklesa.

1. Historia dwóch miast

Okolo V tysiąclecia p.n.e. powstało jedno z największych miast w historii świata: Uruk (Sumeryjskie: , Ungu/Unu), miasto legendarnego króla-herosa Gilgamesza, które nazywane było „Wenecją pustyni” ze względu na liczne kanały irygacyjne, które zapewniały mieszkańcom dostęp do wody oraz nawadniały pola uprawne¹. Niemal każdy kolejny władca nakazywał budować coraz więcej kanałów, aby nawadniać rozrastające się pola, które musiały utrzymać ciągle rosnącą populację mieszkańców. Niestety, dobre chęci nie szły w parze z odpowiednim planowaniem. Aby powiększyć miasto, budować kolejne dzielnice mieszkalne, władcy nakazywali karczowanie terenów zielonych, co za tym szło, w glebie nie zatrzymywało się odpowiednio dużo wody, a miasto zbudowane z cegły i piaskowca przyjmowało większą ilość promieni słonecznych². Woda nawadniająca pola i gasząca pragnienie miastu coraz szybciej parowała, wzrastało zasolenie gleby, a przez powiększenie się liczby kanałów prąd wody malał, gdyż musiała się ona dostawać do większej ilości koryt, a także docierać z większej odległości, gdyż rzeka Eufkrat zaczęła zmieniać swój bieg, oddalając się od miasta³. W III w. przed Chrystusem Uruk zostało całkowicie opuszczone.

W tym samym okresie wzrosło inne, równie wielkie miasto, skupiające wokół siebie tysiące mieszkańców. Była to Anuradhapura (Sinhala: අනුරාධපුරය), jedno z największych miast Azji, mieszczące się na terenie obecnej Sri Lanki. Według mitu założycielskiego miasto powstało wokół sadzonki Drzewa Bodhi, figowca, pod którym doszło do „przebudzenia” Buddy, które spro-

¹ J.W.E. Fassbinder, H. Becker, *Magnetometry at Uruk (Iraq): The city of King Gilgamesh*, „Archaeologia Polona” 2003, nr 41, s. 122-124.

² J.W. Gruber, *Irrigation and Land Use in Ancient Mesopotamia*, „Agricultural History” 1948, Vol. 22, no. 2, s. 69-77.

³ T. Jackobsen, *Salt and Silt in Ancient Mesopotamian Agriculture*, „Science” 1958, Vol. 128; *Gefässe aus Uruk von der Neubabylonischen Zeit bis zu den Sasaniden*, red. E. Strommenger, Berlin 1967, s. 55-57.

wadziła w to miejsce buddyjska mniszka Sanghamitta, córka króla Aśoki. Drzewo przedstawiła w darze królowi Devanampiyatissa, który zasadził je w klasztorze buddyjskim, gdzie rośnie do dziś. Od dnia zasadzenia drzewo zyskało status świętego. Mnisi medytowali pod nim, a kolejni władcy sadzili większą liczbę drzew, by żyć w jedności z naturą. Anuradhapura wykorzystywała ten sam system nawadniania co miasto Uruk – polegała na kanałach irygacyjnych – jednak w przeciwieństwie do Sumerów nie doszło tu do masowego wycinania drzew i roślinności, które były uznawane za święte, żyjące i czujące istoty, przez co ziemia pozostawała żyzna, ludzie byli zdrowi, a miasto przetrwało próbę czasu i istnieje do dziś.

Oba starożytne miasta miały podobną historię. Toczyły się o nie wojny, stawały się centrum kultury i nauki, jednak w jednym z nich ignorancja doprowadziła do zaniedbania zieleni, masowego wycinania drzew, a drugie, w którym władcy i ludzie kierowali się duchem miłości i współczucia, postanowili tworzyć w mieście parki, umieszczać zieleni w każdym możliwym miejscu, przetrwało próbę czasu, dając nam cenną lekcję na temat koegzystencji człowieka, miasta i natury.

2. Drzewo życia

Podobnie jak biblijne drzewo poznania dobra i zła, współczesne drzewa stanowią pewnego rodzaju obietnicę stabilnej przyszłości.

Przodkowie wierzyli w magiczną siłę drzew, sadzili święte dęby, brzozy, czcili siły natury. Podobne umiłowanie natury jej zielonych posłańców występowało u mieszkańców Wysp Brytyjskich, w szczególności u druidów, rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej, a także u walecznych Wikingów, którzy wierzyli, że cały świat i życie na nim splecione jest niczym gałęzią wielkiego drzewa Ygdrasil. To pod drzewem Izaak Newton wpadł na koncept grawitacji, a żyjący walką samurajowie doskonalili sztukę picia herbaty, pod rozległym figowcem przebudził się Budda. W judaizmie drzewo było symbolem wiedzy, Germanowie i Celtowie widzieli w nich bramy do świata duchów, a nawet bogów.

Współczesna nauka podkreśla także, jak wielkie znaczenie dla życia na całej planecie posiadają drzewa. Dziennie przez płuca człowieka do jego krwi trafia około 60-200 g tlenu (w zależności od jego aktywności fizycznej i wieku), jeden hektar lasu w ciągu 24 godzin wytwarza około 700 kg tlenu, co zaspokaja zapotrzebowanie dobowe na tlen około 2500 osób. Same drzewa zaspokajają 50% zapotrzebowania w tlen wszystkich istot żywych na Ziemi, produkują go łącznie ponad

26 miliardów ton rocznie. Do drzew, które dostarczają największej ilości tlenu, należą: buk pospolity, klon, robinia akacjowa, dąb, lipa i jesion. Jedna 60-letnia sosna jest w stanie zapewnić tlen trzem dorosłym osobom. Nie licząc alg oceanicznych, lasy i drzewa są największym producentem tlenu na naszej planecie. Kolejną istotną cechą drzew jest ich możliwość filtrowania zanieczyszczeń znajdujących się w powietrzu. Drzewa doskonale wchłaniają i neutralizują substancje, które negatywnie wpływają na całe środowisko naturalne, a w szczególności na życie człowieka: dwutlenek węgla, dwutlenek siarki, cząsteczki metali ciężkich takich jak ołów, cynk, kadm, miedź. Jedno drzewo jest w stanie zaabsorbować jedną tonę CO₂ na każdy metr sześcienny swojej powierzchni, produkując jednocześnie w procesie fotosyntezy ponad 700 kg tlenu. Te zdolności filtracyjne sprawiają, że według szacunków na terenie lasu znajduje się aż do 70% mniej chorobotwórczych zarasków i ponad 1000 razy mniej substancji szkodliwych dla zdrowia i życia człowieka niż w aglomeracjach miejskich. Drzewa produkują także olejki aromatyczne, w których skład wchodzi fitoncydy. Substancje te działają grzybobójczo, bakterio-bójczo, antystresowo i uspokajająco.

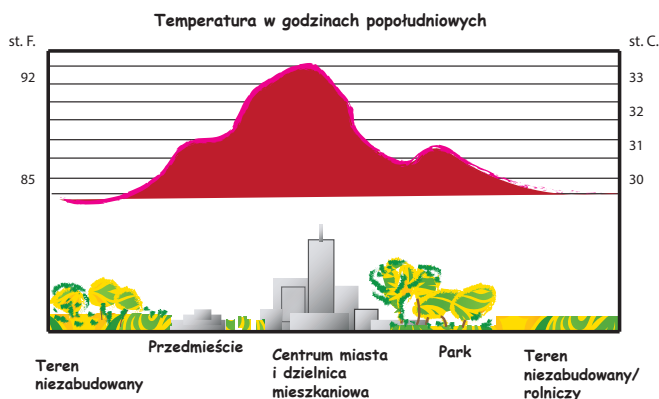
Drzewa chronią jednak nie tylko człowieka, ale także innych mieszkańców w przestrzeni miejskiej czy leśnej. W ich koronach gnieźdzą się różnego rodzaju ptaki, w dziuplach i korzeniach żyją drobne ssaki, a liście i igły które gubią, zmieniając się w ściółkę leśną, dają schronienie licznym organizmom. Kolejno zmieniając się w próchnicę, użyźniają ziemię i dają pokarm innym roślinom. Ponadto drzewa chronią także glebę, zapobiegając jej erozji, a co za tym idzie wyjaławianiu się jej. Wiążą one też wody powierzchniowe i podziemne, pomagają w retencji wodnej oraz wchłaniają nadmiar wody np. po powodziach czy ulewnych deszczach. Szacuje się, że jeden metr kwadratowy gleby, na której rosną drzewa, jest w stanie zmagazynować aż do 200 litrów wody, która następnie zostanie przefiltrowana przez system korzeni i mikroorganizmy żerujące w ich pobliżu. Nadmiar wody drzewa uwalniają w postaci pary wodnej, nawilżając w ten sposób powietrze.

3. Zielen w przestrzeni miejskiej

Według Polskich Lasów Państwowych: „oddziaływanie transpiracyjne jednego drzewa w ciągu roku, powodujące ochładzanie atmosfery można porównać do 10 pracujących non stop klimatyzatorów. Strategiczne rozmieszczenie drzew na terenach zurbanizowanych może obniżyć temperaturę powietrza o 8°C,

redukując o 30% zapotrzebowanie na klimatyzację⁴. Ponadto badania przeprowadzone przez badaczy Jamesa Simpsona i Gregory’ego McPhersona wykazały, że dwa duże drzewa po stronie zachodniej i jedno po stronie wschodniej domu pozwalają zaoszczędzić rocznie do 30% na kosztach klimatyzacji⁵. Ponadto drzewa są naturalnym źródłem cienia, o czym wiedzieli już nasi przodkowie, sadząc liczne drzewa wzdłuż dróg, aby wędrowcy, podróżnicy i zwierzęta pociągowe poruszali się z większą łatwością, niepozostawieni na pastwę piekącego słońca. Linia drzew chroni także asfalt drogowy, gdyż nie pozwala nagrzać mu się do zbyt wysokich temperatur, co powodować może jego pęknięcie czy zapadanie się w nim pojazdów. Niezwykle ważną cechą zazieleniania przestrzeni miejskich jest możliwość niwelowania „wysp ciepła”, czyli „zjawiska klimatycznego polegającego na występowaniu podwyższonej temperatury powietrza w mieście w stosunku do otaczających go terenów peryferyjnych”⁶. Wyspy ciepła są wynikiem gromadzenia dużych ilości powierzchni absorbujących większą ilość promieni słonecznych, niż są w stanie odbić. Dzieje się tak również w wyniku występowania zbyt małych ilości powierzchni roślinnych oraz zmniejszonej wilgotności powietrza. Kolejną przyczyną jest ciepło produkowane przez urządzenia grzewcze i klimatyzacyjne oraz transport i przemysł⁷.

Wyspa ciepła nad miastem - przykładowy rozkład temperatury



Opracowanie graficzne: Studio Graficzne SILVA RERUM na podstawie: urbnews.pl

⁴ Lasy Państwowe, <http://lasy.gov.pl/swieto-drzewa> [dostęp: 30.01.2022].

⁵ G. McPherson, R. Simpson, *Potential energy savings in buildings by an urban tree planting programme in California*, Davis 2004.

⁶ Polska Akademia Nauk, http://rcin.org.pl/Content/56055/WA51_74963_r2014_Miejska-wyspa-ciepła.pdf [dostęp: 30.01.2022].

⁷ Ibidem.

Nie jest także przypadkiem, że większość miast z listy „najszczęśliwszych miast świata” znajduje się także na liście „najbardziej zielonych miast na planecie”. Drzewa liściaste dzięki swoim koronom są w stanie filtrować zawieszoną pyłową, która tworzy smog. Dodatkowo poprzez systemy korzeni filtrują wodę z opadów. Ponadto skutecznie obniżają temperaturę powietrza, stanowiąc naturalną wielowarstwową barierę dla promieni UV. Dzięki gęstym gałęziom i dużej ilości liści tworzą także doskonałą zaporę przed hałasem oraz silnym wiatrem. Drzewa mają jeszcze jedną znaczącą funkcję. Są jednym z ostatnich łączników pomiędzy człowiekiem a przyrodą, „wpływają pozytywnie na zdrowie człowieka poprzez oddziaływanie na psychikę – sprzyjają relaksowi, odprężeniu, łagodzą stresy. Sprzyjają poznawaniu i obserwacji przyrody”⁸. Badania przeprowadzone przez prof. Andrzeja Faber Taylora w Stanach Zjednoczonych wykazały zaskakujący wpływ dużej ilości zieleni wkomponowanej w tereny placów zabaw na pojawienie się większej ilości zabaw twórczych wśród dzieci, a także na zmniejszenie objawów zespołu nadpobudliwości psychoruchowej z zaburzeniami koncentracji uwagi (ADHD) wśród dzieci⁹. Co więcej, wpływają pozytywnie na usługi kulturowe, zapewniając dostęp do rekreacji, świeżego powietrza, są inspiracją kulturową oraz intelektualną, służą edukacji i zapewnieniu lepszego zdrowia.

Wiele osób planujących przestrzenie miejskie stara się brać pod uwagę zieleń, czy to świadomie kierując się doniesieniami medialnymi i naukowymi – chcąc dbać o mieszkańców – czy też czystym zyskiem (podaje się, że w zależności od gatunku, wieku, jakości i lokalizacji drzew na działce jej wartość może wzrosnąć od 5 do nawet 30% (średnio o 15-20%) w porównaniu do identycznych nieruchomości bez drzew¹⁰). Najstłynniejszy zielony kompleks wypoczynkowy świata – Central Park w Nowym Jorku – został zaplanowany w 1858 r. wyłącznie jako miejsce do relaksu dla mieszkańców szybko rosnącego miasta. W tamtych czasach nikt nie myślał o wartości biologicznej, estetycznej czy zdrowotnej, jaką niesie za sobą zieleń miejska i umieszczanie terenów leśnych wśród zabudowań. Z pełną świadomością jednak zaplanowano już np. stolicę Danii, Kopenhagę, jedną z „zielonych stolic świata”. Miasto zostało zaplanowane na bazie dłoni (duń. *Fingerplanen*), pomiędzy pięcioma miejskimi odnogami znajdują się przerwy zagospodaro-

⁸ M. Czerwieniec, J. Lewińska, *Zieleń w mieście*, Warszawa 1996.

⁹ A.F. Taylor, F.E. Kuo, W.C. Sullivan, *Coping with ADD: the surprising connection to green play settings*, „Environment and Behaviour” 2001, Vol. 33 (1), s. 54-77.

¹⁰ M. Kosmala, *Po co ludziom drzewa, czyli o roli i znaczeniu drzew w życiu człowieka*, Warszawa 2005.

wane przez lasy, pola, parki i rzeki. Grupa architektów w 1947 r. zapoczątkowała ideę zatrzymania w ten sposób niekontrolowanego rozrostu miast, a także zapewnienia dostępu do natury mieszkańcom oraz istotom pozaludzkim¹¹. Zbawienne działanie zieleni jest dostrzegane coraz częściej przez władze miejskie i państwowe na całym świecie. 19 sierpnia 2019 r. premier Pakistanu ogłosił „narodowy dzień sadzenia drzew”, jako pierwszy krok narodowego programu zazieleniania miast, które ma zmniejszać poziom zanieczyszczeń oraz transformować wypalone słońcem puste pola w gęste i zielone miejsca, dla użytku wszystkich obywateli¹². Do najszybszego i najbardziej efektywnego planowania zieleni miejskiej i minilasów została wybrana metoda japońskiego botanika Akiry Miyawakiego, który opracował w 1970 r. sposób na ratowanie zagrożonych gatunków¹³. Technika polega na sadzeniu autochtonicznych (rodzimych) dla danego terenu roślin (bardzo blisko siebie) oraz zadbanie o polepszenie jakości gleby dzięki kompostowi organicznemu. Wedle jego koncepcji wystarczające jest dbanie o nawodnienie, a konkurencyjność między roślinami sprawi, że zaczną rosnać szybko i wysoko. W teorii tereny zielone Miyawaki dbają same o siebie, nie wymagają nawożenia i dużej ilości pielęgnacji. Podobne projekty są uruchamiane między innymi w Indiach, Japonii, Holandii, Francji, Stanach Zjednoczonych, Nikaragui oraz Wielkiej Brytanii. Tereny zasadzone metodą Miyawaki przyciągają owady, ssaki oraz ptactwo, pozytywnie wpływają na bioróżnorodność na danym terenie, dając schronienie dla gatunków, które zostały stopniowo wypierane przez człowieka. Wedle badań przeprowadzonych w okolicy metropolitalnej Amsterdamu, przez zespół z Wageningen University, od zasadzenia terenów zielonych w 2017 aż do roku 2020 w „małych lasach” Miyawaki pojawiło się 636 gatunków zwierząt oraz 298 gatunków roślin, niebędącymi gatunkami wprowadzonymi sztucznie przez człowieka¹⁴.

Kolejnym ciekawym rozwiązaniem pozwalającym na „zazielenienie” miasta jest wprowadzanie systemów zielonych dachów, czyli zagospodarowania prze-

¹¹ <https://www.scandinaviastandard.com/a-brief-look-at-urban-planning-in-copenhagen/> [dostęp: 30.01.2022].

¹² <https://www.zameen.com/blog/tree-plantation-pakistan.html> [dostęp: 30.01.2022].

¹³ <https://www.nationalgeographic.com/environment/article/why-tiny-forests-are-popping-up-in-big-cities> [dostęp: 30.01.2022].

¹⁴ M. Boosten, *Klimaatmaatregelen met Bomen, Bos en Natuur*, Wageningen University & Research, 2020; <https://www.ivn.nl/tinyforest/onderzoek/tussentijdse-resultaten-2017-2020> [dostęp: 30.01.2022].

strzeni dachów pod uprawę roślin, tworzenie ogrodów czy wprowadzenie naturalnej termoizolacji oraz izolacji akustycznej (hałas z zewnątrz spada o około 20-50 dB). Zielone dachy spełniają wiele funkcji, m.in. ekologiczną, retencyjną czy mieszkalną (siedliska dla ptactwa i owadów). Można podzielić je na dachy ekstensywne (ekologiczne) oraz intensywny (ogrody dachowe)¹⁵. Dachy ekologiczne składają się głównie z samowystarczalnych: traw, ziół, roślin skalnych, rozchodników. W przeciwieństwie do nich ogrody dachowe wymagają większych kosztów, pielęgnacji oraz ostrożnego planowania, ważniejsze są względy estetyczne niż ekologiczne¹⁶. Podobnie jak lasy miejskie, parki czy inne tereny zielone, zielone dachy pomagają w redukcji występowania wysp ciepła, poprawiają mikroklimat lokalny, poprawiają bilans wodny oraz produkują tlen, zmniejszając jednocześnie zanieczyszczenia powietrza. Dodatkowo ogrody dachowe sprzyjają prowadzeniu działalności gospodarczych, takich jak restauracje, bary czy kina na świeżym powietrzu. Doskonałym przykładem zastosowania zielonych dachów są m.in. Centrum Nauki Kopernik, budynek Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Zielone dachy są także rosnącym trendem w budownictwie apartamentowców zapewniającym wypoczynek dla mieszkańców budowli.

Wariacją na temat zielonych dachów są także wiszące ogrody (zwane niekiedy Green Wall – ang. zielona ściana). Korzenie idei można odnaleźć w mitycznych ogrodach Semiramidy, które stanowiły jeden z siedmiu cudów świata starożytnego. Współcześnie prekursorem idei zazielenienia pionowych powierzchni budowli stał się Patrick Blanc, francuski botanik specjalizujący się w roślinach tropikalnych. Technologia, którą opracował, pozwala wykorzystać pełną powierzchnię zewnętrzną (oraz część wewnętrzną) budynków, aby na specjalnym stelażu PVC rozwiesić poliamidową cienką siatkę (struktura ma symulować mech), która będzie stanowiła sztuczne podłoże dla korzeni roślin. Przez przewody PVC wprowadzana jest woda mająca składniki odżywcze niezbędne do wzrostu roślin. Dzięki sile grawitacji nadmiar wody jest rozprowadzany od góry do dołowi konstrukcji tak, aby każda roślina spożyła niezbędne ilości wody. Rośliny są starannie dobierane ze względu na zapotrzebowanie w promieniu słoneczne i ilość wody.

Zastosowanie wiszących ogrodów pozwala na polepszenie izolacji termicznej budynków, zmniejsza nasłonecznienie (przez co oszczędzić można na roletach

¹⁵ A. Ociepa-Kubicka, *Ekonomiczne i ekologiczne aspekty zielonych dachów*, „Dziennik Badawczy Wyższej Szkoły Bankowej we Wrocławiu” 2015, t. 16, nr 2.

¹⁶ Ibidem.

i innych systemach ograniczenia oświetlenia), przyczynia się do produkcji tlenu, oraz redukcji ilości zanieczyszczeń w powietrzu¹⁷. Co istotne, nadają się nawet do gorących klimatów, gdyż ich pionowa konstrukcja zmniejsza utratę wody w czasie parowania, zapewniając jej lepszy obieg. Podobnie jak zielone dachy, wiszące ogrody zmniejszają częstotliwość występowania wysp cieplnych w miastach oraz wpływają pozytywnie na mieszkańców, dostarczając przyjemnych bodźców wizualnych, oraz stanowią ekologiczną i ciekawą alternatywę dla powierzchni reklamowych, które zajmują duże powierzchnie budynków. Ciekawostką jest wykorzystywanie różnych gatunków roślin do tworzenia „wzorów”. Rośliny o różnym odcieniu zieleni czy o innych barwach, a także gęstości liści mogą służyć do projektowania żywej, ekologicznej grafiki, która poprawia estetykę budynków, a co za tym idzie – samopoczucie mieszkańców miasta (przykładem może być zielona ściana budynku Uniwersytetu Simona Frasera w kanadyjskim mieście Burnaby).

Wprowadzenie roślinności do przestrzeni miejskiej jest także zaproszeniem do niej mieszkańców, którzy stracili swoje siedliska, gdy miasta się rozrastały. Większa powierzchnia terenów zielonych wpływa pozytywnie na bioróżnorodność na danym terenie, zwiększa ilość owadów, szczególnie tych zapylających, zapewniając im miejsca do gromadzenia pokarmu. Przyciąga także ptactwo i ssaki latające, które znajdują w niej dogodne lokacje do gniazdowania, zjadają szkodniki żerujące na roślinach, a także chronią ludzi przed nadmiarem uciążliwych owadów takich jak komary. Szacuje się, że kolonia licząca 500 nietoperzy zjada w ciągu lata około 2 ton tych owadów, a para jerzyków, niewielkich ptaków podobnych do jaskółki – 20 000 dziennie¹⁸.

Kolejnym trendem w wykorzystaniu powierzchni budynków miejskich jest uprawa roślin jadalnych. Zapoczątkowana przez doktora Dicksona Despommiera, mikrobiologa i ekologa z Uniwersytetu Columbia, może być przyszłością uprawy pożywienia minimalizującą koszty produkcji i transportu. Pionowe uprawy (ang. *Vertical Farms*) miałyby wykorzystywać podobnie jak wiszące ogrody płaską powierzchnię budynków lub być budowane na „szkieletach” niczym wieżowce, co pozwoliłoby na wykorzystanie maksymalnie każdej przestrzeni do utrzymania mieszkańców miasta. Szacuje się, że powierzchnia 30-piętrowego budynku

¹⁷ Ong Boon Lay, *Green plot ratio: an ecological measure for architecture and urban planning*, „Landscape and Urban Planning” 2003, Vol. 63 (4), s. 197-211.

¹⁸ <https://www.animalfoodplanet.com/how-many-mosquitoes-do-bats-eat> [dostęp: 30.01.2022].

mogłaby wyżywić nawet 50 tys. mieszkańców¹⁹. Produkcja żywności w „wolnej” przestrzeni miejskiej mogłaby zminimalizować koszty transportu do minimum, jednocześnie zapewniając stabilne zatrudnienie mieszkańców blisko miejsca zamieszkania, minimalizując więc ślad węglowy nie tylko podczas transportu żywności, ale także ten, który powstałby z transportu mieszkańców do odległych miejsc pracy.

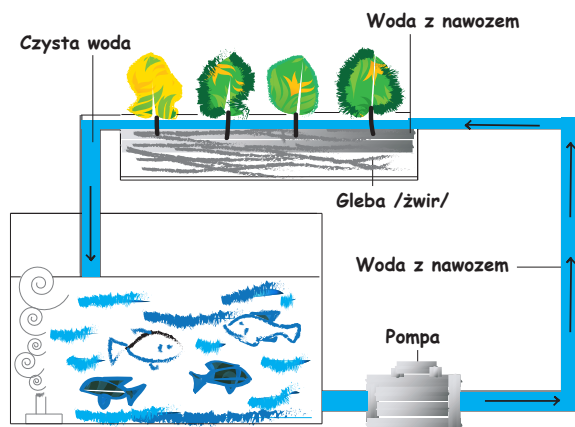
Ponadto miejska uprawa (ang. *urban gardening/urban agriculture*) może odbywać się także w zamkniętych przestrzeniach, a nawet pod powierzchnią ziemi, co wpływa pozytywnie na brak wyniszczenia środowiska naturalnego pod nowe uprawy. System akwaponiczny, czyli taki, który składa się z dwóch głównych elementów: akwakultury – hodowli zwierząt wodnych (np. ryb) – oraz hydroponiki (uprawy roślin w wodzie), może zużywać do 80% mniej przestrzeni oraz 95-99% mniej wody niż tradycyjne uprawy²⁰. W uprawach akwaponicznych odchody ryb stanowią źródło składników odżywczych dla roślin i są wykorzystywane bezpośrednio lub po tym, jak bakterie przekształcają amoniak w nieorganiczne sole azotu. Jak wyjaśnia Adrian Turek-Rahoveanu, koordynator unijnego projektu ECOFISH: „Produkcja warzyw staje się niezwykle wydajna dzięki stałemu zaopatrzeniu w wodę i składniki odżywcze. Warzywa mogą być również uprawiane w warunkach upraw pionowych, co pozwala na zmniejszenie zajmowanego przez nie obszaru. Co więcej, wówczas stosowanie pestycydów i środków chwastobójczych nie jest konieczne”²¹. Co za tym idzie, akwaponika może być stosowana do masowej produkcji ekologicznej żywności nawet bez dostępu do promieni słonecznych – do procesów fotosyntezy wykorzystuje światło produkowane przez lampy LED. Umożliwia to wykorzystanie np. magazynów, hal produkcyjnych czy nawet podziemnych przestrzeni do hodowli dużej ilości pożywienia na terenie aglomeracji miejskiej. Wykorzystując więc (głównie) pionową uprawę roślin, z wykorzystaniem zamkniętego obiegu wody organizmów żywych do jej filtracji i nawożenia, możemy „prowadzić do tworzenia ekologicznych agroparków – systemów produkcyjno-logistycznych w rodzaju środowiskowych hubów (węzłów) wykorzystujących efekt synergii,

¹⁹ Wywiad z profesorem Despomiere, <https://psmag.com/environment/farming-in-high-rises-raises-hopes-3705> [dostęp: 30.01.2022].

²⁰ J. Dalsgaard et al., *Farming different species in RAS in Nordic countries: current status and future perspectives*, *Aquac Eng* 2012, Vol. 53, s. 2-13.

²¹ Unia Europejska, <https://cordis.europa.eu/article/id/422443-innovative-aquaponics-model-shows-the-way-to-sustainable-aquaculture/pl> [dostęp: 30.01.2022].

zasady zintegrowanego i zrównoważonego łańcucha dostaw, cyrkulacyjnego wykorzystania odpadów i kaskadowej konsumpcji energii w celu wzmocnienia ekologicznej efektywności planowanych inwestycji”²². Szerokie zastosowanie akwaponika ograniczyłoby rozrost aglomeracji, wylesianie pod powstawanie nowych upraw rolnych, zapobiegłoby wprowadzaniu monokultur, degradacji gleby. Przeciwdziałałoby także zanikowi bioróżnorodności oraz odbieraniu przestrzeni bytowania zwierzętom oraz ich przyciąganiu na pola uprawne, gdzie padałyby łatwym łupem myśliwych. Co ważne, istnieją także uprawy wolne od wykorzystania zwierząt (ryb), gdzie rośliny otrzymują substancje niezbędne ze sztucznie przygotowanych nawozów (*Hydroponika*) oraz niewykorzystujące gleby (*Aeroponika*) i stałego źródła wody (redukcja 98% wody w porównaniu do tradycyjnych upraw), aktualnie testowane przez NASA z nadzieją na wykorzystanie w podróżach kosmicznych²³.



Opracowanie graficzne: Studio Graficzne SILVA RERUM na podstawie: www.nunatsiaq.com

4. Nie tylko roślinność

Głównym założeniem polityki międzynarodowej w dobie katastrofy klimatycznej jest redukcja produkcji dwutlenku węgla, która ma przyczynić się do wstrzymania wzrostu średniej temperatury o 2°C, co spowodowałoby kata-

²² L. Świątek, *Akwakultura miejska – model integracji kapitału i wiedzy w przestrzeni komunalnej – Natura 4.0*, „Przestrzeń. Urbanistyka. Architektura” 2017, t. 1, s. 317-327.

²³ NASA, https://www.nasa.gov/vision/earth/technologies/aeroponic_plants.html [dostęp: 30.01.2022].

strofalne skutki dla całej ludzkości i innych mieszkańców planety. W tym celu Organizacja Narodów Zjednoczonych zaproponowała pierwszy międzynarodowy dokument, który został przyjęty w Paryżu w grudniu 2015 r.²⁴ Porozumienie zostało podpisane przez 190 krajów, które zobowiązały się do redukcji śladu węglowego związanego z ich polityką wewnętrzną i przemysłem.

Na szczęście wielu polityków (na poziomie krajowym, jak i samorządowym) wzięło do serca apele organizacji międzynarodowych, aktywistów oraz swoich wyborców. W przestrzeni miejskiej można coraz częściej napotkać ekologiczne rozwiązania, które wpływają pozytywnie na zmniejszenie miejskiego śladu węglowego, oddziałują pozytywnie na okoliczne środowisko naturalne (bardzo często następuje inkorporacja natury w przestrzeń miejską), a co za tym idzie – polepszenie samopoczucia jego mieszkańców.

Podstawowym rozwiązaniem na zmniejszenie śladu węglowego i zwiększenie ekologiczności miast jest produkcja ekologicznej energii, która uniezależnia aglomeracje od spalania węgla czy zapotrzebowania w oleje opałowe. Dobrym przykładem takiego działania jest inwestowanie w energię jądrową, która w przeciwieństwie do wykorzystania paliw kopalnych niemal nie emituje do atmosfery zanieczyszczeń, nie produkuje hałasu, jest niezależna od warunków pogodowych²⁵. Jeden blok elektrowni jądrowej jest w stanie zapewnić dostęp do prądu dla niemal miliona gospodarstw domowych (jeden reaktor produkuje 900-1400 MW czystej energii²⁶), jednocześnie będąc bardziej ekologicznym wyjściem niż tradycyjne elektrownie zasilane paliwami kopalnymi. Jednak „atom” budzi do dziś duże kontrowersje, w związku z potencjalną awaryjnością (Czarnobyl, Fukushima) oraz koniecznością składowania odpadów radioaktywnych. Dodatkowo nie każdy kraj ma dostęp do paliwa jądrowego oraz dogodnego miejsca do zlokalizowania elektrowni jądrowej. Prostszy rozwiązaniem wydaje się więc inwestowanie w inne źródła taniej, ekologicznej energii, takiej jak fotowoltaika, farmy wiatrowe, energia wodna i geotermalna oraz spalarnie odpadów.

²⁴ Komisja Europejska, https://ec.europa.eu/clima/eu-action/international-action-climate-change/climate-negotiations/paris-agreement_pl [dostęp: 30.01.2022].

²⁵ International Atomic Energy Agency, *Nuclear Power and Sustainable Development*, Wien 2016, s. 94.

²⁶ Ministerstwo Edukacji i Nauki, <https://zpe.gov.pl/a/dzialanie-elektrowni-jadrowej/D2WueFLpG> [dostęp: 30.01.2022].

Energia słoneczna może być pozyskiwana przez cały rok, jej wydajność zależy jednak od ustawienia urządzeń odbiorczych, ich ilości oraz jakości. Możemy rozróżnić pozyskiwanie energii cieplnej poprzez zastosowanie systemów (kolektorów), które mechanicznie przekazują ciepło za pomocą cieczy roboczych: olejów, wody lub powietrza, co jest najbardziej efektywnym sposobem na wykorzystanie energii słońca w sposób ekonomiczny oraz ekologiczny. Przy wykorzystaniu do ogrzewania wody i pomieszczeń efektywność przekazania energii może sięgnąć 80%²⁷. Kolejnym typem pozyskiwanej energii jest energia elektryczna, wytwarzana poprzez panele fotowoltaiczne. Może być ona wykorzystywana do zapewnienia energii pojedynczemu urządzeniu, gospodarstwu domowemu czy także całemu miastu. Największa miejska elektrownia słoneczna znajduje się w Kalifornii, jej moc wynosi ponad 500 MW²⁸ (niemal ½ mocy elektrowni jądrowej!). W Stanach Zjednoczonych od 2016 do roku 2019 liczba produkcji energii słonecznej w miastach czterokrotnie wzrosła²⁹. Nastąpił także wzrost zainteresowania energią słoneczną przez mniejsze miejscowości. Zależnie od rejonu Stanów Zjednoczonych produkcja elektrowni słonecznej zaspokajająca zapotrzebowanie niedużego miasteczka wynosi 10-50 MW³⁰. Dla porównania rekordowe zapotrzebowanie na energię z Warszawy wynosiło 1343 MW w czerwcu 2019 r.³¹ Dla gminy Kraków jest to kolejno 500-550 MW (w tym kombinat hutniczy 70-120 MW) w okresie zimowym, a w okresie letnim 360-450 MW (w tym kombinat hutniczy 70-120 MW) – dane na rok 2014³². Ponadto energia fotowoltaiczna niezależna od sieci może służyć do generowania oświetlenia ulicznego, ładowania niedużych urządzeń elektrycznych (np. smartfonów), zapotrzebowania w energię urządzeń użyteczności miejskiej (np. parkometry, bileto-maty). Warto wspomnieć o technologii *Tesla Solar Roof* (*Dach słoneczny Tesli*), która pozwala produkować energię przy wykorzystaniu niemal 99% powierzchni dachu, za pomocą dachówek będącymi panelami fotowoltaicznymi. W przeci-

²⁷ M. Ludew, *Odnawialne źródła energii i ich wykorzystanie na świecie i w Polsce*, „Zeszyt Studenckiego Ruchu Naukowego” 2019, t. 28, s. 57.

²⁸ Ibidem.

²⁹ A. Pforzheimer, E. Ridlington, *Shining Cities, the top U.S Cities for Solar Energy 2020*, Frontier Group 2020.

³⁰ Ibidem.

³¹ Raport Innogy Stoen Operator, Warszawa 2013.

³² Założenia do planu zaopatrzenia gminy miejskiej Kraków w ciepło, energię elektryczną i paliwa gazowe, Kraków 2014.

wieństwie do instalacji tradycyjnych paneli słonecznych są one integralną częścią dachu, stanowią estetyczną całość, a także pokrywają dostęp do energii świetlnej z każdej strony nieruchomości, a nie tylko ustawienia paneli po korzystnie oświetlonej stronie budynku. Ponadto w ostatnich latach rozwija się technologia szyb fotowoltaicznych, czyli transparentnych ogniw fotowoltaicznych, które można wykorzystać przy budowie biurowców czy prywatnych domów. Niestety, póki co jest to bardzo drogie rozwiązanie, jednak z biegiem czasu doskonalenie produkcji przełoży się na zmniejszenie kosztu inwestycji. Szyby fotowoltaiczne mają jeszcze zaletę filtrowania szkodliwego dla człowieka promieniowania UV.

