Filozofia Nauki
Rok IV, 1996, Nr 1(13)

POLEMIKI

Zdzisława Piątek

Czy zmiany w kulturze mogą zahamować destrukcję Natury?[1]

1. Uwagi wstępne

Formułując tytułowe pytanie używam pojęcia kultury w szerokim sensie — takim, że obejmuje ono nie tylko naukę, sztukę, religię i moralność, ale także cywilizację techniczną; innymi słowy — to wszystko, co stanowi dorobek przeszłych i aktualnie żyjących pokoleń ludzkich i jest transmitowane za pośrednictwem tradycji. „Natura" zaś oznacza tu wszystko to, co istniało, istnieje i może istnieć zupełnie niezależnie od człowieka. O ile pojęcie kultury będę rozumiała bardzo szeroko, o tyle pojęcie Natury chciałabym ograniczyć do pojęcia «Natury rodzicielki», czyli do przyrody ożywionej. Przyrodą nieożywioną będę się zajmowała o tyle, o ile jest wykorzystywana przez istoty żywe.

Jest rzeczą oczywistą, że zmiany w kulturze mogą wpływać na zmiany w Naturze na rozmaite sposoby. Może się zmieniać wiedza o Naturze, która jest częścią kultury, ale sama zmiana *wiedzy o Naturze* nie wywołuje zmiany w Naturze, gdyż takie zmiany są wywoływane dopiero przez zastosowanie wiedzy. Dlatego też niektórzy naukowcy twierdzą — nie bez racji — że pod tym względem nauka jest neutralna. Rousseau np. przekonywał, że postęp nauk jako takich nie jest złem, zło bowiem pojawia się dlatego, że ludzie nie są dość dobrzy, aby czynić z nich dobry użytek. Innymi słowy zmiany wiedzy, czyli zmiany w kulturze, przyczyniają się do zmian w Naturze tylko wtedy, gdy stają się przesłankami lub motywami ludzkich działań.

---

[1] Jest to poszerzona wersja referatu wygłoszonego w Krakowie na konferencji *Człowiek, kultura, przemiany*, w grudniu 1995. This work was supported by the Research Support Scheme of Higher Education Support Programme (grant No 658/1995).

Historia dziejów ludzkich pokazuje, że zmiany, o których mowa, mogą być na dobre (np. kiedy dzięki zdobyczom techniki przywracamy stan naturalnej równowagi i np. w Tamizie na nowo mogą żyć ryby) lub na złe (np. kiedy składując materiały radioaktywne zatruwamy środowisko). W rozważaniach moich istotne będzie rozstrzygnięcie, czy nie jest czasami tak, że wszelkie zmiany w Naturze dokonywane przez człowieka za pośrednictwem kultury są nieuchronnie zmianami na gorsze i zasługują na uznanie ich za «destrukcję Natury».

Otóż z mojego puktu widzenia — a w niniejszych rozważaniach przyjmuję perspektywę ewolucyjną — negatywne rozstrzygnięcie wyżej sformułowanego problemu jest oczywiste. Człowiek bowiem jest jednym z milionów gatunków, które pojawiły się w ewolucji ziemskiej i podobnie jak każdy inny gatunek ma naturalne prawo czerpać z przyrody środki do życia. Korzystanie z Natury — nie naruszające równowagi naturalnych ekosystemów — nie jest destrukcją Natury, lecz włączeniem się danego gatunku w tok ewolucji.

W procesie ewolucji jedne gatunki przegrały walkę o przeżycie, inne zmieniły tryb życia i naturalne siedlisko (np. walenie), a jeszcze inne pozostają prawie niezmienione od setek milionów lat.

Z ewolucyjnego punktu widzenia aktualna sytuacja gatunku ludzkiego w przebiegu procesów ewolucji ziemskiej jest sprawdzaniem wartości kultury jako mechanizmu adaptacyjnego. Jest więc sprawdzaniem wartości przystosowawczych ludzkiego rozumu, religii, moralności, organizacji życia społecznego i cywilizacji technicznej. Sądzę, że albo potwierdzimy, iż jesteśmy istotami racjonalnymi i potrafimy używać rozumu w naszych działaniach w środowisku, albo doprowadzimy do samozagłady, pociągając za sobą zagładę innych pozaludzkich gatunków istot żywych. Nie sądzę jednak, żeby samozagłada gatunku ludzkiego oznaczała koniec ziemskiej ewolucji. Przyroda na Ziemi jest niezwykle żywotna i zapewne bakterie żyjące w wodzie chłodzącej reaktory jądrowe, będą się rozmnażały, a ewolucja potoczy się dalej jakimiś nowymi, trudnymi do przewidzenia torami.

Nie chodzi mi jednak tutaj o to, żeby przepowiadać katastrofę. Chcę po prostu odpowiedzieć na pytanie, czy obecnie są możliwe takie zmiany w kulturze, które mogłyby zahamować lawinowo narastające niszczenie przyrody przez gatunek ludzki, a jeśli tak, to co w tym zakresie należałoby uczynić? Aby odpowiedzieć na te pytania, należy rozważyć zmiany w trzech dziedzinach kultury: zmiany w dziedzinie wiedzy o Naturze, zmiany w dziedzinie internalizacji tej wiedzy, które sprawiłyby, że wiedza ta mogłaby stanowić motywy ludzkich działań w środowisku, oraz zmiany w dziedzinie struktur i instytucji społecznych, które pozwoliłyby wyeliminować działania destrukcyjne, a więc ograniczyć rabowanie przyrody obliczone na doraźne korzyści.

