

Stanisław Jaromi OFM Conv.

**WIELKA UNIFIKACJA EKOLOGICZNA.
ECOLOGIA HUMANA JAKO ODPOWIEDŹ
NA KRYZYS EKOLOGICZNY**

Sytuacja globalnego kryzysu ekologicznego zainspirowała powstanie szeregu koncepcji podejmujących integralną analizę kwestii społecznych, technicznych, gospodarczych, przyrodniczych i etycznych w celu zbudowania nowych modeli rozwoju świata. Obserwując bowiem sposób życia we współczesnej cywilizacji nie sposób nie pytać, jak powinny się zmienić ludzkie preferencje i instytucje, w których żyjemy, aby zachować świat i dla przyszłych generacji? Jak wielkie i głębokie powinny być zmiany, aby Ziemia dalej była gościnnym, cennym i różnorodnym domem dla wszystkich jej mieszkańców?

Podstawową kwestią wyjściową staje się pytanie jak realizować nasze niekończące się pragnienia w skończonym i ograniczonym świecie?

Jak sprawiedliwie podzielić się jednym światem?

Z licznych opracowań zawierających mniej lub bardziej całościowe propozycje rozwoju świata zrównoważonego, ekologicznie sprawiedliwego oraz szanującego różnorodność społeczną i biologiczną chcę wymienić jedynie te najbardziej znane w naszym kraju.

Najważniejszym z nich jest, według mnie, praca małżeństwa Meadowsów i J. Randersa *Przekraczanie granic*, która formułuje wizję „społeczeństwa zdolnego do przetrwania”, gdzie szczególnie ceniona byłaby efektywność, sprawiedliwość, równość i duch wspólnoty; gdzie przywódcy byłiby uczciwi i godni szacunku i zapewniony byłby dostatek materialny i bezpieczeństwo dla wszystkich. W takim społeczeństwie dbano, by m.in. o bodźce dla efektywniejszej, odpowiednio

nagradzanej pracy; o różnorodność i ochronę ekosystemów; o harmonijną koegzystencję kultur ludzkich z tymi ekosystemami. Wtedy gospodarka służyła by społeczeństwu ludzkiemu i środowisku, a media odzwierciedlając różnorodność świata, wiązały by ze sobą jego różne kultury i motywowały do życia bez gromadzenia dóbr materialnych¹.

W roku 1995, jako kolejny raport dla Klubu Rzymskiego, została przez zespół niemiecko-amerykański przedstawiona koncepcja *Mnożnika cztery*. Oznaczała ona podwojony dobrobyt i dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych poprzez wzrost produktywności materiałów, czyli czterokrotny wzrost produktywności zasobów. I ta praca wskazuje na wagę czynnika ludzkiego: „kierunku postępu nie da się zmienić jedną książką – piszą autorzy – muszą tego dokonać ludzie, kobiety, mężczyźni i dzieci pełniąc rolę konsumentów i wyborców, robotników, menedżerów i inżynierów, polityków i dziennikarzy, nauczycieli i uczniów, urlopowiczów i ludzi dnia powszedniego”. Choć na ponad 250 stronach prezentują swoją koncepcję rewolucji efektywności, wiedzą że ona sama nie wystarczy, bowiem dla pełnego ekorozwoju najważniejszy wydaje się być styl życia ludzi, ich przyzwyczajenia i motywy podejmowanych wyborów. „Dopóki egoizm i nienasyconosc będą rządzić ogółem – szczerze wyznają badacze – nie uratuje nas najpiękniejsza rewolucja efektywności”².

W 1998 r. opublikowano pracę Carleya i Spapensa pod symptomatycznym tytułem *Dzielenie się światem*, która prezentowała koncepcję zrównoważonego sposobu życia i konsumpcji oraz globalnie sprawiedliwego dostępu do zasobów naturalnych. Definiowała pojęcie przestrzeni ekologicznej jako „specyficzne narzędzie służące do oceny i pomiaru dopuszczalnego zakresu produkcji i konsumpcji, nie szkodzącego planecie i nie ograniczającego szans naszych dzieci i wnucząt”³. Obejmuje ono całkowitą ilość energii, ziemi, wód i innych odnawialnych i nieodnawialnych zasobów, które można wykorzystać dla dobra wszystkich narodów nie powodując strat ekologicznych i nie naruszając praw przyszłych pokoleń. Zakłada ono świadome decyzje o powstrzymaniu się od użycia lub ograniczeniu użycia zasobów, których eksploatacja prowadzi do zmniejszenia tolerancji środowiska na zanieczyszczenia.