Dodatkowym atutem ekologicznych miast jest dostęp do źródła wody, czy to w postaci rzeki, czy także wybrzeża morskiego. Dzięki wykorzystaniu energii wodnej w odpowiedni sposób można w sposób ekologiczny i bezpieczny dla istot żywych produkować tanią energię, która wykorzystuje niemal nieskończony kapitał w postaci prądów wodnych i fal. Nie można wliczyć w nie tam, które wymagają często zalewania dużych terenów oraz silnej ingerencji w środowisko naturalne. Dzięki energii przepływowej czy pływów i fal morskich możemy generować dodatkową niemal darmową energię. Jednak elektrownie tego typu, a także podwodne turbiny mogą stanowić zagrożenie dla środowiska naturalnego i jego mieszkańców. Powinny być zatem instalowane tylko w odpowiednio dobranych lokacjach po konsultacjach z naukowcami. Istnieją jednak technologie wirowe, opracowane przez belgijską firmę Turbulent, które pozwalają na postawienie małej elektrowni wodnej w okolicy spadu rzecznoego. Turbiny takie są całkowicie bezpieczne dla zwierząt i ryb. Jedna niewielka elektrownia tego typu jest w stanie zapewnić energię 24 godziny na dobę, dla nawet 60 gospodarstw domowych³³, przy minimalnej ingerencji w środowisko naturalne.

Wykorzystanie nowoczesnej technologii solarnej w połączeniu z innymi ekologicznymi źródłami energii pozwoliłoby na „uniezależnienie” się miast od producentów energii bazujących na paliwach kopalnych oraz przyczyniłoby się do zniewelowania śladu węglowego do niemal minimum – jedyny powstawałby w czasie produkcji. W ten sposób miasta przyszłości mogłyby stać się niemal całkowicie bezemisyjne – wszak energię elektryczną pochodzącą z instalowanych masowo odnawialnych źródeł można wykorzystać także do napędzania floty elektrycznej komunikacji miejskiej.

³³ Turbulent, <https://www.turbulent.be/projects> [dostęp: 30.01.2022].

Elektryczne floty są masowo wprowadzane w coraz większej liczbie miast świata. Według danych na 2020 r., 99% wszystkich elektrycznych autobusów świata – 421 000 pojazdów – stanowi 17% floty transportu miejskiego³⁴. Za Chinami znajduje się Unia Europejska z liczbą ponad 2250 maszyn, oraz USA, które posiada ich zaledwie 300³⁵. Co ciekawe, Polska jest głównym producentem autobusów bezemisyjnych w Europie oraz krajem dysponującym drugą największą flotą (około 800 pojazdów). Miasto Stołeczne Warszawa ma ponad 160 autobusów elektrycznych. Na drugim miejscu znajduje się Zielona Góra, w której 43 autobusy bezemisyjne stanowią równo połowę floty. Miejski Zakład Komunikacji w Zielonej Górze planuje zakup kolejnych 18 środków transportu publicznego do końca 2022 r. a przekształcić całą flotę na bezemisyjną chce do roku 2035.

Równie istotnym elementem polepszenia jakości życia w miastach dla wszystkich mieszkańców jest rozwój bezemisyjnego transportu indywidualnego, m.in. ścieżek rowerowych. Dzięki samemu wprowadzeniu zwiększonej liczby ścieżek rowerowych Kopenhaga uzyskała rekordowy poziom 55% mieszkańców, którzy zrezygnowali z komunikacji prywatnej czy publicznej na rzecz rowerów. W Holandii, Belgii, Niemczech, pojawiły się „rowerowe autobusy szkolne”, które zabierają okoliczne dzieci z domów do szkoły³⁶. Autobus ma dorosłego kierującego, który wyznacza dzieciom miejsce w pojeździe, gdy wsiądą, zaczynają wspólnie pedałować, by napędzić pojazd. Program busów rowerowych jest odpowiedzią na rosnące ceny paliw oraz rosnącą emisję CO₂. Ma również walczyć z brakiem aktywności wśród dzieci i otyłością wieku dziecięcego.

Komunikacja rowerowa wpływa także pozytywnie na zmniejszenie zanieczyszczenia dźwiękiem, a także bezpieczeństwo zwierzęcych mieszkańców miasta, którzy często stają się ofiarami wzmoczonego transportu drogowego. Rowerzyście wszak łatwiej zatrzymać się przed zwierzęciem lub wyminąć je dzięki mniejszej masie pojazdu. Także obrażenia, jakie może spowodować poruszający się rower, są nieporównywalnie mniejsze niż uderzenie rozpędzonego samochodu.

³⁴ Bloomberg, <https://www.bloomberg.com/news/articles/2018-04-23/electric-buses-are-hurting-the-oil-industry> [dostęp: 30.01.2022].

³⁵ Ibidem.

³⁶ <https://www.treehugger.com/netherlands-kids-take-bicycle-bus-school-4857337> [dostęp: 30.01.2022].

5. Wszyscy mieszkańcy

Planując budowę nowego osiedla miejskiego czy rozrostu już istniejącego, należy brać pod uwagę także istoty, które aktualnie mają na danym terenie swoje habitaty. Bardzo często zapominamy, że nie tylko my jesteśmy mieszkańcami miasta. Planując każdą inwestycję, powinniśmy zastanowić się, jak wpłynie ona na środowisko naturalne oraz zwierzęta. Czy nowa linia kolejowa będzie pozwalała na bezpieczne przejście zwierząt z jednego miejsca do drugiego? Czy wybetonowanie łąki pod parking nie zaszkodzi populacji myszy polnej czy ptactwa gniazdującego w trawie? Czy budując nowy park, pomyślimy o przepisach, które ochronią jego mieszkańców?

Prostymi rozwiązaniami są konsultacje z ekologami i innymi naukowcami. W wielu miejscowościach można spotkać informacje dotyczące zagospodarowania zieleni miejską, mówiące m.in. o zakazie wycinki drzew oraz koszenia traw, ze względu na lęg ptaków i źródło pokarmu dla owadów czy też zakazie grabienia liści, aby jeże i owady miały możliwość schronienia się w czasie zimy. Wiele miast inwestuje także w miejskie ule i łąki zielne, które zapewniają pożywienie dla owadów zapylających, jednocześnie polepszając wizerunek miasta i dbając o bioróżnorodność. Ciekawą i bardzo cenną inicjatywą jest tworzenie specjalnych hoteli dla owadów czy miejsc lęgowych dla kolonii ptaków i nietoperzy. Jedną z takich akcji stworzyło Stołeczne Towarzystwo Ochrony Ptaków (STOP) w 2011 r., ogłaszając konkurs na wieże lęgowe dla jerzyków, które osiedlają się w dużych koloniach blisko siebie³⁷. Poza aspektem praktycznym, czyli miejscem zamieszkania dla ptaków, pełnią one także funkcję edukacyjną, pokazując, jak istotne jest dbanie o zapewnienie miejsc lęgowych, gdy poprzez redukcję zieleni czy ocieplanie budynków odbieramy im przestrzeń do gniazdowania. Niektóre miasta, np. Zielona Góra, wychodzą naprzeciw problemowi uciążliwych owadów i promują „wykorzystanie” ptaków do pozbywania się komarów. W związku z tym miasto co roku rozdaje budki lęgowe chętnym mieszkańcom, którzy chcieliby wesprzeć walkę ze szkodnikami, jednocześnie pomagając znaleźć domy dla nowych pokoleń ptaków miejskich³⁸.

Wspaniałym pomysłem są także tunele pod drogami, które pozwalają przemieszczać się zwierzętom bezpiecznie pomiędzy habitatami, często przecinanymi

³⁷ STOP, <http://stop.eko.org.pl/wp/blog/2011/08/20/konkurs-wieza-dla-jerza/> [dostęp: 30.01.2022].

³⁸ Radio Zielona Góra, <https://www.rzg.pl/154591/154591/> [dostęp: 30.01.2022].

dla ułatwienia człowiekowi transportu. Siatki wzdłuż dróg, gęsta roślinność osłonowa oraz specjalne przejścia podziemne (lub nad drogami) chronią wiele gatunków przed niechybną śmiercią po spotkaniu z rozpędzonym samochodem. Dbanie o naszych braci mniejszych wymaga także inicjatywy oddolnej i działania każdego obywatela. Większość zwierząt, która próbuje znaleźć w miastach pożywienie, wychodząc ze swoich naturalnych siedlisk, jest przyciągana przez wyrzucaną żywność (głównie wabiących je myśliwych) oraz odpady komunalne, często znajdujące się w nieszczelnych, zniszczonych pojemnikach naziemnych. Dzięki segregacji odpadów i umieszczaniu materii organicznej w specjalnych pojemnikach każdy z nas może przyczynić się do ochrony zwierząt poprzez nieprzyciąganie ich do granic miast, a co za tym idzie – do dróg.

Jednak by jakiegokolwiek działania przyniosły pożądany skutek, musimy przede wszystkim działać edukacyjnie. Bez poszerzania wiedzy społeczeństwa na temat usług ekosystemowych, wagi występowania zwierząt w (także) ekosystemie miejskim oraz wiedzy, w jaki sposób można przyczynić się do etycznego i ekologicznego życia, żadne działania planowane przez władze państwowe i samorządowe nie przyniosą rezultatów. Wiele miast na szczęście organizuje akcje edukacyjne dla dzieci i dorosłych, pomagając im zrozumieć wagę problemów związanych z katastrofą klimatyczną. Do najprostszych z nich zaliczyć można tablice w centrach miast informujące, że ptactwa nie należy karmić chlebem, lecz ziarnami, a gonitwa za ptakami przez dzieci dostarcza zwierzętom niepotrzebnego stresu. Doskonałym przykładem obrazującym brak zrozumienia ekosystemu jest ambiwalentny stosunek Polaków do gołębi. Badania ukazały, że połowa ankietowanych lubi je i dokarmia, a druga połowa nienawidzi ich z całego serca, uważając, że roznoszą choroby i brudzą miasto. Jak wskazuje dr Krzysztof Dudek z Instytutu Zoologii Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu, mało kto wie, że gdyby zabrakło gołębi, ich miejsce szybko zajęłyby w mieście szczury, które także żywią się odpadkami³⁹. Prosty wyjściem jest tworzenie ścieżek ekologicznych, na których można poznać dzięki zawieszonym tablicom zwierzęta i rośliny występujące na danym terenie, a także dowiedzieć się, dlaczego są istotne dla całego ekosystemu miejskiego, akcje informacyjne dotyczące gniazdowania ptaków, grodzenie kopczyków z liści dla jeży lub stawianie specjalnych budek dla dziko żyjących kotów.

³⁹ Ministerstwo Edukacji i Nauki, <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C412852%2Cte-co-skacza-i-fruwaja---dziki-zwierz-w-wielkim-miescie.html> [dostęp: 30.01.2022].

Doskonałym sposobem na rozwinięcie wiedzy obywateli na temat ekologicznych rozwiązań w przestrzeni miejskiej jest wcielenie ich do podstawy programowej już od najmłodszych lat. Idealnym miejscem na poruszanie tematyki ekologicznego życia są lekcje etyki, biologii, przyrody i geografii. To tam dziecko uczy się o otaczającym je świecie rzeczywistym, ale także o świecie idei. „Rozwijanie umiejętności współdziałania”, zawarte w podstawie programowej etyki, może być (i w mojej opinii powinno) realizowane także w odniesieniu do środowiska naturalnego i jego mieszkańców. Ponadto zajęcia związane z oceną moralną, obejmujące m.in. zagadnienia związane z prawami człowieka mogą zostać równolegle poszerzone także o prawa zwierząt. Ostatnim, a zarazem jednym z najważniejszych źródeł wiedzy, do jakich mają dostęp najmłodszy, jest „przykład”. Każdy z nas musi pamiętać, że jest obserwowany przez innych, a szczególnie najmłodszych, którzy szukają zrozumienia świata, odpowiedzi na niezliczone pytania oraz wzorów do naśladowania. Posiadamy jeden dom, jedną planetę. Tylko działając wspólnie, dając przykład swoimi czynami oraz pomagając sobie wzajemnie, będziemy w stanie wywalczyć dla siebie i kolejnych pokoleń szczęśliwe, długie lata życia w zielonym świecie.

Dorota Probuca

Rozważania o etyce i ekologii, czyli gdzie podziela się kraina miodu?

Zamiast Wprowadzenia do książki

Rozważania nad tym, co łączy etykę i ekologię, rozpocznę od refleksji nad filmem *Kraina miodu* nominowanym do Oscara za rok 2019. Akcja tego poetycko-filozoficznego moralitetu rozgrywa się współcześnie w północnej Macedonii. Jego główną bohaterką jest kobieta o imieniu Hatidže, która wraz z chorą matką mieszka w opustoszałej osadzie w górach. Jej głównym źródłem utrzymania jest sprzedaż miodu, który pozyskuje w ramach tradycyjnej hodowli pszczół. Widzimy na ekranie kobietę, która wybiera z ula część miodu, ale zawsze zostawia połowę plastra. Hatidže rozmawia z pszczołami i traktuje je w sposób siostrzany. Stosunek tej macedońskiej chłopki do świata przyrodniczego jest kontemplacyjny, przepiękny zachwytem i wdzięcznością. Hatidže symbolizuje etos współzamieszkiwania człowieka z istotami pozaludzkimi, okazywania im poszanowania i roztaczania troski nad światem przyrodniczym. Kobieta czerpie korzyści z przyrody, ale w sposób umiarkowany, ponieważ nie jest pazerna i potrafi dzielić się. Wszak zawsze połowę plastra miodu zostawia pszczołom.

W pewnym momencie do tej opustoszałej górskiej wioski, zamieszkiwanej przez Hatidže i jej matkę, przybywa hałaśliwa, wielodzietna rodzina osadników, łącznie ze stadem krów i zdezelowanymi pojazdami. Ich obecność to nowy etos życia: jarmarczno-koczowniczo-konsumpcyjny, niepolegający na współzamieszkiwaniu, ale na zawłaszczaniu, kolonizowaniu, podporządkowywaniu

sobie innych istot. Jarmarczność to hałaśliwość, wulgarność, powierzchowność. Koczowniczość oznacza tymczasowość, doraźność, brak identyfikacji z miejscem pobytu. Natomiast konsumpcyjność to pazerność, zachłanność, chęć dominacji i zawłaszczania. Rodzina osadników, obserwując Hatidże i widząc, że na sprzedaży miodu można zarobić pieniądze, kupuje własne ule i rozpoczyna masową hodowlę pszczoł opartą na ich eksploatacji, nastawioną na maksymalizację zysku, podsycaną dodatkowo przez żądnych pieniędzy pośredników. Osadnicy okradają pszczoły ze wszystkich plastrów miodu, nie zostawiając im niczego w zamian. Czy ludzie ci czynią to z głodu, z życiowej konieczności? Nie, wszak mają stado krów, którymi również nie potrafią się opiekować i przez zaniedbanie kilkadziesiąt cieląt umiera. Tym, co napędza ich aktywność, nie jest wzorzec dobrego gospodarowania, oparty na pracy, roztaczaniu troski i głębszym namyśle, ale wizja materialnego bogactwa połączona z pazernością i głupotą. Konsekwencją tej postawy jest zniszczenie mikrośrodowiska. Okradzione z całego miodu, wycieńczone pszczoły zabijają się wzajemnie i giną, a osadnicy-kolonizatorzy odjeżdżają, zostawiając wyeksploatowaną, jałową, martwą ziemię.

Reżyser filmu nie przedstawia jednak tych ludzi jako złych z natury, nikczemnych z charakteru i wrogo nastawionych wobec świata przyrodniczego. Ukazuje ich jako egocentrycznych głupców, nieumiejących myśleć w kategoriach długofalowych konsekwencji swoich działań, nieświadomych moralnie nagannego wymiaru swoich czynów. To są współcześni barbarzyńcy wyobcowani ze środowiska przyrodniczego, traktowanego przez nich jak rzecz, czyli przedmiotowo i instrumentalnie. Postrzegają oni przyrodę jako coś obcego, co może być przede wszystkim źródłem finansowych profitów. Wydaje się, że ich postawa nie wynika ze złej woli, ale z pewnego duchowego ubóstwa i moralnego upośledzenia. Ich hałaśliwy przyjazd do górskiej wioski oznacza inwazję cywilizacyjnych dzikusów, „zaprogramowanych” według jednego mentalnego wzorca opartego na pożądaniu, pazerności i maksymalizacji materialnego zysku.

1. Racjonalność taktyczna jako ludzka ułomność i jedna z przyczyn katastrofy przyrodniczej

Czy opisywani osadnicy-kolonizatorzy, czyniący sobie ziemię jałową, są ludźmi pozbawionymi świadomości tego, co robią? Czy cechuje ich przyrodzony brak namysłu i głębszej refleksyjności? Odpowiedź jest związana z typowym dla

większości ludzi wąskoobrazowym, krótkoterminowym, doraźnym myśleniem, będącym składową tzw. racjonalności taktycznej. Filmowi osadnicy-kolonizatorzy są ludźmi, którzy w swym mentalnym rozwoju zatrzymali się na tym poziomie. Cechuje ich niezdolność do głębszej refleksji nad długoterminowymi konsekwencjami swoich działań oraz egoizm (jednostkowy albo grupowy), polegający na maksymalizacji własnej użyteczności w możliwie najkrótszym czasie. Uwzględniane przez nich skutki mają charakter wyłącznie bezpośredni, doraźny, gdzie jedynym kryterium ich oceny jest materialny zysk postrzegany z wąskiej perspektywy sprawcy-beneficjanta¹. Wszak bezpośrednią konsekwencją eksploatacji świata przyrodniczego w ramach myślenia taktycznego jest maksymalizacja profitów w możliwie najkrótszym czasie. To właśnie atrakcyjność szybkiego zysku ma magnetyczną moc wciągania w pułapkę, którą określam za Philipem Zimbardo „grzechem wilczego gardła”. „Jest to stan duchowy polegający na posiadaniu wewnętrznej czarnej dziury zbyt głębokiej, by jakakolwiek ilość władzy czy pieniędzy mogła ją kiedykolwiek wypełnić”². „Grzech wilczego gardła powoduje, że człowiek odwraca się od łaski i ustanawia sam siebie najwyższym dobrem. [...] W piekle Dantego ci, którzy są winni popełnienia tego grzechu znajdują się w dziewiątym kręgu, zamknięci w Lodowym Jeziorze. Nie dbają w życiu o nic poza sobą samym, są na wieczność uwięzieni w swym lodowym jestestwie”³. W pułapkę „wilczego gardła” wpada ten, kto ma w sobie pewne cechy rezonujące z energią owej „duchowej czarnej dziury”, takie jak: pożądlivość materii, niepohamowana pazerność na pieniądze, chciwość, nienasyconie, przemoc, żądza dominacji, pycha, niemożność wykroczenia poza własną, wąską perspektywę poznawczą, brak empatycznej identyfikacji z kimkolwiek poza sobą albo własną grupą. Filmowi osadnicy-kolonizatorzy, niszczący przyrodę za namową handlarzy, szybko wpadają w tę pułapkę. Mają w sobie cywilizacyjnie skażone dusze poprzez obudzone pożądanie materialnego bogactwa i zachłanność. Brak poszanowania przyrody jest tylko konsekwencją owego duchowego skażenia. Ich postawę można określić mianem gatunkowej pychy albo

¹ Na temat różnych typów racjonalności praktycznej zob. R. Szarfenberg, *Podstawy i granice racjonalizacji polityki społecznej*, Warszawa 2002, s. 142-149.

² P. Zimbardo, *Efekt lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, Warszawa 2009, s. 1.

³ P. Zimbardo dodaje, że grzech wilczego gardła jest tym, co średniowieczni myśliciele określali słowem „cupiditas”, czyli pożądanie, zachłanność, skąpstwo, silna potrzeba bogactwa lub dominacji nad innymi. „Cupiditas” oznacza potrzebę, aby zmieniać zgodnie z własną wolą lub też zagarniać dla siebie wszystko, co nie jest mną. Ibidem, s. 1.

gatunkowej buty i arogancji wobec świata przyrodniczego, świata traktowanego jako przedmiot użycia i źródło zysku.

Konsekwencją tego gatunkowego partykularyzmu jest obojętność na los istot pozaludzkich i przekonanie, że ludzkość może przetrwać bez świata przyrodniczego, nawet po przerwaniu sieci wzajemnych powiązań. Warto w tym miejscu przytoczyć przypowieść Anthony'ego de Mello z jego książki *Modlitwa żaby*: „Był raz człowiek, który był zajęty budowaniem dla siebie domu. Chciał, żeby to był najprzytulniejszy dom na świecie. Pewnego razu, ktoś przyszedł do niego prosić o pomoc, ponieważ płonął świat. Lecz on był zainteresowany swoim domem, a nie płonącym światem. Kiedy w końcu zbudował dom, nie było już planety, na której mógł go postawić”. Ta przypowieść trafnie oddaje paradoks sposobu życia opartego na partykularnym rozumowaniu w kategoriach wyłącznie własnych korzyści, które w końcowym rozrachunku daje wynik najgorszy z możliwych. W logicznej teorii gier tego typu myślenie określane jest mianem „self-defeating” (rozumowanie, które samo siebie znosi, czyli uniemożliwia realizację stawianych celów). Jego klasycznym przykładem jest tzw. dylemat więźnia (dwuosobowa gra o sumie zerowej w sytuacji niepewności) ukazujący, że kierowanie się przez uczestników gry skrajnie indywidualistyczną racjonalnością nakierowaną na maksymalizację własnego zysku jest w końcowym rozwiązaniu niekorzystne dla obu stron konfliktu. Maksymalnie egoistyczny cel pożądaný przez każdego uczestnika konfliktowej sytuacji jest ostatecznie najgorszym wynikiem dla wszystkich.

Warto w tym miejscu przypomnieć paradoksalną sytuację określaną mianem „tragedii wspólnego pastwiska”. Egoistycznie nastawieni pasterze dążą do wypasania na wspólnym pastwisku możliwie największej liczby własnych krów, co powoduje wyczerpanie się zasobów, zniszczenie łąki i tym samym stratę dla wszystkich⁴. Powtórzmy, maksymalizacja zysków w przypadku egoistycznie nastawionych użytkowników prowadzi do wyniku najgorszego z możliwych⁵. Chociaż „dylemat więźnia” jest typowy dla gier o charakterze interaktywnym,

⁴ G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, „Science” 1968, Vol. 162, no. 3859, s. 1243-1248. „Na wspólnej łące każdy rolnik wypasa tylko jedną krowę. W pewnym momencie jeden z nich dochodzi do wniosku, że jeżeli dokupi jeszcze jedną krowę i wyśle ją na pastwisko, to zyska więcej, a nikt nie zauważy różnicy. Problem w tym, że na podobny pomysł wpadają inni pasterze, dokupując po jednej krowie. W pewnym momencie na łące pasie się już dwa razy więcej zwierząt, co doprowadza do degradacji środowiska i utraty profitów przez wszystkich”.

⁵ Por. E. Ostrom, *Governing the Commons: The Evolutions of Institutions for Collective Action*, Cambridge 1991.

obejmujących co najmniej dwa decyzyjne podmioty, to w teorii gier rozpatruje się również sytuacje obejmujące decyzje jednostkowe, gdzie drugą stroną jest np. natura, czyli gracz bierny. W tym przypadku mamy dwóch uczestników sytuacji, ale jest tylko jeden podmiot decyzyjny⁶. W tej sytuacji racjonalność skrajnie indywidualistyczna okazuje się w końcowym rozrachunku również nieopłacalna. To właśnie w taką pułapkę wpadają osadnicy-kolonizatorzy z analizowanego przez nas filmu. Kierując się partykularną racjonalnością, nastawioną na maksymalizację własnego zysku, pozostawiają po sobie „spaloną ziemię”, wyeksploatowaną, chorą, umęczoną. A potem odjeżdżają w poszukiwaniu nowych obszarów do skolonizowania.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym momencie metafora kolonizatora, który nie identyfikuje się z miejscem pobytu i nie poczuwa się do odpowiedzialności za swoją działalność. Kolonizator przybywa w celu założenia kolonii i jego głównym celem jest eksploatacja zajętego terenu nastawiona na maksymalizację profitów. Na marginesie to właśnie do takiego typu kolonizatorskiej mentalności odwołuje się starotestamentowy postulat zawarty w I Księdze Mojżeszowej: „Czyńcie sobie ziemię poddaną, panujcie nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz, 1,28). „Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka” (Rdz, 9, 2-3). Pomińmy w tym miejscu metaforyczną interpretację tych zdań dokonaną przez Jana Pawła II w Encyklice *Redemptor Hominis*, zgodnie z którą powinniśmy rozumieć te słowa jako moralny obowiązek pracy i panowania nad sobą oraz odpowiedzialności. Odczytajmy to przesłanie literalnie, bez przenośni i etycznego uszlachetniania jego pierwotnego przekazu. Przecież jest to manifest kolonizacyjny zawierający postulat podboju ziemi w oparciu o strach, wyzysk i narzucenie jarzma. Ziemia nie jest przedstawiana jako rodzicielka wszystkich żyjących istot, ale jako strona konfliktu o charakterze zero-jedynkowym (my albo Ziemia). To nie jest miejsce do zamieszkania na stałe, obligujące nas do jego pielęgnowania i roztaczania nad nim troski. To obiekt do ujarznienia i wyzysku oraz teren do skolonizowania⁷. Konsekwencją takiego myślenia jest właśnie orientacja na doraźny profit kolonizatorów i ostateczna katastrofa dla obu stron. Należy w tym miejscu dodać, że potrzeba panowania, eksponowana w cytowa-

⁶ P. Straffin, *Teoria gier*, Warszawa 2001, s. 74-81.

⁷ M. Heidegger w książce *Budować, mieszkać, myśleć* pisze, że zamieszkiwanie nie polega na zasiedlaniu i kolonizowaniu, ale na roztaczaniu troski i tworzeniu takiej przestrzeni, w której coś staje się sobą i osiąga stan rozkwitu.

nych powyżej zdaniach, świadczy o skrywanej słabości, lęku i zniewoleniu. Jest ona prawdopodobnie pokłosiem pierwotnej, niewolniczej mentalności. Wszak niewolnik wcale nie chce być wolny i uwalniać innych z jarzma. Niewolnik marzy o zamianie ról i „chce wreszcie być panem innych niewolników”: istot ludzkich i pozaludzkich. Dodajmy, że te starotestamentowe słowa do dzisiaj przerażają. Nie znajdziemy ich w Nowym Testamencie, albowiem autorzy Ewangelii, Dziejów Apostolskich oraz Listów nigdzie nie cytują tych zdań. Tym samym nie ma mocnych podstaw, aby uznać je za składową chrześcijańskiego etosu życia i stosunku do świata przyrodniczego. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa św. Pawła: „Stworzenie gorąco oczekuje objawienia się chwały synów Bożych. [...] również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8,19-22).

Z postawą kolonizatora-wyzyskiwacza Ziemi związany jest jeszcze jeden typ myślenia. To racjonalność instrumentalna⁸ promująca posługiwanie się ludźmi i istotami pozaludzkimi w imię realizacji własnych interesów. Wykorzystywanie innych staje się wiodącym sposobem na życie. Problem z racjonalnością instrumentalną polega na tym, że po pierwsze: cele działania zostają uwolnione z aksjologiczno-normatywnej oceny, a po drugie: następuje transformacja środków w cele zgodnie z zasadą „cel uświęca środki”. Dodajmy również, że sam sposób postępowania i traktowania innych nie jest poddawany ocenie etycznej ze względu na stopień uczynionej krzywdy. Jeżeli człowiek, zwierzę, przyroda stanowią instrument, narzędzie służące realizacji danego planu (np. materialnego zysku), to przypisany im ontyczny status musi z konieczności mieć charakter rzeczowy, towarowy. A przedmiotu przecież nie można skrzywdzić. Przedmiot skrzypi, trzeszczy, niszczeje, ale nie krzyczy, cierpi i umiera. Należy to podkreślić. To właśnie racjonalność instrumentalna sprowadziła ontyczny status istot pozaludzkich do obiektów policzalnych, ujmowanych w kategoriach miary i wagi, do towarów i surowców. Ponadto konsekwencją tej racjonalności, obecnie stanowiącej istotny składnik kulturowego wzorca postępowania wobec innych, stało się wyobcowanie jako pokłosie zafałszowanego obrazu świata. Chcąc się kimś posługiwać, trzeba się najpierw od niego oddzielić, przypisać go do kategorii „obcego” i zdeprecjonować. „Jeżeli postrzegam drugiego jako kogoś odmiennego

⁸ Analizę pojęcia racjonalności instrumentalnej przeprowadził Max Horkheimer w książce pt. *Krytyka instrumentalnego rozumu*. Jest ona powiązana z tzw. racjonalnością funkcjonalną. Studium tego wzorca myślenia zawarte jest w książce Karla Mannheim'a *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*.

ode mnie, czyli obcego, to jest wysoce prawdopodobne, że potraktuję go inaczej niż siebie. Jeżeli natomiast postrzegam drugiego i siebie jako należących do jednej całości, to najprawdopodobniej będę go traktować jak siebie samego⁹. To właśnie kulturowy prymat racjonalności instrumentalnej wzmacnia poczucie oddzielenia i wyobcowania zarówno w relacjach międzyludzkich, jak i w stosunku człowieka do przyrody. „To już nie jest nasz dom, inne organizmy są obce, przestaliśmy być jedną rodziną i wszędzie czai się wróg”¹⁰. Pozostają nam więc tylko ujarzmianie i „walka, w której niezależnie od tego czy wygramy, czy przegramy, to zawsze przegramy, bowiem taka jest logika walki z samym sobą”¹¹.

2. O edukacji na rzecz racjonalności strategicznej i ekologicznej inteligencji

Ponoć tylko nieliczni ludzie mają zdolność do przewidywania i oceniania konsekwencji swoich decyzji i działań w aspekcie długoterminowym. Tego typu strategiczne myślenie promuje postrzeganie rzeczywistości w kategorii „większego obrazu”, wymaga wyobraźni i rozbudowanej wizji przyszłości. Ten rodzaj racjonalności jest również ważny dla refleksji etycznej, która obliguje nas do namysłu w kontekście skutków działań w wymiarze nie tylko bezpośrednim, ale również pośrednim, długoterminowym. Należy to podkreślić. Edukacja na rzecz myślenia w kategoriach długoterminowych następstw jest tym, co mogłoby zmienić dotychczasową, destrukcyjną praktykę w relacji człowiek – świat przyrodniczy. W tym nowym wzorcu strategia postępowania nie polegałaby na wyborze doraźnych, bezpośrednich profitów, ale na maksymalizacji długoterminowych korzyści. Cały problem w tym, czy po pierwsze: ludzi obchodzi przyszłość, a po drugie: czy ludzie zechcą czekać na rozłożony w czasie profit, rezygnując z szybkich, doraźnych zysków w imię ratowania świata przyrodniczego? Niestety, w większości przypadków odpowiedź jest negatywna. Wynika ona z naszego ewolucyjnego dziedzictwa, czyli ze wzorców zachowań wypracowanych setki tysięcy lat temu. Owe mentalne schematy, pomimo negatywnych konsekwencji dla naszego obecnego życia i środowiska przyrodniczego, nadal są częścią nas i decydują o naszych

⁹ L. LeShan, *Świat jasnowidzących*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1992, s. 18.

¹⁰ R. Kulik, *Dlaczego antropocentryzm jest kompromitujący?*, „Dziki Życie” 2010, nr 9, s. 37.

¹¹ Ibidem.

wyborach. Takim atawistycznym wzorcem może być np. niechęć do zmiany nawyków i przyzwyczajzeń, ponieważ każda zmiana z ewolucyjnego punktu widzenia oznacza potencjalne zagrożenie. Ponadto modyfikacja sposobu postępowania wymaga intelektualnego i fizycznego wysiłku, a niekonieczny wysiłek jest nieopłacalny, ponieważ powoduje energetyczne straty. Jednakże największym problemem jest orientacja na długoterminową przyszłość, której brakuje w indywidualnym myśleniu obciążonym ewolucyjnymi atawizmami, ponieważ nasze mózgi są bardziej dostosowane do czasów prehistorycznych niż współczesnych realiów. Według ekonomistów behawioralnych ludzie „dyskontują przyszłość”, deprecjonują i pomniejszają jej wartość, wszak w swoim atawistycznym myśleniu dlatego mają troszczyć się o to, co będzie, jeśli nie ma gwarancji, że przeżyją do jutra. Stąd przyszłość obchodzi ich mniej niż terażniejszość¹². Problem jest istotny, ponieważ brak przypisania kategorii przyszłości aksjologicznego statusu, brak poczucia, że orientacja na przyszłość (w aspekcie długoterminowym) jest cenna i o jej jakość należy się troszczyć¹³, blokuje rozwój racjonalności strategicznej u ludzi. Może się okazać, że to właśnie atawistyczne wzorce myślenia i działania, które kilkaset tysięcy lat temu służyły naszemu przeżyciu, obecnie przyczyniają się do naszej gatunkowej zguby i globalnej, środowiskowej katastrofy.

Z edukacją na rzecz racjonalności strategicznej i konsekwencjalistycznego myślenia w ogóle wiąże się jeszcze jedna kwestia dotycząca wymogu wieloaspektowego ujęcia skutków naszych decyzji. Jest ona szczególnie istotna dla ratowania środowiska przyrodniczego. Albowiem następstwo, które pojawi się w przyszłości, nie jest wynikiem wyłącznie naszych decyzji i nie zależy tylko od nas samych. Następstwo jest wypadkową postaw wszystkich ludzi uczestniczących w danej sytuacji. Albowiem to, co czynimy, może być włączone w wynik tego, co inni czynią i odwrotnie¹⁴. Co więcej, to, co ktoś czyni, nie musi być włączone w wynik jego działalności, podczas gdy to, co inni czynią, może być włączo-

¹² J. Kołodko, *Ewolucyjnie (ir)racjonalni*. <https://www.juliakolodko.com/ewolucyjnie-irracjonalni> [dostęp: 29.09.2019].

¹³ Utylityści rozumieją przyszłość jako stan świata, który nastąpi po spełnieniu danego działania, i co będzie bezpośrednią i pośrednią konsekwencją tego działania, oraz wszystko to, co nastąpi niezależnie od tego, które działanie będzie zrealizowane. Dla utylitarystów „przyszłość jest ważniejsza niż obecny, całkowity stan świata”. Por. L. Bergstrom, *The Alternatives and Consequences of Action*, Stockholm 1966, s. 93.