Uważam, że w ciągu ostatnich 50 lat faktycznie dokonują się zmiany we wszystkich wyżej wymienionych dziedzinach kultury. Zmiany te mają na celu zahamowanie destrukcji środowiska, a o tym, czy zakończą się powodzeniem, zadecyduje nasza rozumność i dobra wola. Argumentację dotyczącą charakteru tych zmian przedstawię w

kontekście polemiki z poglądami Leszka Kołakowskiego, który swój niezwykle sceptyczny stosunek do możliwości zahamowania degradacji środowiska wyraził w krótkiej wypowiedzi zamieszczonej w czasopiśmie *Dialogue and Universalism* (vol. 5/1995, no 1). Wypowiedź Kołakowskiego dotyczy przede wszystkim roli filozofii i filozofów w kształtowaniu dziejów, a pośrednio ich wpływu na zmiany w otaczającym nas świecie.

2. Sceptycyzm w sprawie możliwości zapobiegania zagrożeniom ekologicznym

Kołakowski rozważa możliwości zapobiegania degradacji środowiska w odniesieniu do filozofii i filozofów, czyli w odniesieniu do małego fragmentu kultury, który jednak zawsze odgrywał istotną rolę w kształtowaniu postawy ludzi wobec świata i tym samym wywierał ogromny wpływ na działania w świecie. Przyznaje on, że filozofowie mieli swój udział zarówno w tym, co dobre, jak i w tym, co złe w dziejach ludzkich, gdyż przyczynili się zarówno do propagowania idei demokratycznych, jak i utopii totalitarnych. Jednakże, po pierwsze, rzeczywisty wpływ na bieg historii miało niewielu wielkich filozofów; po drugie, upłynęło wiele czasu, zanim ten wpływ udało się zaobserwować; po trzecie, nigdy nie było wiadomo wcześniej, czy ten wpływ będzie miał dobre czy złe skutki; po czwarte, filozofowie oddziaływali na historię za pośrednictwem formowania ideologii, a dzisiaj ideologie nie cieszą się dobrą reputacją — poza tym obecnie jest niewielu filozofów, którzy przyznaliby się do tego, że chcą tworzyć ideologię.

Odnoszę wrażenie, że Kołakowski — podobnie jak wielu innych filozofów polskich — ma uraz w stosunku do ideologii. Ten uraz jest zrozumiały w kontekście szczególnych doświadczeń historycznych, które były naszym udziałem; trudno jednak uznać, że awersję, o której mowa, można odnieść do wszystkich filozofów i z tej racji odmawiać im wpływu na kształtowanie zmian w stosunkach człowieka ze środowiskiem. Nie chcę tutaj rozstrzygać, czy wysiłki podejmowane w celu zmiany ludzkich przekonań (np. te, które podejmował Russell) zawsze zasługują na miano ideologii; zapewne nie, gdyż niektóre z nich Kołakowski nazywałby „kaznodziejstwem". Jeżeli przyjmiemy, że ideologią jest propagowanie przekonań, które mają faworyzować interesy jakiejś określonej grupy społecznej, to argumentacja mająca na względzie interesy wszystkich istot żywych — i między innymi człowieka — nie jest ideologią w tradycyjnym rozumieniu. Awersja filozofów do tworzenia ideologii — nawet gdyby taka istniała — nie wydaje mi się zatem rzeczywistą przeszkodą w kształtowaniu postaw proekologicznych.

Znacznie ważniejsze są wątpliwości Kołakowskiego dotyczące oceny wkładu filozofów w kształtowanie biegu historii. Nie ma on wątpliwości, że bez Kartezjusza, Kanta, Hegla, czy Nietzschego historia ludzkości nie byłaby tym czym jest, ale ma np. wątpliwości co do znaczenia Husserla. Kołakowski sądzi, że nawet gdyby Husserla nie było, nasz współczesny świat nie byłby inny. Chociaż przyznaje, że Husserl był wielkim umysłem i chciał obronić cywilizację europejską przed nihilizmem i sceptycyzmem, to mimo to nie możemy powiedzieć, że zmienił świat. Kołakowski sądzi, że

tak jest nie dlatego, iż język którym przemawiał był hermetyczny, lecz raczej dlatego, że rzucał ziarna w glebę, która okazała się jałowa. Kołakowski zwraca uwagę, że filozofia Kanta była równie trudna, a mimo to wywarł on ogromny wpływ na filozofię oświeceniową, a za jej pośrednictwem na umysły milionów ludzi na całym świecie. I dokonał tego nie dzięki dedukcji transcendentalnej, lecz dlatego, że parę idei Kanta — takich mianowicie, że wszyscy ludzie są równi, że moralność nie musi się odwoływać do autorytetu Boskiego, że istnienia Boga niepodobna udowodnić — stało się powszechnie znanymi. Idee te w systemie Kanta były uzasadniane w sposób bardzo wyszukany, ale dały się zasymilować w formie uproszczonej. To dzięki nim — podkreśla Kołakowski — Kant został uznany za filozoficznego Robespierre'a, jak go określił Heine.

Sądzę, że przedstawiona przez Kołakowskiego ocena doniosłości filozofii Kanta jest trafna, i że równie trafne jest jego twierdzenie, iż filozofowie wpływają na zmianę biegu historii za pośrednictwem powolnych zmian ludzkiej świadomości, skuteczność tego oddziaływania zależy zaś od kulturowej receptywności, a tej niepodobna zaplanować. Natomiast nie zgadzam się z jego wyjaśnieniem, że powodem znikomego wpływu Husserla na bieg ludzkich dziejów — i tym samym na współczesny świat — była jałowość gruntu, na który padły rzucone przez niego ziarna.