Autorzy wszystkich tych opracowań odrzucają katastroficzne teorie i wierzą, iż osiągnięcie harmonijnego ekorozwoju mieści się w granicach naszych możliwości – oczywiście, jeśli podjęty zostanie wytyczony przez nich zakres działań. Niektóre z nich zdobyły światowy rozgłos i są szeroko komentowane, inne są znane tylko zainteresowanym. Równolegle do nich i bez szczególnego rozgłosu przez ostatnie 25 lat rozwijana jest inna refleksja nad współczesnym światem. Choć jest bardziej całościowa i jej autor jest dobrze znany, jest prawie nieobecna w środowisku uczonych i analityków. Wyrasta ona z bogatej tradycji chrześcijańskiej reflek-

¹ D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?*, Warszawa 1995.

² E. U. Weizsacker, A. B. Lovins, L. H. Lovins, *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych. Nowy raport dla Klubu Rzymskiego*, Toruń 1999, s. 16.

³ M. Carley, P. Spapens, *Dzielenie się światem*, Białystok-Warszawa 2000, s. 25.

sji nad problemami współczesności i jednocześnie jest nowa i bardzo oryginalna. To myśl Jana Pawła II.

Ecologia humana a ekologia człowieka i human ecology

Problematyka ekologiczna nie należy do głównych w refleksji papieża Jana Pawła II. Wśród licznych jego wypowiedzi, mamy jedynie kilka tekstów zdecydowanie poświęconych sprawom środowiska naturalnego. Jednakże kwestia ekologiczna często pojawia się w kontekście innych szerszych nurtów papieskiego nauczania: w jego analizach sytuacji człowieka, współczesnej cywilizacji i kierunków jej rozwoju, w jego katechezie o stworzeniu czy rozważaniach o relacji pomiędzy nauką i wiarą. Śmiało można powiedzieć, iż w ciągu 25 lat pontyfikatu przybrała ona postać dojrzałej całościowej koncepcji określanej jako *ecologia humana*. Łaciński termin można tłumaczyć jako „ekologia ludzka” i nie należy go mylić z pomysłami *human ecology* czy ekologii człowieka.

Pojęcie „ekologia człowieka” pojawiło się w pracach socjologów amerykańskich w latach dwudziestych XX w. i było związane z ich zainteresowaniem społecznymi rezultatami procesów wynikających z uprzemysłowienia i urbanizacji. Badania tzw. szkoły chicagowskiej wykorzystywały wiele hipotez ekologicznych w studiach z zakresu socjologii miasta i przyczyniły się do wyodrębnienia ekologii społecznej, dyscypliny naukowej zajmującej się wpływem, jaki wywiera usytuowanie jednostek ludzkich w przestrzeni na rodzaj stosunków między nimi oraz na ich zachowanie się i cechy⁴. R. Park – jeden z twórców szkoły – pokazuje analogię pomiędzy porządkiem w biologii i porządkiem w świecie społecznym; podobieństwo procesów konkurencji, dominacji i sukcesji. Analizuje ludzie wspólnoty (*community*) z uwzględnieniem takich czynników, jak populacje, kultura technologiczna, kultura symboliczna i zasoby naturalne⁵. W ramach szkoły chicagowskiej badane procesy społeczne traktowano jako analogiczne do lepiej wówczas znanych procesów biologicznych. Przyjmowano też niektóre pojęcia biologiczne np. „ekosystem” oznaczał powiązanie społeczeństwa z warunkami życia, „habitat” był ludzką częścią ekosystemu a „jednostka naturalna” samodzielną częścią ekosystemu. W badaniach odwoływano się do czynników geograficznych i klimatycznych i do darwinizmu interpretowanego społecznie. W sensie metodologicznym ekologia społeczna była próbą adaptacji modeli zapożyczonych z biologii do analiz świata społecznego. Analizy te przebiegały dwutorowo: jedne kładły nacisk na po-

⁴ Nowa encyklopedia powszechna PWN, Warszawa 1997, t. 2, s. 211. Angielskie *human ecology* przyjęło się określać w języku polskim jak ekologia społeczna.

⁵ R. E. Park, *Human ecology*, „American Journal of Sociology” 62, przedruk [w:] *New perspectives on the American community*, Chicago 1988. Propozycje szkoły chicagowskiej krytykował i twórczo w Polsce rozwijał F. Znaniecki.

wiązania środowiska ludzkiego z warunkami naturalnymi, inne były zorientowane bardziej na aspekty kulturowe i humanistyczne⁶.