¹⁴ Por. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, London 1986.

ne w wynik tego, co on czyni¹⁵. A zatem bezpośrednimi ofiarami naszej pazerności, głupoty, niedbalstwa, zaśmiecania i zatruwania przyrody nie musimy być my sami, ale mogą (oprócz istot pozaludzkich) być to inni ludzie. Natomiast my możemy ponieść konsekwencje cudzych niegodziwych, bezmyślnych decyzji. Ujmując to metaforycznie, będziemy cierpieć za cudze grzechy, a inni odpokutują nasze winy. Ponieważ w sensie formalnym ostateczny wynik, do którego dążymy, nie zależy wyłącznie od nas. Stąd dwa wiodące postulaty edukacyjne: współdziałania jako alternatywy dla dotychczasowego współzawodnictwa i egoistycznych postaw oraz współodpowiedzialności jako przeciwieństwa kulturowego wzorca opartego na obojętności i aksjologicznym nihilizmie¹⁶. W obecnej sytuacji związanej z globalnym kryzysem środowiskowym, edukacyjnego wymogu współdziałania i współodpowiedzialności nie należy interpretować jako subiektywnych aktów dobrej woli. To jest konieczność wynikająca z uświadomienia sobie faktu, że wszyscy należymy do sieci wzajemnych powiązań. Przecież im wyższy poziom współpracy, tym wyższy poziom pewności co do ostatecznego wyniku. W sytuacji, gdy jeden z uczestników odmówi współdziałania z innymi, istnieje ryzyko obniżenia wartości wyniku do zera. Przekładając to na praktykę, jeden truciciel środowiska przyrodniczego, poprzez odmowę współpracy, może zniszczyć cały trud pozostałych.

¹⁵ L. Bergstrom, *The Alternatives...*, s. 87.

¹⁶ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s. 65.

Hanna Schudy

W stronę antropocentryzmu progresywnego

Intuicja podpowiada dzisiaj zdecydowanie bardziej niż jeszcze zaledwie parę lat temu, że „należy” włączyć wiedzę ekologiczną do polityki czy etyki. Stwierdzenie, że w obliczu nadchodzącej katastrofy klimatycznej trzeba się kierować wartościami ekologicznymi, wydaje się słuszne, ale jednocześnie przecież problematyczne. Niemniej przemyślenie tego, w jaki sposób nadchodzą na siebie ekologia i aksjologia czy też etyka, wydaje się czymś co najmniej pożądanym.

Już na wstępie badań dotyczących przenikania się ekologii i etyki należy zdefiniować, czym jest sama ekologia (od oikos i logos – nauka o domu). W niniejszym tekście traktuję ją jako naukę przyrodniczą, część biologii, chociaż jednocześnie dyscyplinę na wskroś interdyscyplinarną¹. Bycie ekologiem wymaga znajomości klasycznych dziedzin przyrodniczych jak m.in. biologia, chemia, geologia, ale przecież też polityka czy prawo. Jakie z kolei wartości etyka może przejąć od ekologii? Bezpośrednie przejście wydaje się błędne ze względu na problematyczne wynikanie zdań preskryptywnych ze zdań opisowych. Ekologia jednak nie jest jedynie nauką opisową, ale nomologiczną – szuka, opisuje/poszukuje ogólnych zasad funkcjonowania systemów przyrodniczych. W ramach ekologii funkcjonalnej z kolei poszukuje się i bada związki, wzajemne zależności i oddziaływania między składowymi jednostkami ekologii opisowej. I nawet jeżeli z perspektywy ekologii trudno jest mówić o problemach środowiskowych czy o katastrofach –

¹ Odnoszę się tu do J.C. Krebsa, którego podręczniki stanowią podstawę nauczania ekologii na wydziałach biologii. Np. *Ekologia. Eksperymentalna analiza rozmieszczenia i liczebności*, Warszawa.

te bowiem rozpoczynają się tam, gdzie mamy do czynienia z ludzkimi interesami – to jednak na gruncie polityki, która przyjmuje ludzki czy antropocentryczny punkt widzenia, wnioski ekologii stają się narzędziem do rozwiązywania konfliktów politycznych czy do np. minimalizowania ryzyka katastrofy klimatycznej. Normatywność i wartości wyłaniają się zatem z ekologii – ale nie tyle na gruncie teorii, co praktyki.

W moim artykule przyjmuję następujące punkty wyjścia: (1) Ekologia i etyka nie mają wspólnych wartości, bo sama ekologia o wartościach, a szczególnie o wartościach moralnych, nie mówi. Jednak stosowanie danych ekologicznych w polityce czy prawie jest samo w sobie wartościowe i słuszne. Wartościowe jest dlatego, że dobrostan, a raczej minimalizowanie ryzyka wystąpienia cierpienia ludzi i innych istot zdolnych do szeroko pojętego zranienia, ma miejsce m.in. wtedy, gdy środowisko, w którym żyjemy, jest przewidywalne i gwarantuje nam podstawowe „zasoby” czy usługi ekosystemowe, jak np. czyste powietrze, woda pitna czy jakościowa żywność. Ekologia, a szczególnie synekologia badająca relacje grup organizmów z innymi grupami organizmów oraz ich środowiskiem, mówi nam, że świat ożywiony – do którego należy i od którego zależy człowiek – oparty jest na sieci, a nie hierarchii. Ergo – pomyślność i jakościowa przyszłość gatunku człowiek czy też ludzkości zależy od zrozumienia i poszanowania sieciowości środowiska biotycznego oraz abiotycznego. (2) Obecnie zdecydowanie bardziej niż jeszcze parę lat temu relacje ekologiczne zależą od czynników abiotycznych, czyli m.in. klimatu. Czynniki abiotyczne jak skład atmosfery, chemizm wód, temperatura czy wreszcie klimat mogą się okazać „być albo nie być” dla przyszłości ludzkości, którą uznalibyśmy za pożądaną i moralną. Tu odwołam się do znanego *bon motu*, że przyszłość wypożyczyliśmy od naszych wnuków, czy do zasady zrównoważonego rozwoju, która mówi o zachowaniu środowiska przyrodniczego dla przyszłych pokoleń w stanie nie pogorszonym, a idealnie w stanie lepszym, niż go zastaliśmy. W związku z tym stawiam (3) pytanie – czy w obecnej sytuacji, tj. w dobie katastrofy ekologicznej czy klimatycznej, potrzebna jest nowa etyka, np. ekologiczna czy posthumanistyczna? Czy należy porzucić dotychczasową i słusznie krytykowaną/analizowaną etykę antropocentryczną i skierować się w stronę np. sieciocentryzmu, jakkolwiek sprzecznie to brzmi? Będę argumentować, że nie sam antropocentryzm jest odpowiedzialny za degradację środowiska, ale krótkowzroczność i wykluczanie z pola wspólnoty moralnej nie tylko innych istot żywych, ale części ludzkości, w tym przyszłych pokoleń. Zaproponuję ramy etyczne dla oceny działań oraz norm moralnych ze szczególnym uwzględnieniem

obecnej sytuacji ekologicznej, która nie tyle – jak mi się wydaje – wpływa na formę etyki, co na treść norm moralnych. Przyjęta forma obejmować będzie koncepcję dwóch poziomów norm moralnych, a odwoływać się będę m.in. do Dietera Birnbachera i jego książki z 2016 r. *Klimaethik. Nach uns die Sintflut?*².

Praktyka ochrony środowiska

W 2020 r. ekolodzy oraz specjaliści od polityki ekologicznej stwierdzali zgodnie, że porozumienie paryskie (dalej: Porozumienie), czyli międzynarodowy konsensus odnośnie do przeciwdziałania antropogenicznej zmianie klimatu, przyjęte w 2015 r., należy zrewidować, gdyż już kilka lat później pogorszyły się warunki klimatyczne i ekosystemowe. Pojawiają się głosy m.in. Komisji Europejskiej, że zalecenia Porozumienia powinny być wzmocnione. W Porozumieniu chodzi o to, aby nie dopuścić do wzrostu średniej temperatury Ziemi już nie o 2 stopnie, ale o 1,5 stopnia Celsjusza. Aby powstrzymać wzrost średniej temperatury, wszystkie kraje powinny osiągnąć do 2050 r. tzw. neutralność klimatyczną – emisje gazów cieplarnianych, jakie wtedy będą miały miejsce, powinny być utrzymane na takim poziomie, aby pochłanianie np. poprzez powierzchnie zielone czy oceany były zdolne je zbilansować. Neutralność klimatyczna wymaga od każdego państwa czy grup państw, jak np. Unia Europejska, ograniczenia emisji z energetyki, rolnictwa, transportu czy produkcji ciepła. Uważam, że owa „powinność”, o jakiej mowa w Porozumieniu, może być uznana za powinność moralną. Przemawia za tym chociażby słabość tej umowy – Porozumienie, mimo że ma na celu ochronę ludzkości przed katastrofą, stanowi zalecenie, które nie we wszystkich państwach przekuwane jest na zapisy prawne, które mają moc nakazującą oraz przewidują kary za niesubordynację. Ponieważ proces negocjacyjny ONZ na poszczególnych szczytach klimatycznych, czyli COP-ach – w Polsce odbył się COP 24 w Katowicach w 2018 r. – jest dość skomplikowany, skupię się na tym, jak Porozumienie traktowane jest przez Unię Europejską oraz Polskę jako kraj członkowski. Unia Europejska – szczególnie teraz, kiedy prezydenturę objęły Niemcy – podjęła strategię bycia światowym liderem przeciwdziałania kryzysowi klimatycznemu. Zdając sobie sprawę z pogarszającej się sytuacji ekologicznej,

² D. Birnbacher, *Klimaethik. Nach uns die Sintflut?*, Stuttgart 2016. Moje tłumaczenie: Etyka doby zmiany klimatu. Po nas choćby potop?

walczy o podniesienie celu redukcyjnego z 40 do 55% do 2030 r. Dla porównania ambicje Chin czy USA są zdecydowanie mniejsze, chociaż Chiny³ ogłosiły ostatnio, że zmienią swój dotychczasowy kurs i będą chciały osiągnąć neutralność klimatyczną w 2060 r.

Jeżeli zgodzimy się, że zapisy Porozumienia mają charakter moralny, ponieważ nie są silnymi nakazami prawnymi, ale jednak orientują działania podmiotów międzynarodowych czy poszczególnych polityków, jak również umożliwiają bezstronne oceny moralne, to można pokusić się o badanie, jaka to etyka i jakie wartości legły u podstaw Porozumienia. Moim zdaniem, jest to etyka antropocentryczna, ale w swojej progresywnej wersji. Na Porozumienie powołują się różni aktorzy życia publicznego uderzający w ton moralny, jak organizacje ekologiczne, młodzieżowe strajki klimatyczne i co niedziwne – papież Franciszek. Swoją drogą, wydał on swoją encyklikę *Laudatio Si* na krótko przed COP w 2015 r., kiedy to w Paryżu kraje ONZ porozumiały się w sprawie kryzysu klimatycznego i określiły sposoby przeciwdziałania przewidywanej katastrofie.

Porozumienie nosi znamiona moralne także dlatego, że oparte jest na przeświadczeniu, że ludzkość jest w stanie jeszcze coś zmienić. Gdyby przyjąć stanowisko, że sytuacja jest beznadziejna – a takie zdanie podziela część naukowców – zalecania nie mogłyby być uznane za moralne, gdyż wykluczylibyśmy wolność w podejmowaniu decyzji. Porozumienie, a szczególnie jego preambuła, nosi znamiona etyczne poza tym dlatego, że operuje terminami jak ludzkość, przyszłość ludzkości, ochrona ludzkości czy człowieka oraz jego środowiska. Jest dlatego bardzo wymagająca i odwołuje się do rozsądku oraz do cnót i wartości jak solidarność czy dalekowzroczność. Nawet jeżeli zmiana klimatu konfrontuje nas, ludzi, z problemami, które przekraczają nasze kompetencje teoretyczne, motywacyjne i poznawcze, sądzę, że wciąż możemy dla tego problemu budować etykę antropocentryczną, ale nakierowaną na ekologiczny i sieciowy wymiar ludzkiej egzystencji.

Za takim wnioskiem przemawiają fakty. Prawnicy różnych organizacji ekologicznych, szukając dróg dojścia do ograniczania zapędów emisyjnych koncernów, korzystają z tradycyjnego prawa antropocentrycznego⁴. Jeżeli problemem jest np. topniejący lodowiec, to próba powstrzymania tego nie odbywa się poprzez poszukiwanie immanentnej wartości lodowca, ale wskazywanie, że roztopienie

³ <https://300gospodarka.pl/300klimat/chiny-neutralnosc-klimatyczna-2060-rok>

⁴ Zob. precedensowy wyrok z września 2020 r., <https://www.pl.clientearth.org/przelom-w-historii-walki-o-ochrone-klimatu-w-polsce-sprawa-clientearth-vs-elektrownia-belchatow-przechodzi-do-dalszego-etapu/>

lodu może pozbawić znaczącą część ludzi wody pitnej – jak to ma miejsce w Ameryce Południowej – albo ze względu na ryzyko lawin błotnych, co z kolei zachodzi w Alpach. Z kolei ryzyko pożarów wpływa nie tylko na możliwość utraty zdrowia czy życia, ale też na spadek cen nieruchomości – tu prawnicy formułują zarzuty, że podgrzewanie atmosfery wpływa na pogwałcenie praw człowieka do i życia oraz do własności⁵. Praktyka prawnicza pokazuje zatem, że skuteczne w ochronie środowiska jest odwoływanie się nie tyle – choć jest to wyzwanie dla wyobraźni i heterodoksji – do praw przyrody, natury czy nawet konkretnych gatunków, ile do praw człowieka pojętych międzypokoleniowo.

Etyka posthumanistyczna?

W debacie publicznej doby katastrofy klimatycznej sporo się mówi o konieczności nowej etyki, o potrzebie przeformułowania systemu wartości i rozszerzenia jej na inne istoty żywe. Z pierwszą częścią, czyli koniecznością powołania nowej etyki, się nie zgadzam i na tym etapie odwołuję się do bogatej argumentacji Dietera Birnbachera m.in. w pracy *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*⁶. W drugim przypadku sądzę, że pierwszym krokiem, jaki mamy do wykonania w krytyce dotychczasowej etyki, jest rozciągnięcie antropocentrycznej wspólnoty moralnej na wszystkich ludzi oraz na przyszłe pokolenia. Analiza etyki antropocentrycznej, w tym filozofii racjonalistycznej – odgradzającej ludzi od innych istot żywych – wskazuje, że związana z nią degradacja środowiska związana jest raczej z koncepcjami etnocentrycznymi czy żądzą zysku. W książce *Tania natura* Raj Patel i Jason Moore stawiają tezę, że rozwój filozofii nowożytnej, opartej na dychotomii ciało i umysł, miał nie tylko pewne motywacje epistemologiczne, ale i ekologiczne oraz ekonomiczne. Oto – sztuczne i nieuzasadnione z dzisiejszej perspektywy⁷ – oddzielenie ciała od umysłu czy kultury od natury okazało się korzystne z punktu widzenia polityki kolonialnej. Autorzy stawiają nawet śmiałą

⁵ Przykłady procesów omawiam szerzej tu: https://krytykapolityczna.pl/swiat/ue/zmiana-klimatu-na-wokandzie-schudy/?fb_comment_id=2482737208408237_2483470431668248

⁶ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Warszawa 1999.

⁷ Por. np. A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań 1999; idem, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczyński, Poznań 2005.

tezę, że Kartezjusz w swoim podziale na rzecz myślącą i rzecz rozciąglą sformułował wręcz „podstawowe prawa kapitalistycznej ekologii”⁸ a może nawet antropologii. Początki rozwoju nowożytnych państw, w tym kapitalizmu i związanego z nim oderwania gospodarki od ograniczeń zasobów naturalnych, opierało się na przekonaniu, że pewni ludzie należą do lepszej „kasty” istot myślących, inni natomiast do rzeczy rozciąglących. Traktowanie przyrody jak zasobu kształtowane było przy jednoczesnym rozumieniu ogromnych mas ludzkich jako zwierząt pociągowych. Do tych ostatnich należeli nie tylko ludzie o innym niż biały kolor skóry, ale także kobiety, dzieci czy w ogóle niewolnicy. Pierwsze spustoszenia przyrody, wycinki lasów, hodowla bawełny, górnictwo następowało nie mocą maszyn, ale ludzkich mięśni. Kapitalizm opiera się na wyzysku, ale nie wyłącznie przyrody pozaludzkiej. Zawiera w sobie biopolitykę, pewną ideologię, która dzieli świat na istoty ludzkie oraz te bardziej „zwierzęce” – na te, które chronimy, i te bardziej śmiertelne. Przyroda, czyli zasoby, ale także ludzkie życia i siła umożliwiły budowę imperiów kapitalistycznych, kumulowanie zysków kosztem cierpienia ludzi i innych istot żywych. Współczesny podział świata na bogatą północ i na biedne południe stanowi niestety reminiscencję porządku, który kształtować się zaczął setki lat temu.

Korzystanie z ludzi i z przyrody zakładało konieczność mentalnego odseparowania się od tych, którzy są wykorzystywani. Sądzę, że pod względem psychologicznym był to proces, który w większym stopniu deprecjonował ludzi niż samą przyrodę. Poza tym dopiero w XX w. rozpoczął się naukowy proces badania i artykulacji tego, że przyroda jest „zasobem” wyczerpywalnym⁹. Przez stulecia sądzono, że trudno mówić o sprawiedliwości czy moralnej relewancji czynów wobec czegoś, co jest nieograniczone¹⁰ i niezmiennie w swej egzystencji¹¹.

⁸ Odwołuję się do tłumaczenia *Tania natura*, A.W. Nowaka i P. Czaplińskiego, w książce *O jeden las za daleko*, red. P. Czapliński, J.B. Bednarek, D. Gostyński, s. 320.

⁹ D.H. Meadows et al., *Granice wzrostu*, tłum. W. Rączkowska, S. Rączkowska, Warszawa 1973.

¹⁰ David Hume: „Woda oraz powietrze, choć to najniezbędniejsze z dóbr, nie są przedmiotem współzawodnictwa jako własność prywatna; nie sposób też popełnić niesprawiedliwości przez najbardziej nawet lekkomyślne korzystanie z owych błogosławieństw”. Idem, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. M. Filipczuk, T. Teszner, Kraków 2005, s. 16.

¹¹ Etyka środowiskowa czy refleksja dotycząca moralnego wymiaru oddziaływania na środowisko nie pojawiła się do połowy XX w., gdyż traktowano przyrodę jako „trwałą w swej egzystencji”. Por. W. Sztombka, *Hansa Jonasa etyka odpowiedzialności*, „Ethos” 1994, nr 25-26, s. 126; Z. Wróblewski *Przyroda jako norma działania. O ontologicznych podstawach etyki ekologicznej*, [w:] *Świadomość środowiska*, red. W. Galewicz, Kraków 2006, s. 88.

Co do ludzkich istnień konieczne było po prostu wypieranie tego, że to pracujące dla nas umęczone ciało należy do tego samego gatunku ludzi. Także na terenie Polski znamy wielowiekowy proces poddaństwa chłopów w stylu: „Natura tedy z woli bożej jedne ludzkie do posłuszeństwa, a drugie do rozkazywania stworzyła”¹². Przyspieszenie procesu eksploatacji przyrody przyniósł rozwój technologiczny, opracowanie maszyn do wydobywania paliw, uprawy roli itp. Jednak apetyt na „tanią naturę” został ukształtowany stulecia wcześniej, kiedy korzystanie ze środowiska pozostawało wciąż aspiracją, natomiast było rzeczywistością, jeżeli chodzi o wykorzystanie żywych maszyn, czyli niewolników, chłopów, dzieci, kobiet czy więźniów.

Nowożytna ekologia oparta była nie na szukaniu powiązań między elementami, a na oddzielaniu sfery człowieka od nieludzi/zwierząt i roślin – przy czym w tej drugiej domenie znaleźli się też inni ludzie. Dopiero dzisiaj w debacie posthumanistycznej mówi się o „potrzebie posthumanistycznej etyki”. Mowa jest o powołaniu nowego, rozszerzonego podmiotu ludzkiego, który rozpatrywany jest z perspektywy sieci i zależności, a nie odporności i suwerenności. Projekt posthumanizmu wydaje się swego rodzaju *work in progress* i mocno wpływa na współczesną antropologię filozoficzną. Taki nowy podmiot ludzki doby kryzysu klimatycznego domaga się, m.in. zdaniem Rosi Braidotti „nowych kodów etycznych”. Filozofka zdaje sobie sprawę, że włączenie nieludzi do sfery wspólnoty moralnej wiąże się z problemem uczłowieczenia ludzi. Współczesny kapitalizm korzystający z tanich zasobów ludzkich i przyrodniczych i eksternalizujący koszty ekologiczne na barki innych ludzi musi zostać poddany krytyce także ze względu na abolicjonizm całej masy ludzkich istnień będących narzędziem pomnażania władzy i pieniędzy. W *Po człowieku* w rozdziale *Posthumanistyczna etyka* autorka podkreśla, że akceptowana „relacyjna ontologia”, jeżeli przełożymy ją na język etyki, pozwoli nam eliminować¹³ „egoistyczny indywidualizm”. Ta nowa etyka jest otwarta i ma polegać na „poszerzonej wspólnotcie” przy „uwzględnieniu powiązań terytorialnych i środowiskowych”. Co ważne, projekt etyki posthumanistycznej, o której pisze Braidotti, odcina się od uniwersalistycznych projektów praw człowieka, która w ramy swojego zainteresowania włącza wszystkie istoty „podatne na zranienie”. Celem tej etyki ma być stworzenie „kolektywnych

¹² Sz. Starowolski, *Reformacja obyczajów polskich*, Kraków 1859, s. 138. Cytuję za J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, Warszawa 1993, s. 221.

¹³ R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 350.

więzi nowej wspólnoty afektywnej czy politycznej”, a opierać się ma ona na swego rodzaju „afirmatywności” i „wizjonerstwie”. Braidotti jednak nie tyle przedstawia nam nową etykę, ile apeluje o jej kreowanie.

Moim celem nie jest tutaj skrytykowanie projektu Braidotti – sędzę bowiem, że dostarcza on wielu inspiracji i przyczynków do heterodoksyjnego myślenia, co w dobie „kryzysu wyobraźni”¹⁴ wydaje się potrzebne jak nigdy. Mój cel jest skromny – sędzę, że dla etyki doby zmiany klimatu warto jest krytycznie podejść do antropocentryzmu, z tym że rozumianego w sposób progresywny. Ponieważ opieram się na danych naukowych dotyczących m.in. układu nerwowego zwierząt, trudno dzisiaj postawić granicę między przyrodą a kulturą, ciałem a umysłem, społeczeństwem a przyrodą¹⁵. To wszystko należy rozpatrywać jako sieci zależności¹⁶. Antropocentryzm traktuję tu nie jako projekt, który wyklucza inne istoty z zakresu wspólnoty moralnej, ale jako projekt, w którym przyjmujemy specyficzny punkt widzenia człowieka, który pozwala na swego rodzaju priorytety w rozstrzygnięciu interesów. Jeżeli jednak wiemy jak mocno życie człowieka jako jednostki i gatunku zależy od jego środowiska, to te priorytety nigdy nie mogą być formułowane bez uwzględnienia tego kontekstu. Antropocentryzm progresywny byłby konceptem płynnym, tzn. uznawałby, że wartościowanie powstaje nie tylko w ramach domeny ludzkiej, gdyż także inne istoty żywe zdolne do odczuwania mają swoje potrzeby i zdolność do zranienia. O ile projekt ten wydaje się problematyczny w kwestii ochrony zwierząt, to jednak sędzę, że może być korzystny dla ochrony środowiska w sensie minimalizowania katastrofy klimatycznej. Co jednak najważniejsze, antropocentryzm progresywny kładzie akcent na dowartościowanie wszystkich ludzi, niezależnie od uwarunkowań przestrzennych i czasowych.

Antropocentryczna etyka klimatu

Wcześniej zadałam pytanie, czy potrzebujemy nowej etyki, np. etyki zmiany klimatu. Wydaje się, że odniesienie do zmiany klimatu jest tu ważne chociażby z powodów retorycznych – wskazujemy na specyficzne warunki „sztormu

¹⁴ O „kryzysie wyobraźni” pisze m.in. Julia Fiedorczuk.

¹⁵ F. De Wall, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność*, tłum. B. Brożek, M. Furman, Kraków 2013.

¹⁶ Por. B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2009.

moralnego¹⁷, w jakim musimy się orientować jako podmioty moralne. Z drugiej jednak strony wydaje się, że właśnie wymiar globalny i międzypokoleniowy mocy współczesnego podmiotu moralnego pokazuje, że etyka – jeżeli rozumiemy ją w ramach tradycji uniwersalistycznej – doprasza się o odpowiedź na pytanie, co w programie oświeceniowym i uniwersalistycznym dotychczas było pomijane. Były to wszystkie istoty ludzkie, bez względu na to, czy żyją oni obecnie, czy w przyszłości, czy są naszymi sąsiadami, czy mieszkają po drugiej stronie kuli ziemskiej. Tak pojęta „ludzkość”, która zawiera w sobie sieciowość, oddziaływanie, zależności, jest pojęciem przekraczającym nasze zdolności poznawcze i motywacyjne i wydaje się, że jest wyzwaniem dla etyki antropocentrycznej traktowanej poważnie i szeroko. Taki projekt opracowuje m.in. Birnbacher w *Klimaethiku* czy w *Odpowiedzialności za przyszłe pokolenia*. Twierdzi tam, że normy idealne, będące wynikiem rozważań abstrakcyjnych i normatywno-etycznych, pozostają w takim stosunku do norm praktycznych jak zwykle prawa do przepisów konstytucji. „Krystaliczna czystość” ogólnych norm moralnych musi zostać wzbogacona „dawką konkretnej rzeczywistości”, aby można było dopiero stąpać po twardym gruncie rzeczywistości¹⁸.

Etyka klimatu opiera się na przekonaniu, że norma wyznacza przede wszystkim działania wobec ludzi obecnych oraz przyszłych pokoleń, a nie wobec samej przyrody. Dzieje się tak jednak głównie na poziomie ogólnym myślenia moralnego, które służy jako instancja do uzasadnienia dla norm praktycznych – operacyjnych. Etyka klimatu na poziomie norm ogólnych traktuje przyrodę w kategoriach środka. Z punktu widzenia bezstronnego obserwatora operującego na tym poziomie przyjęta jest wiedza, że życie człowieka zależy od przyrody. Priorytet, owszem, mają interesy ludzi – a konkretnie istot narażonych najbardziej na zranienie¹⁹, ale z uwzględnieniem ekologicznych praw działających w przyrodzie. Oczywiście pojawia się problem, że to właśnie instrumentalny stosunek człowieka do przyrody zadecydował o obserwowanym dziś kryzysie ekologicznym. Jak już jednak argumentowałam, problem nie leży w tym, że rozumiemy przyrodę w kategoriach ekonomicznych czy estetycznych, tylko że pewne dobra przyrod-

¹⁷ S.M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*, New York 2011.

¹⁸ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, s. 11.

¹⁹ „Gdyby liczył się jedynie ból, równie ważne byłoby chronienie królików przed lisami, jak Żydów przed nazistami”, R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tłum. J. Grygieńć, S. Tokariew, Toruń 2013.

nicze są traktowane jako odnawialne, kiedy takimi nie są²⁰. Niszczenie środowiska przyrodniczego oznacza w wielu przypadkach ograniczanie możliwości życia przyszłych pokoleń i innych istot obdarzonych czuciem czy świadomością. Nie-respektowanie ekologicznych „wartości” pozamoralnych wpływa na to, że możemy uniemożliwić ludziom osiągnięcie dobrostanu. Przy czym uważam, że dobrostanem może być już brak cierpienia, a dopiero potem przyjemność.

Etyka antropocentryczna rozumiana progresywnie, ale też uniwersalistycznie w formułowaniu oceny np. czynów nie może czynić różnicy, czy coś jest wartością zaspokajającą nasze podstawowe interesy życiowe dla nas dzisiaj, czy dla kogoś w przyszłości. Stąd dobra takie jak czyste powietrze powinny być chronione tak samo dla nas dzisiaj jak dla tych jeszcze nienarodzonych. Z tego samego powodu, jeżeli coś jest dla nas oceniane jako pożądane, a przy tym jest to wyczerpywalne, powinniśmy przywracać owe dobro dostępnymi technikami, jak i wzbogacać środowisko²¹.

Etyka uniwersalistyczna i antropocentryczna, ale nastawiona na sieciowość wydaje się narzędziem do ochrony środowiska, ale przede wszystkim podkreśla włączenie w zakres wspólnoty moralnej wszystkich ludzi. Trzeba jednak pamiętać, że taka uniwersalistyczna norma jak np. minimalizacja ryzyka środowiskowego bez względu na warunki przestrzenne i czasowe wymaga powołania norm operacyjnych. Normy ogólne nie mogą być formułowane ze względu na sympatię podmiotu w stosunku do osób, których dotyczyć ma działanie, chociaż na samo działanie sympatia wywiera ogromny wpływ. Jak zatem zasypać motywacyjną lukę? Właśnie na poziomie norm praktycznych możemy zalecać ochronę przyrody, a nawet kształtować w kulturze takie jej rozumienie, że ludzie będą ją traktować jako cel, a nie jako środek. Chcąc zatem dbać o podstawowe interesy człowieka, musimy brać pod uwagę przyrodę, ale także wpływać na jej postrzeganie, tak aby realizacja normy ogólnej troski o ludzkość była możliwa. Na poziomie ogólnym mamy do czynienia z podmiotem idealnym, który nie na ograniczeń poznawczych i motywacyjnych – taki podmiot nie istnieje w rzeczywistości. W dobie zmiany klimatu można powiedzieć, że na tym poziomie norma zaleca zachowanie warunków środowiskowych oraz społecznych, które będą umożliwiały ludziom normalne życie i możliwości rozwoju. W tym przypadku poruszamy

²⁰ D. Birnbacher, *Sind wir für die Natur verantwortlich?*, [w:] *Ökologie und Ethik*, red. idem, Stuttgart 1980, s. 133.

²¹ D. Birnbacher, *Utilitarismus und ökologische Ethik: eine Mesalliance?*, [w:] *Biologie und Ethik*, red. E.M. Engels, Stuttgart 1999, s. 63.

się na pewnym poziomie abstrakcji czy nawet utopii. Oznacza to, że norma moralna może, a nawet powinna wyprzedzać prawo, ale jednocześnie ma być szeroko akceptowalna. Z kolei na poziomie norm praktycznych muszą być zaproponowane konkretne zapisy, które da się zrealizować, chociażby w ograniczonej wersji. Ostatecznie normy praktyczne mają zwiększać prawdopodobieństwo realizacji reguł ogólnych²².

Z tak pojętymi normami mamy już do czynienia w praktyce, np. na poziomie implementacji Porozumienia. Są to zalecenia ekologiczne, np. powstrzymanie wzrostu średniej temperatury Ziemi do 1,5 stopnia. Czy to wystarczy? Z pewnością nie. Jednak etyka, która patrzy minimalistycznie, wydaje się nie tylko szerzej podzielana, ale też jest łatwiejsza do realizacji. Wiemy, że ambicje poszczególnych krajów do przeciwdziałania katastrofie są niewystarczające, ale w ostatnich tygodniach wydaje się, że pozycja Unii Europejskiej do bycia liderem procentuje – Chiny także ogłosiły, że chcą być neutralne klimatycznie. Ambicja UE do zwiększenia celu redukcyjnego na 2030 r. jest oceniana jako zbyt trudna i niewykonalna przez sceptyków, ale jednocześnie za mało ambitna przez realistów – ci optują za ograniczeniem emisji o 65%. Kraje sceptyczne, w tym Polskę, trudno jednak posądzić o antropocentryzm – to jest właśnie egocentryzm i krótkowzroczność. Realiści z kolei byłiby tu antropocentrykami progresywnymi – biorą pod uwagę przeżycie ludzkości w godziwych warunkach bardzo szeroko, a także uwzględniają kryzys bioróżnorodności. Trudno ocenić kompromis redukcji emisji o 55% jako kandydata do normy na poziomie ogólnym, ale może się to nadawać świetnie na normę operacyjną. Pod tym jednak warunkiem, że jej implementacja będzie wiązała się z ciągłym podnoszeniem wymogów oraz kształtowaniem społecznych „katalizatorów” zmiany. Tylko bowiem kultura poszanowania dla środowiska, a nawet kształtowanie obyczajów, w których przyrodę będzie się traktowało jako rzecz wartościową samą w sobie, zwiększy prawdopodobieństwo tego, że ludzie, którzy żyją już dzisiaj i którzy narodzą się w niedługiej przyszłości, będą mieli szansę żyć dobrze, tzn. bez „cierpienia ekologicznego”²³, które pokolenie końca XX w. doświadczyło tylko w ograniczonym stopniu.

²² Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, s. 10-17.

²³ Mam tu na myśli katastrofy, z jakimi przyszło się borykać pokoleniom bądź ludziom w zależności od położenia geograficznego. Sama nie poniosłam większych, negatywnych konsekwencji wybuchu w Czarnobylu, powodzi w 1997 r., pożarów lasów, suszy, głodu itp. Problemy te przeżywa jednak z pewnością dziecko urodzone dzisiaj w biednych krajach Afryki czy Azji.

Piotr Skubała

Ekologia wywrotową dziedziną

Wprowadzenie

Słowo „ekologia” i przedrostek „eko” to chyba jedno z najpopularniejszych terminów używane w naszym i innych językach. Najczęściej występują one w znaczeniu „nieszkodzące środowisku”, są wyrazem troski i działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Wiele jednak osób zżyma się na karierę tego słowa, uważając, że „skradziono” je z biologii. Trudno jednak z tym walczyć, po prostu zrobiło ono zawrotną karierę w języku potocznym. Gorzej, gdy ekologia i ekolog są symbolami oszołomstwa, czasem nawet oskarżeń o terroryzm.

Ekologia to przede wszystkim termin określający naukę o zależnościach w świecie przyrody. Eugene Odum (jeden z twórców nowoczesnych kierunków badawczych w ekologii, który wywarł ogromny wpływ na rozwój ekologii jako nauki) określał ekologię jako naukę o strukturze i funkcjonowaniu przyrody¹. Często pozwalałam sobie na używanie nienaukowej definicji ekologii jako nauki, która próbuje poznać tajemnicę życia na Ziemi. Ekologia stara się zrozumieć i opisać funkcjonowanie naszej planety i wszystkich składających się nań zespołów życia, poczynawszy od szczebla organizmu, kończąc na poziomie biosfery.

Czy może być coś istotniejszego dla ludzkości niż zadanie zbadania planety, na której się zrodziliśmy i od której funkcjonowania zależy jej dalszy los? Czy istnieje dzisiaj wiele problemów badawczych ważniejszych niż poznanie funkcjo-

¹ E.P. Odum, *Podstawy ekologii* (tłum. pod red. W. Matuszkiewicz, A. Wasilewski, Z. Wójcik), Warszawa 1977, s. 18.

nowania naszej planety? Ekologia pozwala także zrozumieć naukowe przesłanki ochrony życia na Ziemi. Łączy wszystkie dziedziny badań biologicznych i pomaga w podejmowaniu decyzji środowiskowych. Czy istnieje dzisiaj wiele problemów badawczych ważniejszych niż zastosowanie skutecznych sposobów ochrony przyrody? Ekologia jest też niezwykle ważną nauką, gdyż stała się źródłem i przesłanką do stworzenia nowego nurtu w filozofii – ekozofii (filozofii ekologicznej), a także nieantropocentrycznej etyki, alternatywnego systemu ekowartości. Ekologia daje nam określone wskazówki, jak mamy żyć na tej planecie, aby nie doprowadzić do jej zniszczenia. Przez Eugene Oduma ekologia została nazwana „supernauką”².

