

Sacrum a природа, red. G. Pala, P. Tirpak, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2009, 131-144.

Grzegorz Hołub

GŁĘBOKA EKOLOGIA A IDEA JEDNOŚCI CZŁOWIEKA Z PRZYRODĄ

Wprowadzenie

Koncepcja głębokiej ekologii należy dzisiaj do jednego z podstawowych nurtów etyki środowiskowej, obok antropocentryzmu, nieantropocentryzmu, biocentryzmu, ekocentryzmu i ekofeminizmu¹. Można ją rozpatrywać w paru ujęciach. W wymiarze praktycznym, głęboka ekologia służy pomocą przedsięwzięciom podejmowanym przez takie ruchy ekologiczne, jak *Earth First!* (Najpierw Ziemia!) czy *Rainforest Information Centre* (Centrum Informacji o Lasach Tropikalnych). Jest to więc projekt myślenia o środowisku naturalnym, który pozytywnie inspiruje grupę aktywistów zabiegających o poszanowanie naturalnego świata, wobec wzrastającego problemu kryzysu ekologicznego. W wymiarze teoretycznym, natomiast, głęboka ekologia jest koncepcją opierającą się na przesłankach tak filozoficznych, jak i religijnych; tak racjonalnych, jak i irracjonalnych. W zamierzeniu jej twórcy, norweskiego filozofa, Arne Naessa, głęboka ekologia – zwana inaczej Zielonym Ruchem (*the Green Movement*) – ma być projektem, który wychodzi z przesłanek teoretycznych (filozoficznych i religijnych) jednak docelowo zmierza do ukształtowania środowiska aktywistów, podejmujących działania na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Naess określa to zadanie za pomocą tak zwanego totalnego poglądu. Pogląd ten mówi o naturze i relacji człowieka do niej w sposób, który łączy zasadnicze przekonania dotyczące natury, a nawet postawę radości rodząca się w obcowaniu z nią (jak powie Naess: dla niej samej), z postawą zaangażowania ekologicznego w obrębie danej społeczności². Analizując więc idee teoretyczne głębokiej ekologii, w pewien sposób analizuje się program określonego ruchu społecznego.

W artykule tym chodzi o prześledzenie koncepcji głębokiej ekologii pod kątem proponowanej nowej relacji człowieka do świata naturalnego. Nie chodzi więc o

¹ Trzy pierwsze stanowiska omówiłem pod kątem tego, jak rozumie się w nich człowieka, w: G. Hołub, *Człowiek w perspektywie bioetyki środowiskowej*, „Analecta Cracoviensia” XXXVII (2005), 47-60.

² W wywiadzie, który Arne Naess udzielił David’owi Kubiakowi stwierdził on: „we have a total view; that is to say, a view of nature and man’s relation to nature such that we combine a fundamental attitude and rejoice in nature for nature with practice in society”. Zob. <http://www.nancho.net/advisors/anaes.html>

wyczerpującą prezentację tego projektu, ale o koncentrację na tych tezach, które mówią o odniesieniu człowieka do przyrody i konsekwentnie mówią coś nowego o samym człowieku i samej przyrodzie³. W realizacji tego zadania konieczne oczywiście będzie odwołanie się do istotnych przesłanek tego sposobu myślenia⁴.

Głęboka ekologia: dwa dogmaty

Koncepcję głębokiej ekologii można scharakteryzować za pomocą dwu zasadniczych terminów: równość biocentryczna (*biocentric equality*) i samospełnienie (*self-realization*).

Równość biocentryczna, którą Naess w swojej sztandarowej pozycji określił również mianem biosferycznego egalitaryzmu⁵, bazuje na intuicji, że wszystkie istoty w biosferze posiadają równe prawo do życia i rozwoju. Wszelkie byty są uprawnione, aby osiągnąć swoją pełnię, według właściwej sobie formy, w ramach szerszego Samospełnienia się. Stoi za tym przekonanie, że wszelkie organizmy i inne bytowości, jako elementy powiązanej w sobie całości, są równe w wymiarze wewnętrznej (własnej) wartości. Naess ujął tę kwestię w dwu pierwszych punktach manifestu programowego głębokiej ekologii (*the deep ecology platform*). W pierwszym punkcie czytamy: „pomyślność oraz rozwój ludzkiego i pozaludzkiego życia na Ziemi są wartościami same w sobie (wartościami immanentnymi, przyrodzonymi), niezależnie od użyteczności pozaludzkich form dla człowieka”⁶. Immanentna wartość oznacza więc coś więcej niż sama wartość pragmatyczna. Jest to pewna wewnętrzna cecha rzeczy, dzięki której coś jest cenne samo w sobie. Rzecznicy głębokiej ekologii, kiedy mówią o wartościowym życiu, to mają na myśli nie tylko te istoty, u których można stwierdzić obecność życia biologicznego *bios*. Chodzi im także o te bytowości, które biolodzy uznałyby za pozbawione życia, czyli rzeki, góry czy ekosystemy. Tak więc wewnętrzną wartość będą posiadały jednostki „żyjące”, gatunki, siedliska naturalne (*habitats*), kultury ludzkie jak i pozaludzkie⁷.