Od połowy lat czterdziestych przez prawie pół wieku koncepcję ekologii człowieka rozwijał Amos Hawley. Rozumie on ekologię jako ekonomię przyrody, środowisko jako bardziej społeczno-kulturową aniżeli przyrodniczą przestrzeń a za centralny problem uznaje kwestię adaptacji do zewnętrznych warunków, które warunkują i ograniczają sposób życia. Nie są to jedynie ograniczenia warunków środowiska naturalnego, ale raczej aktualne możliwości danej społeczności zależne od stopnia rozwoju techniki i zastosowanych technologii. Wierzy on, że możliwości adaptacyjne ludzkich społeczności są praktycznie nieograniczone a limity wzrostu wynikają jedynie z socjalnych, ekonomicznych czy organizacyjnych zależności⁷.

Współcześnie ekologia społeczna najczęściej jest traktowana w literaturze jako „nauka o strukturach i zachowaniach przestrzennych”. Wyraża się to w stosunku człowieka do przestrzeni i środowiska, zarówno przyrodniczego, jak i wytworzonego. W stosunku człowieka do przestrzeni można wskazać dwa bieguny: w jednym jakość i położenie przestrzeni jest dla ludzi obojętne i nie odgrywa roli motywacyjnej w działaniu; w drugim ma miejsce ocena i waloryzacja przestrzeni i następuje stopniowe przystosowanie naturalnych przestrzeni do ludzkich potrzeb⁸.

Inaczej ekologię człowieka rozumieją przyrodnicy i antropolodzy, którzy najczęściej mówią o niej, jako nauce o wzajemnym oddziaływaniu środowiska i populacji ludzkiej. Tę ogólną definicję rozbudowuje Napoleon Wolański mówiąc o interdyscyplinarnej dyscyplinie naukowej, która bada dynamiczne procesy biologiczne i społeczne zachodzące między ludźmi (tj. jednostkami, populacjami, społecznościami) oraz środowiskiem przyrodniczym, społecznym, technicznym i kulturowym. W ramach ekologii człowieka wyróżniał kilka składników: filozoficzne problemy środowiska człowieka, prawa i siły przyrody oraz związane z nimi kwestie teoretyczne; biospołeczne problemy środowiska w jakim żyje człowiek jak antropopresja, wartość środowiska, transmisja energii i informacji; problemy ekologiczne biologii człowieka; wychowanie do właściwego życia w środowisku i związana z tym ekologiczna strategia przeżycia i rozwoju ludzkości jako gatunku i jako społeczeństwa⁹.

Chromiński i Malinowski w ekologii człowieka wyróżniają: ekologię biologiczną, kulturową i społeczną. Ekologia biologiczna zajmuje się głównie środowiskiem, niszą ekologiczną, zasobami pożywienia i energii oraz ich dystrybucją w populacjach. Ekologia kulturowa bada sposoby przystosowania kulturowego

⁶ Szczegółowo założenia, rozwój i dokonania ekologii społecznej przedstawia Z. Pióro w pracach *Główne nurty ekologii społecznej i Ekologia społeczna – nauka o strukturach i zachowaniach przestrzennych*, [w:] *Przestrzeń i społeczeństwo. Z badań ekologii społecznej*, red. Z. Pióro, Warszawa 1982, s. 7-51; 113-130.

⁷ A. H. Hawley, *Human ecology: A Theory of Community Structure*, New York 1950; idem, *Urban Society: An Ecological Approach*, New York 1971; idem, *Human Ecology: A Theoretical Essay*, Chicago 1986.

⁸ Z. Pióro, *Ekologia społeczna – nauka o strukturach i zachowaniach przestrzennych*, [w:] *Przestrzeń i społeczeństwo...*, s. 113-118; H. Sasinowski, *Ekologia społeczna. Uwarunkowania przestrzenne*, Białystok 1997, s. 13-46.

⁹ N. Wolański, *Czynniki rozwoju człowieka*, Warszawa 1972; N. Wolański, *Środowiskowe i cywilizacyjne zagrożenia współczesnego człowieka*, [w:] *Ekologia człowieka. Historia i współczesność*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1995, s. 173-181.

(tj. systemów wiedzy, zachowań, wytworów) populacji do naturalnych zasobów środowiska. Ekologia społeczna bada struktury społeczne populacji jako element i produkt środowiska, w którym żyje człowiek. Multydyscyplinarny kształt ekologii człowieka sprawia, że próbuje ona integrować całą wiedzę o relacjach człowieka ze środowiskiem oraz między populacjami ludzkimi i biosferą. Wiedza ta może mieć charakter biologiczny, społeczno-ekonomiczny a nawet filozoficzno-polityczny¹⁰. Ale wspólny wydaje się być punkt wyjścia: analiza miejsca człowieka w przyrodzie¹¹.

Wiele książek wydawanych pod tytułem „Ekologia człowieka” pisanych jest z punktu widzenia antropologii przyrodniczej. Prezentują one zwykle następujące grupy problemów: zróżnicowanie wewnątrzgatunkowe i zmienność biologiczna w czasie i przestrzeni; środowiskowe uwarunkowaniami rozwoju osobowego oraz wpływ czynników ekologicznych w procesie antropogenezy i ewolucji biokulturowej człowieka.