Nie ma istot prawdziwie samotnych

Do jakich wniosków o naszym świecie dochodzi ekologia, badając całokształt oddziaływań między organizmami i ich środowiskiem, zarówno ożywionym, jak i nieożywionym? Barry Commoner (amerykański biolog) w książce *Zamykający się krąg* (*The Closing Circle*) ujął tę najgłębszą prawdę o funkcjonowaniu świata wokół nas w zdaniu: „Każda rzecz jest powiązana z wszystkimi innymi rzeczami”³. Ekologia odkrywa przed nami system niezwykle skomplikowany, w którym wszystkie jego elementy – rośliny, zwierzęta, mikroorganizmy, woda, powietrze, gleba – są powiązane na najprzeróżniejsze sposoby. Ekologia udowadnia, że każdy gatunek jest potrzebny, ważny, ma do spełnienia niezwykle funkcję. Każdy byt żyje tylko dzięki innym bytom. Istotą życia na Ziemi są zależności, one w pewnym sensie tworzą i warunkują funkcjonowanie biosfery. Ekologia dowodzi, że gatunki określane przez nas jako drapieżniki, pasożyty czy organizmy chorobotwórcze odgrywają także niezwykle ważną rolę dla funkcjonowania ekosystemu, są gwarantem utrzymania homeostazy, a więc gwarantem istnienia innych form życia.

W sugestywnych słowach pisze o tym Lewis Thomas (lekarz, poeta): „nie ma istot prawdziwie samotnych. Wszystkie stworzenia są, w pewnym sensie, związane z całą resztą i od niej zależne”⁴. Jeżeli będziemy w stanie spojrzeć na przyrodę

² J. Weiner, *Życie i ewolucja biosfery. Podręcznik ekologii ogólnej*, Warszawa 1999, s. 22.

³ Cyt. za: B. Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*, New York 1970, s. 126.

⁴ Cyt. za: M. Dowd, *Earthspirit. A Handbook for Nurturing an Ecological Christianity*, Twenty-Third Publications, Connecticut 1991, s. 16.

szerzej niż z naszej indywidualnej perspektywy, dostrzeżemy, że jest ona przyjazna. Żaden żywy organizm nam nie zagraża. Każda istota spełnia wobec nas służebną funkcję, jest w pewnym sensie naszym sprzymierzeńcem.

Czego roślina potrzebuje do życia? Czego ja potrzebuję do życia?

Żyjemy w świecie, gdzie wszystko jest powiązane. Nic nie jest samowystarczalne. Poszczególne gatunki nie mogą istnieć bez siebie. Problemem jest, że ludzie nie widzą tych powiązań. Na potwierdzenie tej tezy stosuję pytanie, przy pomocy którego od lat testuję naszą znajomość złożonych interakcji w przyrodzie. Brzmi ono: Czego roślina potrzebuje do życia? W zdecydowanej większości przypadków osoby wymieniają cztery składniki – światło słoneczne, dwutlenek węgla, sole mineralne i wodę. Procent takich odpowiedzi tylko nieznacznie różni się wśród studentów biologii czy nauczycieli biologii. Gdy zwracam uwagę, że ta odpowiedź jest nieprawidłowa, widzę na twarzach zaskoczenie. Przecież tego rodzaju wiedzę wynieśli ze szkoły. Zaskakujące jest to, że wszyscy mamy wystarczającą wiedzę wyniesioną ze szkoły, aby odpowiedzieć prawidłowo na takie pytanie.

O zapyleniu uczymy się w szkołach, ale tylko nieliczni spośród nas widzą świat w kategoriach zależności i w odpowiedzi na powyższe pytanie pamiętają o pszczołach i innych zapyłaczach. Pylek roślin może być przenoszony przez wiatr (wiatropylność) i zwierzęta (zoogamia). Około 90% drzew i krzewów, 80% roślin kwiatowych, w tym 70% roślin uprawnych, jest zapyłana z udziałem zwierząt. Istnieje około 200 tysięcy zwierząt spełniających tę funkcję⁵. W szkole uczymy się o zjawisku mikoryzy (zjawisko polegające na współżyciu korzeni lub nasion roślin naczyniowych z grzybami), ale zapominamy o tych powiązaniach, gdy pada nasze pytanie. Większość lądowych roślin naczyniowych (90-100%), a także część mszaków i paprotników żyje w związkach symbiotycznych z grzybami⁶. Już Karol Darwin zwrócił uwagę na rolę dżdżownic w życiu gleby i ich znaczenie dla roślin. To też podstawowa wiedza przekazywana w edukacji szkolnej. Nie dostrzegamy, że egzystencja roślin bez udziału dżdżownic byłaby niemożliwa. Poznajemy w szkole termin redukcji (destruencji). Tę rolę odgrywają bakterie i grzyby,

⁵ J. Ollerton, R. Winfree, S. Tarrant, *How many flowering plants are pollinated by animals?*, „Oikos” 2011, Vol. 120, s. 321.

⁶ B. Wang, Y.L. Qiu, *Phylogenetic distribution and evolution of mycorrhizas in land plants*, „Mycorrhiza” 2006, Vol. 16 (5), s. 299.

dokonując degradacji materii organicznej i tym samym dostarczając roślinom niezbędnych składników odżywczych. Powyższe przykłady to tylko początek długiej listy. Los każdej rośliny jest uzależniony od tysięcy gatunków bakterii, grzybów, zwierząt i innych roślin, z którymi tworzy ona ekosystem. Tymczasem szkoła, media ugruntowują w nas przekonanie, że przyroda jest zbudowana z oddzielnych „cegiełek” i nie nabieramy świadomości, że wszystko jest zależnością.

Jeszcze poważniejsze konsekwencje ma to, że nie dostrzegamy wszechobecnych zależności w odniesieniu do naszego ludzkiego ciała. Wielu z nas nie wie albo nie zechce otwarcie przyznać, że ich życie, podobnie jak życie roślin, zależy od owadów, grzybów mikoryzowych, dżdżownic, reducentów i niezliczonych innych gatunków współwystępujących z nami w przyrodzie. Jak ważny to element edukacji, zwracał uwagę Aldous Huxley (prozaik i eseista angielski), pisząc: „Nigdy nie pozwalajcie dzieciom wyobrażać sobie, że cokolwiek istnieje jako osobne. Dołóżcie starań, aby od samego początku było dla nich oczywistym, że całe życie jest zależnością. Pokaż im zależności w lasach, na polach, w stawach, strumieniach, w wiosce i kraju wokół nich”⁷.

Przyroda green in root and flower

Zależności pomiędzy gatunkami dzielimy na trzy kategorie: nieantagonistyczne (mutualizm, protokooperacja, komensalizm), antagonistyczne (konkurencja, pasożytnictwo, drapieżnictwo, amensalizm) i neutralizm (brak wzajemnych oddziaływań, stwierdzany rzadko). Które z nich mają kluczowe znaczenie dla funkcjonowania przyrody? A może ich udział jest proporcjonalny i trudno mówić o wiodącej roli któryś z nich? Jak dzisiaj postrzegamy naturę? Czy traktujemy ją jako nam przyjazną, czy wrogą? Co uważamy za główną siłę napędową w przyrodzie – walkę czy symbiozę?

Starożytni Grecy, interpretując zjawiska przyrodnicze, uznawali istnienie harmonii w przyrodzie za podstawową zasadę jej funkcjonowania. Koncepcje „ekologii opatrnościowej”, według której przyroda jest skonstruowana tak, by każdy gatunek mógł żyć w harmonii z innymi, pojawiają się w dziełach Herodota i Platona. Przez wieki pojmowanie przyrody niewiele odbiegało od platoń-

⁷ Cyt. za: K. Hatley, *A Neo-Humanist Model of Education*, „New Renaissance” Vol. 4(1), s. 12.

skiej „harmonii natury”. Jednak z końcem XVIII w. „ekologia opatrnościowa” i „harmonia natury” zostały zastąpione przez takie pojęcia, jak dobór naturalny i walka o byt. „Przeżywanie najstosowniejsze”, kluczowy element teorii ewolucji Darwina, było zwykle postrzegane jako walka albo przynajmniej okrutna konkurencja. Neodarwiniści ujmują przyrodę jako dżunglę, w której organizmy walczą przeciwko sobie, aby przetrwać. Według neodarwinistów w przyrodzie nie ma miejsca na współpracę, kooperację. Zależności przynoszące obustronne korzyści są traktowane jako wyjątek. Lord Alfred Tennyson, XIX-wieczny poeta angielski, jest autorem słynnego powiedzenia, będącego metaforą ewolucji darwinowskiej: „Nature, red in tooth and claw”⁸. Co dzisiaj uważamy za główną siłę napędową w przyrodzie – walkę (interakcje antagonistyczne) czy symbiozę (interakcje nie-antagonistyczne)?

Jeszcze do niedawna nie przykładaliśmy specjalnej uwagi do znaczenia symbiotycznych w ekosystemach. Zauważmy, że do tej pory w edukacji szkolnej przykłady interakcji symbiotycznych są traktowane raczej jako ciekawostki. Tak opisujemy rolę porostów, zjawisko mikoryzy czy bakterie brodawkowe w roślinach motylkowych. Sięgając jednak do najnowszych podręczników ekologii, znajdujemy inny obraz złożoności świata. W świetle najnowszych badań ekosystemów możemy stwierdzić, że stosunki między organizmami żywymi są w większości oparte na współpracy, zasadzie współistnienia i wzajemnych zależnościach oraz że stosunki te mają mniej lub bardziej symbiotyczny charakter. Interakcje symbiotyczne przenikają współczesne ekosystemy⁹.

Lynn Margulis (biolożka amerykańska) w jednej ze swoich książek pisze: „Życie na Ziemi rozwinęło się nie w wyniku walki, ale współpracy”¹⁰. Pełne zrozumienie roli symbiotycznych interakcji w kształtowaniu ekosystemów i ich roli w procesie ewolucji jeszcze przed nami. Mamy już współczesne alternatywne w stosunku do zdania Tennysona określenie sposobu postrzegania przyrody. Autorem jest kanadyjski biolog Douglas H. Boucher, który rozpatruje przyrodę jako wielką wspólnotę „green in root and flower”¹¹.

⁸ Cyt. za: A. Tennyson, *Memoriam A.H.H.* 1849, http://en.wikisource.org/wiki/In_Memoriam_A._H._H. [dostęp: 19.08.2020].

⁹ J. Weiner, *Życie i ewolucja...*, s. 589.

¹⁰ Cyt. za: L. Margulis, D. Sagan, *Microcosmos: Four Billion Years of Evolution from Our Microbial Ancestors*, New York 1986, s. 15.

¹¹ Cyt. za: D.H. Boucher, *The Idea of Mutualism, Past and Future*, [w:] *The Biology of Mutualism: Ecology and Evolution*, red. idem, London 1985, s. 27.

Znaczenie symbiozy dla funkcjonowania współczesnego społeczeństwa

Pogląd ujmujący symbiozę jako zjawisko typowe i o podstawowym znaczeniu dla istot żywych, powoli toruje sobie drogę we współczesnej nauce. Dochodzi do głosu nowy pogląd naukowy postrzegający życie naszej planety jako proces, w którym każdy element dostosowuje się do innych, zapewniając kontynuację życia w obrębie biosfery. Świat znajduje się dzisiaj w głębokim kryzysie klimatycznym i środowiskowym. W jednym z ostatnich raportów IPCC (Międzyrządowy Panel ds. Zmian Klimatu, organ ONZ odpowiedzialny za ocenę najnowszych badań dot. zmian klimatycznych) dotyczącym potrzeby gruntownej zmiany gospodarowania Ziemią w rolnictwie i leśnictwie, autorzy określają naszą sytuację słowami: „patrzmy na zamykające się okno”¹². Musimy jak najszybciej zaprzestać spalania paliw kopalnych. Czy możemy energię pozyskiwać w sposób bezpieczny dla nas? A może powinniśmy skorzystać z mądrości natury, odwołać się do sposobu jej organizacji, poszukując nowego sposobu funkcjonowania energetyki i gospodarki?

Jeremy Rifkin (amerykański ekonomista) jest autorem i realizatorem nowej koncepcji charakteryzującej erę postwęglową, zwanej trzecią rewolucją przemysłową. Zasadniczym elementem nowego świata ma być rozproszona energetyka odnawialna. W miejsce ogromnych koncernów zajmujących się eksploatacją paliw kopalnych, produkcją i dystrybucją energii, powstają miliony drobnych producentów, generujących we własnych domach elektryczność ze źródeł odnawialnych i sprzedających nadwyżki na wspólnym rynku informatyczno-energetycznym. „Demokratyzacja energii” w sposób fundamentalny ma zmienić oblicze całej planety. Rozproszona natura energii odnawialnej, w znacznie większym stopniu niż hierarchicznie zorganizowane mechanizmy dowodzenia i kontroli w wielkich koncernach, wymaga kooperacji. Niskie koszty wejścia do lateralnych rozproszonych sieci będą umożliwiały każdej osobie zostanie potencjalnym przedsiębiorcą i współpracownikiem, tworzącym i dzielącym się informacjami i energią w otwartych wspólnotach. Trzecia rewolucja przemysłowa przewartościowuje

¹² *Climate Change and Land*. An IPCC Special Report on climate change, desertification, land degradation, sustainable land management, food security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystems. Summary for Policymakers. Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), 7 August 2019. [ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/4.-SPM_Approved_Microsite_FINAL.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/4.-SPM_Approved_Microsite_FINAL.pdf) [dostęp: 19.08.2020].

wiele z naszych dotychczasowych założeń nt. funkcjonowania świata. Polega ono w większym stopniu na współpracy i przynależności niż na rywalizacji i poszukiwaniu autonomii. Ważne są w nim rozproszenie i wzajemna pomoc¹³.

Nowa sieciowa gospodarka trzeciej rewolucji przemysłowej przypomina naturalne ekosystemy planety. Rifkin zauważa: „Tworzenie ekonomicznych, społecznych i politycznych relacji wzorowanych na dynamice ekosystemów Ziemi jest decydującym krokiem w kierunku ponownego włączenia naszego gatunku do szerszej tkanki wspólnot, w których żyjemy”¹⁴. Działając i myśląc w sposób rozproszony, oparty na współpracy, zaczynamy postrzegać siebie jako istoty empatyczne, wplecione w sieć współzależnych relacji.

Szacunek dla życia i inne ekowartości

Ekologia naukowa, która uświadamia nam, jaki jest świat, w którym żyjemy, jakie rządzą nim prawa, stała się jednocześnie podstawą nowego sposobu myślenia, nowego paradygmatu. Jest ona wskazówką, jak mamy postępować, jakimi kierować się w życiu wartościami. Jaki system wartości można wyprowadzić z obrazu świata, który przybliża nam ekologia? Jeżeli świat żywy jest wielką siecią, w której wszystko jest ze wszystkim powiązane, i mamy świadomość, że naruszenie każdej z nitek w tej sieci powoduje, że cała sieć drży, sposób postępowania i wartości, na których powinniśmy oprzeć nasze życie, wydają się oczywiste. Szacunek dla życia, dla każdej formy życia jest pierwszą fundamentalną ekowartością. Oznacza ona przekonanie, że każda forma życia jest niepowtarzalna i wymaga szacunku, niezależnie od szczebla rozwoju ewolucyjnego, niezależnie od swej obecnej wartości dla człowieka. Ponieważ coś istnieje, ma prawo do życia i szacunku. Człowiek ma prawo naruszyć inne życie tylko w sytuacji koniecznej, za każdym razem powinna to być przemyślana decyzja. W „Światowej Karcie Przyrody” (dokument ONZ uchwalony w 1982 r. na konferencji w Nowym Jorku z inicjatywy Międzynarodowej Unii Ochrony Przyrody i Zasobów Naturalnych – IUCN oraz Światowego Programu Ochrony Środowiska – UNEP) znajdziemy tego rodzaju wyraźną wskazówkę: „Każda forma życia jest wyjątkową i zasługuje

¹³ J. Rifkin, *Trzecia Rewolucja Przemysłowa. Jak lateralny model władzy inspiruje całe pokolenie i zmienia oblicze świata*, Katowice 2012.

¹⁴ Cyt. za: ibidem, s. 307-308.

na szacunek, jakakolwiek byłaby jej użyteczność dla człowieka, i aby uznać istotną wartość innych organizmów żyjących, człowiek powinien kierować się kodeksem moralnym postępowania”¹⁵. W mojej opinii, najpiękniej o potrzebie szacunku dla każdej formy życia mówił Albert Schweitzer (filozof, lekarz, laureat Pokojowej Nagrody Nobla):

Kiedy szkodzę jakimukolwiek życiu, muszę zdawać sobie sprawę, że było to konieczne. Naprawdę etycznym jest się bowiem tylko wtedy, gdy się słucha nakazu pomocy każdemu życiu, które można wesprzeć i wzdraga się przed zaszkodzeniem jakimukolwiek życiu. Nie ma życia lepszego i życia gorszego – dobrem jest utrzymanie życia, popieranie życia, nadawanie najwyższych wartości życiu zdolnemu do rozwoju; Wielkim złem jest niszczenie życia, szkodzenie życiu, spychanie w dół zdolnego do rozwoju życia – więc jeśli już szkodzisz, rób to tylko wtedy, gdy musisz¹⁶.

Jeżeli wszystko jest ze sobą powiązane i nasz los zależy od bytu innych form życia, powinniśmy przyjąć odpowiedzialność za środowisko, za inne żywe istoty, za przyszłe pokolenia. Żyjemy w świecie ograniczonych zasobów, więc skoro chcemy żyć odpowiedzialnie i okazywać szacunek innemu życiu, to nasz styl życia nie może kolidować ze stylem życia innych ludzi, nasza nadmierna konsumpcja nie może prowadzić do krzywdy innych. Pragnąc postępować etycznie, musimy zachować umiarkowanie (powściągliwość). Kolejną ekowartością jest różnorodność. Zachowanie różnorodności życia we wszelkiej postaci jest wartością. Z punktu widzenia ekologii naukowej każde życie jest równocenne, a gwarantem prawidłowego funkcjonowania systemów życia jest zachowanie różnorodności w ich obrębie. Współczucie (współodczuwanie) to ważna ekowartość, szczególnie w wychowaniu ekologicznym. Jest ono sposobem wyrażenia poszanowania dla życia i innych ekowartości w życiu codziennym.

Przyjęcie i kierowanie się wskazanymi wartościami to nie zamieszanie w głowach, ale zaproszenie do rozwoju moralnego. To patrzenie poza siebie, poza własne Ja, własny interes. Przyjęcie takiego systemu ekowartości to prawdopodobnie jedno z największych wyzwania, przed jakimi stoi ludzkość. Okazuje się dzisiaj, że człowiek, aby przetrwać, musi dążyć do poszerzenia granic moralności i starać się na nowo określić swój status moralny do przyrody w jej różnorodnych formach istnienia.

¹⁵ Cyt. za: *Światowa Karta Przyrody*, „Przyroda Polska” 1985, Vol. 10, s. 345.

¹⁶ Cyt. za: A. Schweitzer, *Życie*, Warszawa 1974, s. 22.

Podsumowanie – wzajemne powiązanie wszystkiego

Ekologia stała się niezwykle ważną dyscypliną wiedzy w dzisiejszym świecie, gdyż jest w stanie zaproponować jakieś działania zaradcze, które mogą pozwolić na naprawę ekosystemów i w efekcie przetrwanie ludzkości. Robert D. Holt (ekolog z University of Floryda) zapytany, co wydarzy się w nauce światowej w najbliższej dekadzie, stwierdził: „W najbliższej dekadzie, ekologia będzie postrzegana jako główna część biologii, coraz bardziej wpływająca na nauki o Ziemi”¹⁷. Jej rola moim zdaniem jest jednak dużo ważniejsza, a dotyczy opisanego sposobu funkcjonowania życia na Ziemi i zaproponowania nowego sposobu myślenia, zestawu wartości ekologicznych. Paul Sears nazywa ekologię wywrotową dziedziną¹⁸. Co pozwala tak mówić o ekologii? Biolog Neil Everndon (1978) w eseju *Beyond Ecology* tak ową ideę ujmuje: „Prawdziwie wywrotowym elementem w ekologii nie jest żadna z jej wyrafinowanych koncepcji, lecz jej podstawowe założenie: Wzajemne powiązanie wszystkiego”¹⁹. Zauważmy, że przyjęcie i zastosowanie się do tego podstawowego założenia oznacza „rewolucję” w naszym życiu, zupełną zmianę w podejściu do przyrody i jest tym, czego dzisiaj najbardziej potrzebujemy. Z tej wizji świata łatwo wyprowadzić wskazówki, jak żyć, jaki zbudować system etyczny. Taką wskazówką mogą być słowa Williama Blake’a (XVIII-wieczny angielski poeta, pisarz): „Człowiek, żeby przetrwać musi wybrać dobro, nie może bowiem szkodzić innym, żywym współistnieniom nie szkodząc sobie”²⁰.

¹⁷ Cyt. za: *2020 Visions*, „Nature” 2010, Vol. 463(7), s. 32.

¹⁸ B. Devall, G. Session, *Ekologia głęboka*, Warszawa 1994, s. 117.

¹⁹ Cyt. za: *ibidem*, s. 76.

²⁰ Cyt. za: W. Blake, *Songs of Innocence and Songs of Experience*, London 2008, <http://www.gutenberg.org/files/1934/1934-h/1934-h.htm> [dostęp: 19.08.2020].

Bogusław Stelcer

Etyka Alberta Schweitzera wobec wyzwań XXI w.

Wprowadzenie

Albert Schweitzer (1875-1965) był fascynującą osobą, ikoną o wielu obliczach, znaną głównie ze swej działalności jako lekarza w afrykańskiej dżungli. W Gabonie opracował etykę bezgranicznej odpowiedzialności wobec wszystkich istot żywych. Etyka czci dla życia miała stać się sposobem na przywrócenie kulturowych zasad dla pogrążającej się w dekadencji cywilizacji Zachodu. Do swojej śmierci Schweitzer starał się doskonalić światopogląd etyczny polegający na wzmacnianiu szacunku dla życia, który objąłby wszystkie religie i kultury. Dążył do tego, by jego etyka nabrała powszechnego charakteru i objęła ludzkość niezależnie od czasu, miejsca lub pochodzenia kulturowego. Pomimo ograniczeń odbicie bezpośredniego doświadczenia ludzkiej kondycji sprzed stu lat i dziś może być dobrym punktem wyjścia do zrozumienia zasad moralności obejmującej wszystkich ludzi. Zdaniem autora niniejszego tekstu, etyczne myśli i postrzeganie Alberta Schweitzera jako wzoru do naśladowania mogą dziś stymulować poszukiwanie globalnej etyki w trudnych i pełnych napięć czasach.

Afryka i Europa – dwie perspektywy

Albert Schweitzer w powszechnej świadomości znany jest jako protestancki duchowny, lekarz i etyk, który obok teologii studiował grę na organach w Pary-

żu. Był też cenionym organistą oraz równie szanowanym konserwatorem zabytkowych organów. Jego wszechstronny umysł pozwolił, łączyć tytaniczną pracę z szerokimi zainteresowaniami i nietuzinkowymi działaniami. Wielokrotnie dyskutowaną decyzją trwale odciskającą się na ocenie bilansu i aktywności Schweitzera była rezygnacja z doskonale zapowiadającej się kariery akademickiej i przeniesienie się do Afryki. Rozpatrywanie powodów tej decyzji dla wielu nie przynosi jednoznacznej i prostej odpowiedzi. Poza wszystkim na to pytanie nie ma prostej odpowiedzi, być może poza tą, że jego osobowość była niezwykle kreatywna, autonomiczna, podejmująca problemy i niepodatna na zewnętrzne wpływy.

Albert Schweitzer wyjechał do Afryki w 1913 r., pracował jako lekarz medycyny w tropikalnym lesie w miejscowości Lambarene w Gabonie. Tam właśnie poświęcił swój czas i energię żyjącej w biedzie i pokrzywdzonej przez los miejscowej ludności. Za swoją działalność humanitarną otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla w 1952 r. Zmarł w Afryce w 1965 r. Długie lata spędzone w dżungli w tropikalnym klimacie unaocznily mu bogactwo i różnorodność biologicznych form życia, wpływając na jego światopogląd etyczny i aktywną postawę życiową¹.

W przeciwieństwie do ograniczonej roli świata roślin i zwierząt, jaką odgrywają w filozofii Kartezjusza i Immanuela Kanta, czołowych przedstawicielei tradycyjnej filozofii zachodniej, szeroko zakrojona koncepcja *Czci dla życia* Schweitzera jest względem nich dużo bardziej radykalna. Zgodnie z tradycyjną zachodnią etyką antropocentryczną tylko ludzie mają wrodzoną wartość nadrzędną wobec innego rodzaju bytów. Zazwyczaj na skali wartości stawia się życie zwierzęce ponad życiem roślin, a życie ludzkie ponad jednym i drugim. Stąd bierze się utylitarne traktowanie przedmiotów i dóbr, które mają wartość, gdy są przyjemne dla ludzi ze względu na ich właściwości estetyczne lub symboliczne. Wedle tego podejścia przedmioty mają wartość instrumentalną, gdy są użyteczne dla ludzi.

W tym kontekście jednym z największych osiągnięć Schweitzera jest to, że jego system etyki oparty na szacunku dla życia, wychodząc poza troskę o człowieka, obejmuje swym zakresem świat roślin i zwierząt. W książce *The Philosophy of Civilization* (którą pisał także jako teolog) pojawia się myśl, że życie jako takie jest święte. Za dobre Schweitzer uznaje jedynie dążenie do utrzymania

¹ J.C. Paget, *Albert Schweitzer and Africa*, „Journal of Religion in Africa” 2012, Vol. 42, s. 277-316.

i promowania wszelkich form życia. Każde zniszczenie, ograniczanie, kaleczenie życia, niezależnie od okoliczności, w jakich do nich dochodzi, powinno być traktowane jako zło².

Schweitzer wyjaśnił swoją decyzję o wyjeździe do Afryki przypowieścią o bogatym człowieku i Łazarzu: „Tam w koloniach siedzi nieszczęsny Łazarz, kolorowy lud, który cierpi z powodu chorób i bólu tak samo jak my, nie, o wiele więcej i absolutnie nie ma sposobu walki z nimi”. Jak wiemy z jego autobiografii, decyzja o wyjeździe do Afryki została podjęta pomimo wielu wątpliwości i przeciwności. Jako student widział wiele osób cierpiących i zmagających się z nędzą i skrajną biedą. Postrzegał swą egzystencję jako wygodną i zasobną, w pewnym sensie uprzywilejowaną. Traktował to jako niesprawiedliwość, że zrządzeniem losu mógł prowadzić wygodne życie. Takie postrzeganie swej sytuacji dowodzi nadzwyczajnej zdolności do refleksji, jak i wrażliwości etycznej. Pewnego ranka latem 1896 r. uświadomił sobie, że nie wolno mu w sposób oczywisty i bezrefleksyjny przyjmować tego bogactwa, lecz powinien je wynagrodzić: „Usiadłem ze sobą, zanim wstałem, że rozważę siebie usprawiedliwiony życiem, dopóki nie ukończyłem trzydziestu lat nauki i sztuki, aby odtąd poświęcić się bezpośredniej służbie ludzkości”³. Szukał odpowiedniej formy działalności, aż w 1904 r. znalazł reklamę Towarzystwa Misyjnego w Paryżu przygotowaną dla wolontariuszy gotowych do wykonywania pracy misyjnej w Gabonie. Z listów, jakie pisał do swej przyszłej żony Helene Bresslau, wiemy, że Albert Schweitzer zmagał się z wieloma przeciwnościami i doświadczał skutków wielkiej wewnętrznej walki dotyczącej charakteru i kierunku decyzji życiowej. Już rok wcześniej napisał do Bresslau, że celem jego życia nie jest bycie profesorem na uniwersytecie, ale że chce więcej, czegoś, co wykracza poza ramy kariery akademickiej. W liście do niej z 25 lutego 1905 r. napisał: „Zrezygnowałem z ambicji zostania wielkim uczonym, chcę być bardziej – po prostu człowiekiem zagadnień uniwersalnych”⁴. Zauważmy, że Schweitzer zadeklarował gotowość pozostania lekarzem tylko z powodu zastrzeżeń podniesionych przez członków zarządu Paris Mission Society, czyniących liczne uwagi i wątpliwości do prezentowanego przez niego liberalnego stanowiska

² A. Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, Book II *Civilization and Ethics*, New York 1987, s. 307-330.

³ A. Schweitzer, *Z mojego życia*, Warszawa 1981. O motywach swej decyzji Schweitzer pisze szerzej w rozdziale *Decyzja żeby zostać lekarzem w dżungli*, s. 66-76.

⁴ A. Schweitzer, H. Bresslau, *The Albert Schweitzer-Helene Bresslau Letters, 1902-1912*, red. R. Schweitzer Miller, G. Woytt, New York 2003, s. 32-33.

teologicznego. Decydując się na kompromis, obiecał zarządowi, że będzie „głupi jak karp” w kwestiach teologicznych, czyli skoncentruje się na pracy lekarza. Szczęśliwym trafem dotkliwy brak misjonarzy sprawił, że zdjęto zakaz odprawiania nabożeństw i głoszenia kazań⁵.

W latach 1905–1910 studiował medycynę, oprócz regularnej pracy na uniwersytecie i w parafii przygotowywał się do przyszłej pracy w Afryce. W Wielki Piątek 1913 r. Schweitzer i jego żona udali się drogą morską do Gabonu. Pięć lat wcześniej w trakcie kazania wyjaśnił dobroczynną działalność w krajach misyjnych jako pokutę (*Sühne*) za wszystkie okrucieństwa popełnione przez chrześcijan z Europy w koloniach. Jednakże nigdy otwarcie nie protestował przeciwko temu, co na swój użytek definiował jako „błąd kolonialny”. Po prostu przyjmował skutki polityki kolonialnej państw europejskich z ich twardymi faktami. Jego zainteresowania filozoficzne niezmiennie skupiały się wokół zagadnień uniwersalnych. Albert Schweitzer zachowywał pewien dystans wobec kultury, w której żył, starał się ją interpretować, dążąc do jak największego obiektywizmu. Pozwalało to zachować perspektywę właściwą do tego, by móc ją krytycznie i rzetelnie recenzować. Tam właśnie w Afryce zaczął interesować się w szczególności sposobem regułami kształtującymi podwaliny cywilizacji i kondycję społeczeństw⁶.

Na szczególne zainteresowanie problemami Afryki mógł i zapewne w jakimś stopniu miał jeszcze jeden fakt. Jako młody chłopak Schweitzer był głęboko poruszony posągami, energią i dynamiką z niego płynącymi, a przedstawiającego dumnego i szlachetnego młodego Afrykanina⁷. Pomnik ten stał do wybuchu II wojny światowej w pobliskim Colmar, mieście położonym niespełna 80 kilometrów na południe od Strasburga. W nim to, na Polach Marsowych, umieszczono wielki posąg autorstwa Frédéric'a Auguste'a Bartholdiego przedstawiający czarnoskórego mężczyznę. Kończąc rozważania nad powodami wyjazdu do Afryki, trzeba koniecznie zwrócić uwagę na fakt, że w jakiejś mierze były one wynikiem głębokiej refleksji religijnej. Pragnął pracować na rzecz ludzi bez konieczności rozmowy. Dla teologa czy nauczyciela akademickiego narzędziem pracy jest słowo mówione i pisane. Będąc wiernym inspiracjom Goethego i Ghandiego, zwrócił się ku czynom i odnalazł się w roli lekarza. Jako pastor, kaznodzieja i uczony,

⁵ H. Gaertner, *Albert Schweitzer. Życie, myśl i dzieło*, Kraków 2007.

⁶ I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976.

⁷ M.D. Isaacs, *Blessed are Peacemakers: Albert Schweitzer as Exemplar*, „Journal of Unification Studies” 2008, Vol. 9.

oddawał się światu słowami. Nowa forma działalności polegałaby nie na głoszeniu religii miłości poprzez głoszenie Słowa Bożego, ale na jej praktykowaniu⁸. W Lambaréné, francuskiej Afryce Równikowej (obecnie Republika Gabonu), podejmował pracę architekta, budowniczego, cieśli, lekarza i kapłana, będąc zarazem głównym lekarzem stworzonego własnymi rękoma szpitala.

Zgrabnie potrafił łączyć ważne dla siebie sfery aktywności. Będąc w Afryce, Schweitzer nadal kontynuował działalność filozoficzną, pisał książki i pozostawał w kontakcie z myślicielami tamtych lat, utrzymywał kontakty z wpływowymi przyjaciółmi i zwolennikami w Europie i Ameryce. Przez lata prowadził obszerną korespondencję np. z Martinem Buberem, Albertem Einsteinem, Bertrande Russell, Mahatmą Gandhim, Jawaharlalem Nehru i wieloma innymi wpływowymi przywódcami i intelektualistami tamtej epoki⁹.

Albert Schweitzer był bardzo zainteresowany opracowaniem zasad uniwersalnej etyki, co skłoniło go do studiowania kultury indyjskiej i chińskiej¹⁰. Dla Doktora z Lambarene Afryka, dżungla, świat dzikiej i nieokiełznanej przyrody, stały się miejscem, które odsłoniły perspektywę, dzięki której mógł zdystansować się od cywilizacji zachodniej, aby się skupić nad jej potencjałem etycznym i przeniknąć wzorce kulturowe. Fizycznie opuścił Europę w 1913 r., jednak nigdy mentalnie jej nie porzucił ani nie oddalił się od zachodniego dziedzictwa kulturowego¹¹. Mimo tego jego postawa nie w wszystkich znajdowała uznanie. Pojawiały się także krytyczne komentarze wobec jego aktywności. Tym, który formułował krytyczne uwagi na temat rezygnacji z kariery naukowej teologa, był Carl Gustaw Jung. Nawiasem mówiąc, zdaniem autora więcej to mówi o ambicjach genialnego szwajcarskiego psychoanalityka niż o samym Albercie Schweitzerze. Jung dość krytycznie wypowiadał się o motywach leżących u podłoża decyzji Schweitzera, by wyjechać do Afryki. Sądził, że praca Schweitzera w Afryce była ucieczką od cywilizowanego świata, który bardziej niż kiedykolwiek potrzebował jego obecności. Jung stwierdził, że zamiast pracować w Afryce Schweitzer powinien był kontynuować teologiczną pracę nad historyczną postacią Jezusa. Jung był przekonany, że Schweitzer zdradził swoją misję teologiczną, porzucając pole dociekań filozoficznych na rzecz roli lekarza ciężko pracującego w Lambaréné.

⁸ A. Schweitzer, *Życie*, Warszawa 1974, s. 9-30.

⁹ I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, s. 11-32.

¹⁰ A. Schweitzer, *Wielcy myśliciele Indii*, Warszawa 1993, s. 5-7.

¹¹ A. Schweitzer, *Z mojego życia*, s. 103-120.

Zdaje się, że Jung nie doceniał dorobku etycznego i filozoficznego Alberta Schweitzera powstałego w Gabonie. Postrzegał go jako osobę potrzebną Europie tracącej drogowskazy moralne w przededniu I wojny światowej.

Schweitzer być może nie był świadomy faktu, jak bardzo jego filozofia silnie była uwarunkowana kulturowo, religijnie, historycznie, a także osobiście (biograficznie) realiami jego życia. Nikt nie jest w stanie wyjść i działać poza własnym kontekstem historycznym i kulturowym. Naturą ludzkiej refleksji jest zawsze zanurzenie jej w określonym kontekście. Praktyczna przyczyna myśli etycznej nie leży poza czasem i przestrzenią. Refleksja nad bezpośrednim doświadczeniem ludzkiej kondycji może być dobrym punktem wyjścia do zrozumienia powszechnej moralności.