³ W artykule tym nie podejmuję dwu zagadnień, istotnych dla głębokiej ekologii: tzw. głębokich pytań i czteropozomowego modelu formułowania systemu normatywnego. Omówienie tych kwestii w: J. Kulasiewicz, *Głęboka ekologia Arne Naessa*, Zeszyty Edukacji Ekologicznej „Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot”, zeszyt 6, jesień 1993, 33-71.

⁴ Artykuł ten nie aspiruje do poszukiwania wszystkim możliwych odniesień, szczególnie w obrębie filozofii. Byłoby to zadanie znaczenie przekraczające ramy tego opracowania. Chodzi natomiast o analizę przesłanek bezpośrednio przywołanych przez Naessa.

⁵ A. Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, „Inquiry” 16 (1973), 95.

⁶ A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 29.

⁷ B. Devall, G. Sessions, *Deep Ecology*, w: *Environmental Ethics. What really Matters, What really Works*, red. D. Schmidtz, E. Willott, Oxford University Press, New York 2002, 123.

W drugim punkcie programowym czytamy: „bogactwo i różnorodność form życia przyczyniają się do urzeczywistnienia tych wartości i same w sobie są wartościami.”⁸. Różne formy życia, uwzględniając również te niskie i prymitywne, zachowują swoją wartość nie jako etap przygotowawczy dla form bardziej złożonych czy wyższych, jak na przykład życie rozumnej istoty. Są one natomiast wartościowe dlatego, że przyczyniają się do złożoności i różnorodności środowiska naturalnego. Z punktu widzenia ekologii, każda forma życia posiada swoją wartość, dzięki temu czym jest. Różnorodność ekologiczna jest więc sama wartością, ponieważ wielość partycypujących w niej istot i bytowości przyczynia się do powstania jej wieloaspektowej jakości (*multifaceted quality*)⁹.

Równość biocentryczna niesie szczególne konsekwencje dla człowieka. Otóż w świetle jej postulatów istota ludzka traci swoje szczególne miejsce. Gatunek *Homo sapiens* zostaje pozbawiony swojej nadrzędnej pozycji względem innych gatunków czy form życia. Tego typu teza nie jest oczywiście oryginalnym wkładem głębokiej ekologii. Naess przejął to przekonanie z koncepcji etyki ziemi (*land ethic*), sformułowanej przez ojca etyki środowiskowej Aldo Leopold. On to już, w połowie ubiegłego stulecia, wskazywał, że etyka ziemi powoduje istotną zmianę w roli pełnionej do tej pory przez *Homo sapiens* – ze zdobywcy i władcy wspólnoty-ziemi ma się stać jej członkiem i obywatelem¹⁰. W tym postulacie ujawniał się swoisty sprzeciw w stosunku do stanowiska antropocentryzmu, a szczególnie antropocentryzmu radykalnego (człowiek jest bezwzględny panem stworzenia). Jak sformułuje to czwarty punkt manifestu programowego głębokiej ekologii, „oddziaływanie człowiek na inne formy życia jest obecnie zbyt duże, a sytuacja ta gwałtownie się pogarsza”¹¹. Wskazanie więc na człowieka jako jednego pośród wielu istnień, na człowieka jako zwykłego obywatela wspólnoty ekologicznej, miało być remedium na ten stan.

W praktyce oznacza to nie tyle rezygnację z tego, co określa kulturę ludzką i styl życia właściwy człowiekowi, ale rezygnację z postawy pretensjonalnego podejścia do życia. Chodzi głównie o uświadomienie sobie tego, że człowiek potrzebuje zwykle mniej do swojego życia, niż mu się wydaje. Wiele jego potrzeb jest nienaturalnych w tym sensie, że są one wywołane przez specyficzny typ propagandy rynkowej czy reklamy. Konsumpcyjny styl życia odwraca człowieka od widzenia rzeczywistości taką, jaką ona jest. Zwolennicy głębokiej ekologii wysuwają więc postulat, aby człowiek zadowolił się tym, co powoduje minimalne obciążenie

⁸ A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, dz. cyt., 29.

⁹ B. Devall, G. Sessions, *Deep Ecology*, dz. cyt., 123.

¹⁰ A. Leopold, *A Sand Count Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1949, 204.

¹¹ A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, dz. cyt., 29.

dla środowiska i innych gatunków zamieszkujących ziemię. Ideę tę wyraża proponowana zasada postępowania, która brzmi: „proste w środkach, bogate w celach”¹². Życie i działanie o tyle są harmonijną koegzystencją z naturą, o ile dążąc do złożonych celów, potrafią wykorzystać proste środki.

Samospelnienie jest tym pojęciem, które łączy się z określonym rozumieniem jaźni czy „ja” człowieka. Rzecznicy głębokiej ekologii zauważają, że w świecie zachodnim ludzka jaźń jest rozumiana atomistycznie. Człowiek, pod wpływem tradycji religijnej i intelektualnej, pojmuje siebie jako osobną i zamkniętą rzeczywistość, która dąży do indywidualnego samospelnienia, czy to w znaczeniu doczesnego samospelnienia, czy spelnienia wiecznego (zbawienia). Głęboka ekologia dostrzega tu niebezpieczną tendencję samoizolacji i wskazuje na konieczność sformułowania innej koncepcji spelnienia. Jak powiedzą Devall i Sessions: „wzrost duchowy albo duchowy rozwój, rozpoczynają się kiedy porzucimy rozumienie czy widzenie samych siebie jako odizolowanych i współzawodniczących ze sobą jaźni, i rozpoczniemy identyfikację nas samych z innymi ludźmi zaczynając od naszej rodziny i przyjaciół, a kończąc na naszym gatunku. To jednak nie wszystko. To, jak głęboka ekologia ujmuje jaźń, wymaga dalszej dojrzałości i wzrostu; wymaga utożsamienia, które wychodzi poza środowisko człowieka, uwzględniając pozaludzki świat”¹³.