„Dramat ewolucji rozgrywa się na scenie teatru ekologii” powiedział kiedyś amerykański ekolog G. Evelyn Hutchison¹². Scena ta z biegiem milionów lat bardzo się zmieniła z czynnym udziałem organizmów, w tym zwłaszcza człowieka. Stąd próby nakreślenia ewolucyjnej historii człowieka w zmieniającym się środowisku jego życia określonym przez pewne przyjazne człowiekowi nisze ekologiczne oraz ich zasoby pożywienia i energii. Analizowane są więc wilgotne lasy równikowe jako prawdopodobne miejsce życia pierwszych *Homo sapiens*, sawanna – miejsce życia *Australopithecus* i *Homo habilis*, lasy strefy umiarkowanej, gdzie głównie rozwinął się i wyginął *Homo erectus* oraz tundra i ludzie magdaleńscy. Dyskutowane jest miejsce grup ludzkich w różnych ekosystemach i przystosowania człowieka do różnych biotów czyli zbiorowisk organizmów roślinnych i zwierzęcych zamieszkujących jakiś większy, zróżnicowany ekologicznie obszar¹³. Najważniejsze z owych przystosowań wydają się być zbieractwo, łowiectwo, pasterstwo, rolnictwo i życie w miastach¹⁴.

W kontekście ekologii człowieka warto podkreślić jest to, iż teoria ewolucji pomaga lepiej zrozumieć nie tylko głęboki związek człowieka ze światem przyrody, ale też pokazuje wyjątkowość człowieka wśród różnorodnych form życia.

Dla papieskiej *ecologia humana* powyższe sposoby refleksji naukowej są szerokim tłem naukowo-kulturowym. Sam termin *ecologia humana* nie pojawił się w dokumentach papieskich od razu, ale można zaobserwować „dojrzewanie” wyrażonej przez niego koncepcji w kolejnych tekstach. Już pierwsza „programowa” encyklika *Redemptor hominis* w rozdziale dotyczącym współczesnej sytuacji człowieka zawierała wstępne określenie relacji człowieka do przyrody¹⁵ oraz stawiała

¹⁰ Z. Chromiński, A. Malinowski, *Ekologia człowieka*, Warszawa 1999, s. 7-10.

¹¹ Choć nie jest łatwe ani precyzyjne ustalenie owego miejsca, ani wyodrębnienie jasnych kryteriów służącej analizie.

¹² Za: J. H. Reichhof, *Twórczy impuls. Nowe spojrzenie na ewolucję*, Warszawa 1996, s. 117.

¹³ Por. *Encyklopedyczny słownik zoologiczny (ochrony środowiska)*, Kraków 1993, s. 59. Przykłady biotów: lasy szpilkowe Kanady, tundra euroazjatycka, step.

¹⁴ B. Campbell, *Ekologia człowieka. Historia naszego miejsca w przyrodzie od prehistorii do czasów współczesnych*, Warszawa 1995; *Ekologia człowieka...*

¹⁵ Por. RH 14-17. Szczególnie znany stał się cytat: „Stwórca chciał, aby człowiek obcował z przyrodą, jako jej rozumny i szlachetny ‘pan’ i ‘stróż’, a nie jako bezwzględny ‘eksploatator’” (RH 14) (W niniejszym arty-

szereg kwestii społecznych i moralnych, które później złożą się na tematykę *ecologia humana*. Kolejne ujęcie naszego tematu znajdziemy w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, gdzie po omówieniu w 13 punktach panoramy negatywnych problemów współczesności jeden punkt został poświęcony aspektom pozytywnym i tutaj oprócz „pełnej świadomości godności każdej istoty ludzkiej”, potrzeby solidarności, poszanowania życia i troski o pokój pojawia się „troska ekologiczna”¹⁶. W następnym rozdziale w kontekście wymagań prawdziwego rozwoju ukazany zostaje moralny charakter korzystania z zasobów przyrody i środowiska¹⁷.

Dopiero w 1991 r. w encyklice *Centesimus annus*, oprócz kwestii ekologicznej, po raz pierwszy pojawia się określenie „ekologia ludzka” i „społeczna ekologia” zapisane zresztą w cudzysłowie¹⁸. Tutaj też za pierwszy i podstawowy składnik „ekologii ludzkiej” uznana zostaje rodzina¹⁹. Nastąpiło to po stwierdzeniu, iż „głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią sam człowiek”²⁰ oraz zasygnalizowaniu szeregu niebezpieczeństw w skutecznej realizacji tego postulat.