Moim zdaniem ziarna były pozbawione zarodków (były płone). Co mogło wykiełkować z ideii filozofii bezzałożeniowej lub wiedzy absolutnie uzasadnionej? Albo z ideii nauk ejdetycznych? To jego pogarda dla filozofii światopoglądowych uniemożliwiła mu wywarcie wpływu na bieg dziejów. Żył w epoce wielkich sukcesów fizyki, w epoce, w której rodziły się najdonioślejsze nauki biologiczne — genetyka, biologia molekularna, ekologia — a jednak mówił o kryzysie nauk, krytykował ich dogmatyzm, zarzucał im zabobon «faktyczności» i wypranie z wszelkich wartości.

Kant natomiast miał tak ogromny respekt dla nauki, że dla uzasadnienia absolutnego charakteru poznania matematycznego i mechaniki klasycznej przyjął istnienie sądów syntycznych *a priori* ze wszystkimi filozoficznymi konsekwencjami, które z tego wynikły. Sądzę, że jedną z najważniejszych idei, za pośrednictwem której Kant oddziaływał — i może oddziaływać na współczesność — jest sformułowany przez niego imperatyw kategoryczny oraz uzasadnienie tego imperatywu wykazujące, że istota rozumna i obdarzona wolną wolą nie powinna działać tak, żeby interes partykularny stał ponad interesem ogółu.

I to jest właśnie ta idea Kanta, którą obecnie należałoby propagować, aby wyeliminować obojętność albo indyferentyzm wobec tego, co Kołakowski nazywa nazywa *res publica*. Sądzę, że wartość adaptacyjna ludzkiego rozumu i ludzkiej kultury będzie zależała od tego, czy ludzie będą potrafili działać zgodnie z tym, co ów imperatyw nakazuje.

Kołakowski stawia także pytanie, czy współcześni filozofowie mogą się przyczynić do radykalnej przemiany ludzkiej mentalności — w takim stopniu, aby umożliwiła ona skuteczne zapobieganie zniszczeniom cywilizacyjnym — i właściwie odpowiada na to

pytanie negatywnie. Dla uzasadnienia swojego pesymizmu w tej kwestii przytacza trzy racje. Sądzi on bowiem że:

(1) filozofowie mają niewiele do powiedzenia w kwestiach ekologicznych, gdyż mogą jedynie powtarzać to, co mówią specjaliści;

(2) filozofowie nie mogą oszacować wiarygodności kontrowersyjnych raportów i przewidywań dotyczących zagrożenia środowiska;

(3) nie ma potrzeby, żeby filozofowie powtarzali ekologiczne slogany, które wszyscy znają.

Powyższe zastrzeżenia nie znaczą jednak, że Kołakowski nie dostrzega pilnej potrzeby przemiany przekonań (*metanoia*). Być może w najbliższej przyszłości — pisze Kołakowski — ludzie będą zmuszeni ograniczyć swoje potrzeby w celu mniejszego zużycia zasobów środowiskowych, ale nie widzi on nikogo, kto mógłby ich do tego przekonać. Sądzi bowiem, że nie zrobi tego żadna partia polityczna bez samounicestwienia — jakim byłoby oświadczenie ludziom, że mają już za dużo i muszą żyć ograniczając konsumpcję. Zauważa także, iż każdy ruch polityczny obiecuje, że jeśli go poprzemy, to będziemy mieli coraz to więcej i więcej dóbr w bliżej nieokreślonej przyszłości. Jeśli natomiast okazałoby się, że samoograniczenie jest konieczne, to frustracja byłaby gigantyczna nie tylko wśród biednych, ale także wśród bogatych, gdyż stopień frustracji zależy od rozziewu pomiędzy aktualnym a oczekiwanym poziomem konsumpcji, albowiem żaden absolutny poziom satysfakcji nie istnieje.

Zbudowanie ideologii propagujących samoograniczanie ludzkich potrzeb wydaje się Kołakowskiemu niewykonalne, a ponadto sądzi on, że jest już za późno, gdyż takie problemy, jak ograniczanie przyrostu naturalnego, wzrost przestępczości i narkomanii, czy obojętności na sprawy publiczne, to nie są problemy, które można by rozwiązać w sposób filozoficzny. Filozofowie są także bezsilni w udoskonalaniu standardów życia politycznego i uwrażliwianiu ludzi na dobro publiczne. Kołakowski kończy swoje wywody stwierdzeniem, że przemiana świadomości jest pilnie potrzebna i będzie wdzięczny każdemu, kto mu powie, jak ją osiągnąć.

Otóż spróbujmy dać odpowiedź na to pytanie. Sądzę, że przemiany w dziedzinie świadomości ekologicznej (*metanoia*), po to, żeby były skuteczne, muszą się dokonać na trzech poziomach; na poziomie wiedzy, na poziomie przekonań i na poziomie działań. Z kolei działania dokonują się w trzech wymiarach: w wymiarze działań indywidualnych, w wymiarze działania instytucji społecznych o charakterze lokalnym i w wymiarze instytucji o charakterze ponadnarodowym (ogólnoświatowym). Sądzę dalej — i postaram się ten sąd uzasadnić — że w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat dokonały się i nadal dokonują się ogromne przemiany na wszystkich trzech poziomach.