Filozofia etyczna Alberta Schweitzera

Życie w Afryce i codzienna praca w szpitalu przyczyniły się do zwrócenia uwagi na znaczenie należytej troski o dobro każdej żywej istoty. Niewątpliwie rytm dnia i trudy codziennej pracy w szpitalu w Lambarene sprzyjały odnalezieniu fundamentów tak usilnie opracowywanej etyki szacunku dla życia. Przedstawiając jej genezę, trzeba wskazać, że została opracowana w celu przywrócenia pozostającej w kryzysie cywilizacji zachodniej i jej etycznego i charakteru. Według Schweitzera I wojna była jedynie zewnętrznym znakiem upadku cywilizacji zachodniej, szczególnie zaś upadku etyki w przestrzeni polityki międzynarodowej. Jego zdaniem, powodem tego stanu rzeczy była dysproporcja między dynamicznym postępem technologicznym, nauki i techniki a brakiem etycznego i duchowego wymiaru cywilizacji. Dzięki postępowi w nauce i technologii współczesny człowiek zyskał niemal nieograniczone możliwości kontrolowania wielu aspektów życia codziennego, któremu towarzyszył jednoczesny brak równie silnego zrozumienia dla zagadnień moralnych. Ten rodzaj szybkiego postępu materialnego wymaga silnej i dobrze ugruntowanej świadomości etycznej, aby społeczeństwo mogło prawidłowo rozwijać się. To właśnie w Europie, na uniwersytecie w Uppsali, Schweitzer w 1920 r. po raz pierwszy zaprezentował swoją etykę szacunku dla życia, wykładając jej wytyczne językiem filozofii akademickiej.

Bardzo pozytywne przyjęcie poglądów etycznych Schweitzera dało mu odwagę, entuzjazm i radość z opracowania pierwszej, znaczącej książki o etyce. W 1923 r. opublikował *The Philosophy of Civilization*, w którym to dziele nadał

dojrzały wyraz swej *Etyce Czci dla Życia*. Dzieło to traktował jako swój wkład do dyskusji nad stanem upadłej po I wojnie światowej cywilizacji zachodniej. Schweitzer odrzucił antropocentryczny pogląd na współczesną filozofię i był bardzo krytyczny wobec założeń filozoficznych Kartezjusza, która jego zdaniem sprowadza człowieka do podmiotu posługującego się rozumem. W systemie kartezjańskim dostrzegał ułomność polegającą na ignorowaniu wszystkiego, co nie jest fizyczne, materialne, emocjonalne i zmysłowe. Innymi słowy, zwrócił uwagę na ograniczenia systemu kartezjańskiego i brak sfery duchowej. Wśród przyczyn upadku cywilizacji Albert Schweitzer dostrzegał erozję życia duchowego i rezygnację z pogłębionej refleksji etycznej.

Schweitzer rozpoczyna swoją analizę od skierowania uwagi na rolę podstawowych doświadczeń życiowych dla każdego człowieka. Uważa, że prawdziwa filozofia musi zaczynać się od najbardziej bezpośredniego i kompleksowego faktu świadomości, który zawiera się w twierdzeniu: „Jestem życiem, które chce żyć, pośród życia, które chce żyć”. Naturalne pragnienie i wola życia prowadzą przez proces myślenia o sobie i świecie w taki sposób, aby osiągnąć uniwersalną afirmację świata i życia. Elementem powyższej refleksji jest świadomość faktu, że wszystko wokół człowieka – rośliny, zwierzęta i ludzie pragną żyć tak jak i on. To, co ma miejsce, to powszechna wola życia łącząca wszystkie byty. Odkrył tę prawdę nagle i w sposób niezaplanowany. Stało się to, gdy płynąc o zachodzie słońca, powoli mijając stado hipopotamów wbiegające z impetem do rzeki, urzeczony wspaniałością, radością i cudem tego spektaklu, doświadczył iluminacji, przeblysku, wglądu, które naprowadziły go na sformułowanie zasady czci dla życia. Ten potężny wgląd, nieprzewidziany i nieoczekiwany, stał się ideą szacunku dla życia¹². W nekrologu, jaki po śmierci Alberta Schweitzera zamieścił „The New York Times”, 6 września 1965 r., napisano następujący komentarz: „Jest to prawdopodobnie jedyna formalna koncepcja filozoficzna, jaka kiedykolwiek powstała wśród stada hipopotamów”.

Podstawowym doświadczeniem myślącej jednostki nie jest wyizolowana obecność podmiotu myślącego w świecie ani egzystencjalne poczucie *rzucenia w świat* jak w przypadku Martina Heideggera¹³ czy podmiotu myślącego w ujęciu Kartezjusza¹⁴. Podstawowym faktem, jaki przyjmuje Schweitzer, jest jednostkowe

¹² A. Schweitzer, *Z mojego życia*.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994.

¹⁴ Rene Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Gliwice 2019.

doświadczenie powinowactwa więzi z zewsząd otaczającym życiem na świecie. Pamiętać trzeba, że jego filozofia zapoczątkowała głębokie przemiany w świadomości społecznej, które zmierzały w kierunku przywracania harmonii człowieka i jego wewnętrznego świata ze środowiskiem przyrodniczym. Przemiany te zostały zapoczątkowane w połowie ubiegłego wieku i trwają z różną dynamiką do dziś. Albert Schweitzer był teologiem i uważał, że każda głęboka myśl filozoficzna ma zarazem charakter religijny. Mimo to jego filozofia moralna była budowana w sposób ponadkonfesyjny – uniwersalny, nie ograniczała się do dogmatów jakiegokolwiek systemu religijnego¹⁵.

Codzienne doświadczenia w tropikalnej Afryce utwierdzały Schweitzera w przekonaniu, że natura nie jest idealna, etyczna ani harmonijna. Każda wola życia dąży do afirmacji i jak najlepszej realizacji swojego bytu. Wysiłek ten prowadzi do nieuchronnych tarć, konfliktu interesów i walki w świecie przyrody. Wydarzenia w środowisku naturalnym są ambiwalentne: piękno, harmonia i logika przeplatają się z okropnościami, walką o życie i nielogicznością. Gatunki konkurują ze sobą, prowadzą walkę, wypierają się z zajmowanych terytoriów, rywalizują w każdym wymiarze. Jedne skazują na zniszczenie inne. Z powodu tej etycznej obojętności procesów przyrodniczych człowiek nie może ustalić jasnych wytycznych dotyczących swojego życia w oparciu o posiadaną wiedzę o naturze¹⁶. Środowisko zewnętrzne i świat przyrody, który go otacza, nie zachowują się etycznie. Źródła etyki należy poszukiwać gdzie indziej, dlatego musi znaleźć drogowskazy dotyczące swej egzystencji nawiązujące do wewnętrznej woli życia.

Według Schweitzera etyczna wola życia jest nieodłącznym elementem charakteryzującym człowieka refleksyjnego. Pozwala ona okazywać równy szacunek wszystkim istotom połączonym tym samym pragnieniem życia. Etyka w praktyce przejawia się w tym, że jednostka odczuwa jako swą powinność i obowiązek to, by okazywać szacunek wszystkim tym, którzy chcą żyć równie godnie jak ona. W tej postawie osadzone zostały źródła postaw proekologicznych jako tych, które niosą wysokie wymagania moralne w relacjach międzyludzkich. Etyka nie jest zamkniętym systemem zobowiązań i skodyfikowanych norm stosowanych do określania ludzkich działań. Jej zadaniem jest raczej dostarczenie ludziom

¹⁵ A. Cotrell Free, *Animals, Nature, and Albert Schweitzer*, Washington 1991.

¹⁶ H. Clark, *The Ethical Mysticism of Albert Schweitzer: A Study of the Sources and Significance of Schweitzer's Philosophy of Civilization*, Boston 1962.

podstawowej zasady moralnej, która służy jako kompas czy może drogowskaz wskazujący kierunek w każdym konkretnym przypadku¹⁷.

Albert Schweitzer, jako ten, który opuścił cywilizację europejską i przeniósł się do afrykańskiej dżungli, był przekonany, że wciela w praktyce zasadę służenia i niesienia pomocy innym. Podstawowa zasada etyczna powinna zachować brzmienie, że wartością jest utrzymywanie i zachowywanie form życia, natomiast niszczenie go i utrudnianie jego manifestacjom jest złem. Etyka schweitzerowska jest definiowana jako odpowiedzialność za istnienie życia, traktowana bez ograniczeń, wobec wszystkich jej form.

Schweitzer nie klasyfikował żywych stworzeń na skali wartości. W jego systemie nie istniało coś takiego jak hierarchia bytów. Według niego człowiek jest prawdziwie etyczny, przestrzegając obowiązku pomagania wszelkiemu życiu, powstrzymując się zarazem od wyrządzania szkody wszystkiemu, co żyje.

Schweitzer zdecydowanie wyprzedził swoją epokę, głosząc idee, które zostały pogłębione i rozwinięte po jego śmierci, w drugiej połowie XX w., i które do dziś pozostają aktualne. Zaproponował ideę moralnie uzasadnionego szacunku dla wszelkich przejawów życia. Jednym z postulatów jego systemu etycznego było to, by zakresem etycznej troski i opieki objąć wszystkie istoty żywe. Ze względu na jego pełen wrażliwości stosunek do zwierząt był często porównywany do św. Franciszka z Asyżu. W Lambarene zawsze otaczały go zwierzęta, była to swoista menażeria wymagająca pielęgnacji, a nieraz i leczenia¹⁸. Ścieżkami między barakami szpitalnymi błąkały się: pies, świnia Tekla, jeź, papuga Kudeku, trzy pelikany – Tristan, Parsival i Lohengrin, których imiona zostały nadane na cześć dramatów muzycznych Richarda Wagnera – i wiele innych. Za swojego życia był podziwiany i szanowany za wprowadzanie swojej teorii w życie i pokazanie swym przykładem, że możliwa jest jej realizacja w życiu codziennym. Gdy miał prawie 90 lat, stał się wegetarianinem. Ponadto był znany jako miłośnik kotów. Choć był leworęczny, pisał raczej prawą ręką, by nie przeszkadzać kotu, który często spał na jego lewym ramieniu.

Oczywiste jest, że człowiek ze swej natury nieuchronnie ingeruje w życie innych żywych stworzeń, w tym licznych gatunków zwierząt, jak i w świecie roślin. Z jednej strony etyka szacunku dla życia jest całkowicie spójna teore-

¹⁷ B. Stelcer, *Alberta Schweitzera odkrywanie podmiotu*, [w:] *Humanizm w medycynie*, red. B. Stelcer, W. Strzelecki, Poznań 2017, s. 119-137.

¹⁸ H. Gaertner, B. Stelcer, E. Wissel, *Albert Schweitzer – the centenary of the hospital in Lambarene, Gabon*, „Progress in Health Sciences” 2013, Vol. 3(1), s. 142-147.

tycznie i nie pozwala na klasyfikowanie istot jako mniej lub bardziej godnych życia. Aby uratować jedno życie, czasami pojawia się konieczność zniszczenia innego. Sam Schweitzer przytoczył przykład o karmieniu rybami rannej czapli, których istnienie zostało złożone w ofierze. W sytuacji okazania miłosierdzia jednej istocie czasami jednocześnie wobec innych działa się bez litości. Albert Schweitzer nie uciekał od takich i podobnych sytuacji konfliktowych. Wobec takich i podobnych sytuacji sugerował, by poświęcać życie jakiegokolwiek rodzaju tylko wtedy, gdy jest to konieczne. Jego zdaniem, nie wolno przekraczać granicy tego, co nieuniknione. Każdorazowa odpowiedzialność jednostki za podejmowane przez nią czyny jest koniecznością. Żądał pogłębionej refleksji nad każdym czynem. W praktyce ten postulat realizowały plemiona Indian w Ameryce Północnej, które polowały na bizona, zabijając ich jednak tylko tyle, ile było konieczne dla wyżywienia swych rodzin. Indianie nie polowali dla przyjemności czy zysku. Przeżyli głęboki szok i postrzegali jako czyny barbarzyńskie zachowania białych osadników zabijających bizona dla skór czy z innych powodów ekonomicznych¹⁹.

Albert Schweitzer przyznał, że człowiek nie może odkryć swych prawdziwych orientacji etycznych na podstawie wiedzy rozumowej o świecie. Jest to natomiast możliwe na podstawie wewnętrznego przymusu bycia wiernym sobie i swemu człowieczeństwu. Jego koncepcja etyki opiera się na ludzkim sumieniu. Schweitzer żywił przekonanie, że cześć dla życia jest najbardziej bezpośrednim, a zarazem najgłębszym osiągnięciem woli życia. W postawie szacunku dla życia wiedza i refleksja nad życiem przechodzą w doświadczenie. Racjonalne myślenie o głębokim znaczeniu, o sensie życia, zawsze kończy się etycznym mistycyzmem. Poznanie mistyczne otwiera drogę do duchowego kontaktu ze światem.

Zachowania etyczne potęgują jedność człowieka z powszechną wolą życia. Albert Schweitzer dostrzegł w mistycyzmie potencjał wchodzenia w relację duchową ze światem, w którym człowiek i otaczający go świat stanowią jedność, wyznaczając dwa bieguny tego samego istnienia. Pisząc o filozofii Lao-Tsy, zwrócił uwagę na fakt, że kresem refleksji jest odczucie duchowej jedności ze światem²⁰. Filozofia ma skłaniać człowieka do refleksji nad sobą i stosunkiem do otaczającego świata, nie ograniczając się tylko do wiedzy naukowej.

¹⁹ J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*. Warszawa 2013, s. 3-13.

²⁰ A. Schweitzer, *Wielcy myśliciele Indii*, s. 101-102, 104-106.

Szacunek dla życia jako podstawa globalnej etyki

Albert Schweitzer, może naiwnie, ufał, że człowiek, który zastanawia się nad swoim mistycznym doświadczeniem łączącym go ze wszystkimi żywymi istotami, zyskuje szacunek dla życia, dzięki czemu zdolny jest wziąć odpowiedzialność za wszystkie formy istnienia. Patetycznie mówiąc – za życie na Ziemi. Tylko człowiek może postępować etycznie. Tylko on ma sumienie, dlatego tylko on może być jednostką ponoszącą odpowiedzialność moralną za swe czyny. Jednak inne żywe organizmy nie są jedynie przedmiotami. Mają swój własny *telos*, co oznacza, że posiadają wewnętrzny cel i kierunek dążenia. Człowiek musi podejmować odpowiedzialne decyzje, kiedy trzeba wziąć ich życie pod opiekę, kierując się właściwą oceną dynamiki przyrody. Schweitzer argumentował, że szacunek dla życia jest najwyższą zasadą moralną, twierdził, że cześć dla życia jest aktem duchowym, dzięki któremu człowiek przestaje żyć bezmyślnie i zaczyna poświęcać się swojemu życiu z należnym szacunkiem, aby nadać mu prawdziwą wartość. Afirmować życie to czynić je bardziej wzniosłym i wartościowym²¹. Według Alberta Schweitzera wszystko prowadziło do życia. Dobro postrzegał w tym, co promuje i chroni życie. Zło zaś w tym, co je niszczy i rani. Zatem kamieniem węgielnym Schweitzera, pierwszą zasadą i początkową przesłanką jego propozycji, jest powszechna wola życia, która przejawia się w świecie. Człowiek jest świadomy siebie jako woli życia pośród powszechnej woli życia. Stąd też szacunek dla życia, fundament wszelkiej zdrowej myśli i działania moralnego, staje się najważniejszym postulatem etyki. Inaczej mówiąc, etyka jest w swej bezwarunkowej formie rozszerzoną odpowiedzialnością za wszystko, co żyje.

Albert Schweitzer był pierwszym „zielonym”, prawdziwym ekologiem opowiadającym się za humanitarnym i etycznym traktowaniem zwierząt i środowiska, zanim stało się to modne i niestety rozgrywane dla celów politycznych i często ekonomicznych. Jego motywy były odmienne i wolne od zarzutów o nieuczciwość, jakie często pojawiają się w ocenie obecnie funkcjonujących ruchów społecznych mieniących się mianem „zielonych”. Ich działania nazbyt często podlegają silnym wpływom sponsorów tych organizacji czy też politycznych mentorów. Niemniej przyznać trzeba, że powody, dla których etyka Schweitzera zyskała dużą akceptację w ciągu ostatnich lat, wynikają z jego krytyki poglądów antropocentrycznych i nacisku na odpowiedzialność czło-

²¹ A. Schweitzer, *Z mojego życia*, s. 117-120.

wieka za całe stworzenie. Praktyczna recepcja jego myśli pozostaje niespójna. O ile obserwujemy wzrost refleksji i świadomości ekologicznej, pomimo wskazanych powyżej zagrożeń i nadużyć, tak się nie dzieje w sferze kultury duchowej. Wzrasta liczba ludzi niezdolnych do pogłębionej refleksji, nieczyniących użytku ze zdolności do krytycznego i etycznego myślenia – ludzi neoprymitywnych. Albert Schweitzer słusznie krytykował zachodnią i nie tylko myśl etyczną ze względu na jej ograniczenia. Szczególnie zaś nie do końca rzetelnie opisujących dynamikę relacji łączących człowieka ze światem ożywionym. Odpowiedzialność za inne niż człowiek istoty jest częścią etyki, ponieważ należy ją definiować jako systematyczną refleksję nad tym, co jest dobre dla człowieka jako jednostki, społeczeństwa ludzkiego i całego stworzenia,

Filozofia czynu

Schweitzer pozostawał pod silnym wpływem geniuszu Johanna Wolfganga Goethego, czołowej postaci niemieckiego romantyzmu. Jego niezwykła osobowość i szerokie zainteresowania sprawiały, że nazywano go człowiekiem uniwersalnym. Zainteresowania wszakże obejmowały poezję, literaturę, sztuki piękne, krytykę sztuki i architektury oraz muzyki, przyrodoznawstwo, w tym anatomię, morfologię i optykę. Goethe odkrył na nowo dla świata zapomnianą muzykę J.S. Bacha. Wystarczy tego wszystkiego, aby poprzez analogie dostrzec źródła inspiracji dla Alberta Schweitzera. Pośród ukazanych powyżej sfer poszukiwań intelektualnych tym, co przyciągało do Goethego, był fakt, że Schweitzer postrzegł go jako człowieka czynu, a jednocześnie poetę, myśliciela, a w pewnym ograniczonym zakresie jako uczonego i badacza. Niemiecki twórca żywił przekonanie, że tym, co łączy ludzi w najgłębszych głębinach bytu, jest filozofia natury. Goethe twierdził, że dążenie do prawdziwego człowieczeństwa pojawia się w związku z byciem wiernym swojej wewnętrznej naturze, w byciu człowiekiem, którego czyn jest zgodny z jego charakterem²².

Przenosząc owe myśli w czasie, w schweitzerowskim ujęciu można ująć to, że na najgłębsze i najbardziej fundamentalne pytania życiowe odpowiedź przynosi całościowa analiza całego życia każdej osoby. Etyka szacunku dla życia jest nieodłącznie związana z drogą życia Alberta Schweitzera. Lekarz z Lambarene był

²² Ibidem, s. 217-219.

i pozostaje nadal, mimo upływu lat, w czasach pandemii, z rozmytymi granicami pomiędzy trudnymi do ustalenia i zdefiniowania faktami a medialną propagandą, etycznym wzorem do naśladowania i inspiracją dla człowieka na całym świecie. Żywił przekonanie, że należy wypełniać humanitarne zadania w imieniu ludzkości tylko jako człowiek, a nie członek jakiegoś określonego narodu czy wyznania²³. Schweitzer twierdził, że humanizm, w całej swojej prostocie, jest jedyną prawdziwą duchowością. Należał do tych nielicznych filozofów moralności, którzy swój program naprawy świata realizowali w działaniu. Argumentem na rzecz prawdziwości głoszonych zasad jest życie realizujące je w praktyce. Aforystycznie brzmi zdanie: „Moje życie świadczy o mnie”, które nawiązuje do myśli Goethego o zgodności postępowania z głoszonymi zasadami. Wiodącą zasadę etyki czci dla życia należy traktować jako określoną postawę życiową, a nie jako abstrakcyjną normę moralną posiadającą poprawne filozoficzne uzasadnienie. Istotą dobra, w sensie moralnym, jest sprzyjanie życiu i wspieranie go w rozwijaniu najwyższych wartości. Etyka szacunku dla życia jest też nieskończenie rozszerzoną odpowiedzialnością za wszystko, co żyje. Jest to odpowiedzialność, którą człowiek sam na siebie nałożył. Szacunek dla życia wynika z wewnętrznej afirmacji świata i życia. Jego etyka nie odwołuje się do abstrakcyjnych spekulacji i karkołomnych rozważań intelektualnych, gdyż twierdzi on, że prawdziwa etyka zaczyna się tam, gdzie kończą się słowa i następuje działanie. Schweitzer koncentrował swoją uwagę na znaczeniu czynu, a nie na rozważaniu teoretycznych implikacji określonych zachowań. Sądził bowiem, że to właśnie czyny, a nie słowa skłaniają innych do naśladowania działania i w ten sposób sprzyjają moralnemu doskonaleniu ludzkości.

Właściwą i etyczną drogą postępowania jest droga łagodzenia cierpień.

W etycznym doskonaleniu społeczeństwa istotną rolę odgrywają jednostki mające wrażliwość moralną. Społeczeństwo służy etyce w ten sposób, że sankcjonuje normy moralne i zasady oraz, że przekazuje je z pokolenia rodziców na pokolenie dzieci. Co więcej, Schweitzer był przekonany, że konfrontując zasady obowiązujące w danej zbiorowości z humanizmem, kształtujemy je zgodnie z wymogami rozumu. Wynika to z przekonania, że to, co rzeczywiście etyczne, jest także rozumne. Odnowa kultury jest możliwa tylko przez dowartościowanie myślącego człowieka, czyli jednostki, która funkcjonuje w społeczeństwie jako wrażliwy, krytyczny i autonomiczny podmiot moralny.

²³ H. Gaertner, *Albert Schweitzer, życie, myśl, dzieło*, Kraków 2007.

Implikacje idei szacunku dla życia w realiach XXI w.

Drogowskazy moralne wskazane przez Alberta Schweitzera są tematem wartym pogłębionego opracowania. Konieczność ponownego odczytania idei schweitzerowskich wobec kryzysów moralnych, gospodarczych i społecznych jakie trawią świat w ostatnich latach, by nie wspomnieć o mijającym roku, jest tym bardziej naglący. XXI w. przyniósł takie problemy, jak: pandemię, konflikty wojenne, kryzys migracyjny, kryzys ekologiczny, terroryzm, rewolucje postmarskistowskie, fundamentalizm, utratę drogowskazów dla życia duchowego i wiele innych. Albert Schweitzer nie jest myślicielem, do którego dorobku chętnie i często wracają współcześni intelektualiści. Nie mógł przewidzieć wielu realnych zagrożeń i konfliktów również i militarnych, przeciwko którym tak silnie i konsekwentnie protestował. Skutkiem tych negatywnych faktów jest zagrożenie dla ludzkości i postępująca redukcja człowieczeństwa. Zjawiskiem o szczególnie doniosłym znaczeniu jest ograniczenie wolności współczesnego człowieka, jak też osłabienie zdolności do wypracowania opinii w oparciu o informację o faktach, niezależnego myślenia i krytycyzmu wobec propagandy płynącej ze środków masowego przekazu. Pomimo ogromu posiadanej wiedzy, trudno o wyrobienie rzetelnej opinii o problemach otaczającego świata. Żeby tę posiadać, konieczna jest znajomość obiektywnych faktów, a te są w znacznym stopniu niedostępne²⁴.

Niebezpieczne czasy wymagają, by zadawać pytanie o drogowskazy moralnego postępowania, wskazane przez wielkich nauczycieli moralności i etyki²⁵. Albert Schweitzer jest jednym z tych nauczycieli, którzy wzywają do uruchomienia potencjałów rozwojowych człowieka. Rzeczywiście, do niedawna był świętym naszych czasów i wzorcem moralnym, dziś już znanym i pamiętanym tylko przez nielicznych epigonów epoki wyrosłej na fundamentach kultury duchowej nie do końca rozumianej przez następne pokolenia. O tym, jak wielkiej transformacji uległa refleksja etyczna, najlepiej świadczy fakt, że gdy Schweitzer otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla, na ulice Sztokholmu wyszło około 30 tysięcy młodych ludzi z pochodniami, by manifestować swe nieograniczone uznanie i szacunek dla idei, postawy oraz jego osoby. Dziś autorytetem moralnym w tym samym kraju, zabierającym głos w sprawach ekologii jest Greta Thunberg, wypowiadająca się

²⁴ A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek Propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień*, Warszawa 2005.

²⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, s. 181-205.

w mediach już jako nastolatka. Zamiast uczęszczać do szkoły przebywała na salo-
nach politycznych w towarzystwie wielu dziennikarzy. Co najbardziej przykre
i oburzające, w tym samym czasie nie pojawiały się słowa protestu przeciwko
nieetycznemu i instrumentalnemu traktowaniu dziecka przez jego opiekunów
prawnych. Obojętność i niezdolność do protestu uzasadniają tezę, że w tym przy-
padku panuje zgoda na to, by cel uświęcał środki.

Przykładając optykę Alberta Schweitzera do jednego z istotnych zawirowań
ostatnich lat, można z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że rozwią-
zania kryzysów migracyjnych upatrywałby w budowaniu infrastruktury socjalnej
w ubogich krajach Afryki. Stworzyłyby to szanse na uczynienie warunków życia
bardziej godnymi, a i konsekwencje społeczne i psychologiczne nie byłyby zapew-
ne tak katastrofalne dla zmuszonych do życia na emigracji setek tysięcy ludzi²⁶.
Mężczyźni w sile wieku, którzy stanowią zdecydowaną większość migrantów,
mają wystarczający potencjał, aby poprawić sytuację społeczną i gospodarczą
w swych ojczyznach, zamiast wegetować i trwoniąc cenny czas w przeludnio-
nych obozach dla migrantów. Idąc za przykładem Alberta Schweitzera z roku
1913, złożony problem dotyczący, ekonomii, kultury i życia społecznego trzeba
by rozwiązywać poprzez budowę infrastruktury społecznej i gospodarczej w tych
miejscach, które młodzi ludzie zdecydowali się opuścić. Tymczasem najbardziej
rażące naruszenie praw historycznych, a nawet praw człowieka, polega na pozba-
wieniu niektórych narodów prawa do ziemi, na której żyją, zmuszając je w ten
sposób do przeniesienia się na inne terytoria²⁷.

Ważne, by nie pomijano przy tym troski o jakość życia duchowego obywateli
w krajach zacofanych gospodarczo, wymagających modernizacji. Być może jest
to właściwy kierunek zmian? W każdym razie jest to pewna koncepcja, godna
rzetelnej analizy. Konieczne jest to, by móc otwarcie te ważne problemy dysku-
tować, nie wpadając przy tym w ideologiczne pułapki niszczące możliwość dialogu.

Nie mniej istotnym zjawiskiem wartym dyskusji w świetle optyki schwe-
itzerowskiej jest kwestia konsekwencji społecznych postępu technologicznego.
Dawno temu zaczęto kwestionować progresywny charakter skutków społecz-
nych rozwoju nowych technologii. Nie ma jasności, czy dokonujący się postęp
technologiczny jest dobrodziejstwem, czy zagrożeniem dla podmiotowości ludzi

²⁶ S. Kowalik, *Uśpione społeczeństwo. Szkice z psychologii organizacji*, Warszawa 2015, s. 76-117.

²⁷ A. Schweitzer, *The 1952 Nobel Peace Prize Lecture*, www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1952/schweitzer-lecture-e.html [dostęp: 28.02.2007].

korzystających z nowoczesnych udogodnień. Zgodnie z przewidywaniem Schweitzera jednym z istotnych czynników kryzysu środowiska są niezamierzone skutki nadmiernego tempa rozwoju cywilizacji technicznej. Pytaniem pozostaje, czy pociąga za sobą rozwój gospodarczy i społeczny, czy sprzyja rozwojowi kompetencji społecznych i życiu duchowemu. Jeżeli tak nie jest, to kiedy autonomia jednostki i podmiotowy charakter jej zachowania zostają ograniczone, by nie mówić o deterioracji procesów umysłowych²⁸?

Albert Schweitzer twierdził, że kulturotwórcze siły współczesnego mu człowieka zmniejszyły się, gdyż diagnozował, że warunki, w jakich żyje, pomniejszają i okaleczają psychicznie²⁹. Pytaniem o doniosłym znaczeniu pozostaje ocena stopnia destrukcji zachodnioeuropejskiego humanizmu przez niekontrolowany rozwój techniki i warunków życia?

W obecnych czasach Schweitzer postrzegany jest jako pionier pytań bioetycznych, ekologicznych i etyki globalnej. Jego życie i publikacje etyczne budzą nadzieję, a także inspirują wielu ludzi w obszarze etyki ekologicznej, edukacji i globalnej solidarności. Prowokujące myśli Doktora z Lambarene mogą stymulować nasze etyczne myślenie nawet i dziś.

Przesłanki szacunku dla życia, dla wszelkich jego form, obejmują nie tylko zwierzęta, przyrodę i środowisko, ale też odpowiedzialność za sferę społeczną, skłaniając obywateli do bycia aktywnymi uczestnikami procesu tworzenia i budowania pokoju, nie tylko między narodami, ale także między jednostkami. Koncepcja szacunku dla życia jest absolutna i nieograniczona w jej potencjale dającym możliwości uczynienia świata lepszym miejscem do życia³⁰. Szacunek dla życia to etyka, która wymaga moralnego działania na wszystkich poziomach ludzkich relacji i dążeń. Wszędzie tam, gdzie realizowana jest zasada szacunku dla życia, każda jednostka, każdy naród odnajdują gwarancję dla swego prawa do życia. Każdy naród ma prawo do godnego życia w swej ojczyźnie. Koncepcja szacunku dla życia Alberta Schweitzera jest uniwersalnym modelem, w którym wszystkie kultury i wyznania mogą się zjednoczyć i podkreślić swą obecność.

Na zakończenie trzeba koniecznie nadmienić, że Schweitzer pomimo wielu spektakularnych osobistych i zawodowych osiągnięć w dyscyplinach takich jak

²⁸ M. Spitzer, *Cyfrowa Demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, Słupsk 2013; idem, *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, Słupsk 2016.

²⁹ I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, s. 140-151.

³⁰ K. Jarosz, *Absolutność wymagań etycznych Alberta Schweitzera*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2006, nr 42/1, s. 130-143.

teologia, filozofia, muzykologia i medycyna uważał, że jego największym wkładem dla ludzkości jest przykazanie szacunku dla życia, podkreślające wartość i godność jednostki ludzkiej oraz humanitaryzm nakazujący przeciwstawianie się cierpieniu i krzywdzie³¹. Zaznał w swoim życiu także wiele trosk i bólu. Już sto lat temu był zasmucony kierunkiem, jaki obrała cywilizacja zachodnia targana wojnami światowymi. Swoim życiem dawał przykład, jak się temu złu przeciwstawiać. Był dla współczesnego mu pokolenia wzorcem zachowań etycznych³². Ukazał, jak ważna jest zgodna harmonia pomiędzy stylem życia a głoszonymi zasadami. Zaproponował odważne dążenie do prawdy, dokądkolwiek ta może człowieka zaprowadzić. Bardziej niż ktokolwiek inny dał wzór życia pokazujący, jak wiele jedna osoba może uczynić, aby świat stał się lepszy i bardziej etyczny.

³¹ A. Schweitzer, *Moje życie*, Lublin 1991, s. 56.

³² B. Stelcer, W. Strzelecki, M. Cybulski, M. Mandecki, *Wzorzec etyki medycznej w świetle życia i dzieła Alberta Schweitzera*, „Archiwum z Historii Filozofii Medycyny” 2008, nr 71, s. 78-80.

Jakub Synowiec

„Ekologiczna rewolucja” Franciszka?

Pontyfikat papieża Franciszka bywa określany mianem rewolucyjnego, zwłaszcza w kontekście zwrócenia uwagi na kwestie ekologiczne. Głośne medialnie koncepcje „grzechu ekologicznego” oraz „nawrócenia ekologicznego” mogą być interpretowane jako pośredni dowód, że do czasów papieża Franciszka katolików obowiązywał despotyczny antropocentryzm. Celem artykułu jest pokazanie, że kwestia ekologiczna była obecna w myśli chrześcijańskiej od samego początku, dlatego w zarysie przedstawione zostały źródła ekologii integralnej: w Biblii, w katolickiej nauce społecznej oraz w filozofii chrześcijańskiej. Co więcej, w celu wykazania, że inspiracje chrześcijańskie nie tyle są przyczyną kryzysu ekologicznego, ile mogą być drogą wyjścia z niego, przedstawione zostały argumenty przeciw tezie, że skrajny antropocentryzm jest postawą dającą się w sposób usprawiedliwiony uzasadnić na gruncie myśli chrześcijańskiej, zaś wynikające z niej rozwiązania mogą być środkiem do zażegnania kryzysu ekologicznego.

Warto byłoby prześledzić w historii idei, jak to się stało, że ekologia, a może raczej jej szczególny wymiar: ochrona przyrody, w jakimś momencie w debacie publicznej stała się czymś chrześcijaństwu niemal przeciwstawianym¹. Wydaje

¹ Stanisław Jaromi, ważna postać wśród duchownych zajmujących się ochroną przyrody w Polsce, pisze, że jego inspirująca książka *Boska Ziemia* powstała, ponieważ „często jako chrześcijanie wrażliwi na przyrodę albo jako aktywiści szukający swego miejsca w kościele czujemy się zagubieni” (idem, *Boska Ziemia*, Kraków 2019, s. 10). Dosadniej pisze C. Camosy, wskazując, że sprawy troski o przyrodę stały się zakładnikiem wojny kulturowej, gdzie bardziej konserwatywni chrześcijanie wręcz muszą opowiedzieć się przeciwko (idem, *For love of Animals. Christian Ethics, Consistent Action*, Cincinnati 2013, s. 16-17). Umieszczenie

się, że jest to błąd wynikający m.in. z uproszczonej albo wręcz karykaturalnej interpretacji chrześcijaństwa jako ideologii wzywającej do radykalnego antropocentryzmu i to jest to błąd popełniany być może w równym stopniu przez osoby nieutożsamiające się z chrześcijaństwem, jak i jego wyznawców. Tymczasem chrześcijaństwo jest i było w swej istocie przede wszystkim teocentryczne. Hasło „Czyńcie sobie ziemię poddaną” jest oczywiście obecne w Biblii, ale głoszone w oderwaniu od biblijnego kontekstu jest hasłem aroganckich antropocentrystów i być może myślą przewodnią dla wielu współczesnych polityków, naukowców czy przedsiębiorców. W swojej skrajnie antropocentrycznej interpretacji hasło to – w świetle rozważań teologicznych – nie daje się usprawiedliwić jako wezwanie do realizacji Woli Bożej. Wydaje się, że zarówno chrześcijanie, jak i wielu przeciwników skrajnie antropocentrycznej wizji świata, nieidentyfikujących się jako chrześcijanie, są jednak sojusznikami. Religia zamiast stanowić część problemu może być źródłem jego rozwiązania².