Pełniejsze sformułowanie naszego tematu znajduje się w encyklice *Evangelium vitae*, gdzie kwestia ekologiczna została wpisana w chrześcijańskie orędzie obrony życia. W centrum stoi człowiek, który jest przez Boga powołany, aby uprawiać ogród ziemi i strzec go (por. Rdz 2, 15); wokół niego znajduje się cała rzeczywistość stworzona będąca środowiskiem życia i rozwoju obecnych i przyszłych pokoleń. Za owe środowisko, obejmujące zarówno florę, faunę jak i środowisko społeczne, jest człowiek w szczególny sposób odpowiedzialny²¹.

Wydaje się zatem, że w encyklikach papieskich można wyróżnić podwójne rozumienie *ecologia humana*: w węższym i szerszym sensie. Węższe znaczenie dotyczy wyłącznie środowiska społecznego i postuluje dbałość o dobro rodziny, jakość relacji międzyludzkich, poszanowanie natury ludzkiej i pełny osobowy wzrost człowieka. Szersze ujęcie w sferę odpowiedzialności człowieka włącza również dobra Ziemi, całą przyrodę oraz zauważany w świecie kosmiczny porządek i równowagę ekologiczną. Oba cechuje zdecydowany homocentryzm oraz akcent na prawa i obowiązki człowieka. W niniejszej pracy będę mówił o *ecologia humana* w szerszym, pełniejszym sensie. Użycie tego terminu w węższym sensie będzie każdorazowo zaznaczone.

kule użyto następujące skróty dokumentów kościelnych: EV – Encyklika *Evangelium vitae*; FR – Encyklika *Fides et ratio*; GS – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*; KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego; LE – Encyklika *Laborem exercens*; MM – Encyklika *Mater et magistra*; QA – List apostolski *Octogesima adveniens*; PP – Encyklika *Populorum progressio*; PT – Encyklika *Pacem in terris*; RH – Encyklika *Redemptor hominis*; SrS – Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.

¹⁶ SrS 26.

¹⁷ SrS 34.

¹⁸ CA 38: „Zbyt mało wagi przywiązuje się do *ochrony warunków moralnych prawdziwej 'ekologii ludzkiej'*. Nie tylko Ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony. W tym kontekście należy wspomnieć o poważnych problemach współczesnej urbanizacji, konieczności urbanistyki troszczącej się o życie osoby, jak również o należywym zwracaniu uwagi na 'społeczną ekologię' pracy”.

¹⁹ CA 39.

²⁰ CA 32.

²¹ EV 42.

Z punktu widzenia zadań poznawczych od względnie zwartego systemu *ecologia humana* należałoby oczekiwać przede wszystkim ujęcia integrującego wiedzę wywodzącą się z różnych dziedzin nauki, jak biologia, ekologia przyrodnicza, ekonomia, demografia, socjologia, antropologia, a także teologia. Wspólne dla nich byłoby zadanie integrowania treści na temat szeroko pojętych związków ekologicznych z wartościami cennymi dla człowieka, z jego kulturą i cywilizacją oraz z warunkami ludzkiego życia. Wartości takie nazywa się zwykle wartościami proekologicznymi.

Inspirując się przemyśleniami C. P. Beltrao z Pontificia Universita Gregoriana²² można spróbować wyznaczyć cztery podstawowe parametry wyznaczające pole zainteresowania pełnego rozumienia ekologii ludzkiej: zmienne środowiskową, demograficzną, technologiczną i etyczno-społeczną. Zmienna środowiskowa oznacza środowisko fizyczne nieodnawialne (zasoby mineralne i energetyczne, krajobraz, woda, powietrze) oraz środowisko roślinne, zwierzęce i całość odnawialnych zasobów naturalnych w zależności od równowagi ekologicznej, możliwości ich eksploatacji i jakości środowiska życia ludzkiego. Zmienna demograficzna oznacza dynamikę populacji i jej rozmieszczenie w zależności od czynników geograficzno-społecznych i gospodarczo-rozwojowych. Zmienna ta w szczególności wskazuje na warunki życia i rozwoju rodzin w różnych częściach świata. Zmienna technologiczna obejmuje modele rozwoju gospodarczego oraz wykorzystanie energii, zasobów naturalnych, techniki i technologii w relacji do korzyści dla społeczeństw i poszczególnych jednostek ludzkich. Zmienna etyczno-społeczna wyraża zależność pomiędzy wyznawanymi wartościami moralnymi, wyborami ideologiczno-politycznymi, decyzjami prawnymi a poczuciem bezpieczeństwa ekologiczno-społecznego. Wyznaczone przez te zmienne obszar zainteresowania ekologii ludzkiej jest bardzo rozległy, wielowątkowy i złożony.