3. Przemiany świadomości ekologicznej na poziomie wiedzy

Po to, żeby pokazać rzeczywiste przemiany na poziomie wiedzy, muszę się odwołać do przykładu. W roku 1935 oksfordzki biolog Tansley wprowadził pojęcie ekosystemu i tym samym stworzył podwaliny dla ekologii jako dyscypliny naukowej. Tansley

rozumiał ekosystem jako jednostkę superorganiczną, to znaczy jako wspólnotę organizmów żywych, które żyjąc w określonych warunkach glebowych, wodnych i powietrznych są wzajemnie dostosowane i wzajemnie powiązane energetycznie. Innymi słowy, Tansley rozumiał ekosystem jako piramidę troficzną, której istotą jest przepływ energii w obrębie systemu. Ilość i prędkość przepływającej energii zależy od struktury i składu określonych ekosystemów (takich jak np. lasy, jeziora, pustynie), a pojęcie ekosystemu zostało przez niego wprowadzone w celu umożliwienia pomiarów przepływu energii w systemach organizmów żywych.

Tworząc podwaliny ekologii, Tansley był pod wpływem neopozytywistycznego ideału nauki i właśnie w fizyce widział wzorzec myślenia i badania naukowego. Chciał więc upodobnić biologię do fizyki, gdyż zadaniem ekologów miało być dokonywanie pomiarów energii, krążącej w naturalnych ekosystemach, i formułowanie praw ilościowych. I całkiem podobnie jak w wypadku wielkich filozofów, których wpływ na bieg dziejów trudno przewidzieć, Tansley przyczynił się do rozwoju dyscypliny, która — wbrew jego intencjom — umożliwiła holistyczne spojrzenie na zintegrowane systemy organizmów, wchodzących w skład ziemskiej biosfery.

Z perspektywy ewolucyjnej — a ekologia jest nauką rozwijającą się w obrębie teorii ewolucji — ekosystemy wyewoluowały w drodze doboru naturalnego jako swoiste sposoby osiągania najskuteczniejszej reprodukcji, najskuteczniejszej obrony przed zakłóceniami równowagi i najskuteczniejszej ekonomii energetycznej. Układ warstw w piramidzie troficznej w obrębie ekosystemu nie zależy ani od pokrewieństwa, ani od sekwencji ewolucyjnej, lecz od tego, «co kto je». Każda warstwa «wyższa» np. zwierzęta roślinożerne, zależy od warstwy «niższej», czyli roślin, które «jedzą» energię słoneczną, stanowią więc podstawę piramidy troficznej, rozpatrywanej z perspektywy biosfery. Cała energia krążąca w biosferze pochodzi ze Słońca. Linia, pokazująca zależności pokarmowe w określonym ekosystemie — czyli tzw. łańcuch pokarmowy albo troficzny — stanowi kanał energetyczny przepływu energii. W obrębie każdego ekosystemu istnieje ogromna liczba takich zapętlonych kanałów przepływu energii, pozostających w stanie równowagi dynamicznej. Istotnym elementem naturalnych ekosystemów są tzw. reducenci, czyli miliardy bakterii i grzybów, dzięki którym dokonują się procesy recykliczne, polegające na rozkładzie substancji organicznych. Procesy recykliczne są bardzo istotne ze względu na obieg materii i poszczególnych pierwiastków w ekosystemie, i gdybyśmy wytępili wszystkie bakterie i grzyby, to życie na Ziemi byłoby niemożliwe, gdyż wówczas gleba bardzo szybko zostałaby całkowicie wyjałowiona.

Dzięki badaniom ekologów został wypracowany holistyczny obraz przyrody jako wspólnoty naturalnych ekosystemów, które są wzajemnie zintegrowane i pozostają w stanie dynamicznej równowagi. Ekosystemy posiadają wewnętrzną hierarchię i skomplikowany splot łańcuchów pokarmowych, który to splot na pierwszy rzut oka może się wydawać bezładny a nawet chaotyczny, gdyż łańcuchy pokarmowe bywają zapętlone, a nasz umysł, przywykły do myślenia kauzalnego, jest skłonny rozcinać owe pętle wza-

jemnych zależności po to, aby uzyskać prostą zależność przyczynowo-skutkową, łatwiej uchwytną dla naszego rozumienia, ale zupełnie nieadekwatną w stosunku do homeostatycznych zależności w przyrodzie. Świadczą o tym dobitnie gwałtowne powodzie po uregulowaniu koryta wielu rzek w Europie Zachodniej, obniżenie poziomu wód w Morzu Azowskim spowodowane nawadnianiem pustyni w celu powiększenia upraw bawełny, czy zmiany w powłoce ozonowej ziemskiej atmosfery.

Tak więc biosfera jest zintegrowanym, dynamicznym supersystemem, a my jesteśmy zaledwie jednym z jego elementów. I zupełnie niezależnie od tego, jak bardzo cenimy sobie wartość samoświadomości i racjonalnego myślenia oraz moralność, przyroda istniała i może istnieć niezależnie od nas i bez świata naszych ludzkich wartości, a zupełnie nie mogłaby istnieć bez roślin, grzybów i bakterii. Z przyjętego tu, systemowego punktu widzenia, nie ma sensu twierdzenie, że w porządku Natury zwierzęta stoją wyżej od roślin (jak sądził Arystoteles, czy św. Tomasz), podobnie jak nie miałoby sensu twierdzenie, że korzenie są ważniejsze od liści. Z punktu widzenia ekologii «drabina jestestw» musi zostać odrzucona, a to jest ogromna przemiana w naszym spojrzeniu na świat.