Pojawia się więc tutaj idea jaźni człowieka, która jest w istotnym związku z całą rzeczywistością, czy to ludzką czy pozaludzką. Rzecznicy głębokiej ekologii będą wskazywali tu na dwie jaźnie, pomiędzy którymi musi zajść proces utożsamienia. Będzie to jaźń danej jednostki ludzkiej i Jaźń rzeczywistości, to znaczy organicznej całości (*organic wholeness*)¹⁴. Ludzkie „ja” musi najpierw uświadomić sobie swoją przynależność do „Ja” organicznego świata. To dopiero jest warunkiem postawy solidarności z „Ja” przyrody i poszukiwania sposobów na utożsamienie się z nim. Spelnienie „ja” ludzkiego może dokonać się w łączności z „Ja” natury. Jak powiedzą teoretycy tego stanowiska, symbolicznie można określić ten proces jako realizację „ja”-w-„Ja”. A zasadą, która najlepiej ma to wyrazić jest określenie: „nikt nie jest ocalony, jak długo my wszyscy nie jesteśmy ocaleni” (*no one is saved until we are all saved*)¹⁵.

Z taką zmianą perspektywy oglądu nas samych i świata, zwolennicy głębokiej ekologii zwykle wiążą duże nadzieje. Mówią tu o postawie pewnej transformacji od „miłości-samego-siebie” (*self-love*) do „miłości-samego-Siebie” (*Self-love*); od miłości siebie jako jednostki, do

¹² B. Devall, G. Sessions, *Deep Ecology*, dz. cyt., 122.

¹³ Tamże, 121.

¹⁴ Tamże, 122.

¹⁵ Tamże.

miłości siebie jako wszechogarniającej całości. To z kolei – jak powie Freya Mathews – „oferuje ostateczne remedium na postawę alienacji, zastępując ją niewyraźnym poczuciem «bycia-w-domu» z naturą i dyspozycją do życia z nią w harmonii”¹⁶. Samospełnienie, ekologicznie zorientowane, sprawia, że życie nabiera innego kształtu, również w sferze przeżyciowej. Jak dalej kontynuuje Mathews, „doświadczamy [wówczas] życia w inny sposób i miłość, która była – wewnątrz nas – skierowana na nasze osobiste ego, jest teraz skierowana na zewnątrz, obejmując wszystko wokół nas, wprowadzając to w krąg naszej troski, w krąg naszego istnienia. To umiłowanie świata jest uszczęśliwiającym stanem, który rozgrzewa i animuje wszystko wokół nas. Wyraża się to w postawie prawdziwej i trwałej miłości względem ludzi (...), innych istnień, względem ziemi, powietrza i najdalszych zakamarków nocy. Ta postawa miłości rozrywa więzy naszego serca i znacząco rozszerza poczucie naszej jaźni”¹⁷. Zwolennicy głębokiej ekologii oczekują więc, że realizacja idei samospełnienia doprowadzi człowieka do specyficznego wyzwolenia od własnych, egoistycznych pożądań i pragnień, co będzie wiązało się z osiągnięciem stanu pokoju i radość, w znaczeniu którym posługuje się myśl religii wschodu¹⁸.

Czym jest jednak ów proces zjednoczenia czy utożsamienia zachodzący pomiędzy „ja” człowieka a „Ja” natury? Zakładając, że coś takiego rzeczywiście może zaistnieć, czym jest tu natura, jej Jaźń, czym jaźń pojedynczego człowieka?

Powszechna idea jedności

Zastanawiając się nad wiarygodnością projektu głębokiej ekologii, należy najpierw przyjrzeć się temu, jakie rozumienie Arne Naess nadaje istotnym tezom tej koncepcji. W swojej formule wychodzą one najwyraźniej poza twierdzenia nauk ścisłych, a wydaje się że nawet poza twierdzenia filozofii. Myśliciel ten bowiem nie waha się sięgnąć po teksty religijne pochodzące z hinduskiej *Bhagawad Gita*, kiedy stwierdza: „Człowiek, Jogą zharmonizowany, Ducha (Jaźń – A. N.) widzi w każdej istocie, a każdą istotę w Duchu (w Jaźni – A. N.); jedność widzi wszędzie”¹⁹. Tłumacząc ten stan zharmonizowania, norweski filozof wskazuje na jedność jaźni pojedynczego człowieka z „najwyższą całością, ze

¹⁶ F. Mathews, *Value in Nature and Meaning in Life*, w: *Environmental Ethics*, red. R. Elliot, Oxford University Press, New York 2002, 144.

¹⁷ Tamże, 145.

¹⁸ Tamże, 144-145.