Do ustaleń terminologicznych *ecologia humana* istotna jest jeszcze refleksja nad „podstawową komórką ekologii ludzkiej”, którą – według papieża – jest rodzina. Według socjologa Sergio Belardinelli papieskie ujęcie przeciwstawia się społeczeństwu „acentrycznemu”, nie posiadającemu żadnego centrum, punktu odniesienia nadającym sens wszystkim społecznym zamierzeniom i działaniom. Dochodzi to tego, że rodzina, tak jak nauka, religia, polityka, prawo, moralność stają się dziedzinami niekomunikującymi pomiędzy sobą i funkcjonującymi według odrębnych zasad²³. Podejście ekologiczne preferuje natomiast ujęcia systemowe, akcentujące wzajemne powiązania i zależności. W systemie ekologii ludzkiej rodzina spełniałaby funkcje porządkujące społeczne relacje i jako podstawowy składnik wiązałyby w jeden system cztery główne parametry pełnego rozumienia ekologii ludzkiej: zmienne środowiskową, demograficzną, technologiczną i etyczno-społeczną.

²² C. P. Beltrao, *Concetto e problematica dell' ecologia umana*, [w:] *Ecologia umana e valori etico-religiosi*, red. C. P. Beltrao, Roma 1984, s. 52-57.

²³ S. Belardinelli, *Dlaczego rodzina jest podstawową komórką ekologii ludzkiej?*, „Społeczeństwo” 2001, nr 5 (45), s. 559-567.

W ten sposób *ecologia humana* spełniała by rolę integracyjną, syntetyzującą treści różnych nauk szczegółowych, zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych, społecznych i teologicznych. Jednocześnie dążyła by do w miarę całościowego, spójnego systemu poglądów w uniwersalnych kwestiach filozoficznych, jakie pomieścić można w pojęciu ekologii ludzkiej. Realizowała by zatem zadania światopoglądowe. Można dyskutować, czy możliwe jest pogodzenie formy światopoglądu z dziedziną wiedzy, która zajmuje stanowisko w kwestiach poznawczych, filozoficznych czy naukowych. Wydaje się, że w istocie jest to bardzo trudne²⁴.

Jednakże nowa, oryginalna idea, jaką jest papieska propozycja *ecologia humana*, odważnie rozszerza zbiór zagadnień w rozległej dziedzinie kontaktów człowieka z przyrodą i jest harmonijnym zespoleniem przyrodniczych i społecznych teorii z zagadnieniami humanistyki i kultury oraz chrześcijańskiej wiary w Stwórcę kierującego procesami ewolucji świata²⁵. Stanowi też cenne narzędzie w interdyscyplinarnym dialogu nauk przyrodniczych, filozofii i teologii oraz w próbach budowania związku odpowiedzialności z przesłankami decyzji dotyczących przekształceń świata przyrody, rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego.

***Ecologia humana* jako odpowiedź na kryzys ekologiczny**

Charakterystyczne dla Jana Pawła II jest mówienie o „światłach i cieniach” współczesności z zachętą dla słuchaczy do „rozpraszania cieni i otwarcia drzwi dla światła”. Mówiąc o kryzysie ekologicznym, papież woli użyć określenia pośredniego – zwraca na niego uwagę każąc spojrzeć na świat, który jawi się naszym oczom jakby w „światłocieniu”²⁶. Jest to bowiem kryzys o tak wielkich rozmiarach, że rodzi lęk przed zagładą środowiska naturalnego, ale też wraz z nim pojawiła się nowa wrażliwość na problemy środowiska naturalnego i postawa jego czynnej obrony. I tak, jak kryzys ekologiczny papież łączy z innymi „cieniami” współczesności, z upokorzeniem ludzi przez nietolerancję, przemoc i wojny, z głodem i nędzą milionów, tak do „świata” dołącza rodzenie nowej globalnej solidarności i świadomości praw człowieka, przeciwstawianie się przemocy i budowanie kultury pokoju, troskę o ubogich i odepchniętych na margines.

Kryzys ekologiczny, w opinii wielu badaczy, ma swe mocne filozoficzne korzenie. Zwykle są one odnajdywane w XVII w. w czasach Kartezjusza i Newtona, choć nie brak sugestii, że należałoby je szukać już w arystotelesowsko-tomistycznej hierarchii bytów. Zhierarchizowanie bytów od nieożywionych przez rośliny, zwierzęta do ludzi doprowadziło do konfliktu pomiędzy przyrodą i czło-

²⁴ K. Łastowski analizując różne podejścia ekofilozoficzne twierdzi, iż nie sposób pogodzić celów światopoglądowych (dotyczących głównie kwestii aksjologicznych i ogólnocywilizacyjnych) z naukowymi. Por. jego praca: *Ekologia a filozofia. Od ekologii jako nauki biologicznej do ekologii jako wiedzy humanistycznej*, [w:] *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 1999, s. 14-18.