4. Przemiany świadomości ekologicznej na poziomie przekonań

Badanie łańcuchów pokarmowych pokazuje, że do istoty życia jako takiego należy przepływ energii, gdyż życie toczy się «z żołądka do żołądka», a jeść i być zjedzonym — to naturalne prawo życia w odniesieniu do wszystkich istot heterotroficznych, czyli tych, które nie potrafią «zjadać» energii słonecznej. Spoglądając zatem na świat i na człowieka z ewolucyjnego punktu widzenia, dostrzegamy, że życie nieuchronnie sprzężone jest z cierpieniem i śmiercią, a oba te zjawiska mają głęboki sens biologiczny. Cierpienie i ból są sygnałem biologicznej niewydolności organizmu, dlatego też zranione zwierzę nie podejmuje wyzwań, którym wówczas nie mogłoby sprostać. Z kolei śmierć jest eliminacją «zużytych» osobników, które zatraciły zdolność do rozrodu, a ich geny w nowych zestawieniach żyją w ich potomstwie.

Jeżeli więc o istnieniu diabła ma świadczyć pewna suma zła (a cierpienie i śmierć są złem), to diabeł na zawsze wpisany jest w tok ziemskiej ewolucji — również w ewolucję gatunku ludzkiego. Uznaję zatem, wielokrotnie przez Kołakowskiego wypowiadane przekonanie, że ani nie możemy pozbyć się cierpienia, ani całkowicie wykorzenić zła; co najwyżej możemy je łagodzić i ograniczać. Nie zgadzam się z nim jednak kiedy twierdzi, że „po to, by to czynić skutecznie, powinniśmy przyjąć błędną wiarę, iż w końcu cierpienie będzie zniesione bez reszty" (*Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 114). Nie zgadzam się z poglądem, że tylko utopijna wizja świata bez cierpienia może być motywem skutecznych ludzkich dążeń do ograniczania cierpienia. Myślę coś całkiem przeciwnego, sądzę bowiem, że czym innym jest utopijna chęć całkowitego wyeliminowania cierpienia, a całkiem czym innym chęć ograniczania cierpień, oparta na znajomości rzeczy, czyli na rozpoznaniu biologicznych ograniczeń nałożonych zarówno na ludzką egzystencję, jak i na egzystencję wszystkich

pozaludzkich istot żywych. Twierdzę, że jednym z najskuteczniejszych narzędzi, które diabeł wynalazł i użył przeciwko człowiekowi, jest owa utopijna wizja świata bez cierpień i wiara w możliwość powrotu do Raju utraconego. Sądzę, że dobrą ilustracją tego twierdzenia może być powiedzenie Hölderlina, że najwieksze piekło na tej Ziemi czynili zwykle ci, którzy chcieli uczynić na niej Niebo.

Innym diabelskim wynalazkiem jest pycha ludzka sprzężona z arogancją, i wyrażająca się w przekonaniu, iż to człowiek właśnie jest miarą wszechrzeczy, a tym samym jest ponad i poza przyrodą. Wynikające z owej pychy przeświadczenie, że człowiek może udoskonalać przyrodę i używać jej czysto instrumentalnie, przyczyniło się do dewastacji świata wokół nas. Plemiona, które nie grzeszyły arogancją typową dla cywilizacji zachodnioeuropejskiej, żyły w równowadze ze środowiskiem i prawdopodobnie mogłyby tak żyć dostatecznie długo (w ewolucyjnej skali czasu), gdyby nie zostały ucywilizowane.

Pisząc te słowa nie chcę sugerować, że postęp cywilizacyjny jest czymś nieuchronnie złym. Postęp cywilizacyjny, podobnie jak nauka, z której wyrasta, zawiera w sobie mechanizmy samokorygujące i tylko od nas samych zależy, czy okażemy się dość mądrzy, żeby z nich skorzystać po to, aby przechytrzyć diabła. Aby tego dokonać należy wyzbyć się zarówno pychy, jak i arogancji, skorygować pogląd na miejsce człowieka w przyrodzie i uznać, jak zwodnicze jest przekonanie, iż człowiek, będąc ponad przyrodą, może ją udoskonalać zgodnie ze swoimi pragnieniami i wartościami, nie płacąc za to wysokiej ceny w innej «niewymiernej walucie». Z przedstawionego tu punktu widzenia, podobnie jak z punktu widzenia Schweitzera, ludzka etyka i moralność stanowią „akt naszej duchowej niezależności", gdyż jako istoty wolne i autonomiczne możemy akceptować normy, które są wyrazem buntu przeciwko ładowi występującemu w przyrodzie; możemy np. osłaniać słabych i upośledzonych. Sądzę jednakże, że i to możemy czynić jedynie w pewnych granicach, gdyż po to, aby osłaniać słabych i upośledzonych musi istnieć dostateczna liczba zdrowych i silnych, którzy wypracują środki na ten cel.