¹⁹ *Bhagawad Gita*, tłum. W. Dynowska, http://www.himavanti.org/bhagawad_gita.htm, 6, 29. Norweski filozof cytuje ten fragment w: A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, w: *Deep Ecology*, red. M. Tobias, Avant Books, San Diego 1985, 260.

«światem» w szerszym słowa znaczeniu²⁰. Chodzi więc tak o ten świat określany kategorią środowiska naturalnego, jak i ten ludzki, ale także świat w znaczeniu religijnym (sfera duchowo-symboliczna). Uderzającą rzeczą jest to, że te odmienne aspekty świata określone są tym samym. Człowiek oświecony, jogin, widzi wszędzie to samo, przez co nie jest wyalienowany z rzeczywistości. Jego własne „ja” jest integralną częścią tej całości, tego samego.

Jaźń, w znaczeniu nadawanym jej przez myśl zachodniej kultury, musi być poniekąd odsunięta na bok, aby dostąpić uczestnictwa w tym nowym świecie i jego Jaźni. Naess powie nawet: „proces identyfikacji jest czymś wyrażonym w kategoriach utraty jaźni i nabycia Jaźni poprzez działania «pozbawione jaźni» (*'self-less' actions*)”²¹. Tak więc dla myślicieli głębokiej ekologii, świat jest pewną całością, czymś, co posiada swoją wszechobejmującą Jaźń. Człowiek może włączyć się w nią poprzez identyfikację z tym wszystkim, aż do utraty swojej jaźni poprzez „zanurzenie się w Jaźni”. W konsekwencji prowadzi to do utworzenia pewnej pan-wspólnoty, obejmującej różne istnienia i klasy bytów, i jako powie Naess – dla człowieka, uczestnictwo w tej wspólnotce jest drogą do wyższego poziomu wolności²².

Oprócz odwołania się do idei religijnych, w propozycji tej pojawia się wyraźne odniesienie do idei filozoficznych Barucha Spinozy. Sam Naess wskazał już na to zapożyczenie, w swojej podstawowym manifestie²³. Również później wyraźnie przywołuje termin *conatus in sui perseverare*²⁴, który Spinoza odnosił do tendencji zachowania swojego istnienia, tak w znaczeniu biologicznego przetrwania, jak i zintensyfikowania ekspresji własnej natury i istoty, w rozumieniu aktywności władz umysłowych i woli²⁵.

Oprócz tego pojęcia, które współgra z ideą samorealizacji, koncepcja głębokiej ekologii ujawnia dalsze podobieństwo do myślenia Spinozy. Jest to idea powszechnej

²⁰ Tamże, 363.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ U wczesnego Naessa czytamy bowiem: „An ecosophy (...) is more like a system of the kind constructed by Aristotle or Spinoza”. Zob. A. Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, dz. cyt., 99.

²⁴ A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, dz. cyt., 363.

²⁵ Spinoza w swojej *Etyce* określał ową tendencję w następujący sposób: „Każda rzecz tak dalece, jak jest sama w sobie, dąży do zachowania swego bytu”. Zob. B. Spinoza, *Etyka*, w: *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myśliński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, cz. III, tw. 7. W tw. 11 z kolei pojawia się połączenie dążności do trwania biologicznego i umysłowego. Czytamy tam: „dążność ta, gdy należy do samego umysłu, nazywa się wolą, natomiast gdy należy do umysłu i ciała razem, nazywa się popędem. W ten sposób popęd nie jest niczym innym, jak samą treścią człowieka, z natury którego wynika koniecznie to, co służy do jego zachowania i dlatego człowiek jest wyznaczony do działania w tym kierunku”. Zob. Tamże, tw. 9.

jedności wszechświata, która jednak ma inną genezę, niż tę pochodząca z kultury hinduskiej. U Barucha Spinozy pojawia się ten sposób myślenia w obrębie tendencji panteistycznych, istniejących w filozofii europejskiej. W swojej etyce stwierdza on: „wszystko, co jest, jest w bóstwie i przez bóstwo pojęte być musi; a zatem bóstwo jest przyczyną rzeczy, które są w nim. (...) Dalej, poza bóstwem nie może być dana żadna istota, tj. żadna rzecz, która by była poza bóstwem sama w sobie”²⁶. To utożsamienie wszystkiego, co istnieje z Bogiem albo bytem absolutnym jest wyraźną tezą panteistyczną. U Naessa co prawda nie pojawia się idea Boga czy bóstwa, jednak posługuje się on językiem sugerującym sakralny charakter rzeczywistości. W swoim manifeście-deklaracji mówił on o konieczności „nabycia głęboko osadzonego respektu, albo nawet czci (*veneration*) dla rodzajów i form życia”²⁷.