²⁵ J. Zyciński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.

²⁶ Jan Paweł II, Przemówienie na Uniwersytecie Wileńskim, wygłoszone 05.09.1993 r., „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. [dalej: OR] 1993, nr 12 (158), s. 18.

wiekem, który w hierarchii stworzeń został postawiony najwyżej i zaowocowało w czasach nowożytnych utratą łączności człowieka z przyrodą i arogancją eksploatacją dóbr przyrody²⁷. Natomiast myślenie w duchu kartezjańsko-newtonowskim traktowało świat jako system mechaniczny i redukowało zjawiska przyrody do przypadkowej gry elementów, podlegających jedynie działaniu ślepych sił i energii²⁸. Choć mechanicyzm Kartezjusza różnił się od mechanicyzmu Newtona wydaje się usprawiedliwione wyciąganie wniosku o ich negatywnych konsekwencjach dla postrzegania przyrody we współczesnych czasach. Prowadziło m.in. do traktowania zwierząt jak maszyny a La Mettrie, kontynuator systemu Kartezjusza uczył wprost, że człowiek jest maszyną, jak inne zwierzęta, tylko bardziej skomplikowaną i posiadającą mowę²⁹.

O samym zjawisku kryzysu ekologicznego zaczęto szerzej mówić od chwili ogłoszenia w 1969 r. Raportu sekretarza generalnego ONZ U'Thanta, który jasno i mocno stwierdzał: „...po raz pierwszy w historii ludzkości pojawił się kryzys o zasięgu ogólnoswiatowym obejmujący zarówno kraje rozwinięte, jak i rozwijające się – kryzys dotyczący stosunku człowieka do środowiska”³⁰. Wydany w 1972 r. pierwszy raport Klubu Rzymskiego³¹ udowadniał pogląd o ograniczonych możliwościach globu ziemskiego oraz ukazywał zagrożenia wynikające z wyczerpywania nieodnawialnych zasobów, zmniejszania areалу ziemi uprawnej, zatrucia środowiska i wzrostu liczby ludności; przeciwstawiał się społeczeństwu konsumpcyjnemu pokazując granice ekspansji ekonomicznej i podważając mit materialnego wzrostu. Dennis Meadows i jego współpracownicy z Massachusetts Institute of Technology wykazywali, że przy takich tendencjach istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że w perspektywie stulecia nastąpiłoby załamanie się rozwoju, połączone z ogólnym spadkiem poziomu życia³².

Raport z 1972 r. był wielkim ostrzeżeniem, ale w rozwiniętej części świata panował nastrój zadowolenia z imponujących osiągnięć przemysłowych. W wielu kręgach potraktowano go jako manifest katastrofizmu. Krytycy wskazywali, że nie ma powodu zakładać trwałości istniejących tendencji: że rozwój wiedzy i techniki doprowadzi do powstania nowych źródeł energii, do wzrostu produkcji żywności oraz eliminacji zagrożeń ekologicznych.

²⁷ Por. K. Wałoszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź 1996, s. 54-79; Z. Piątek, *Filozoficzne korzenie kryzysu środowiskowego*, [w:] *Człowiek i środowisko – Humanistyka i ekologia*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1995, s. 43-44.

²⁸ S. Ziemiański, *Przyroda a cywilizacja*, [w:] *Mówić o przyrodzie. Zintegrowana wizja przyrody*, red. A. Dyduch-Falniowska i in., Kraków 2001, s. 123n; E. A. Mierzwa, *Siedemnastowieczne korzenie współczesnych problemów ekologicznych*, [w:] *Humanistyka, przyrodznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1998, s. 38n.

²⁹ J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1984; przegląd stanowisk w sprawie przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego oraz omówienie problemów interpretacyjnych związanych z wpływem filozofii na kryzys ekologiczny zawiera praca: A. Papuziński, *Życie – nauka – ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Bydgoszcz 1998, s. 83-135.

³⁰ U'Thant, Raport Sekretarza Generalnego ONZ z dnia 26.05.1969 r., „Człowiek i jego środowisko”. Biuletyn Polskiego Komitetu ds. UNESCO 1969, nr 1 (specjalny), s. 7.

³¹ Klub Rzymski został założony w 1968 r. przez wybitnego ekonomistę włoskiego Aurelio Peccei. Por. A. Peccei, *Przyszłość jest w naszych rękach*, Warszawa 1987.

³² D. H. Meadows i in., *Granice wzrostu*, Warszawa 1973.