Innym przejawem autonomii człowieka względem przyrody — wykorzystywanym w sposób iście diabelski — było przekonanie o tym, że życie ludzkie ma wartość absolutną. Z jednej strony pojęcie «wojny sprawiedliwej» umożliwiało zabijanie wrogów, a pogarda dla tego, co w człowieku cielesne, usprawiedliwiała tortury dla zbawienia duszy, lub dla jakiegoś innego «wyższego celu», podobnie jak pojęcia «obcego» lub «heretyka» uchylały absolutną wartość życia i umożliwiały rzeź i prześladowanie. Z drugiej strony, przeświadczenie o absolutnej wartości życia ludzkiego stoi w sprzeczności z racjonalnymi mechanizmami ograniczania przyrostu naturalnego. Człowiek, podobnie jak każdy inny gatunek istot żywych, nie może się rozmnażać w sposób nieograniczony, gdyż przyroda o ograniczonych zasobach nie może wyżywić nieograniczonej liczby istot ludzkich. Należy zauważyć, że zasoby przyrody są także do użytku pozaludzkich istot żywych, które żyły i potrafią żyć bez nas, ale bez nich nasze życie nie byłoby możliwe. To prawda, że dzięki moralności człowiek transcenduje przyrodę,

ale jeżeli chcielibyśmy normy moralne rzutować na stosunki panujące w przyrodzie pozaludzkiej i według nich oceniać zachowanie innych istot żywych, to rzeczywiście za Schweitzerem musimy stwierdzić, że „duch życzliwości nie występuje w świecie. Świat przedstawia rozpaczliwe widowisko przejawów woli życia bezustannie kierujących się przeciwko sobie" (*Życie*, Pax, Warszawa 1974, s. 29).

Jednakże chęć korygowania naturalnego ładu w przyrodzie, podejmowana nawet z tak niezwykle szlachetnej pozycji, jak etyka czci dla życia, byłaby zwodnicza a nawet niebezpieczna. Schweitzer ubolewając, że duch życzliwości nie panuje w świecie, przeżywał dylematy moralne w sytuacjach, w których chęć zachowania przy życiu pisklęcia, które wypadło z gniazda, zmuszała go do zabijania owadów, aby je nakarmić. Spróbujmy sobie wyobrazić, co by się działo, gdyby ptaki owadożerne nie zjadały owadów, albo gdyby liczba drapieżników gwałtownie wzrosła lub zmalała? Sądzę, że nasza etyka może obowiązywać tylko w świecie człowieka i w świecie stosunków *człowieka z przyrodą*, a rozciąganie jej na ocenę wzajemnych stosunków pozaludzkich istot żywych jest błędem, który nazwałam „błędem moralistycznym" („Wartość i ewolucja", [w:] T. Grabińska i M. Zabierowski (red.), *Nauka i filozofia wartości*, Cosmos-Logos, Wrocław 1994). Unikanie błędu moralistycznego polega na odrzuceniu drugiego przekonania (pierwszym było przekonanie związane z akceptacją «drabiny jestestw»), równie głęboko zakorzenionego w tradycji filozoficznej i uznającego, że człowiek jest miarą wszechrzeczy. Dokładniejsze badanie przyrody pokazuje, iż każdy gatunek istot żywych stanowi miarę, według której wchodzi w relacje z otoczeniem i jest miarą świata, w którym żyje — całkiem tak samo, jak człowiek jest miarą swojego ludzkiego świata.

Tak jak absurdem byłoby przenoszenie wzorców ze świata zwierząt na świat ludzki (szczególną tego odmianą jest błąd naturalistyczny), tak też błędem jest przenoszenie naszych wzorców moralnych na świat pozaludzki i próby korygowania tego świata zgodnie z moralnymi wyobrażeniami człowieka.

To prawda, że moglibyśmy przy pomocy pojęć pociąć świat inaczej, na fragmenty zbudowane w sposób całkowicie różny, w którym zamiast przedmiotów takich, jak koń, istniałyby przedmioty takie, jak pół konia i odcinek rzeki. Ale z tego nie wynika przecież, że rzeczywiste konie połaczą się z odcinkami rzek, tak samo, jak mówienie o wschodach i zachodach Słońca nie sprawia, że Słońce porusza się wokół Ziemi. Twierdzenie, że Ziemia porusza się wokół Słońca, odwzorowuje jakiś obiektywny ład w tym sensie korespondencji, która zachodzi pomiędzy tym twierdzeniem a obiektywną rzeczywistością, i ani ów ład, ani rzeczywistość nie są kreowane przez człowieka. Nie twierdzę więc, w sposób naiwny, że w myśleniu naukowym naśladowczo odwzorowujemy świat. Twierdzę tylko, że w przyrodzie istnieje pewien obiektywny ład, który bada nauka. To właśnie ten ład został drastycznie naruszony przez gatunek ludzki, żywiący aroganckie przeświadczenie, że jest jego Demiurgiem. Człowiek niewątpliwie jest Demiurgiem ładu (i nieładu) występującego w kulturze, i za pośrednictwem kultury stara się rozszyfrować i oswoić otaczający go Wszechświat. Ale kultura — używając

określenia Poppera — jest wytworem gatunku ludzkiego, podobnie jak pajęczyna jest wytworem pająka. Z tego też powodu — przyjmując tezę realizmu epistemologicznego — twierdzę, że pewne sposoby myślenia o świecie (np. biocentryzm czy myślenie systemowe) są bardziej adekwatne od innych.

Jeszcze innym diabelskim owocem ewolucji kulturowej jest dążenie do przyjemności za wszelką cenę, sprzężone z przeświadczeniem, że wszelkie cierpienie jest złem i należy go unikać. Stanowi to potwierdzenie ludzkiej alienacji z przyrody i sprzyja narkomanii, lekomanii i popadaniu w alkoholizm. Lorenz zaliczył ten rodzaj alienacji, spłaszczającej «góry i doliny» ludzkich doznań i ludzkiego życia emocjonalnego, do jednego z ośmiu grzechów głównych naszej cywilizacji. Sprzyja on zanikowi kondycji psychicznej i fizycznej ludzi (szczególnie młodych) czyniąc ich niezdolnymi do większego wysiłku, samodyscypliny i sensownych samoograniczeń.