Ta sakralizacja istniejącej rzeczywistości mogłaby być pewnym wytłumaczeniem tego, dlaczego operuje on pojęciem wszechogarniającej „Jaźni”: w koncepcji panteistycznej byłaby to po prostu jaźń jakiejś rzeczywistości transcendentnej, jakiegoś Absolutu. Człowiek ze swoją jaźnią byłby częścią tej Jaźni totalnej. Sam fakt uświadomienia sobie tego i podjęcia działań na rzecz zjednoczenia (poprzez, na przykład, realizację postulatu egalitaryzmu ekologicznego), prowadząc do przeżycia wyzwolenia, radości i pokoju wewnętrznego, byłby potwierdzeniem „prawdziwego pochodzenia i przeznaczenia” człowieka. Tego typu interpretacja Jaźni nie może się jednak dokonać na gruncie samej myśli Spinozy. Filozof ten negował bowiem to, że Bóg jest osobą, a więc bytem posiadającym, na przykład, jaźń. Z pomocą musi tu przyjść idea panteizmu religii dalekiego wschodu, która operuje pojęciem Jaźni istniejącego świata. Tak więc idea jedności wszystkiego, a szczególnie jedności człowieka z przyrodą, ludzkiego „ja” z „Ja” przyrody, formowałaby się w oparciu o przesłanki tak religijne, jak i filozoficzne.

Krytyczne spojrzenie na ideę jedności

Idea jedności wszystkiego co istnieje, dzięki partycypacji we wszechogarniającej Jaźni, musi rodzić pewne wątpliwości. Jeszcze bardziej wątpliwości takie rodzi teza o unifikacji jaźni ludzkiej z Jaźnią wszechświata, jako warunku wstępnym odmiennego postrzegania środowiska naturalnego. Należy więc przyjrzeć się temu sposobowi myślenia w nieco bardziej krytycznym świetle. Punktem wyjścia w realizacji tego zadania będzie doświadczenie człowieka, czyli to jak człowiek sam siebie postrzega i przeżywa.

²⁶ Tamże, cz. I, tw. 18.

²⁷ A. Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, dz. cyt., 95.

Można powiedzieć, że istota ludzka przeżywa siebie jako część otaczającej ją całości, a zarazem przeżywa siebie jako kogoś odrębnego. Człowiek ma równocześnie świadomość swojej przynależności i odrębności względem środowiska naturalnego: żyje na krawędzi dwu światów i – jak powie jeden z filozofów współczesnych – jest „istotną graniczną”²⁸. I wydaje się, że ta ambiwalencja doświadczenia jest jakoś nieusuwalna. Tak filozofowie idealiści nie są w stanie przekonać człowieka do swoich racji, to znaczy że jest on wyłącznie duchem, duchem uwięzionym w ciele, czy czystą wolnością; jak i materialiści – dzisiaj zwani naturalistami czy fizykalistami – są niemocni w przeforsowaniu tezy, że człowiek to tylko materia, materia subtelnie zorganizowana, która obok zwykłych funkcji organicznych, jest także zdolna wyłonić akty świadomości, racjonalnego myślenia czy przeżycia estetyczne i duchowe. Z tego więc punktu widzenia, zasadnicza teza głębokiej ekologii jest w części prawdziwa, a w części fałszywa.

Zaczynając od przeżycia jedność z otaczającym nas środowiskiem, można powiedzieć, że faktycznie człowieka wiele łączy ze światem, szczególnie organicznym. Tak samo jak każdy żyjący organizm, człowiek przechodzi kolejne stadia rozwojowe; jest podatny na choroby i umieranie; jego genotyp jest zbliżony do wielu wyższych ssaków, a nawet do innych organizmów żyjących. Na przykład, badania porównawcze przeprowadzone na genotypie szympansa i człowieka pokazały, że istnieje tu podobieństwo posiadanych genów wahające się pomiędzy 92% a 99%, z średnią 95%²⁹. Również pewne podobieństwo istnieje pomiędzy człowiekiem a przyrodą nieożywioną. Wiele składników występujących w ciele człowieka to substancje naturalnie obecne również w innych częściach środowiska, jak na przykład tlen, węgiel, wodór, potas czy wapno. W aspekcie więc naukowo-obiektywnym człowieka wiele łączy ze światem naturalnym.

Człowieka jednak wiele różni od środowiska naturalnego. Przede wszystkim istota ludzka odczuwa, że jest kimś więcej niż otaczający ją świat, że świat ten jest czymś do niej nieprzystającym. To bycie kimś więcej ujawnia się najpełniej w osobowej egzystencji, która mówi coś ponad określenie „egzystencja pojedynczego osobnika gatunku *Homo sapiens*”. Karol Wojtyła wyrazi to następująco: „wyraz «osoba» został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co mieści się w pojęciu

²⁸ Norris Clarke powie, że „osoba ludzka [jest] «istnieniem granicznym» żyjącym na krawędzi, na granicy, pomiędzy materią a duchem, czasem a wiecznością. Musi ona żyć w napięciu spowodowanym przez różne skłonności tych dwu wyraźnie skonfliktowanych wymiarów”. Zob. W. N. Clarke, *Living on the Edge: The Human Person as „Frontier Being” and Microcosm*, „International Philosophical Quarterly” vol. XXXVI, no. 2 (1996), 183.

²⁹ R. J. Britten, *Divergence between Samples of Chimpanzee and Human DNA Sequences Is 5%, Counting Indels*, „Proceeding of the Natural Academy of Science” 22 August (2002), 13634.

«jednostka gatunku», ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa «osoba»³⁰. Ta pełnia i doskonałość ujawniają się w posiadanych przez człowieka-osobę charakterystykach osobowościowych, jak na przykład samoświadomość, zdolność do opanowania złożonego i symbolicznego języka, racjonalność – jako zdolność do myślenia przy pomocy abstrakcyjnych pojęć.