Świat, w którym obecnie żyjemy, pokazuje, że niezależnie od tego, co możemy odnaleźć w Biblii i społecznym nauczaniu Kościoła, chrześcijaństwo do tej pory nie było skuteczne w promowaniu i obronie Bożego planu względem stworzenia. Potwierdza to zresztą papież Franciszek, wzywając do ekologicznego nawrócenia³. I to nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i wspólnotowym. Takie postawienie sprawy wskazuje, że papież zdaje sobie sprawę ze współodpowiedzialności chrześcijan za kryzys ekologiczny, z którym dziś się zmagamy. Papież pisze: „niektórzy zaangażowani chrześcijanie i ludzie modlitwy pod pretekstem realizmu i pragmatyzmu często drwią z troski o środowisko naturalne. Inni są bierni,

ochrony środowiska wyłącznie po „lewej” stronie sceny politycznej nazywa mylącym Roger Scruton w *Zielonej filozofii...*, winą za to obarcza obydwie strony sporu (idem, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorzcyk, M.P. Wierchosiński, Poznań 2017, s. 13-16). Patrząc na sprawę na metapoziomie, Krzysztof Bochenek nazywa spór o stosunek chrześcijaństwa do środowiska naturalnego jednym z najostrzejszych, jakie mają miejsce w dyskusjach wokół ekologii. Wskazuje, że „chrześcijanie rzeczywiście nierzadko podejrzliwie spoglądają na różne inicjatywy ekologiczne [...] podobnie jednak wygląda relacja odwrotna, gdyż liczne nurty ekologiczne nie zawsze merytorycznie, lecz za to bardzo ostro krytykują kościół za liczne zaniedbania na tym polu” (idem, *Ekologia w kontekście filozofii chrześcijańskiej*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2015, t. 11, s. 140). Przykłady w literaturze można by mnożyć, nie mówiąc o publicznych wypowiedziach polityków, duchownych czy aktywistów.

² Taką tezę znaleźć można u P. de Plunketta w książce *Ekologia – stereotypy i rzeczywistość*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2008, zob. np. s. 14 i 290.

³ Zob. Trzeci rozdział encykliki *Laudato Si'*, artykuły 216-221.

niechętnie zmieniają swoje przyzwyczajenia i stają się niespójni wewnętrznie”⁴. Biblia okazała się podatna na pełne pychy, skrajnie antropocentryczne interpretacje, czego dowodem są także liczne prace myślicieli, doszukujących się w niej źródła idei, które usprawiedliwiają bezwzględną eksploatację przyrody⁵. Chociaż komentatorzy tych myśli wskazują, że ich autorzy nie mają wystarczającego zaplecza teologiczno-filozoficznego, aby interpretować Biblię, trzeba zarazem oddać sprawiedliwość – ludzie owi poświęcili jednak trochę uwagi na jej lekturę. Można wśród nich wskazać osoby, które z racji wykształcenia i późniejszej działalności niewątpliwie mają przygotowanie do czytania i interpretacji trudnych tekstów. Doświadczenie, jakim dysponuję, daje nawet przesłanki, żeby zaryzykować stwierdzenie, że wielu zadeklarowanych chrześcijan zna Pismo Święte na podobnym, jeżeli nie niższym poziomie, niż owi krytycy chrześcijaństwa⁶.

Wśród tych krytyków znajdujemy przecież z łatwością postacie wybitne. Na rolę chrześcijaństwa w przyjęciu się skrajnie antropocentrycznych postaw w tradycji zachodniej wskazywał np. Artur Schopenhauer, który również dokonał słynnego porównania wrażliwości moralnej Pitagorasa i Jezusa na przykładzie losu ryb⁷. Wyższość kultury greckiej nad judeochrześcijańską w aspekcie troski o środowisko dostrzega również Peter Singer, filozof, którego myśli solidnie rezonują w debacie publicznej. Jego argumenty i interpretacje są przykładem tego, jak można doszukać się w Biblii przejawów skrajnego antropocentryzmu. Filozof ten często sięga do popularnych w zachodniej kulturze fragmentów Pisma Świętego i przedstawia ich wykładnię w duchu skrajnego antropocentryzmu⁸. Peter

⁴ *Laudato Si'*, 217.

⁵ Jako przykład może posłużyć klasyczny już tekst L.T. Jr. White'a, *The historical roots of our Ecologic Crisis*, „Science” 1967, Vol. 155, s. 1203-1207. Szereg innych pozycji przedstawia Ryszard Sadowski w książce *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, rozdział 3, Warszawa 2015, s. 103-124.

⁶ Analizując pisma Petera Singera „historycznie”, można nawet zauważyć, że na przestrzeni jego życia jego wiedza teologiczna i znajomość Biblii wzrastają, czemu daje wyraz w kolejnych działach i poprawionych wydaniach (dotąd jednak trwa on przy stanowisku, że chrześcijaństwo jest w znacznej mierze odpowiedzialne za skrajny antropocentryzm). W swoich publikacjach podpira się również klasyczną literaturą chrześcijańską, np. pismami św. Augustyna i św. Tomasza, które wielu osobom identyfikującym się jako katolicy w ogóle nie są znane nawet we fragmentach.

⁷ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Kraków 2016, s. 132.

⁸ Np. od drugiego wydania *Etyki Praktycznej* pojawia się rozdział *The environment*. Na samym początku Singer cytuje opis stworzenia z Księgi Rodzaju, a następnie krytykując rozważania współczesnych mu chrześcijan (podobne do tych, które przedstawiam w tym

Singer nie jest autorytetem teologicznym i wykazywano mu błędy i nadużycia⁹, ale trudno nie poczynić zarazem obserwacji, że wielu chrześcijan żyje tak, jakby wykładnia teologiczna proponowana przez Singera była dla nich obowiązująca. Gdyby było inaczej, nasz wspólny dom nie byłby zdegradowany w takim stopniu jak obecnie, a encyklika *Laudato Si* być może nie powstałaby. Nie mówilibyśmy o antropocenie, nowej epoce, której nastanie zwiastowała nie jakaś naturalna katastrofa, ale zorganizowana, celowa, chociaż raczej niezbyt przemyślana działalność ludzi, w dużej mierze wywodzących się z kręgu kultury zakorzenionej jakoś w tradycji judeochrześcijańskiej¹⁰.

Dziś jednak możemy mówić o antropocenie, o kryzysie ekologicznym i o jego antropogenicznym charakterze. Kolejne pokolenia wychowują się w poczuciu niepokoju i zagrożenia związanego z dewastacją środowiska, wyczerpywaniem się zasobów nieodnawialnych naszej planety, wymieraniem kolejnych gatunków zwierząt, wyniszczaniem ekosystemów. Rządy i instytucje międzynarodowe spotykają się, apelują, podejmują różne działania i inicjatywy proekologiczne wpływające na życie ludzi, a niejednokrotnie wymuszające wyrzeczenia i wydatki. Doświadczamy, że ochrona środowiska stała się ważnym elementem moralności współczesnego człowieka w kulturze zachodniej. Zrozumiałe powinno być więc zdziwienie części mediów i opinii publicznej, że Kościół katolicki czekał aż do roku 2015 na nauczanie moralne poświęcone ochronie środowiska, a także szok, jaki rozważania papieża Franciszka wywołały wśród niektórych duchownych i wiernych¹¹.

artykule), zwraca uwagę, że w Biblii nie ma podstaw do innej niż skrajnie antropocentryczna interpretacja. Podpiera się w tym, zresztą nie bez podstaw, w autorytecie św. Pawła, św. Augustyna i św. Tomasza. Zob. idem, *Practical Ethics*, 2nd ed., Cambridge 1993, s. 266-267.

⁹ Zob. np. w interesującej, istotnej dla tego artykułu kwestii interpretacji opisu stworzenia: G. Cole, *Singer and Christianity. Characterized or Caricatured*, [w:] *Rethinking Peter Singer. A Christian Critique*, red. G. Preece, Downers Grove 2020, s. 95-105.

¹⁰ Po bogatą charakterystykę tej nowej epoki odsyłam do książki: E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.

¹¹ Warto mieć świadomość, że również wcześniejsze nauczanie moralne kościoła dotyczące ekologii wywoływało „szok, zdziwienie, niedowierzenie” albo było zwyczajnie przemilczane. Analizując zaskoczenie, jakim dla wielu było nauczanie ekologiczne Benedykta XVI i praktyczne decyzje, które uczyniły z państwa Watykan pierwsze bezemisyjne państwo na świecie (choć trzeba przyznać, że z racji specyfiki tego kraju jest to osiągnięcie głównie w wymiarze symbolicznym), De Plunkett sugeruje, że może to wynikać z patrzenia na kościół katolicki jako na pewien skansen, który nie nadąża za światem (idem, *Ekologia...*, s. 11). O tym, jak przemilczane może być nauczanie Franciszka, pisze z kolei S. Jaromi. Zwraca on uwagę

Szok i zdziwienie byłyby usprawiedliwione, gdyby miały podstawy. Wydaje się jednak, że chrześcijaństwo miało i ma dla świata uniwersalne przesłanie na temat tego, jak powinny się kształtować relacje człowieka z przyrodą i to przesłanie nie ma charakteru skrajnie antropocentrycznego. Podejście chrześcijańskie to próba patrzenia w perspektywie Bożego spojrzenia na stworzenie. Człowiek odkrywa swoją wyjątkowość, ale też swoją podrzędność względem Stwórcy i jego planu. Pismo Święte nie mówi nigdzie, że centralna rola człowieka w świecie wynika z tego, że świat został stworzony dla człowieka¹². Świat chwali Boga swoim istnieniem odkąd powstał i, warto zauważyć, dopiero później na świecie pojawia się człowiek. Przyroda jest nazwana dobrą bez odniesienia do tego, czy ludzie z niej korzystają (czy w ogóle istnieją) i czy im to służy.

Biblia i chrześcijański obraz świata

Dla zrozumienia tego, co chrześcijaństwo ma do powiedzenia w „kwestii ekologicznej”, kluczowe wydaje się w pierwszym rzędzie to, jak interpretuje się i interpretowano Biblię na poziomie profesjonalnym, czyli co nam o tym może powiedzieć teologia zbudowana na fundamencie Objawienia Biblijnego. Biblijne źródła *Luadato Si* są przedmiotem badań teologów i np. Anna Wajda w swoim artykule *W trosce o Matkę Ziemię. Zarys biblijnego tła encykliki Laudato Si*¹³ naświetla ekologiczne przesłanie Biblii. Autorka podkreśla charakter i podstawową trudność, z jaką mierzy się profesjonalny badacz Biblii:

Księga Rodzaju nie jest z całą pewnością dziełem naukowym w obecnym rozumieniu tego określenia. Jest religijną wizją początków świata. Wyraża prawdę ponadczasową, posługując się językiem obrazu. Jest specyficznym zakodowanym

na bardzo dobry w jego ocenie *Ekologiczny list Konferencji Episkopatu Polski na dzień świętego Franciszka z Asyżu, 4 października 2018 roku*, który „ukazał się bez żadnej promocji, nie był czytany w kościołach, do wielu proboszczów nie dotarł. Jakby ktoś ważny wstydił się tego tekstu”, a zarazem jest to list pokazujący dobre tendencje: „kluczowe jest to, że polscy biskupi mówią tu głosem papieża Franciszka [...] przedstawiają swój punkt widzenia na tematy ekologiczne na czele ze smogiem i ochroną klimatu oraz podają katalog grzechów ekologicznych”. S. Jaromi, *Boska Ziemia*, s. 190-191.

¹² Por. np. C. Camosy, *For Love of Animals...*, s. 28-32.

¹³ A. Wajda, *W trosce o Matkę Ziemię. Zarys biblijnego tła encykliki Laudato Si*, „*Verbum Vitae*” 2017, nr 31, s. 241-266.

przekazem, w odniesieniu do którego błędem jest przypisywanie niektórym hebrajskim słowom ciężaru emocjonalnego właściwego dla analogicznych pojęć funkcjonujących w ramach współczesnego języka¹⁴.

Jest to trudność, z której często nie zdają sobie sprawy czytelnicy tego tekstu.

Z tego ponadczasowego przekazu – zdaniem Wajdy – wybrzmiewa m.in. bezpośredni zakaz oddawania boskiej czci przyrodzie, jest ona bowiem dziełem Boga, a nie samym Bogiem¹⁵. Desakralizacja natury (w porównaniu z innymi kulturami czy np. animistycznymi religiami) nie oznacza jednak wyrwania z niej człowieka czy przyznania mu tytułu do posiadania świata. Bóg nie upoważnia człowieka do nieograniczonej eksploatacji przyrody – człowiek zostaje nazwany „ogrodnikiem” – ma dogłądać ziemi, troszczyć się o nią. Dostaje jedynie prawo do dysponowania ziemią adekwatnie do swoich potrzeb, ale też niezbędną jest jego praca¹⁶. W Biblii znaleźć można też przestrożę przed nadużywaniem możliwości technicznych czy zużyciem Ziemi przez jedno lub kilka pokoleń. Mało tego, Biblia zachęca do zgłębiania wiedzy ekologicznej – właściwa postawa człowieka wobec przyrody jest możliwa tylko, gdy jej zasoby są mu dobrze znane. Inspiracje ekologiczne można czerpać też z historii Noego – pokazuje ona, że człowiek jest wezwany do ochrony przyrody, bioróżnorodności, ale też ludzkości¹⁷.

Anna Wajda dowodzi, że teocentryczny stosunek człowieka do przyrody wyraża się również w dobrym traktowaniu zwierząt (językiem wspomnianego P. Singera – chrześcijanie powinni respektować interesy zwierząt, a czasem nawet stawiać pewne interesy zwierząt wyżej niż własne). Autorka przywołuje bardzo wymowny zakaz przenoszenia swojej wrogości wobec innych ludzi na zwierzęta:

„Jeśli spotkasz wołu twego wroga albo jego osła błakającego się, odprowadź je do niego. Jeśli ujrzysz, że osioł twego wroga upadł pod swoim ciężarem, nie ominiesz, ale razem z nim przyjdiesz mu z pomocą” (Wj 23,4-5). Zaznaczyć trzeba, że owa pomoc nie ma na względzie pojednania skłóconych ze sobą osób, ale osłabłe lub utrudzone zwierzę. Niosąc mu ulgę, należy przezwyciężyć wrogość do drugiego człowieka, a nawet podjąć współpracę z wrogiem. Pierwszorzędnym celem jest

¹⁴ Ibidem, s. 247.

¹⁵ Ibidem, s. 248,

¹⁶ Zob. S. Jaromi, *Boska Ziemia*, s. 27.

¹⁷ Por. A. Wajda, *W trosce o Matkę Ziemię...*, s. 248-249.

bowiem dobrostan zwierzęcia, które nie powinno cierpieć z powodu złych relacji międzyludzkich¹⁸.

Dwukrotnie o konieczności respektowania interesów zwierząt mówi też Jezus: „Obłudnicy, czyż każdy z was nie odwiązuje w szabat wołu lub osła od żłobu i nie prowadzi, by go napoić?” (Łk 13,15) – Napojenie spragnionego zwierzęcia jest oczywistym obowiązkiem. Analogicznie: „Któż z was, jeśli jego syn albo wół wpadnie do studni, nie wyciągnie go zaraz, nawet w dzień szabat?” (Łk 14,5). Wajda zwraca uwagę, że Jezus stawia w jednym szeregu syna i zwierzę, co może być szokujące. Celem tego zabiegu jest według autorki wskazanie na obowiązek uratowania życia, niezależnie od przynależności gatunkowej¹⁹.

Refleksja wokół Biblii i autentyczne świadectwo wiary doprowadziły do powstania czegoś, co można nazwać chrześcijańskim obrazem świata, zupełnie innym od nowożytnego. R. Sadowski wskazuje, że w oparciu o badania specjalistów nie sposób na podstawie Biblii usprawiedliwić bezwzględnej władzy człowieka nad przyrodą, tudzież odszukać w niej źródło skrajnego antropocentryzmu. W oparciu o analizę słów użytych w tzw. drugim opisie stworzenia autor wskazuje na silne złączenie człowieka z przyrodą, a nawet dochodzi do wniosku, że „analiza lingwistyczna tego fragmentu pozwala więc stwierdzić, że w relacji człowiek – przyroda człowiek jest na usługach przyrody i ma względem niej zobowiązania. Drugi opis stworzenia prezentuje więc człowieka nie jako pana ogrodu, lecz jako osobę służącą ogrodowi, od którego jest on zależny jak poddany względem swego pana”²⁰. Chrześcijański obraz świata jest teocentryczny, w tym sensie, że działania człowieka zawsze muszą być odniesione do woli Boga. Jest też antropocentryczny, ale jest to antropocentryzm inny od ateistycznego, umiarkowany – ze względu na odpowiedzialność człowieka przed Bogiem. Tylko Bóg może być władcą świata, człowiek nie może²¹.

Chrześcijańskiemu obrazowi świata Sadowski przeciwstawia nowożytny projekty, które konsekwentnie wypierały z nauki, sztuki, literatury czy publicznego dyskursu chrześcijańskie spojrzenie, a kwestię wiary w Boga przenosiły do sfery prywatnej²². Wyróżnikiem nowożytnego obrazu świata jest właśnie przeciwstawienie człowieka i przyrody, czego nie sposób się dopatrzeć ani w myśli chrześci-

¹⁸ Ibidem, s. 261.

¹⁹ Por. ibidem, s. 262.

²⁰ Por R.F. Sadowski, *Filozoficzny spór...*, s. 94.

²¹ Ibidem, s. 197-198.

²² Ibidem, s. 77.

jańskiej, ani w greckiej²³. Według autora radykalne zerwanie z myślą klasyczną następuje tuż po burzliwym okresie renesansu, w którym pojawiali się filozofowie zamierzający poznać prawa przyrody nie z powodu pragnienia wiedzy, ale aby ją ujarzmić. Budowie nowożytnego obrazu świata przysłużył się zwłaszcza Kartezjusz i jego podział bytów po linii świadomości, w miejsce dawniejszego: na ożywione i nieożywione²⁴. Jako że wyłączność na świadomość miał człowiek, stał się on w przyrodzie tworem obcym, a w końcu, zdobywszy nad nią pewną przewagę, ustanowił siebie jej panem i wyłącznym posiadaczem. Chociaż nie można odmówić w tym miejscu racji Peterowi Singerowi, który podkreśla, że Kartezjusz „był jednak także chrześcijaninem”²⁵ i jego poglądy wyrosły w świecie chrześcijańskim.

Krakowski etyk Tadeusz Ślipko lokuje zerwanie z chrześcijańskim obrazem świata na nieco późniejszym etapie historii: w okresie, gdy zaczęły kształtować się indywidualizm i liberalizm, które gloryfikowały wolność do rozwijania wrodzonych popędów, realizacji marzeń i pragnień. Dla Ślipki dopiero wtedy narodziła się duchowa atmosfera do tworzenia agresywnych systemów politycznych i ekonomicznych, kultu nauki i techniki, podboju przyrody i poddawania jej we władztwo człowieka. Według Ślipki paradygmat dominacji (skrajny antropocentryzm) nie jest pochodzenia chrześcijańskiego, chociaż „powstał on w łonie cywilizacji chrześcijańskiej, został przejęty przez szerokie kręgi katolików, ale źródła jego doktrynalnej inspiracji znajdują się poza tym, co można nazwać autentycznym chrześcijaństwem [...]. Normatyw nieograniczonej dominacji człowieka nad przyrodą stanowi raczej antytezę doktryny, którą [...] można sformułować na temat stosunku człowieka do otaczającej go przyrody”²⁶. Według omawianych badaczy źródeł skrajnego antropocentryzmu należy szukać poza chrześcijaństwem, a wręcz w nurtach jakoś chrześcijaństwu przeciwnych.

Chrześcijaństwo ma zatem spójną i gotową, opartą na biblijnym objawieniu, propozycję modelu pełnej szacunku i troski relacji człowieka do przyrody, która jednak, o czym poucza nas doświadczenie, nie jest współcześnie wdrażana. Wiele wskazuje na to, że doktryna ta nie dominowała wtedy, gdy być może było to naj-

²³ Ibidem, s. 61-66.

²⁴ Ibidem, s. 74.

²⁵ P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Warszawa 2018, s. 305. W rozdziale piątym tej książki Singer opisuje w zarysie historię filozoficznych uzasadnień dla różnego podejścia ludzi do świata przyrody.

²⁶ T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2012.

bardziej potrzebne, tj. w XIX w., kiedy to zaczęła się epoka antropocenu, ponieważ – jak podkreśla z przekąsem de Plunkett – chrześcijanie byli wtedy, ponieważ na własne życzenie, intelektualnym marginesem²⁷. Przez długi czas ta propozycja nie była też uszczegóławiana, być może dlatego, że zaniedbania związane z nieprawidłową relacją z przyrodą wydawały się czymś indywidualnym – przyroda była bowiem potężna, rozległa i jawiła się niewyczerpalna, niemożliwa do opanowania. Dopiero w XX w., być może dzięki temu, że udało się nam spojrzeć na naszą planetę z góry, być może w wyniku długoletnich obserwacji, które dały wyraźny obraz zmian o antropogenicznym charakterze, zobaczyliśmy, nie tylko chrześcijanie czy Kościół, ale cała społeczność międzynarodowa, że postępowanie względem przyrody ma daleko idące, globalne konsekwencje, że świat ulega przyspieszonej degradacji. Dlatego wydaje się trafne spostrzeżenie Władysława Zuziaka, który w artykule poświęconym współczesnym ekologicznym wyzwaniom dla etyki ustawia Kościół katolicki w jednym rzędzie z całą społecznością międzynarodową: „podobnie jak całej społeczności, również kościołowi przez długi czas nie udało się dostrzec problemów ekologicznych”²⁸. A gdy dostrzegliśmy je, Kościół sięgnął do swoich zasobów i umieścił nauczanie w aktualnym, bezprecedensowym w historii ludzkości kontekście²⁹.

Katolicka nauka społeczna

Potwierdza to również analiza nauczania ekologicznego w przekazie papieży dokonana przez Michała Wyrostkiewicza. Z jednej strony wyraźnie widać, że od początku istnienia katolickiej nauki społecznej tematyka ekologiczna jest w niej obecna, a nawet można mówić o stopniowym jej rozwoju, z drugiej zaś zdecydowany wzrost zainteresowania i wyraźne oddzielenie problemu ochrony przyrody następuje w tym samym czasie, co na całym świecie. Ekologiczna myśl w chrześcijaństwie przed drugą połową XX w., podobnie jak i poza nim, z trudem przebijała się do świadomości, a często spotykała z niezrozumieniem bądź przemilczeniem.

²⁷ P. De Plunkett, *Ekologia...*, s. 118.

²⁸ W. Zuziak, *Ecological challenges to Ethics*, „Polonia Sacra” 2016, nr 3(44), s. 28. „Just like the whole society, the Church failed to notice ecological problems for long”, tłum. Jakub Synowiec.

²⁹ Por. *Laudato Si'*, 17.

Wyrostkiewicz przedstawia argumentację na rzecz tezy, że wrażliwość ekologiczna jest obecna w katolickiej nauce społecznej od momentu jej zaistnienia, co sprawia, że kwestie ekologiczne są „integralnym elementem społecznego i moralnego nauczania kościoła”³⁰. Autor wskazuje na fakt, że Leon XIII, Pius XI i Pius XII w swoich społecznych encyklikach nie nazywają wprost kryzysu ekologicznego ani co za tym idzie nie dają szczegółowych dyrektyw określających, jak katolik powinien rozwiązywać problemy ekologiczne. Niemniej w pierwszych encyklikach społecznych znaleźć można gotową odpowiedź, która jest starsza niż one (zapisana w Księdze Rodzaju, potem wiele razy wyrażana ustami wybitnych przedstawicieli chrześcijaństwa i właściwie nigdzie nie kwestionowana) i która właściwie do dziś jest nadal przekazywana. Odpowiedź ta to stwierdzenie, że człowiek nie jest absolutnym władcą przyrody i nie może jej sobie podporządkowywać dla realizacji celów doczesnych, a jedynie rozumnie z niej korzystać, pamiętając o nadprzyrodzonym celu swojego życia.

Załączki ekologii integralnej (wyraźnie opisanej przez Franciszka w *Laudato Si'*) i pewne novum w myśleniu ekologicznym Kościoła dostrzega Wyrostkiewicz dopiero u Jana XXIII, który był papieżem w latach 1958-1963. Ten papież wydaje się zauważać, że poszczególne kryzysy, jakich doświadcza ludzkość, są elementami większej całości i wiąże stosunek człowieka do przyrody z problemem wyżywienia na świecie, z budzącym grozę postępowaniem techniki wojskowej, a także z kwestią demografii³¹.

Okazją dla Kościoła do przemyślenia i lepszego sformułowania nauki na rzecz relacji człowieka do świata doczesnego był niewątpliwie Sobór Watykański II. W jego dokumentach przyroda zostaje przedstawiona jako rzeczywistość, która ma pomóc w zrealizowaniu ludzkiego, nadprzyrodzonego powołania. Podkreślona została wyższość człowieka nad przyrodą i jego prawo do podporządkowania jej sobie, jednak wyraźnie odrzuca się samowolę człowieka w używaniu przyrody, człowiek nie może tego robić bez odniesienia do Boga. Antropocentryczne dążenie do posiadania ziemi i eksploatacji przyrody jest wynikiem skażenia przez grzech, ale też odwołuje człowieka od tego, co stanowi jego pełnię. Kryzys ekologiczny byłby więc skutkiem grzechu³².

³⁰ M. Wyrostkiewicz, *Osoba i środowisko. Studia teologiczno-ekologiczne*, Lublin 2019, s. 39.

³¹ Ibidem, s. 44.

³² Ibidem, s. 45-46.

Kolejni papieże, począwszy od Pawła VI, będą coraz częściej zajmować stanowisko w kwestiach ekologicznych, ponieważ kryzys ekologiczny w coraz większym stopniu trafia do świadomości moralnej człowieka, a co więcej, w XX w. eksploatacja przyrody i niszczenie „wspólnego domu” bezprecedensowo się wzmaga. Ekologia staje się ważnym tematem nauczania Jana Pawła II. Pojawia się w wielu jego dokumentach, a niektóre są jej poświęcone w całości. Jan Paweł II, rozwijając dziedzictwo myśli chrześcijańskiej, wskazuje, że swoje zadanie „panowania” nad światem czy też uprawiania ogrodu świata, człowiek powinien wykonywać w odpowiedzialności, tj. dysponuje pewnym darem, który powinien przekazać kolejnym pokoleniom ludzi, którzy podobnie jak on mają swój nadprzyrodzony cel. Jest to ważne szczególnie w kontekście tych elementów przyrody, które raz utracone nie mogą już stać się drogą do doskonałości dla kolejnych pokoleń. Odpowiedzialność dotyczy również innych osób, które z nami współżyją w świecie – ostatecznie nasze działania mają nieraz zasięg globalny, wpływają na zdrowie i życie innych.

Analizując nauczanie Jana Pawła II, możemy dostrzec, w jaki sposób ekologia integralna, którą obecnie rozwija papież Franciszek, będzie różnić się od ekologii rozumianej jako ochrona przyrody. Jak podkreśla Wyrostkiewicz, Jan Paweł II traktuje kwestię ekologiczną szeroko, wiążąc ją również z ochroną środowiska ludzkiego. W *Centessimus Annus*, pisząc do wszystkich ludzi dobrej woli, papież formułuje tę myśl:

Oprócz irracjonalnego niszczenia środowiska naturalnego należy tu przypomnieć bardziej jeszcze niebezpieczne niszczenie środowiska ludzkiego, czemu zresztą bynajmniej nie poświęca się koniecznej uwagi. Podczas gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze okazuje się troskę o zachowanie naturalnego „habitat” różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej „ekologii ludzkiej”... W tym kontekście należy wspomnieć o poważnych problemach współczesnej urbanizacji, konieczności urbanistyki troszczącej się o życie osoby, jak również o należyтым zwracaniu uwagi na „społeczną ekologię” pracy³³.

³³ *Centessimus Annus*, 38.

Rozwijając ten wątek, Jan Paweł II precyzuje:

Pierwszą i podstawową komórką „ekologii ludzkiej” jest rodzina, w której człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczy się, co znaczy kochać i być kochanym, a więc co konkretnie znaczy być osobą. Chodzi tu o rodzinę opartą na małżeństwie, gdzie wzajemny dar z samego siebie, mężczyzny i kobiety, stwarza takie środowisko życia, w którym dziecko może się urodzić i rozwijać swe możliwości, nabywać świadomość własnej godności i przygotować się do podjęcia swego jedynego i niepowtarzalnego przeznaczenia [...]. Trzeba odkryć na nowo, że rodzina jest *sanktuarium życia*. Istotnie bowiem jest ona święta: jest miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu³⁴.

W tych cytatach widać ważną rzecz. Dla Jana Pawła II człowiek nie jest jakimś pozaziemskim gatunkiem, oderwanym od reszty świata. Jest gatunkiem wyjątkowym, ale zakorzenionym w przyrodzie, dlatego można mówić o ekologii ludzkiej. Gdy dziś patrzymy na ochronę zwierząt, zastanawiamy się, jakie warunki powinny być spełnione, aby zapewnić populacjom wzrost, rozwój i prosperowanie. Jesteśmy gotowi protestować, a nawet walczyć, gdy widzimy, że ktoś radykalnie łamie warunki bytowania zwierząt, związane z ich naturalnymi potrzebami. Niemal każdy hodowca psów, kur czy rybek akwariowych wie, a przynajmniej może się dowiedzieć, jakie są ich naturalne potrzeby. Od hodowcy oczekujemy, że się o taką wiedzę postarał, zanie dbania w tym obszarze oceniane są jako poważne przewinienie moralne³⁵.

Analogiczną refleksję, w oparciu o odczytanie natury ludzkiej, prowadzi papież w stosunku do człowieka, który przecież jest gatunkiem dość dobrze poznanym. Tym samym ekologia Jana Pawła II daleko wykracza poza ochronę przyrody. Zarazem ochrona przyrody jest ważnym elementem wzrostu każdego człowieka. Wynika ona bowiem z odczytania przez człowieka jego miejsca w świecie i obowiązków wobec innych ludzi, Boga i świata.

³⁴ Ibidem, 39.

³⁵ W tym miejscu wiele by można napisać o hipokryzji współczesnego człowieka, który troszcząc się o prawidłowe odczytanie i zaspokojenie potrzeb niektórych zwierząt, nie chce widzieć, że na co dzień bierze udział w systemowym ignorowaniu takich potrzeb, a wręcz torturowaniu licznych zwierząt hodowlanych. Por. np. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*; B. King, *Osobowość na talerzu*, tłum. A. Pluszka, Warszawa 2017.

W tym samym duchu myśl ekologiczną rozwija Benedykt XVI, mówiąc o „ekologii pokoju”, która zakłada pokój między człowiekiem a światem stworzonym, pokój między wszystkimi ludźmi, a więc zakłada również prawidłową relację człowieka z Bogiem. Benedykt jest pierwszym papieżem, który dotyka kwestii szczegółowych, np. zaopatrzenia w energię czy nierówności w dostępie do podstawowych dóbr, dewastacji przyrody³⁶. Analiza dzieł wcześniejszych papieży pozwala sądzić, że Franciszek nie wprowadził nowego obszaru do katolickiej nauki społecznej, lecz wykorzystał dostępne i bogate zasoby w niej zawarte.

Filozofia chrześcijańska

W myśli chrześcijańskiej bogate zaplecze idei stanowi również refleksja filozoficzna. Nic dziwnego, stanowi ona bowiem często najpewniejszy pomost pomiędzy naukami a teologią. Jedną z nauk, która pozornie jest od teologii dość odległa, jest ekologia. Według M. Wyrostkiewicza ekologia ożywia myśl teologiczną za pomocą filozofii: epistemologii, metafizyki i etyki. Ekologia, badając organizmy i zachodzące w nich zmiany, alarmuje o tym, że wiele z nich jest niekorzystnych, a nadto mają podłoże cywilizacyjne, a więc ich źródłem jest człowiek. Dyskusje ekologów, obecne zresztą bardzo mocno w debacie publicznej, są bodźcem dla teologii i etyki chrześcijańskiej, ponieważ ekologia „zadaje pytania, na które przy swoich założeniach metodologicznych i narzędziach badawczych sama nie jest w stanie odpowiedzieć”³⁷. Pytania te podjąć może filozofia. Praktyczne podejście ekologii domaga się również bardzo konkretnych wniosków i dających się wprost stosować przemyśleń – i to widać szczególnie w rozważaniach Franciszka. Myśl chrześcijańska w zakresie wykorzystania badań ekologii rozwija się, ale jest jakby krok, a może i dwa za nią, a trzeba sobie powiedzieć, że jest to nauka młoda. Etyka przecież nie ma narzędzi, by poznać i opisać problemy, które w ramach ekologii poznaje się i bada empirycznie.

Fakt zapóźnienia etyki chrześcijańskiej w stosunku do ruchów na rzecz ochrony środowiska tłumaczy T. Ślipko tym, że tempo degradacji środowiska wszystkich zaskoczyło, zabrakło po prostu czasu na refleksję filozoficzno-etyczną

³⁶ Por. S. Jaromi, *Boska Ziemia*, s. 168-175 oraz P. de Plunkett, *Ekologia...*, s. 239-258.

³⁷ M. Wyrostkiewicz, *Osoba i środowisko...*, s. 35.

– w porównaniu z inicjatywami podejmowanymi przez państwo czy społecznymi akcjami ekologicznymi – mamy do czynienia ze stanem zapóźnienia świadomości moralnej i etyki. Jak pisze Ślipko, „myślenie w kategoriach utylitarnych wyprzedziło głos sumienia i poczucie sprawiedliwości”³⁸.

Pomimo tego pierwotnego zapóźnienia zainteresowanie ekologią w etyce chrześcijańskiej jest spore, a *Laudato Si* tylko zainspirowało do przemyśleń oraz podjęcia inicjatyw, które mają potencjał, by zmienić świat, nie tylko ten duchowy, ale i ten materialny, nasz wspólny dom³⁹.

O tym, jak będą te inicjatywy w praktyce wyglądać, zadecydują rozstrzygnięcia filozoficzne. Papież Franciszek przedstawia również argumenty o filozoficznym charakterze, które przekonują do odrzucenia despotycznego antropocentryzmu⁴⁰, ale też biocentryzmu⁴¹ ze względu na wadliwą antropologię fundującą te nurty. Zarazem na gruncie filozofii i antropologii chrześcijańskiej dochodzimy do wniosku, że nie można całkiem rezygnować z antropocentryzmu, gdyż jest to jedyna postawa, jaką człowiek jest w stanie zajmować⁴².

Kluczowe dla etyki chrześcijańskiej są rozstrzygnięcia antropologiczne. W myśli chrześcijańskiej kwestia ekologiczna, w tym również ochrona przyrody, jest kwestią antropologiczną, tj. łączy się ona z refleksją nad tym, kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce w przyrodzie⁴³. Przyroda, będąca wartością doczesną, nie jest celem samym w sobie, ale stosunek do przyrody nie jest dla chrześcijan bez znaczenia, powinni oni widzieć w niej dar boży, wobec czego stosunek do przyrody jest odzwierciedleniem stosunku do Boga, a to osoby wierzącej sprawa najważniejsza⁴⁴. W oparciu o refleksję w ramach chrześcijańskiej antropologii należy przyjąć, że człowiek musi zostać potraktowany wyjątkowo⁴⁵, on jeden jest czymś więcej niż tylko gatunkiem biologicznym, jest przede wszystkim obrazem Stwórcy, mającym niezbywalną godność oraz swój cel wykraczający poza świat stwo-

³⁸ T. Ślipko, *Bioetyka*, s. 27.

³⁹ Ekologia nawet może stać się elementem misji, por. J. Górski, *Ekologia w myśli ewangelizacyjnej kościoła*, „Symposium” 2019, nr 1(36), s. 237-245. Wiele pomysłów przedstawia też S. Jaromi w konkluzjach swojej książki *Boska Ziemia*, s. 206-221.