Dlatego żeby przechytrzyć diabła, trzeba go najpierw rozpoznać i zdemaskować, a potem — posługując się dobrą wolą — użyć rozumu zarówno przy regulowaniu stosunków międzyludzkich, jak i przy regulowaniu stosunków człowieka z przyrodą. Cywilizacja zachodnioeuropejska, dzięki nauce, która z niej wyrosła, dostarcza człowiekowi narzędzi koniecznych do tego, aby minimalizować lub eliminować błędy, które popełniliśmy w eksploatacji środowiska. Zgadzam się z Kołakowskim, że za postęp cywilizacyjny płacimy w innej, niewymiernej walucie; dlatego tak trudne jest porównywanie wydatków i zysków. Ale przecież do niedawna dostrzegaliśmy same zyski! Nastąpiło jednak na szczęście opamiętanie i obecnie nie tylko zaczynamy się zastanawiać, czy to, co zniszczyliśmy «udoskonalając» przyrodę, nie było więcej warte od tego, co uzyskaliśmy, ale także podejmujemy działania korygujące dewastację.

5. Myślenie systemowe

Podsumowując rozważania dotyczące zmian na poziomie wiedzy i przekonań pragnę podkreślić, że konsekwentne myślenie ekologiczne prowadzi do trzech rzeczy.

(1) Odrzucamy hierarchię organizmów żywych wyrażoną w metaforze «drabiny jestestw», gdyż wartość organizmów w danym ekosystemie i w biosferze, traktowanej jako supersystem, zależy od funkcji, którą te organizmy spełniają, a nie od ich mniejszego lub większego podobieństwa do człowieka.

(2) Korygujemy przekonanie, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, poprzez ograniczenie tej miary do świata ludzkiego i jednocześnie uznanie, że każdy organizm żywy jest miarą swojego świata.

(3) Odsłaniamy nieadekwatność myślenia kauzalnego zarówno w odniesieniu do badania określonych ekosystemów, jak i w odniesieniu do badania biosfery jako całości, i jednocześnie opowiadamy się za myśleniem systemowym, odwołującym się do sprzężeń zwrotnych i mechanizmów homeostatycznych, jako myśleniem bardziej nadającym się do uchwycenia dynamicznej równowagi w biosferze.

Uważam, że są to wielkie przemiany, podobne do tych, które dokonały się w XVI wieku, kiedy to ograniczenie zakresu wyjaśniania teleologicznego na rzecz wyjaśniania

kauzalnego przyczyniło się do powstania nauk nowożytnych i nowej wizji świata. Ograniczenie myślenia kauzalnego i wprowadzenie myślenia systemowego pod koniec XX wieku, prowadzi również do stworzenia nowej wizji świata, korygującej zarówno spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie, jak i skłaniającej go do przewidywania dalekosiężnych skutków własnego działania.

Podzielając częściowo sceptycyzm Kołakowskiego co do możliwości oddziaływania filozofów na dokonujące się przemiany, nie sądzę jednak, iżby to oddziaływanie miało się ograniczać do powtarzania sloganów, które są powszechnie znane. Sądzę bowiem, że istnienie nauki stawia przed filozofią problemy, przed którymi nie ma ucieczki: problemy integracji myśli naukowej w myśli filozoficznej. Sądzę, że tok rozumowania, który powyżej przedstawiłam, jasno pokazuje, jakie problemy naukowe, w tym wypadku problemy z zakresu ekologii, muszą zostać zintegrowane w myśli filozoficznej — i to jest rzeczywiste zadanie (a może nawet wyzwanie) dla filozofów.

Zgadzam się także z twierdzeniem Kołakowskiego, że oddziaływanie jakiejś idei zależy od kulturowej receptywności względem tej idei, i że owej receptywności niepodobna zaplanować ani przewidzieć. Sądzę jednak, że nie ma potrzeby przewidywać receptywności dla idei związanych z propagowaniem przemiany w stosunkach człowieka z przyrodą: ona po prostu obecnie istnieje. Również rozbieżności w szacowaniu głębokości kryzysu środowiskowego nie stanowią rzeczywistej przeszkody w propagowaniu zmian, mających na celu zahamowanie kryzysu, gdyż wszyscy eksperci zgadzają się co do tego, że kryzys występuje. Po to, aby propagować oszczędne gospodarowanie zasobami wody czy ropy naftowej, nie trzeba mieć dokładnych danych o tych zasobach, gdyż to, czy zasoby ropy zostaną wyczerpane za sto, czy za sto pięćdziesiąt lat, nie ma tu istotnego znaczenia. Natomiast istotne jest uświadomienie ludziom, że zasoby wody pitnej, zasoby tlenu atmosferycznego i zasoby wszystkich innych surowców koniecznych do życia nie są nieograniczone, a Ziemia o ograniczonych zasobach surowcowych nie wyżywi nieograniczonej liczby istot żywych — w tym również ludzi. Pod tym względem nie jesteśmy ponad ani poza przyrodą, i jeżeli ktoś w sposób odpowiedzialny (a nie obłudny) chce głosić cywilizację życia, to musi sobie tę prawdę uświadomić.