Poza człowiekiem nic innego nie manifestuje takiego poziomu życia osobowego, stąd istota ludzka tylko w innej istocie ludzkiej odnajduje swojego adekwatnego partnera. Partnerem tym nie jest zwierzę, nawet wyższy ssak, a tym bardziej nie jest nim jakiś inny element naturalnego świata. Człowiek doświadcza nawet, że istnieje wyraźny kontrast pomiędzy nim, bytem osobowym, a resztą istot. Jak powie Wojtyła: „człowiek jest przedmiotowo „kimś” – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko „czymś”. To proste, elementarne rozróżnienie kryje w sobie głęboką przepaść, jaka dzieli świat osób od świata rzeczy”³¹. Świat rzeczy, zaliczając do niego również zwierzęta, pozbawiony jest doskonałości istnienia przysługującej osobie ludzkiej³². Nie może więc być określony jako „ktoś” – adekwatny partner dialogu dla osoby ludzkiej. Bycie podmiotowym „kimś” zakłada bycie centrum aktywności mentalnej, wolitywnej i duchowej. Dzięki temu centrum osobowemu, człowiek jest zdolny do dokonania auto-determinacji i spełnienia czynu. Czy taką podmiotowość możemy przypisać środowisku naturalnemu; czy mówiąc o Jaźni naturalnego świata możemy wiarygodnie określić ten świat jako „ktoś”?

W świetle postrzeganego fenomenu nie można w żaden sposób stwierdzić, w naturalnym środowisku, obecności cech osobowych. Jeśli w ogóle można mówić, że naturalny świat „mówi jakimś językiem”, to jest to określenie przenośne, formułowane z odwołaniem się do pewnej analogii. Tym bardziej nie można powiedzieć, że środowisko naturalne jest świadome siebie czy racjonalne. Naturalny świat nie posiada żadnego centrum

³⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986, 24.

³¹ Tamże.

³² W odniesieniu do zwierząt, a szczególnie wyższych ssaków, nie można wiarygodnie utrzymywać, że zdolne są do aktów samoświadomości, że posiadają zdolność do opanowania abstrakcyjnego i złożonego języka, i że wykazują zaawansowany stopień racjonalności. Jak wskaże na to Alasdair MacIntyre, zwierzęta te nie są zdolne do opanowania aktów mowy, jak: stwierdzenie, zapytanie, sformułowanie prośby, akty radości, akty zgody na coś, czy akty obietnicy. Zwierzęta nie są zdolne do zrozumienia świata jako całości. Nie mogą one zdystansować się do środowiska, w którym żyją. Nie posiadają pojęcia przeszłości, ani nie są zdolne przewidzieć przyszłość; nie są zdolne do potraktowania terażniejszości w kontekście czasowym. Zob. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues?* Open Court, Chicago-La Salle 1999, 30. 47. Zob. również: G. Hołub, *Being a Person and Acting as a Person*, „Forum Philosophicum” vol. 13, no. 2 (2008), 261-276.

osobowego i w znaczeniu jawiącego się fenomenowi nie posiada żadnej osobowej jaźni. O takiej jaźni możemy mówić najwyżej z punktu widzenia doktryn religii wschodu. Jednak nawet wówczas nie wiadomo, jak intersubiektywnie wykazać zasadność tej tezy.

Również nie wiadomo dlaczego środowisko naturalne miałyby być określone jako święte. Jeśli nawet jest ono źródłem przeżyć duchowych (estetycznych), to jednak orzekanie o nim samym charakteru sakralnego jest pewnym nadużyciem. Doświadczenie tego, co święte pojawia się od strony tego, co osobowe: jest warunkiem tego, co osobowe i samo musi być rzeczywistością osobową³³. Nawet jeśli jest ono zapośredniczone w tym, co materialne, to jednak wszelkie sacrum w istocie wymyka się ramom materii i empirii. Święty Augustyn powie w tym kontekście o sacrum, jako o „czymś innym”³⁴ w stosunku do świata ludzkiego i materialnego, natomiast Rudolf Otto wskaże tu na „absolutną niedostępność”³⁵ rzeczywistości sakralnej. Człowiek może zbliżyć się do tej „inności sakralnej”, ale najwyżej na drodze przeżycia mistycznego.

W mistyce zachodniej, przeżycie to nie likwiduje jednak podziału na byt przygodny i byt absolutny, na doświadczającego mistyka i osobę transcendentną. Nie następuje tu unifikacja osoby ludzkiej i Boskiej; nie dokonuje się tu żaden typ fuzji tego, co skończone z tym, co nieskończone. O czymś takim można zasadniczo mówić w wypadku mistyki wschodu. Jan Kłoczowski powie o niej, że spotkanie z całością w przeżyciu mistycznym „może oznaczać świadomość, iż człowiek jest częstką kosmicznego ładu czy też kosmicznej całości. Mistyka jest w tym wypadku sprawą świadomości, która doznaje «poszerzenia», przestaje być jedynie świadomością jednostkową i zamkniętą w swoich ramach, a «ja» uzyskuje dostęp do jakiejś świadomości uniwersalnej”³⁶.