⁴⁰ Por. *Laudato Si*, 68, 116, 122, 124.

⁴¹ Por. ibidem, 83 oraz 118.

⁴² Por. W. Zuziak, *Ecological Challenges for Ethics*, s. 32.

⁴³ M. Wyrostkiewicz, *Osoba i środowisko...*, s. 98.

⁴⁴ Ibidem, s. 79.

⁴⁵ T. Ślipko, *Bioetyka*, s. 41-43.

rzone – mianowicie: zbawienie. Droga zaś do tego celu wiedzie przez integralny rozwój osoby ludzkiej, który powinien mieć zapewnione odpowiednie warunki, ale też którego znaczną częścią są relacje z przyrodą.

Chrześcijaństwo i przezwyciężanie kryzysu ekologicznego

Mając na uwadze ten obraz człowieka oraz jego cel, etyka chrześcijańska może formułować konkretne normy postępowania. Nie należą one na pewno do najbardziej radykalnych wśród postulatów zmierzających do zmniejszenia antropopresji, ale idą w poprzek najpopularniejszemu współcześnie konsumpcjonistycznemu stylowi życia. Etyka chrześcijańska nie widzi moralnego zła w korzystaniu z dóbr naturalnych, patrzy pozytywnie na zdobycze techniki, jeżeli służy to człowiekowi w osiągnięciu jego nadprzyrodzonego celu. Stawia jednak szereg wymagań, którym sprosta tylko ten, kto będzie prowadził życie umiarkowane, z szacunkiem wobec przyrody, z minimalną konsumpcją i szczodrym wspieraniem tych, którzy nie mieli szczęścia urodzić się w najzamożniejszych krajach świata. Chrześcijanie mogą też sięgnąć do teologii. Wzorem relacji człowiek – przyroda jest w tej koncepcji ogrodnik, ktoś, kto kocha ogród i z pasją mu służy, poznaje jego tajemnice po to, by doskonale go pielęgnować, nie tylko dla siebie, ale też dla przyszłych pokoleń. Owszem, korzysta z jego zasobów, ale tylko w zakresie, na jaki zezwolił mu Właściciel.

Niechrześcijański styl życia współczesnego chrześcijanina niewątpliwie jest problemem, który utrudnia nawrócenie w wielu sferach, nie tylko w ekologicznej. De Plunkett pisze:

Ziarno posiane przez Jana Pawła II i Benedykta XVI ledwo kiełkuje. Usunięcie kamieni i cierni będzie wymagało nie lada wysiłku. W jaki sposób europejscy chrześcijanie mogliby się wyzwolić z zachodniej spirali hiperindywidualizmu i „subiektywizmu”, który skłania ich do ograniczenia religii do wymiaru prywatnego – i odciąga od słuchania Watykanu w kwestiach społecznych? Zwłaszcza wówczas, gdy są one niewygodne..., a kwestie te są niewygodne z definicji: dotyczą materialnych, moralnych i umysłowych przyzwyczajęń⁴⁶.

⁴⁶ P. de Plunkett, *Ekologia...*, s. 279.

Potrzeba, żeby chrześcijaństwo nie przepało tego czasu i odegrało swoją rolę w rewolucji, która jednak tak naprawdę będzie wycofaniem się z aroganckiego, lecz fatalnego projektu ludzkości – bezwzględnego panowania i eksploatacji przyrody. W tym celu nie wystarczy, że powstaną dokumenty⁴⁷, trzeba je śmielej przedstawiać wiernym, wykorzystać możliwości Kościoła w celu krzewienia nauczania ekologicznego. Jeżeli się to uda i nauczanie ekologiczne zyska należne sobie miejsce, chrześcijaństwo może mieć ogromny wpływ na kształtowanie się relacji człowiek – przyroda w świecie. Ostatecznie niemal co piąty człowiek jest katolikiem, niemal co trzeci – chrześcijaninem. To jest wielki potencjał.

⁴⁷ Np. *Kompendium nauki społecznej kościoła* poświęca tematyce ekologicznej wiele miejsca – artykuły 451-487.

Marcin Urbaniak

Katastrofa ekologiczno-klimatyczna jako wyzwanie dla etyki środowiskowej

Jak co najmniej od kilku lat wskazują specjalistyczne publikacje i raporty, globalny stan biosfery, klimatu oraz bioróżnorodności flory i fauny jest o wiele gorszy, niż dotychczas wyobrażała to sobie – słabo poinformowana – opinia publiczna. Trwa wielkie, szóste wymieranie żywych organizmów – wywołane działalnością człowieka czy też tzw. antropopresją. Istnieją na to niezaprzeczalne dowody, regularnie dostarczane w eksperckich raportach przez Międzyrządowy Zespół ds. Zmian Klimatu (IPCC), powołany w 1988 r. przez Organizację Narodów Zjednoczonych. Dopiero w trakcie trwania obecnej katastrofy klimatyczno-środowiskowej pewna część środowiska akademickiego zdała sobie sprawę, że międzynarodowy system oświaty – w tym również polski – nie ma merytorycznie solidnej podstawy programowej, edukującej na temat postępującego, antropogenicznego armagedonu bioróżnorodności. Innymi słowy, nie istnieje na żadnym poziomie edukacji szkolnej aż po uniwersytety rzetelnie opracowany kanon etyki środowiskowej (bądź ekoetyki czy bioetyki), regularnie uzupełniany o bieżące treści klimatyczno-społeczne. Mam tutaj na myśli przystępne omówienie systematycznie ukazujących się raportów i ekspertyz dot. różnych aspektów katastrofy klimatyczno-środowiskowej, które prezentowałyby nie tylko streszczenie faktów, ale wyciągałoby wnioski co do: spadku jakości życia społecznego w dobie katastrofy; wyzwań moralnych, jakie katastrofa przed nami stawia; rekomendowanych działań, które powinniśmy wdrażać, etc. Gdyby jednak powstał hipotetyczny zarys programu edukacyjnego (bio)etyki ekologiczno-klimatycznej,

wówczas jednym z podstawowych fragmentów byłoby zapewne stwierdzenie, że elementy składowe katastrofy – a więc przede wszystkim globalne ocieplenie, eksterminacja bioróżnorodności lub nadprodukcja plastiku – stanowią efekt środowiskowego długu współczesnej cywilizacji względem przyrody, ale też moralny dług wobec flory, fauny i kolejnych pokoleń naszych dzieci.

Żyjemy zadłużeni w nadmiarowym luksusie, bezrefleksyjnie marnując szczerkowe zasoby surowców naturalnych (przede wszystkim węgla, wody pitnej i drzewostanu) oraz bioróżnorodności – dług ten permanentnie rośnie co najmniej od czasu rewolucji przemysłowej krajów globalnej północy, a radykalnie przyspiesza w ostatnim trzydziestoleciu. Jego spłatę beztrzesko przesuwamy na kolejne pokolenia w (coraz bardziej dramatycznie jawiącej się) przyszłości¹. Obecnie, w niemal trzeciej dekadzie XXI w., stęzenie kolektywnego poczucia winy i wyrzutów sumienia, wywołanych uzależnieniem od wysokiego komfortu, powinno być co najmniej tak intensywne jak smog, którym na co dzień oddychamy. Być może towarzyszą nam takie uczucia, jednak szybko zaadoptowaliśmy się do stanu frustracji, generując skuteczną strategię obronną: wyparcie i zanegowanie realizującej się katastrofy, denializm klimatyczny. Dużo prościej się konsumuje, powtarzając slogany o „globalnym oczadzeniu” bądź „ekoterrorystach” broniących drzew, rzek, ekosystemów i zwierząt przed śmiercią. Problem w tym, że nasza planeta znalazła się w sytuacji kataklizmu w ekspresowym tempie, bowiem za życia jednego tylko pokolenia: urodzonego po II wojnie światowej, kiedy to w kulturze zachodnioeuropejskiej codziennością stał się dostęp do prądu, taniego mięsa i nabiału, samochodów osobowych czy coraz tańszych linii lotniczych. To nasza, aktualna generacja jest współodpowiedzialna za globalną katastrofę. Czy jesteśmy gotowi indywidualnie zaakceptować obowiązek natychmiastowego spłacania długu, który kolektywnie wciąż zaciągamy? Przedstawię prawdopodobny scenariusz.

Aktualna sytuacja z perspektywy naukowej

10 września 2020 r. światowa organizacja *The World Wide Fund for Nature* (znana powszechnie jako WWF) opublikowała wspólnie z Londyńskim Towarzystwem Zoologicznym wstrząsający raport *Living Planet Report 2020*

¹ Zakładając, że spłata długu ekologicznego przyrodzie jest w ogóle możliwa. Jedyna racjonalna, a zarazem głęboko utopijna forma takiej spłaty, jaka przychodzi na myśl, to realizacja projektu Edwarda O. Wilsona, jeszcze z 2001 r., a w pełni zaprezentowanego w książce *Pół Ziemi*.

– *Żyjąca planeta*. Formalnie rzecz biorąc, publikacja jest cykliczną, coroczną i wszechstronną analizą stanu środowiska naturalnego na naszej planecie. Jednak od strony merytorycznej, raport *Żyjąca planeta* jest wyjątkowy, bowiem pracowało przy nim aż 125 ekspertów z całego świata i przeanalizowano 21 tysięcy populacji zwierząt, które żyły w latach 1970-2016. Ta gigantyczna praca to badanie 4400 zagrożonych oraz niezagrożonych wyginięciem gatunków kręgowców, a więc potężna ilość organizmów, a zarazem jedynie niewielki fragment całej fauny Ziemi. Przykładowo, eksperci nie uwzględnili w swych analizach wielkiego wymierania bezkręgowców, zwanego „insectageddonem”, w tym zaniku gromady owadów m.in. zapylających (informuje o tym inny wstrząsający tekst z 2019 r. *Worldwide decline of the entomofauna – Światowe zanikanie fauny owadziej*²).

Wnioski z raportu WWF mogą głęboko zasmucać, bowiem aktualnie przyrodoznawcy nie mają wątpliwości co do tego, że stoimy w obliczu trwającego, wielkiego szóstego wymierania żywych organizmów na naszej planecie³. To, co powinno nas obecnie przerażać, to prędkość wymierania zwierząt – w ciągu niespełna połowy wieku, a dokładnie w czasie 46 lat, średnia liczebność populacji dzikich zwierząt z najliczniejszego podtypu kręgowców *Vertebrata* na kuli ziemskiej zmniejszyła się aż o 68%⁴! Innymi słowy, od 1970 r. do dzisiaj bezpowrotnie wyginęły dwie trzecie populacji ssaków, ptaków, płazów, gadów i ryb spośród tych żyjących jeszcze pół wieku temu. Na 10 ówczesnie żyjących osobników dzisiaj przypadają tylko 3 osobniki! Osiągnęliśmy tym samym nowy, głębszy poziom zaniku bioróżnorodności. Jeżeli chcielibyśmy wymienić gatunki obecnie

² F. Sanchez-Bayo, K. Wyckhuys, *Worldwide decline of the entomofauna: A review of its drivers*, „Biological Conservation” 2019, vol. 232, s. 8-27 – <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0006320718313636> [dostęp: 20.09.2020].

³ Teza ta została przekonująco dowiedziona w przełomowym raporcie naukowym o stanie światowej przyrody z maja 2019 r. pt. *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*. Raport ów został przygotowany przez Międzyrządową Platformę ds. Różnorodności Biologicznej i Funkcji Ekosystemu (IPBES) przy ONZ i stanowi kompleksową metaanalizę 15 tysięcy prac naukowych, wraz z kluczowymi dokumentami państwowymi, a liczy sobie 1500 stron. Prace nad raportem trwały od 2015 r., zaś autorami i współautorami raportu jest aż 145 ekspertów z 50 państw, przy dalszej współpracy kolejnych 310 naukowców. Patrz: E.S. Brondizio, J. Settele, S. Díaz, H.T. Ngo (red.), *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*, IPBES 2019 – <https://ipbes.net/global-assessment> [dostęp: 15.10.2020].

⁴ Cały raport WWF znajduje się pod adresem: <https://f.hubspotusercontent20.net/hubfs/4783129/LPR/PDFs/ENGLISH-FULL.pdf> [dostęp: 29.09.2020].

bezdyskusyjnie, krytycznie zagrożone wyginięciem wśród gromad kręgowców, należałoby wskazać co najmniej na trzy z nich:

– Wśród ssaków – endemiczny podgatunek wschodniego goryla nizinnego (*Gorilla beringei graueri*), występujący w górskich lasach Demokratycznej Republiki Konga. Goryle te są od wielu lat celem polowań kłusowników⁵, a dodatkowo eksploatacja naturalnych surowców niszczy ich naturalne siedlisko, przez co populacja tych goryli dramatycznie maleje – w ciągu ostatnich dwóch dekad spadła aż o 87%!

– Wśród gadów byłby to żółw skórzasty (*Dermochelys coriacea*), zamieszkujący wszystkie tropikalne i subtropikalne oceany. Do wielu zagrożeń (zatrucia plastikiem, zaplątanie w sieci rybackie) dołączyć należy drastyczne ocieplanie się klimatu, zwłaszcza podwyższającą się temperaturę na tropikalnych plażach, gdzie żółwie składają jaja i gdzie przychodzą na świat młode osobniki.

– Wśród ryb krytycznie zagrożony jest jesiotr chiński (*Acipenser sinensis*), zamieszkujący rzekę Jangcy. Z powodu zanieczyszczeń rzeki, śmiercionośnych dla ryb turbin w łodziach oraz przełowienia od 1970 r. do ostatniego dziesięciolecia zanotowano przerażający spadek populacji tych ryb, bowiem aż o 97%. Podobnie dramatycznie wygląda sytuacja ssaków wodnych, np. populacja delfinów w wodach słodkich spadła o około 99%, a pozostały jeszcze przy życiu osobniki żyjące w morzach i oceanach. Jak wskazuje wiele ekspertyz, najgorsza sytuacja dotyczy ogólnie pojętego środowiska słodkowodnego, które najszybciej się pomniejsza. Zwierzęta wodne mają do dyspozycji ledwie 10% dostępnego środowiska w porównaniu z przestrzenią dostępną w 1970 r. Spadek liczby wszystkich zwierząt kręgowych żyjących w środowisku słodkowodnym wynosi aż 84% na całej planecie.

Za ten stan rzeczy odpowiada głównie dewastacja ekosystemów, która jest także źródłem pojawiania się nowych zoonoz (np. SARS-CoV-2). Mówiąc precyzyjniej, mamy do czynienia z bardzo szybkim wymieraniem gatunków oraz z utratą bioróżnorodności wskutek wylesiania, będącego konsekwencją tego, że potrzebujemy coraz więcej terenów pod produkcję pasz dla zwierząt z hodowli przemysłowej – jemy coraz więcej mięsa. Co gorsza, około 30% żywności w krajach zamożnych jest wyrzucanych do śmieci, a w produkcji tej żywności trzeba było uprzednio wyciąć lasy i uśmiercić pewną ilość bioróżnorodności. Jeśli cho-

⁵ „The numbers of eastern lowland gorillas have fallen by an estimated 87% between 1994 and 2015, mostly due to illegal hunting” [Szacuje się, że liczba wschodnich goryli nizinnych spadła o 87% pomiędzy 1994 i 2015 r., głównie z powodu nielegalnych polowań] – czytamy na stronie <https://ec.europa.eu/jrc/en/science-update/wwf-living-planet-report-2020-reveals-68-drop-wildlife-populations> [dostęp: 18.09.2020].

dzi o bioróżnorodność lądową, to spadek populacji jest zdecydowanie najwyższy w Ameryce Łacińskiej. Na tym kontynencie w ciągu ostatniego półwiecza populacje megafauny zredukowały się nawet o 90%. Można wprost powiedzieć, że człowiek przełomu XX i XXI w. kolektywnie dokonał rzezi, a co gorsza – nie wyciągnął z tej działalności dotychczas żadnej moralnej refleksji. Na tle destrukcji kontynentalnej stosunkowo najlepiej wygląda sytuacja Europy, gdzie spadek populacji kręgowców lądowych wynosi „tylko” około 20%.

Podsumowując krótko wnioski płynące z raportu WWF, najważniejszym powodem wymierania gatunków jest degradacja ekosystemów (naturalnych siedlisk zwierząt) głównie poprzez wycinkę lasów i rozrost upraw rolnych. W Ameryce Łacińskiej dziś najszybciej ginie dzika przyroda – deforestacja i wypalanie lasów deszczowych Amazonii jest konsekwencją naszej produkcji mięsa z przemysłowej hodowli zwierząt, a więc konsekwencją tworzenia pól uprawnych (monokulturowych) na paszę dla krów, świń czy kurczaków. Do tego dochodzą: osuszanie terenów podmokłych, budowa tam na rzekach, uprzemysłowienie dzikich terenów, kłusownictwo, handel dzikimi zwierzętami i ich częściami. Przez to zwierzęta tracą swoje naturalne siedliska. Międzynarodowy Dyrektor WWF Marco Lambertini podkreślił w rozmowie z agencją informacyjną AFP, że jego organizacja w roku 2016 udokumentowała, że zniszczenie królestwa zwierząt osiągnęło poziom 60%. Zaledwie cztery lata później było to już prawie 70%. Ten okres to „chwila” w porównaniu do milionów lat, przez które wiele gatunków żyło na naszej planecie, jak komentował Marco Lambertini.

Z kolei pięć dni po publikacji pracy naukowej dla WWF, czyli 15 września 2020 r., ukazał się kolejny doniosły tekst naukowy. Tym razem chodzi o raport ONZ dotyczący badań nad stanem globalnej bioróżnorodności, zatytułowany *Global Biodiversity Outlook 5*. Główny wniosek z tego raportu jest równie przygnębiający, co z poprzednio streszczanych: nie udało się – ani na poziomie gospodarczym, ani politycznym – całkowicie wypełnić żadnego z zakładanych w 2010 r. międzynarodowych celów ochrony bioróżnorodności na lata 2011–2020. Przypomnieć tutaj należy, że międzynarodowa konwencja o różnorodności biologicznej została zatwierdzona przez Unię Europejską i podpisana podczas Szczytu dla Ziemi już w 1992 r. w Rio de Janeiro, a weszła w życie rok później – miała wówczas tylko trzy ambitne cele. Od tamtego czasu odbyło się aż 25 Szczytów Klimatycznych – w grudniu 2020 r. kolejny szczyt (tzw. COP26) zorganizowano w szkockim Glasgow. Natomiast dla ostatnich szczytów klimatycznych decydujący był październik 2010 r., kiedy to w japońskim Nagoi państwa uczestniczące jako strony konwencji o bioróżnorod-

ności uzgodniły 10-letni plan strategiczny, aby usystematyzować międzynarodową walkę z utratą różnorodności biologicznej – zdefiniowano wówczas 20 podstawowych celów, znanych jako „cele z Aichi”. Ten plan strategiczny, rozpisany w konkretnych działaniach do 2020 r., została ratyfikowany przez 200 (!) państw całego świata i zakładał realizację aż 20 bardzo ambitnych celów na rzecz profesjonalnej ochrony przyrody w latach 2011-2020. Problem w tym, że – jak ujawnia najnowszy raport naukowy ONZ – w całości nie udało się zrealizować ani jednego z tych celów, natomiast w przypadku tylko sześciu mówić można o fragmentarycznej realizacji. Z raportu wynika, że sygnatariuszom konwencji nie udało się urzeczywistnić np. szalenie istotnego celu zmniejszenia o połowę utraty siedlisk dzikiej przyrody, w skład których wchodzi cenne, tropikalne lasy (wspomina o nich również wcześniej streszczany raport *Żyjąca planeta* WWF). Podobnie nie zrealizowano celu ograniczenia problemu zanieczyszczeń plastikowych, które zanieczyszczają ekosystemy lądowe i morskie. Tendencja wydaje się wręcz odwrotna – najczęściej docierają do nas medialne informacje o tym, jak wiele publicznych środków pieniężnych inwestowanych zostało w przedsięwzięcia, które szkodzą bioróżnorodności. Niezmiernie rzadko pojawiają się doniesienia o wysokości funduszy publicznych przekazanych na wspieranie bioróżnorodności, co sugeruje, że albo takich funduszy nie ma, albo stanowią nieistotny margines państwowych budżetów. Nie ulega natomiast wątpliwości, że rządy krajów będących sygnatariuszami konwencji chętniej wspierają bardzo dochodowe i zarazem głęboko dewastacyjne przyrodę sektory paliw kopalnych czy przemysłu rybołówczego, nie zaś działania proekologiczne.

Elizabeth Maruma Mrema, sekretarz wykonawcza konwencji o bioróżnorodności z Nagoi, w reakcji na publikację *Global Biodiversity Outlook 5* wydała oświadczenie, w którym tłumaczyła, że jednak minimalny sukces został odniesiony. Otóż dotyczył on realizacji skromnych form zapobiegania rozprzestrzeniania się gatunków inwazyjnych w pewnych krajach, a także lokalnego powiększenia morskich obszarów chronionych. Dyskusyjnym sukcesem jest też teoretyczne opracowanie kolejnych planów działań ochronnych przez zaangażowane w konwencję kraje, bowiem wydaje się, że nawet na faktyczne działania może być już za późno. Maruma Mrema komentowała: „gdyby nie podjęto żadnych działań nawet w tych kilku [dwóch!] obszarach, sytuacja byłaby jeszcze bardziej tragiczna niż ta, w której znajdujemy się dzisiaj”⁶. Zatem eksperci ONZ pocieszają, że bez

⁶ Patrz: <https://smoglab.pl/raport-onz-nie-udalo-sie-calkowicie-wypelnic-zadnego-z-celow-ochrony-bioroznorodnosci-na-lata-2011-2020/> [dostęp: 10.10.2020].

tych, niezwykle powierzchownych, wręcz fasadowych sukcesów, świat przyrody ucierpiałby w jakimś stopniu jeszcze bardziej. Natomiast uczciwie przyznać należy, że globalne wysiłki na rzecz zachowania różnorodności biologicznej poniosły w ostatniej dekadzie druzgoczącą klęskę. Sekretarz generalny ONZ António Guterres przekazał w swym oświadczeniu, że gdy wychodziliśmy z bezpośrednich skutków pierwszej fali pandemii COVID-19 (a więc w pierwszej połowie 2020 r.), mieliśmy bezprecedensową okazję, aby w odbudowę swego naturalnego otoczenia włączyć działania zapisane w *konwencji ONZ*. „Był to czas na odbudowanie nie tylko globalnej gospodarki, ale też nadwyrężonej eksploatacją biosfery, która znacząco odżyła podczas światowego lockdownu wiosną 2020”. Działania odbudowujące powinny być połączone z ochroną klimatu – od którego zależy stan ziemskich ekosystemów – oraz ochroną dobrostanu zwierząt (od czego z kolei zależy ewentualne ryzyko kolejnych odzwierzęcych pandemii). Pytanie retoryczne brzmi, czy raporty ONZ i WWF przekonają którychkolwiek decydentów polityczno-ekonomicznych o konieczności błyskawicznego reagowania w obszarach ekologii oraz praw chroniących zwierzęta. Dotychczasowe fakty sugerują postawę głęboko sceptyczną – prawdopodobnie niczego wciąż się nie nauczyliśmy.

Zrozumieć hiperobiekty

Rozpocznę od postawienia tezy: zmiany klimatyczne przekraczają nasze możliwości poznawcze w obszarze wizualizacji czy też wyobrażania sobie przestrzennej skali oraz czasowego zasięgu niebezpieczeństwa. Mówi się o rozpadających łądłolodach, o niedoborze wody pitnej, falach skrajnych upałów bądź nieustających suszach, ale konsekwentnie bagatelizujemy te informacje. Wyjaśnieniem tego emocjonalnego i poznawczego marazmu może wynikać z faktu, że w swoim najbliższym otoczeniu nie widzimy żadnych zmian tak tragicznych, jak to opisują masowe media. Ów brak widocznego, namacalnego zagrożenia działa usypiająco na naszą wrażliwość – nie doświadczamy bodźców, które powinny aktywować neuronalne obszary, odpowiedzialne za współodczuwanie (empatyczne współdzielenie) np. widocznego cierpienia⁷. Wydaje się, że jako gatunek jesteśmy dosłownie i symbolicznie dość krótkowzroczni – na co dzień interesuje nas tylko bezpieczna przestrzeń najbliższego otoczenia oraz planowanie najbliż-

⁷ Por. Ch. Keysers, *Empatia*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2017, rozdz. 7. *Wrażenia*, s. 177 i n.

szej przyszłości. Z perspektywy ewolucyjnej takie zachowania nie wzbudzają większego zdziwienia, gdyż wszystkie gatunki ssaków, których funkcjonowanie uwarunkowane jest zachowaniami kooperacyjnymi – a należy do nich również *Homo sapiens* – wykazują największą dbałość o bezpieczeństwo własnej grupy, a w efekcie także najbliższego, materialnego otoczenia⁸. Jeżeli chodzi o specyficznie ludzką realizację procesów poznawczych – a więc reprezentowanie sobie ewentualnych klęsk żywiołowych – to wydaje się, że człowiek nie jest zdolny operować abstrakcyjnymi kategoriami np. pięciu odmiennych kataklizmów klimatycznych jednocześnie bądź kaskadowo. Posiadamy co prawda kognitywną (gatunkowo unikalną) umiejętność współdzielenia uwagi i celów działania oraz kolektywnej koordynacji ról, aby osiągnąć cel⁹, np. nieść pomoc w sytuacji klęski żywiołowej. Problem w tym, że na poziomie poznawczym nie dysponujemy ani indywidualnym, ani współdzielonym pojęciem tak złożonego czasoprzestrzennego i zarazem rozproszonego, efemerycznego zagrożenia, jakie stanowią całe serie „pełzających” kataklizmów. To fenomen (hiperfenomen?), którego *Homo sapiens* przez ostatnie 200 tysięcy lat nie obserwował w naturze – nie pojawiła się poznawcza adaptacja do tak odmiennych warunków środowiskowych. Zatem prawdopodobnie brakuje nam poznawczo-emocjonalnego czynnika motywującego do przeciwdziałania. Jak pisała Christine M. Korsgaard, postępowanie mające na względzie jednostkowy i zbiorowy interes „wymaga zdolności bycia motywowanym abstrakcyjnym wyobrażeniem całkowitego lub długofalowego dobra”¹⁰. Innymi słowy, bez zdolności wyobrażenia sobie skali klimatycznego zagrożenia nie zmobilizujemy się do systematycznego przeciwdziałania katastrofie klimatycznej. Wydaje się, że nie potrafimy takiego złożonego wyobrażenia stworzyć, podtrzymać i czerpać z niego konstruktywną motywację do zapobiegania kolejnym klęskom. Sytuacja niestety może się pogarszać, gdy weźmiemy pod uwagę społeczne konsekwencje naturalnych kataklizmów, które – występując całymi seriami w oddalonych geograficznie miejscach – będą generować również złożone klęski cywilizacyjne, jak choćby liczbę wojen bądź konfliktów zbrojnych np. o wodę pitną czy energię elektryczną¹¹.

⁸ F. de Waal, *Małpy i filozofowie*, tłum. B. Brożek, Kraków 2013, s. 38.

⁹ M. Tomasello, *Dlaczego współpracujemy*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016, s. 90.

¹⁰ Ch.M. Korsgaard, *Moralność i wyjątkowość ludzkiego działania*, [w:] F. De Waal, *Małpy i filozofie*, s. 129-130.

¹¹ Gdy na początku 2018 r. potężna susza nawiedziła Republikę Południowej Afryki, dziewięć milionów ludzi nie miało dostępu do wody. W samym tylko Kapsztadzie wszystkie

Jak sugeruje brytyjski ontolog nurtu „object-oriented ontology” Timothy Bloxam Morton, planetarne zmiany klimatu, w tym globalne ocieplenie, to poznawczo nowego rodzaju byty, tzw. hiperobiekty¹². Są to fakty bądź zdarzenia naturalne na tyle złożone konceptualnie, a także wymagające tak skomplikowanej pracy naszej wyobraźni, że w praktyce nie jesteśmy zdolni pojąć i zrozumieć owych hiperobektów swoimi umysłami. Analogiczny problem w pojmowaniu równie skomplikowanego zjawiska cywilizacyjnego pojawi się, gdy próbujemy reprezentować sobie pełną złożoność np. wirtualnej przestrzeni internetu we wszystkich jego aspektach. Znajomość epistemologii ewolucyjnej, zwłaszcza funkcji aparatury percepcyjnej i mechanizmów kognitywnych człowieka, sugeruje tutaj poważne deficyty poznawcze gatunku ludzkiego. Reprezentacja wirtualnych hiperbytów, jak np. globalna sieć generowania, gromadzenia i transferu informacji, okazuje się wyjątkowo trudnym zadaniem dla ludzkich procesów poznawczych oraz umysłu, bowiem w toku kształtowania się form nabywania wiedzy, zatrzymaliśmy się filogenetycznie w epoce późnego holocenu ery kenozoicznej, a więc na etapie naturalnych zjawisk przyrodniczych, występujących kilkanaście tysięcy lat temu. W przypadku katastrofalnych zmian klimatycznych, globalnego ocieplenia czy zanieczyszczenia mikroplastikiem, trudność w pojmowaniu tych hiperobektów polega – zdaniem Mortona – na ich specyficznych cechach ontycznych:

a) Globalne ocieplenie bądź mikroplastik są metaforycznie lepkie [*viscous*]¹³ – otaczają nas permanentnie i równocześnie z każdej strony; w pewnym sensie „przyklejają się” do naszych ciał oraz do codziennej rutyny dnia powszedniego. Są obecne z nami bez przerwy i w każdym miejscu, w którym aktualnie się znajdujemy. Owa lepkość sprawia, że nie jesteśmy w żaden sposób w stanie uwolnić się od nieustannej obecności destrukcyjnych czynników np. pogodowych, co zostanie w kolejnych akapitach ponownie wskazane, przy okazji omawiania cechy „nielokalności” hiperobektu.

punkty poboru wody pitnej były strzeżone przez uzbrojonych pracowników prywatnych firm ochroniarskich, zaś wojsko zabezpieczało miejskie instalacje wodne. Por. D. Wallace-Wells, *W RPA wojna o wodę – katastrofa klimatyczna już nastąpiła*, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,25605662,w-rpa-wojna-o-wode-jak-w-mad-maxie-katastrofa-klimatyczna.html> [dostęp: 2.08.2020].

¹² T. Morton, *The Ecological Thought*, Harvard 2012.

¹³ Por. artykuł na blogu Timothy’ego Mortona: <http://ecologywithoutnature.blogspot.com/2010/10/hyperobjects-are-viscous.html> [dostęp: 15.10.2020].

b) Hiperobiekty są procesami mocno rozproszonymi w czasie swego trwania na całe dekady oraz w przestrzennej skali występowania na całe kontynenty bądź morza i oceany. Nie potrafimy percepcyjnie wielości poszczególnych klęsk żywiołowych w kategorii jednego, globalnego, kaskadowego procesu, bowiem nie dostrzegamy granic ani regularności w owym procesie. Można stwierdzić, że wyewoluowaliśmy, postrzegając konkretne, lokalne i poszczególne wydarzenia, nie zaś mniej lub bardziej efemeryczne ciągi zdarzeń, które Morton określa jako „ciekłe” lub „płynne” [*molten*]¹⁴ hiperobiekty. Przykładem byłaby tutaj seria kilku jednoczesnych huraganów, które powstały w 2017 r. na Atlantyku i uderzyły w Stany Zjednoczone oraz Irlandię, albo też seria gigantycznych pożarów, trawiących różne części świata (od Amazonii w lecie 2019, przez Australię, następnie Syberię, aż po brazylijskie mokradła Pantanal w lecie 2020 r.).

c) Ponieważ hiperobiekt nie jest jednym, spójnym zdarzeniem np. atmosferycznym, ale swoistym metafenomenem, na który składa się współoddziaływanie wielości pomniejszych, lecz wciąż skomplikowanych zjawisk, z tego względu hiperobiekty cechuje tzw. interobiektywność [*interobjective*]. Innymi słowy, hiperobiekty są efektem korelacji tak wielu odmiennych, złożonych zjawisk np. pogodowych, że jesteśmy w stanie postrzegać i rozumieć co najwyżej niektóre przejawy całego hiperobektu. Na przykład zjawisko globalnego ocieplenia jest konsekwencją interakcji m.in. cywilizacyjno-eksploatujących działań człowieka, światła słonecznego, gazów cieplarnianych i paliw kopalnych. Ten globalny fenomen atmosferyczny obserwowany jest tylko w pewnych wąskich, osobnych aspektach: emisji szkodliwych gazów, wzrostu średniej temperatury czy topnieniu lodów okołobiegunowych. Innym przykładem hiperobektu jest okresowa zmiana kierunku oraz intensywności prądów morskich i wiatrów na Pacyfiku (występująca co kilka lat i trwająca od kilku do kilkunastu miesięcy) zwana oscylacją południową El Niño. Zmiana ta nieokresowo oddziałuje na biosferę całej kuli ziemskiej, wypiętrzając i napędzając masy ciepłej wody we wszechoceanie Ziemi¹⁵, a dogłębne poznanie, zrozumienie i przewidywanie zjawiska El Niño wciąż pozostaje dużym wyzwaniem dla badaczy¹⁶.

¹⁴ T. Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis 2013, rozdz. *Temporal Undulation*.

¹⁵ M. Maslin, *Zmiany klimatu*, tłum. K. Dośpiał-Borysiak, Łódź 2018, s. 111-112.

¹⁶ *Ibidem*, s. 112.

d) Hiperobiekty są katastrofami nielokalnymi, ale przytłaczająco totalnymi – nie zachodzą w jednym geograficznie miejscu, z którego możemy się bezpiecznie oddalić, aby odpocząć w „normalnych” warunkach¹⁷. Zmiany typu susze atmosferyczne, powodzie, fale zabójczych upałów bądź pożary zachodzą literalnie wszędzie w antroposferze, czy lepiej: zamieszkałej, ludzkiej przestrzeni życiowej. W efekcie nie uciekniemy od tych klęsk żywiołowych, nie schronimy się w żadnym odizolowanym, a więc bezpiecznym miejscu na Ziemi. Katastrofa jest planetarna – trwa wszędzie bez przerwy.