W kwestii ograniczenia potrzeb konsumpcyjnych ludzkości sądzę — podobnie jak Kołakowski — że takich ograniczeń nie przeprowadzi żadna partia polityczna ani też żadna z rządzących elit, gdyż musiałyby one tego dokonać odgórnie, za pośrednictwem decyzji prawnych, takich np., które sankcjonowałyby reglamentację dóbr. I zupełnie niezależnie od tego, że tego typu decyzje byłyby ich samobójstwem, to — moim zdaniem — okazałyby się całkowicie nieskuteczne jako mechanizmy ograniczania konsumpcji i marnotrawstwa dóbr, podobnie jak prawo zakazujące aborcji jest całkowicie nieskutecznym sposobem zapobiegania zmniejszaniu przyrostu naturalnego. Jednakże — wbrew Kołakowskiemu — sądzę, że istnieją oddolne sposoby przemiany świadomości w tym zakresie. Człowiek jest istotą, która ma zdolność uczenia się od narodzin aż do śmierci, można więc poprzez edukację, w rodzinie, w szkole i w

mass-mediach propagować odpowiednie ideały życiowe — pokazując, że życie mądre i szczęśliwe wcale nie zależy od ilości posiadanych dóbr. Należy przeciwdziałać ogłupiającemu działaniu reklam. Sądzę jednakże, że propagowanie takich wzorców może być skuteczne tylko wówczas, kiedy ci, co je propagują, są jednocześnie tymi, którzy je wcielają w życie.

Jeżeli w stosunkowo krótkim czasie (w skali czasu historycznego) udało się bardzo wielu ludzi przekonać do porzucenia palenia papierosów, do jazdy na rowerze, do kupowania zdrowej żywności, czy choćby do wegetarianizmu, który przecież jest pewnym ograniczeniem potrzeb konsumpcyjnych, to znaczy, że przemiany w tej dziedzinie są możliwe. Można także zaobserwować, że w miarę wzrostu stopy życiowej i odpowiedzialności ludzi spada tempo przyrostu naturalnego; jest zatem nadzieja, że eksplozji demograficznej można uniknąć w miarę, jak w krajach «trzeciego świata» będzie postępował wzrost ekonomiczny. Równie optymistycznie wygląda ewolucja poglądów na stosunek człowieka do środowiska w filozofii chrześcijańskiej, w której metafora przedstawiająca człowieka jako despotycznego Pana Przyrody, zostaje zastąpiona metaforą Dobrego Gospodarza, i poza filozofią św. Tomasza, uznającego «drabinę jestestw» przywołuje się idee św. Franciszka z Asyżu o braterstwie człowieka ze wszystkimi istotami żywymi. Równie głębokie przemiany dokonują się w dziedzinie filozofii moralności. Wielu filozofów i filozofujących przyrodników, nawiązując do tradycji utylitaryzmu, postuluje konieczność poszerzenia norm moralnych na pozaludzkie istoty żywe. Co prawda zakres poszerzenia tych norm jest kwestią sporną, gdyż jedni uważają, że do zakresu moralności należy włączyć wszystkie istoty czujące (zdolne doznawać ból i przyjemność), inni — że wszystkie istoty żywe żyjące w naturalnych ekosystemach, a jeszcze inni spierają się o to, co ma być dobrem nadrzędnym: dobro indywidualnych istot żywych, czy dobro ekosystemów, w których one partycypują. Mimo to nie ulega wątpliwości, że owe dyskusje świadczą o narodzinach sumienia ekologicznego. Sumienia, które według Leopolda świadczy o tym, że ludzkość wkroczyła w nową fazę rozwoju moralności.

6. Przemiany świadomości ekologicznej na poziomie działań

Na koniec jeszcze słów kilka na temat działania instytucji — zarówno o charakterze narodowym, jak i ogólnoświatowym — w dziedzinie ochrony środowiska. Zmiany na poziomie wiedzy i przekonań, które powyżej przedstawiłam, mają wpływ na to, co się dzieje w środowisku tylko wówczas, kiedy są one wcielane w życie. Bowiem za Passmorem (*Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1974) trzeba rozróżnić problemy w ekologii (które sami naukowcy mogą rozpoznać i rozwiązać) od problemów ekologicznych, takich jak np. problem zmniejszenia zanieczyszczenia Bałtyku, którego rozwiązanie poza decyzjami ekonomicznymi, technicznymi, czy społecznymi, wymaga także podjęcia odpowiednich decyzji politycznych. Rozwiązanie problemów na poziomie wiedzy jest tylko rozwiązaniem jednego z elementów. Ale i na poziomie działań obserwuje się wiele zmian na lepsze. Pojawiło się i działa wiele organizacji,

które walczą o prawa zwierząt i w roku 1978 została uchwalona Światowa Deklaracja Praw Zwierząt. Są także uchwalane i nadzorowane przez organizacje międzynarodowe limity odłowów ryb, organizacje międzynarodowe kontrolują bezpieczeństwo funkcjonowania elektrowni atomowych, konwencje o charakterze międzynarodowym ograniczają liczby prób jądrowych itp. Są to wszystko działania, których nie było jeszcze pół wieku temu. To prawda, że instytucje, o których mowa, są w wysokim stopniu zbiurokratyzowane i część pieniędzy przeznaczonych na ochronę środowiska pochłaniają urzędnicy, ale jednocześnie pojawia się coraz więcej organizacji o charakterze społecznym, co pozwala żywić nadzieję, że nie jest jeszcze za późno; że harmonijne współżycie gatunku ludzkiego z przyrodą, a tym samym zahamowanie narastania kryzysu środowiskowego, jest jeszcze możliwe.