Jednak personifikacja i sakralizacja środowiska naturalnego nie może być łatwo usprawiedliwiona w ramach tej części filozofii zachodniej, do której odnosi się Naess. W myśli Arystotelesa – do której odwołuje się norweski filozof – trudno jest dostrzec obecność tych elementów myślenia. Z kolei u przywołanego Barucha Spinozy można mówić najwyżej o sakralizacji świata. Stąd radykalniejsza realizacja tego zamierzenia może dokonać się tylko

³³ Bernhard Welte powie, w duchu filozofii heideggerowskiej: „czy owa moc mogłaby rzeczywiście nadać sens naszemu istnieniu i strzec sensu naszego istnienia, gdybyśmy musieli ją rozumieć nie-osobowo (...)? Sensu udzielić może zatem tylko moc, która jest jasna dla siebie samej, która aktualizuje siebie samą i dla której również my jesteśmy jaśni. Moc, która może się także wynurzyć z siebie samej, by nam odpowiedzieć, gdy do niej wołamy. Przesłanką pytania o sens jest osobowa odpowiedź, a należący do naszego życia postulat sensowności sam jest sensowny tylko wtedy, gdy postuluje i zakłada istnienie osobowej mocy, która nadaje sens”. Zob. B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, 130.

³⁴ Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, 11, 9.

³⁵ R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo Thesaurus Press, Wrocław 1993, 45.

³⁶ J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, 23.

w oparciu o idee religii wschodu. Głęboka ekologia chcąc sprostać zjawisku, które jest w znacznej mierze wytworem zachodniego świata (kryzys ekologiczny), odwołuje się do pewnego układu idei pochodzących tak z tego kręgu kulturowego, jak i kręgu dosyć odległego.

Tezą, która ujawnia to spotkanie elementów myślenia kultury wschodniej i zachodniej jest twierdzenie o unifikacji człowieka, jego jaźni, z przyrodą i jej wszechogarniająca Jaźnią, która to unifikacja prowadzi do wyższej wolności. Wydaje się, że teza ta operuje takimi oto przesłankami: osoba traci swoją jaźń identyfikując się z całością (z całym światem), nabywa nową Jaźń i staje się bardziej wolna, a zarazem pozostaje tą samą osobą. Potwierdza to sam Naess, który mówi o konieczności zachowania swojej indywidualności w różnorodności (otaczającej całości)³⁷. Identyfikacja jaźni z Jaźnią nie jest więc – w tej koncepcji – depersonalizująca, ale wzmacniająca życia osobowe, można powiedzieć, że jest do-personalizująca. Człowieka po dokonaniu procesu identyfikacji osiąga wyższy stan radości, pokoju i wolności, czyli bardziej staje się osobą. Jego dotychczasowa jaźń zostaje „zintensyfikowana” przez Jaźń natury. Utrata dotychczasowej jaźni oznacza więc nie tyle jej zanik, ale jej ewolucję do wyższej postaci³⁸.

Gdyby przyjąć taką interpretację, wówczas nadal pozostaje pewien kontrast pomiędzy pojęciami tych dwu jaźni. Ta ludzka to coś, co jest zrozumiałe w obrębie filozofii zachodu. Na jej temat wiele mówi filozofia podmiotu, chociażby w obrębie takich kierunków jak fenomenologia, egzystencjalizm czy filozofia dialogu. Również w swoisty sposób potrafią tę jaźń zinterpretować różnego typu filozofie realistyczne, jak na przykład naturalizm czy tomizm. Problem rodzi się przy próbie zrozumienia tej drugiej Jaźni. Właściwe jej ujęcie może się dokonać tylko w obrębie wschodniej myśli religijnej i filozoficznej. Koncepcje Arystotelesa i Spinozy nie mają wielu przesłanek do poważnego rozważenia tej idei.

Problem ten intensyfikuje się w momencie kiedy analizuje się łączność jaźni z Jaźnią, której efektem jest swoista ekspansja i dojrzewanie jaźni ludzkiej. Uzasadnione bowiem wydaje się stwierdzenie, że ludzkie „ja” aby faktycznie przeżyło taką przemianę musi spotkać się z inną i wyższą rzeczywistością, i to rzeczywistością osobową. Ludzka jaźń, aby doznać ubogacenia musi wejść w relację z pewnym wyższym i doskonalszym „Kimś” (w filozofii teistycznej będzie to osoba Boga). To, co ubogaca musi być doskonalsze od tego, co ubogacane. Spotkanie z rzeczywistością środowiska naturalnego ewidentnie nie stwarza takiej

³⁷ A. Naess, cyt. za: A. L. Booth, *Kim jestem? Kim ty jesteś? Rozpoznanie tożsamości i inne trzy ekozofie*, tłum. A. Korbel, <http://pracownia.org.pl/dzikiel-zycie-numery-archiwalne.2201.article.3651>.

³⁸ W tym kontekście Naess mówi o rosnącej dojrzałości, która wymaga poszerzenia świadomości siebie – *self*. Zob. Tamże.

możliwości. Można powiedzieć, że to tylko spotkanie z przyrodą martwą a najwyżej z wegetatywnymi i sensorywnymi przejawami życia. Są to prostsze formy istnienia, niż istnienie człowieka-osoby. Nie bardzo więc wiadomo, w jaki sposób miałyby one ubogacić czy wzmocnić świadomość jednostki albo przyczynić się do większego stopnia dojrzałości ludzkiego życia osobowego³⁹.