Inną cechą charakterystyczną, którą należałoby wskazać jako typowe dla hiperobektów, składających się na całość katastrofalnych procesów klimatyczno-środowiskowych, jest również ich przyczynowa akceleracja – każdy uprzedni kataklizm wzmacnia następujące po nim kolejne w serii klęski. Biosfera doświadcza coraz bardziej intensywnych antropopresji, zaś zwrotną reakcją są łańcuchy napędzających się katastrof, które paraliżują nasze zdolności przewidywania i adekwatnego zapobiegania. Z tego powodu dotychczasowe krajobrazy z naszego otoczenia, który siłą przyzwyczajenia traktowaliśmy jako niezmienny fundament bezpiecznego życia, mogą aktualnie okazać się zabójczą pułapką wskutek nieprzewidzianej powodzi i braku prądu, susz i braku wody pitnej; nagłych tornad, fizycznie dewastujących nasz dobytek lub pożarów trawiących lasy, do których jeszcze niedawno chodziliśmy. Także sama nieprzewidywalność okazuje się kolejnym aspektem hiperobektów. Mówiąc dokładniej, jest to nieprzewidywalność interakcji pomiędzy kolejnymi klęskami – ewentualne próby modelowania przyszłych anomalii pogodowych lub zapobiegania prognozowanym klęskom są obarczone niezwykle wysoką niepewnością z uwagi na niezwykle dużą ilość czynników i globalną sieć uwarunkowań klimatycznych. Nie mniej ważną cechą ekologiczno-klimatycznych hiperobektów jest ich wpływ na naszą psychikę: solastalgia, depresja i żaloba klimatyczna czy świadomość klimatycznego apartheidu to nowy typ mentalnych dolegliwości epoki antropocenu, które sami sobie zafundowaliśmy. Wszystkie powyższe hamulce poznawcze, wynikające albo z ludzkich niedoskonałości mentalno-kognitywnych, albo z mechanizmów społecznych, jak szowinizm gatunkowy, konformizm, affluenza i powiązane z nimi lenistwo, bezmyślne nawyki oraz stereotypy, nie znoszą z nas kolektywnej odpowiedzialności za aktualny stan natury. Nie usprawiedliwiają również wciąż kontynuowanych działań

¹⁷ Por. artykuł na blogu Timothy'ego Mortona: <http://ecologywithoutnature.blogspot.com/2010/11/hyperobjects-are-nonlocal.html> [dostęp: 15.10.2020].

destrukcyjnych. Można przewrotnie stwierdzić, że hiperobiekty gwarantują nam „pandemoniczny” egalitaryzm w obliczu katastrofy, gdyż każdy z nas – na poziomie indywidualnej konsumpcji – jest jednakowo współodpowiedzialny za obecny stan środowiska naturalnego, ale także jest jednakowo zagrożony (depresją, udarem czy chorobą nowotworową) przez współuczestnictwo w tworzeniu i podtrzymywaniu katastrofalnych warunków klimatycznych. Niestety, równie egalitarnie w skali planetarnej powiększamy swoje przyszłe cierpienie, gdy dokonujemy co dzień tak prozaicznych, a zarazem fatalnych i liczonych w milionach decyzji konsumenckich, jak m.in. niepotrzebne włączanie światła, marnowanie bieżącej wody, nabywanie i wyrzucanie nadmiarowej ilości żywności, korzystanie z tanich linii lotniczych lub zaniechanie udziału w głosowaniu podczas powszechnych wyborów (parlamentarnych, prezydenckich czy samorządowych). Jeżeli część mieszkańców planety jest świadoma naszych ułomności bądź pewnych iluzji, w jakich tkwimy na co dzień, to znaczy, że jesteśmy w stanie – dokonując dużego wysiłku zmiany przyzwyczajęń i schematów myślowych – lokalnie przeciwdziałać destrukcji, która wydarza się globalnie. Wciąż szokująca może być konstatacja, że komfort życia przełomu XX i XXI w. w łatwości dostępu do wszelkich dóbr oraz usług, do którego nasze pokolenie bardzo szybko się przyzwyczało, staje się coraz bardziej utracony w sposób nieodwracalny, gdyż okupiony równie nieodwracalnym zniszczeniem surowców, z jakich się wyłonił.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że tzw. sytuacje graniczne, o których pisał Karl Jaspers w połowie ubiegłego wieku jako o wyjątkowych okolicznościach dla naszej egzystencji, stały się za sprawą kataklizmów środowiskowych nową codziennością epoki antropocenu. Do takiej codzienności – śmierci z gorąca, głodu, utonięć, epidemii zoonoz – po kilku dekadach rosnącego luksusu życia krajów Globalnej Północy, nie chcemy się ani zaadoptować, ani też jej zaakceptować. Stąd być może niepokojąca popularność klimatycznego denializmu. Niewątpliwie to nasza niemal boska potęga ingerencji w przyrodę (w skali makro i mikro) znormalizowała, a nawet zbanalizowała ekstremalność sytuacji granicznych. Przesadą nie będzie stwierdzenie, że potęga współczesnej technologii ma raczej demoniczny wymiar boskości jako wolności od naturalnych ograniczeń ciała i umysłu niż pozytywnie kreatywny. Równocześnie dopiero uczymy się, zapewne zbyt wolno, wykorzystywać tę potęgę technologiczną do reflektowania tragedii nagłych, seryjnych klęsk żywiołowych. Pomocne mogłoby okazać się przededefiniowanie samego pojęcia kataklizmu, bowiem coraz częściej brakuje nam adekwatnej terminologii na opisanie skali dziejących się katastrof, co znamienne dla językowego ujęcia

hiperobektów klimatyczno-środowiskowych. Jak bowiem uchwycić i nazwać globalny, całoroczny ciąg, wspomnianych już wyżej pożarów, ogniowych tornad oraz lokalnego, ogniowego „mikroklimatu”, które trwały od sierpnia 2019 (lasy deszczowe Amazonii), przez październik 2019 – wiosna 2020 (Australia, Syberia, Czarnobyl, Biebrzański Park Narodowy w Polsce), aż po sierpień 2020 (spłonęły endemiczne gatunki zwierząt i roślin na brazylijskich mokradłach o powierzchni równej Izraela)? Czy kategoria np. antropogenicznego ekobójstwa będzie adekwatna? Globalnie patrząc, mamy do czynienia z metafenomenem trawiącym gigantyczne powierzchnie biosfery przez pełne 12 miesięcy bez przerwy, choć jego przejawy widzimy tylko fragmentarycznie – w odmiennych momentach czasu i przestrzeni. Tę akurat cechą hiperobektu Thomas Morton nazwał „fazowością” [*phasing*]¹⁸ – niewyobrażalnie dla człowieka złożona struktura zjawiska, z wszystkimi kauzalnymi uwarunkowaniami i korelacjami w skali planetarnej, przejawiać się może w perspektywie antropocentrycznej tylko częściowo; w postaci mniej lub bardziej przypadkowych elementów, rozłożonych na różne rejony świata oraz momenty czasowe. Niestety, owo rozproszenie geograficzne i rozciągłość czasowa powodują nie tylko dzielenie katastrofy na mniej bądź bardziej dotkliwe zdarzenia losowe, ale wywołują też lekceważące reakcje, postawy zobojętnienia wobec klęski, która oddalona jest od nas w czasie i przestrzeni. Analizowanie destrukcyjnych zmian klimatu tylko w przedziale bieżącego stulecia stanowi dla nas już ogromne wyzwanie poznawcze, a co dopiero mówić o scenariuszach albo procesach sięgających wielu dekad w przyszłość.

Obawy co do potraktowania na poważnie zmian klimatycznych budzi także społeczna i polityczna postawa względem tak konkretnego zagrożenia jak pandemia koronawirusowa. Jak łatwo zaobserwować, nie zmobilizowała ona ani konsumentów, ani decydentów państw rozwiniętych do wdrożenia zrównoważonej konsumpcji lub do przeorganizowania polityki na bardziej ekologiczną. Z tego względu można domyślać się, że tym bardziej nie zmotywuje nas do zmiany szkodliwych nawyków i dewastacyjnych praktyk silnie rozproszony zbiór katastrofalnych procesów środowiskowo-klimatycznych. Choć wiemy na poziomie racjonalnego myślenia, że powinniśmy i musimy ograniczać latanie samolotami¹⁹,

¹⁸ T. Morton, *Hyperobjects...*, rozdz. *Phasing*.

¹⁹ Jak donosi „Nature”, ograniczenia w transporcie, lotach samolotami i zamknięcie zakładów przemysłowych spowodowało, że globalna emisja dwutlenku węgla spadła do poziomu niespotykanego od 2006 r. W Polsce ta emisja obniżyła się aż o 23% względem ubiegłego roku (na świecie o 17%). Niestety, ten spadek jest chwilowy, ponieważ nie towarzyszą mu

dzieje się odwrotnie – branża lotnicza ponosi ogromne straty z powodu globalnego lockdownu, więc m.in. niemiecka Lufthansa otrzyma pomoc finansową ze strony państwa i środków publicznych. Patrząc obiektywnie, jako cywilizacja XXI w. popełniamy ekologiczne samobójstwo, a jest to koszt kurczowego podtrzymywania zbytecznego komfortu krajów rozwiniętych. Co ciekawe, gdy w listopadzie 2019 szalały pożary w Australii, powiązane bezpośrednio z antropogenicznymi suszami i globalnym ociepleniem, Donald Trump ogłosił wycofanie się Stanów Zjednoczonych z międzynarodowego Porozumienia Paryskiego (dot. łagodzenia emisji gazów cieplarnianych) w ciągu 12 miesięcy, czyli do czasu szczytu klimatycznego COP26 w Glasgow. Jednocześnie w tym samym listopadzie ukazał się raport UNEP, czyli Programu Ochrony Środowiska przy ONZ pt. *Emission Gap Report 2019*, którego główny wniosek brzmi: jeśli chcemy hamować globalne ocieplenie, musimy co roku przez dekadę stopniowo obniżać globalną emisję CO₂ o 7,6%²⁰. Bez systemowych zmian ludzkość nie ma szans złagodzić żadnego kryzysu klimatycznego, jednak wizja poważnych, systemowych zmian nie pojawia się nawet w sugestiach czy propozycjach hipotetycznej przyszłości gospodarczo-politycznej Polski. Co gorsza, wspomniany raport agendy ONZ stwierdza, że świat przed pierwszą ogólnoswiatową kwarantanną (wiosna 2020) był na najlepszej drodze do... zwiększenia (!) zużycia węgla, ropy i gazu, co faktycznie uniemożliwia realizację celów zawartych w Porozumieniu Paryskim z 2016 r., czyli planowane ograniczenie globalnego ocieplenia do 1,5-2°C względem epoki przedprzemysłowej. Czy zatem cała nadzieja w solidnej edukacji ekologiczno-klimatycznej, również w obszarze humanistycznym?

Modelowanie „nowej normalności”

Zanim pojawią się rekomendowane sposoby działań, zapobiegające katastrofie, warto pamiętać jeszcze o bieżącej sytuacji ekonomicznej, którą podkreśla laureat Nobla z 2018 r. William Nordhaus. W swoich pracach apeluje on, że utrzymanie obserwowanego dziś tempa wzrostu gospodarczego Globalnej Północy z ostatnich trzech dekad oznacza jeszcze wyższe emisje gazów cieplarnianych od pre-

żadne plany zmian systemowych. Znoszone restrykcje i ograniczenia gospodarcze przywrócą szybko „przedpandemiczne” problemy z zanieczyszczeniami.

²⁰ Por.: <https://www.gridw.pl/aktualnosci/unep/2538-emissions-gap-report-2019-konieczne-zwiekszenie-wysilkow-w-walce-z-kryzysem-klimatycznym> [dostęp: 8.09.2020].

zentowanego najgorszego scenariusza ONZ. Zatem w praktyce grozi nam wzrost globalnej temperatury od 5 do aż 8°C, co kojarzy się już z katastroficznymi thrillerami popkulturowymi. Gdy faktycznie dojdzie do takich temperatur, strefy równikowa i zwrotnikowe staną się ostatecznie niemożliwe do zamieszkania – powierzchnia około 30% Ziemi będzie pustynią. Poziom oceanów podniesie się o ponad 60 metrów, zalewając 2/3 największych obecnie metropolii. Na Ziemi nie będą istniały grunty zdolne do efektywnej produkcji znanego nam dzisiaj, konwencjonalnego pożywienia. Trudną do zaakceptowania codziennością będą: głód, susze, upały, permanentne pożary, huragany i epidemie tropikalnych chorób – to wszystko skutecznie zdziesiątkuje ludzkość²¹. Od tego scenariusza 5-8°C dzieli nas realnie bardzo cienka granica naszych bieżących zachowań, ponieważ pewien zakres dalszego ocieplania się jest dzisiaj już nie do uniknięcia. Różne możliwości – ocieplenie o 2, 3, 5 i więcej stopni Celsjusza – już dzisiaj realizują się poprzez nasze aktualne wybory, literalnie w chwili czytania tych słów. Przed metaforycznym „ugotowaniem” siebie oraz całej bioróżnorodności uratować nas może tylko własna mobilizacja do zmiany codziennego postępowania, której na razie nie okazujemy.

Klimatyczni sygnaliści medialni, ekoaktywiści i ekologicznie zaangażowani intelektualiści różnych dyscyplin od dłuższego już czasu apelują do polityków, rządów światowych korporacji oraz jednostkowych konsumentów, że za dwie lub trzy dekady skutki globalnego ocieplenia staną się tak dotkliwe, że ich dalsze ignorowanie lub zaprzeczanie im nie będzie fizycznie możliwe. Jak wiadomo, przez tysiące lat *Homo sapiens sapiens* wybierał do życia strefy klimatyczne z roczną średnią temperaturą ok. 15-20°C. Taka temperatura odpowiada naszym ewolucyjnie dostosowanym ciałom i pozwala na względnie stabilną egzystencję. Tymczasem za kolejne 30 lat wedle szacunków od 1 do 3 mld ludzi będzie zmuszonych do życia w warunkach przypominających dzisiejszą Saharę. O ile potrafimy radzić sobie z niskiej jakości glebą i nadmiarem wody, to jesteśmy ewolucyjnie bezradni w obliczu zabójczych deficytów wody pitnej oraz fal upałów.

Mówiąc krótko, nowa normalność jest w rzeczywistości całkowitym brakiem dotychczas znanej normalności, jak ją sobie wyobrażamy w kulturze Zachodu i do której się przyzwyczailiśmy po dwóch wojnach światowych: normalności będącej synonimem relatywnego bezpieczeństwa materialnego, przewidywalności i stabilności zachowań społecznych, a także poczuciem szczęścia, dobrobytu

²¹ D. Wallace-Wells, *Ziemia nie do życia*, tłum. J. Spólny, Poznań 2019, s. 25.

czy względnego komfortu codziennej egzystencji. Baza surowców naturalnych i dynamiczna równowaga biosfery, na których wyrosła współczesna cywilizacja, a wręcz cała ludzka antroposfera, dosłownie się wyczerpuje i rozpada. Przykładem fizycznej degeneracji niech będą doniesienia z września 2020 o gigantycznym fragmencie szelfu lodowego, wielkości 113 km² (powierzchnia Paryża), który powoli odrywał się od największego lodowca Grenlandii i ostatecznie rozpadł na kawałki w wyniku szybko postępującego ocieplenia. Poinformowali o tym zdarzeniu naukowcy Służb Geologicznych Danii i Grenlandii (GEUS), którzy przeanalizowali zdjęcia satelitarne z ostatnich trzech dekad. Pamiętamy przy tym, że to dopiero początek zmian klimatycznych. Rosnące temperatury dezintegrują nie tylko wieczne zmarzliny, ale wszelkie formy życia na całej kuli ziemskiej, choć nie widzimy tego na co dzień w wystarczająco spektakularny sposób, aby wywarło to na nas wystarczająco wstrząsające wrażenie. Takich swoistych „dzwonek alarmowych” o rozpadającej się normalności z powodu kryzysu klimatycznego jest coraz więcej i są coraz głośniejsze, a jednak wciąż niewystarczająco, gdy spojrzeć na masowe zubożenie społeczne. Jason Box ze wspomnianego już GEUS uważa, że powinniśmy być zdecydowanie bardziej zaniepokojeni zjawiskami, które zdają się postępującym rozpadem na największym szelfie lodowym Arktyki²². Jeśli odnotujemy dalszy wzrost ocieplenia, jaki obserwujemy przez ostatnie lata (a najpewniej tak będzie), przyczynimy się do znacznego przyspieszenia wzrostu poziomu mórz na całym świecie – dosłownie sami się utopimy. Adekwatnie całą sytuację z powszechną obojętnością na dziejącą się katastrofę klimatyczno-środowiskową podsumowała Ruth Mottram z Duńskiego Instytutu Meteorologicznego w Kopenhadze: „gdybyśmy widzieli ten krach 30 lat temu, nazwalibyśmy go ekstremalnym. Ale w ostatnich latach przyzwyczailiśmy się do tego poważnego załamania”²³. Stworzyliśmy więc nową, ekstremalną normalność w XXI w., która w niewielkim stopniu będzie przypominała dotychczasowe przyzwyczajenia (wodę w kranie, prąd w gniazdku, centralne ogrzewanie, półki pełne jedzenia w sklepach i lekarstw w aptekach). Warto dodać dla pełniejszej ilustracji, że wedle badań z sierpnia 2020 r., utrata lodu na Grenlandii postępująca tylko podczas wyjątkowo ciepłego 2019 r. wystarczyłaby, aby zalać Kalifornię wodą na poziomie powyżej metra od pozio-

²² Por. National Geographic Polska, <https://www.national-geographic.pl/artukul/od-grenlandii-oderwal-sie-ogromny-lodowiec-ma-wielkosc-paryza> [dostęp: 2.10.2020].

²³ Ibidem.

mu oceanu. Pamiętajmy również, że klęski, które obecnie widzimy i o których dyskutujemy, są zaledwie zwiastunem bliskiej przyszłości, jeżeli zrealizują się pesymistyczne scenariusze klimatologów, fizyków atmosfery i fizyków biosfery.

Zakończenie

Katastrofa klimatyczno-ekologiczna jest aktualnie prawdopodobnie najbardziej drastycznym problemem cywilizacyjnym, który każe nam radykalnie zmodyfikować fundamenty współczesnego społeczeństwa – zarówno w wymiarze wartości, poglądów czy idei, jak i w wymiarze codziennych praktyk oraz wyborów konsumenckich. Zmiany klimatu, na podstawowym poziomie fizyki atmosfery oraz fizyki biosfery, podważają każdy aspekt dotychczasowego porządku cywilizacyjnego, brutalnie go niszcząc – niezależnie od przyjętych doktryn ekonomicznych, ustrojów politycznych bądź naszej prywatnej postawy względem globalnych kataklizmów. Niestety, krótkowzroczność przywódców politycznych wciąż skupiona jest na tak abstrakcyjnych dylematach, jak wzrost gospodarczy, nonszalantcko ignorując nieubłagane prawa fizyki. Destrukcyjne „zmiany klimatu nie są już tylko problemem naukowym, gdyż ich konsekwencje mają wpływ na gospodarkę, geopolitykę, politykę lokalną, prawo czy ochronę zdrowia”²⁴. Co gorsza, ten wpływ jest rudymenarny i w pewnym momencie niemożliwy do zlekceważenia. Znana książka Sebastiana Jungera pt. *The Perfect Storm* (pol. tł. *Gniew oceanu*) opowiada historię, gdy na morzu jednocześnie pojawiają się trzy potężne sztormy, którym protagoniści muszą bezdyskusyjnie stawić czoła. Analogicznie globalny kryzys klimatyczny niesie ze sobą trzy egzystencjalnie doniosłe, wręcz rewolucyjne wyzwania dla dzisiejszej etyki środowiskowej: otóż kryzys: (1) ma niewątpliwie charakter globalny; (2) jest międzypokoleniowy i (3) nadszedł w momencie, kiedy nie dysponujemy odpowiednio silnymi instytucjami, aby wskazywały nam drogę, którą z różnych względów należy podążać. Tym samym nowa etyka klimatyczna musi zreformować swoje dotychczasowe fundamenty aksjologiczne, odnosząc się do moralnych wartości globalnej odpowiedzialności, międzypokoleniowej i międzygatunkowej sprawiedliwości, glokalizacji mikroaktywizmu prosumentów oraz tzw. etyce prefiguratywnej (realizacji wartości, ku którym dążymy). Ignorowanie klimatycznego kryzysu prowadzi do niedoceniań egzystencjalnej wagi całej

²⁴ M. Maslin, *Zmiany klimatu*, s. 23.

sieci problemów oraz niezdolności dostrzeżenia ich dalekosiężnych implikacji, z katastrofą cywilizacyjną włącznie. Próba naszkicowania ewentualnego projektu etyki środowiskowo-klimatycznej – jako odpowiedź na oczekiwania społeczne, ale też niedobór merytorycznych materiałów edukacyjnych – jest tematem odrębnej pracy autora niniejszych słów, bowiem znacząco przekracza formalne ograniczenia bieżącego tekstu. Zakończę tę część rozważań wokół cywilizacyjnych aspektów katastrofy ekologiczno-klimatycznej prowokującą do refleksji i dyskusji rekomendacją postawy antynatalistycznej: posiadanie dzieci wydaje się obecnie decyzją moralnie niejednoznaczną, jeżeli wiemy, jak intensywny ślad ekologiczny generuje każdy kolejny człowiek oraz jak bardzo będą cierpieć w dalszej przyszłości kolejne pokolenia mieszkańców Ziemi. Niezależnie od tego, jaki jest nasz indywidualny stosunek do posiadania dzieci, jedna z odpowiedzi zdaje się być całkowicie pewna – jak napisał w swej książce David Wallace-Wells *Nasza planeta po globalnym ociepleniu*, codzienne funkcjonowanie w dobie antropocenu „bolało będzie wszystkich”²⁵ i to już niedługo.

²⁵ D. Wallace-Wells, *Ziemia....*, s. 49.

Noty o autorach

Grzegorz Francuz – dr hab., profesor na Uniwersytecie Opolskim. Zajmuje się filozofią stosowaną, etyką, etyką środowiskową, ekofilozofią, bioetyką, filozofią edukacji i doradztwem filozoficznym. Dyplomowany coach, certyfikowany mediator. Autor licznych artykułów naukowych i książki *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*.

Dariusz Gzyra – filozof, publicysta, działacz społeczny. Zgłoszony do nagrody Paszporty Polityki za książkę *Dziękuję Ci za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta* (Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2018). Prowadzi zajęcia dydaktyczne na Wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego na kierunku antropozoologia. Członek kadry dydaktycznej prowadzącej interdyscyplinarne studia podyplomowe prawa zwierząt na Uniwersytecie Humanistyczno-Społecznym SWPS. Członek Polskiego Towarzystwa Etycznego oraz Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Autor kilkudziesięciu artykułów naukowych. Redaktor działu „Etyka praw zwierząt” czasopisma naukowego „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”. Twórca podcastu „Ważne – nieważne” przygotowywanego dla „Krytyki Politycznej”. Członek Rady Ekspertkiej Green REV Institute. Zainteresowania badawcze: relacje człowieka i innych zwierząt w świetle współczesnych koncepcji etycznych i politycznych, studia nad weganizmem.

Joanna Hańderek – dr hab. nauk humanistycznych, pracuje na stanowisku profesora na Uniwersytecie Jagiellońskim, polska filozofka specjalizująca się w filozofii kultury, publicystka, działaczka społeczna i polityczna. Autorka książek: *Czas i spotkanie. Wokół koncepcji czasu Emmanuela Levinasa* (Collegium Columbinum, Kraków 2006), *Metamorfozy i muzea* (Wyd. UJ, Kraków 2010), *Filozofia weganizmu* (Centrum Kultury „Dworek Białoprądnicki”, Kraków 2022).

Dariusz Jedzok – absolwent Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego. Miłośnik przyrody, podróżnik, dziennikarz i fotograf, autor bloga *Przedeptane.pl* poświęconego faunie Australii, współautor książki *Etyczne potępienie myślistwa*. Członek Australasian Animal Studies Association. Mieszka w Adelajdzie.

Anna Kamińska-Malandain – dr filozofii, pracuje na Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych. Redaktor merytoryczna czasopisma naukowego „Edukacja Etyczna” oraz członkini Zarządu Polskiego Stowarzyszenia im. Janusza Korczaka w Warszawie. Wykłada filozofię, filozofię dialogu, socjologię moralności. Autorka książek: *Wrażliwość a podmiotowość. Teoria Emmanuela Levinasa i praktyka Janusza Korczaka* (Wyd. Maximum, Kraków 2012), *Rzeczywistość wyobraźni. Gaston Bachelard o źródłach twórczości* (Wyd. Maximum, Kraków 2014), *Zobojętnienie. Filozoficzne aspekty współczesnej alienacji człowieka* (Wyd. Maximum, Kraków 2018).

Zenon Kruczyński – autor książek *Ilustrowany samouczek antymyśliwski* oraz *Farba znaczy krew*. Współautor *Łowiectwo zielonym okiem*, *Śmierć zwierzęcia*. *Współczesne zootanatologie*, *O jeden las za daleko*. *Demokracja, kapitalizm i nieposłuszeństwo ekologiczne w Polsce*, *Etyczne potępienie myślistwa* oraz *Etyka i ekologia*. Kiedyś myśliwy, dziś publicysta i aktywista ekologiczny zaangażowany na rzecz zmiany relacji ludzi wobec środowiska i zwierząt. Inicjator kampanii „Ratuj drzewa”, „Rykwisko dla jeleni, nie dla myśliwych” oraz powstania Koalicji „Niech żyją”. Autor projektu „Wgląd w relacje pomiędzy ludźmi a zwierzętami”, członek zespołu Instytutu Psychoimmunologii w Warszawie, nauczyciel mindfulness mbsr/mbct. Od kilkudziesięciu lat praktykuje zen.

Ryszard Kulik – dr psychologii, trener rekomendowany przez Polskie Towarzystwo Psychologiczne. Od 30 lat zaangażowany w edukację psychologiczną i ekologiczną. Specjalizuje się w prowadzeniu grup w obszarze ekopsychologii i głębokiej psychologii. Jest autorem książek dotyczących relacji człowiek – natura, w których łączy perspektywę psychologiczną, duchową i ekologiczną, m.in. *Odkrywanie natury*, *Stąpając mocno po ziemi*, *Człowiek wobec natury*. Laureat nagród: „Zielony Czek” Wojewódzkiego Funduszu Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej w Katowicach oraz „Dobromir roku 2013” Ekologicznego Kongresu Gospodarczego.

Marcin Łubiński – doktorant w Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie, asystent w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UP, sekretarz redakcji oraz redaktor działu recenzji w czasopiśmie naukowych „Edukacja Etyczna” (lista ERIH Plus). Absolwent pedagogiki na Uniwersytecie Zielonogórskim oraz etyki – mediacje i negocjacje w Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie. Specjalizuje się w etyce środowiskowej oraz negocjacjach międzykulturowych. Opiekun naukowy Koła Mediacji i Negocjacji przy Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UP.

Antoni Płoszczyńiec – dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, mgr dziennikarstwa i komunikacji społecznej. Adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Autor książki *Asceza i człowiek. Studium antropologii filozoficznej Henryka Elzenberga* (Kraków 2021).

Dorota Probucka – dr hab., prof. Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Specjalizuje się w etyce ogólnej, etyce środowiskowej i prawach zwierząt. Kierowniczką Katedry Etyki Społecznej, Teorii Mediacji i Negocjacji w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych. Redaktor naczelna czasopisma naukowego „Edukacja Etyczna” (ERIH Plus). Pomysłodawczyni i współzałożycielka Polskiego Towarzystwa Etycznego (z-ca przewodniczącego), oraz Akademickiego Stowarzyszenia Przeciwko Myślistwu Rekreacyjnemu (członkini zarządu). Pomysłodawczyni i organizatorka Forów Etycznych, organizowanych w Krakowie od 2004 r. Członkini Rady Naukowej Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipko SJ. Autorka książek: *Utylitaryzm* (Wyd. Dante, Kraków 2013, II wyd.), *Etyka. Wybrane zagadnienia i kierunki* (Wyd. Dante, Kraków 2013, II wyd.), *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt* (Wyd. Universitas, Kraków 2014), *Prawa zwierząt* (Wyd. Universitas, Kraków 2015, II wyd.), *Ethics in Ancient Greece and Rome* (Wyd. Peter Lang, Berlin 2019). Redaktor naukowy prac zbiorowych: *Dylematy filozofii* (Wyd. Aureus, Kraków 1999), *Etyka – psychologia – psychoterapia* (Wyd. Aureus, Kraków 2004, razem z Andrzejem Margasińskim), *Etyka i polityka* (Wyd. UP, Kraków 2005), *Etyka wobec sytuacji granicznych* (Wyd. Impuls, Kraków 2007), *Czy sprawiedliwość jest możliwa?* (Wyd. Impuls, Kraków 2008), *Dobro wspólne* (Wyd. UP, Kraków 2010), *Etyka i sens życia* (Wyd. UP, Kraków 2011), *Etyka a zło* (Wyd. UP, Kraków 2013), *Etyka i dobro* (Wyd. UP, Kraków 2015), *Prawda w życiu moralnym i duchowym* (Wyd. Maximum, Kraków 2009), *Contemporary Moral Dilemmas* (Wyd.

Peter Lang, Berlin 2019), *Etyczne potępienie myślistwa* (Wyd. Universitas, Kraków 2020), *The Ethical Condemnation of Hunting* (Wyd. Peter Lang, Berlin 2022).

Hanna Schudy – dr nauk humanistycznych, mgr ochrony środowiska (Wydział Nauk Botanicznych UWt). Zajmuje się transformacją regionów węglowych ze szczególnym uwzględnieniem dziedzictwa kulturowego. Eseistka i publicystka. Interesuje się interdyscyplinarnym znaczeniem odpowiedzialności w kontekście kryzysu ekologicznego. Od kilkunastu lat związana z ruchem ekologicznym. Współpracuje m.in. z EKO-UNIA, Dolnośląskim Alarmem Smogowym i World Alliance For Mercury Free Dentistry.

Piotr Skubała – profesor nauk biologicznych, Wydział Nauk Przyrodniczych, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ekolog, akarolog (zajmuje się ekologią i systematyką roztoczy Oribatida). Autor 175 artykułów naukowych, 56 rozdziałów w monografiach lub monografii, 36 komunikatów naukowych oraz 156 artykułów popularnonaukowych. Etyk środowiskowy, edukator ekologiczny, działacz na rzecz ochrony przyrody, aktywista klimatyczny, lider Climate Reality (fundacja wiceprezydenta Ala Gore'a), „ethic expert” w Komisji Europejskiej w Brukseli (program HORIZON 2020), członek Zespołu Ekspertów ds. kwestii etycznych w Narodowym Centrum Etyki, stały współpracownik miesięcznika „AURA. Ochrona Środowiska” i miesięcznika „Dziki Życie”. Członek Rad Naukowych „Diversity” (MDPI journals), „Acarologia” (France), „Journal of Pollution Effects and Control (OMICS Publishing Group, USA), „AURA. Ochrona Środowiska”, „Polish Journal for Sustainable Development”, Śląskiego Ogródu Botanicznego w Mikołowie, Fundacji INSTRAT – Fundacja Inicjatyw Strategicznych, Koalicji Klimatycznej. Współorganizator Festiwalu Kultury Ekologicznej „Zielono Mi” (2007-2014), organizator i współprowadzący spotkania Klubu Myśli Ekologicznej (od 2012). Autor licznych wykładów, warsztatów, kursów na macierzystej uczelni, innych uczelniach w kraju i za granicą. Współpracuje z mediami lokalnymi, krajowymi i zagranicznymi w charakterze eksperta w zakresie ekologii i ochrony środowiska, kryzysu klimatycznego, popularyzatora nauki. Przedstawiając się, podkreśla, że jest Ziemianninem, reprezentantem ssaków łożyskowych, jednym z milionów gatunków zamieszkujących wspaniałą Ziemię, szczydzi się tytułem największego humanisty wśród przyrodników przyznany przez ICBEH UŚ.

Bogusław Stelcer – dr nauk biologicznych, mgr psychologii. Pracuje na stanowisku adiunkta na Uniwersytecie Przyrodniczym w Poznaniu. Jego badania dotyczą zdrowia i jakości życia, psychologicznych korelatów zachowań promujących zdrowie, psychologicznych zasobów zdrowia. Autor książki *Sukces starości – w poszukiwaniu wyznaczników zadowolenia z życia wśród osób w starszym wieku* (Wyd. Naukowe Uniwersytetu im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu). Redaktor naukowy książek *Humanizm w medycynie* (Wyd. Naukowe Uniwersytetu Medycznego im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu), *Zdrowy człowiek i społeczeństwo w wizjach Alberta Schweitzera i Ericha Fromma* (Wyd. Naukowe Uniwersytetu Medycznego im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu).

Jakub Synowiec – dr nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Etyki na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania naukowe: etyka, metaetyka, etyka Petera Singera, Efektywny Altruizm, personalizizm, dialog między utylitaryzmem a etyką chrześcijańską. Wybrane publikacje: *Who is my neighbour? Effective Altruism, the Good Samaritan and the Opportunities of of the 21 st Century*, [w:] *Effective Altruism and Religion*, red. D. Roser, S. Riedner, M. Huppenbauer, Baden-Baden 2022, ss. 121-146; *Metaethical grounds for changing the understanding of values in Peter Singer's ethics*, „Kultura I Wartości” 2019, nr 28, ss. 47-63; *Effective Altruism for the poor*, „Ethics and Bioethics” 2019, t. 9, nr 1-2, ss. 27-35.

Marcin Urbaniak – dr hab., prof. Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie, bioetyk środowiskowy, kognitywista i działacz społeczny. Zawodowo zajmuje się ewolucją procesów poznawczych, umysłami zwierząt i ich dobrostanem. Organizator konferencji oraz wydarzeń naukowych poświęconych zagadnieniom dobrostanu i praw zwierząt, a także ochrony środowiska naturalnego i klimatu. Autor publikacji dotyczących zdolności psychicznych oraz podmiotowości zwierząt, edukator ekologiczno-etyczny na falach audycji radiowej i łamach czasopism. Prywatnie zajmuje się koordynacją działań oraz projektów na rzecz ratowania bioróżnorodności.

„Będziemy ostatnimi przedstawicielami ludzkości – ostrzegają autorzy monografii *Etyka i ekologia* – jeśli radykalnie nie zmienimy swojego stosunku do biosfery we wszystkich jej wymiarach oraz stosunku do siebie – zarówno w skali globalnej jak i lokalnej. Horyzont tych zmian wyznaczają trzy, dominujące twierdzenia obecne we wszystkich publikacjach omawianej pozycji. Dotyczą one międzygatunkowej zależności i pokrewieństwa, konieczności współdziałania w obszarze biosfery oraz naglącej potrzeby zachowania bioróżnorodności fauny i flory. Wszyscy autorzy, w różny sposób, piszą o katastrofie ekologicznej, o krytycznym stanie naszej planety, o przyczynach zmian klimatycznych wynikających w równym stopniu z naszej konsumenckiej ślepoty i zachłanności, jak i z głupoty i bez troski. (...) Tytuł omawianej monografii wskazuje jasno, że autorzy skupili się na związkach etyki z ekologią, które mają swoje trzy podstawy: w rozumieniu ekologii, w rozumieniu roli człowieka w sytuacji trwającej katastrofy planetarnej, w rozumieniu etyki, jej wartości i norm obecnych w ludzkich wyborach, postawach i działaniach. Wszystkie trzy zagadnienia; ekologii, człowieka i etyki przedstawiane są przez autorów *Etyki i ekologii* pod różnymi kątami, co pozwoliło im na ukazanie zachodzących między nimi podobieństw i zależności. Badano je na wielu teoretycznych i praktycznych poziomach, sprowadzając ekologię do trzech, następujących wariantów: ekologia jako nauka, rozwijana w ramach biologii; ekologia integralna, mająca swoje źródło w chrześcijaństwie – w Biblii i filozofii; ekologia jako światopogląd, a więc dziedzina współkształtująca ludzką egzystencję, podmiotową, międzygatunkową samoświadomość, będącą zarówno wiedzą, jak i stylem życia.

Omawianą książkę z przekonaniem polecam przynajmniej z dwóch powodów: wszystkie teksty są dobrze, ciekawie i z pasją napisane, a ich autorzy nie tylko dzielą się z czytelnikiem imponującą wiedzą, ale zmuszają go do myślenia, do działania i do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, co musimy zrobić, żeby chronić życie innych gatunków, jednocześnie ocalić własne”.

Z recenzji dr hab. Ewy Podrez

ISBN 978-83-67222-31-0



SILVA
RERVM