Idea jedności człowieka z przyrodą ukazuje więc pewną niekompatybilność pojęć jaźni. Jaźń człowieka ma swoje ugruntowane miejsce w filozofii europejskiej, natomiast Jaźń przyrody – w projekcie głębokiej ekologii – to termin, który pochodzi raczej z kultury wschodniej. Dopóki więc nie dokona się uporządkowania terminologicznego tych dwu istotnych określeń trudno jest ocenić stopień wiarygodności projektu głębokiej ekologii⁴⁰. Jej sugestywność a nawet wytwarzana przez nią perswazja emocjonalna, przeważają nad jej argumentatywnością, a przecież ma to być teoria inspirująca człowieka zachodu, który w znacznej mierze kieruje się wypracowanym i ustalonym kanonem racjonalności.

Zakończenie

Projekt głębokiej ekologii stawia sobie za zadanie modyfikację postaw ludzkich w odniesieniu do środowiska naturalnego. Chce tego dokonać poprzez zmianę sposobu, w jaki człowiek postrzega sam siebie i otaczający go świat. Idea jedności człowieka z przyrodą, jego jaźni z Jaźnią całości, jest tu decydującym momentem. Dokonane analizy wykazały jednak, że idea ta ujawnia całą serię trudności koncepcyjnych, z którymi trudno jest uporać się na gruncie samej filozofii. Jest to bardziej projekt eklektycznych, wykorzystujący idee tak filozoficzne, jak i religijne; pochodzące tak z zachodniej kultury intelektualnej, jak i z kultury dalekiego wschodu. Trudno jest więc ocenić wiarygodność tego sposobu myślenia.

W realizacji zadania jakim jest ochrona środowiska naturalnego, z powodzeniem można odwołać się do bardziej klarownego stanowiska jakim jest antropocentryzm. Choć głęboka ekologii uznaje je za głównego adwersarza, to jednak w wersji umiarkowanej antropocentryzm oferuje rozwiązania praktyczne, zbliżone do postulatów głębokiej ekologii, nie wikłając się zarazem w tak poważne trudności natury teoretycznej. Dla umiarkowanego

³⁹ Jedyłą możliwością dla dokonania się takiego procesu stwarza potraktowanie tych elementów naturalnego świata jako symboli: symbolu piękna, integralności, potęgi, mocy, a szczególnie samego Stwórcy. Symbole te więc odnoszą do innej rzeczywistości, do „Czegoś poza” i są okazją do ujawnienia tej symbolizowanej rzeczywistości. Wówczas jednak środowisko naturalne nie jest rzeczywistością sakralną, ale tym, co odsyła do sacrum i je najwyżej w pewien sposób odzwierciedla.

⁴⁰ Realizacja tego wymogu musiałaby wziąć pod uwagę propozycje niektórych filozofów europejskich, którzy operowali następującymi pojęciami: duszą świata, jak na przykład Platon; ideą duchowej prajaźni, jako zasadą bytu i życia, jak na przykład J. G. Fichte; czy koncepcją rozwijającego się ducha proponowaną przez G. W. Hegla.

antropocentryzmu człowiek jest nadal punktem odniesienia, ale już nie jako absolutny władca, który może wykorzystywać naturę w dowolny sposób. Stanowisko to określi środowisko naturalne, jako dom człowieka, a zarazem jako źródło inspiracji estetycznej i duchowej, koniecznej dla właściwego rozwoju ludzkiego życia duchowego. Bez piękna, bogactwa i różnorodności naturalnego świata, człowiek nie może się właściwie rozwijać: staje przed zagrożeniem przetrwania tak biologicznego, jak i duchowego⁴¹. Imperatyw ochrony i promocji naturalnego świata pojawia się tu z równą stanowczością, jak w projekcie głębokiej ekologii⁴².

⁴¹ G. Hołub, *Człowiek w perspektywie bioetyki środowiskowej*, dz. cyt., 56-59.

⁴² Dziękuję Piotrowi Duchlińskiemu za lekturę tego artykułu, jak również za jego cenne uwagi i sugestie.

Deep Ecology and the Idea of Unity between Man and Nature

Summary

The article sketches a project of deep ecology with a special emphasis on the idea of unity between man and nature. In order to carry out this task, two fundamental norms are exposed, namely the notion of self-realization and biocentric equality. Furthermore, the concept of unity between two selves – a self of an average man and a Self of an organic nature – is set forth and put under investigation. It reveals that comparing these two factors is a troublesome enterprise. The self ascribed to man is a familiar concept in the Western philosophical tradition, whereas the Self of nature is a vague notion. It is difficult to find it in the projects of Aristotle and Spinoza, mentioned by Arne Naess. The thought of Baruch Spinoza, showing the unity between God and nature, at most prepares a place for this idea, which nevertheless comes from the pantheistic tendencies operating in the Oriental religious and philosophical tradition. The deep ecology project draws upon these two sources showing that the self reaches its full flourishing in the Self. Also, the more the self is integrated into the Self, the better we are prepared to tackle the global environmental crises. The problem with this solution is that we cannot adequately comprehend what that Self is. It is rather a religious than philosophical concept and unless we clarify the content of that, the deep ecology project is unviable.