Autorzy raportu po dwudziestu latach postanowili dokonać nowej analizy, którą zaprezentowali w 1992 r. we wzmiarkowanej już pracy, *Przekraczanie granic*. Złożonej analizie poddano układ typu: ludność – gospodarka – środowisko, który cechują opóźnienia w sprzężeniach zwrotnych, powolne reakcje fizyczne, mechanizmy erozyjne oraz występowanie załamań. W opinii badaczy, niezależnie od tego, jak znakomite są technologie, jak wydajne gospodarki i jak mądry decydenci, opisany układ nie może uniknąć załamania, chyba że zbliżyć się będzie do istniejących granic nadzwyczaj powoli. Jeżeli wciąż będzie próbował przyspieszyć, nie może uniknąć „przestrzelenia”.

Przestrzelenie to jeden z terminów używanych w analizie a zrozumiałych w ramach – używanych przez badaczy – teorii systemów. Dla nich system to połączony ze sobą zespół elementów, koherentnie zorganizowanych dla określonego celu; jest on czymś więcej niż sumą jego części; może się charakteryzować zachowaniem dynamicznym, dostosowawczym, nakierowanym na osiągnięcie celu, samozachowawczym lub ewolucyjnym. Słowo „przestrzelenie”, oznaczające strzał poza tarczę, zostało użyte dla oznaczenia przekroczenia granicznej wydolności środowiska. Jest ono powodowane przez opóźnienia oraz błędy w sygnałach przekazywanych w pętli sprzężenia zwrotnego, które nie pozwalają systemowi dostosować się do swych własnych ograniczeń. Przestrzelenie jest również zależne od dynamiki systemu – opóźnienia w sprzężeniach zwrotnych, do których można się przystosować przy powolnym tempie zmian, mogą doprowadzić do przestrzelenia przy szybkich zmianach.

Z samej definicji przestrzelenia wynika, że jest to stan, w którym opóźnione sygnały pochodzące ze środowiska jeszcze nie są na tyle silne, by wymusić ograniczenie wzrostu. Jak w takim razie społeczeństwo może dowiedzieć się, że układ jest w stanie przestrzelenia? Pierwszymi symptomami są: wyczerpanie zasobów i wzrost zanieczyszczenia środowiska. Dalsze to: przesunięcie kapitału i pracy z produkcji dóbr do zdobywania i eksploatacji nowych zasobów i na oczyszczalnie ścieków, filtry powietrza, wały przeciwpowodziowe, zwalczanie epidemii, rekultywację gleb, sztuczne zapylenie, ochronę ginących gatunków itd.; zmniejszanie solidarności międzyludzkiej oraz inwestycji w zasoby ludzkie (szkolnictwo, służba zdrowia, budownictwo mieszkaniowe); wzrost zadłużenia i konflikty. Przestrzelenie nie musi nieuchronnie prowadzić do załamania jednakże potrzebna jest szybka i zdecydowana akcja. Baza surowcowa musi szybko znaleźć się pod ochroną, zaś eksploatację zasobów, marnotrawstwo surowców i energii należy zdecydowanie ograniczyć oraz dokonać restrukturyzacji systemu, tak by przestrzelenie nigdy się już nie powtórzyło.

Jeszcze groźniejszy stan to załamanie, czyli niekontrolowane kurczenie się populacji bądź gospodarki wywołane przekroczeniem przez nie dopuszczalnych granic nacisku na środowiska, co powoduje zwężanie się bądź erozję tych granic. Załamanie jest szczególnie prawdopodobne wówczas, gdy występują pozytywne

sprężenia erozji, powodujące iż degradacja środowiska wywołuje procesy potęgujące tę degradację³³.

Podsumowując analizy Meadowsów można powiedzieć, że na naszej planecie mamy do czynienia z wykładniczym wzrostem ludności, kapitałów, zanieczyszczeń i użytkowania surowców. Jest on motywowany pragnieniem rozwiązania problemów uznawanych przez ludzi za ważne – począwszy od bezrobocia i nędzy, a kończąc na potrzebie uzyskania pozycji, władzy i samoakceptacji. Jednakże wzrost wykładniczy może szybko wykroczyć poza wszelkie granice a jeśli niektóre z nich uda się odsunąć, wzrost wykładniczy niebawem natknie się na kolejne. Ze względu na opóźnienia w sprzężeniach zwrotnych globalny system ekonomiczny przekroczy zapewne swe dopuszczalne granice i nastąpi przestrzelenie. Z chwilą, gdy ludność i gospodarka przestrzelą swe fizyczne granice, istnieć będą jedynie dwa wyjścia: niezamierzone załamanie, wywołane rosnącymi brakami i kryzysami, bądź kontrolowane ograniczanie stopnia eksploatacji środowiska, podporządkowane wyborom społecznym. Kryzysem jest więc tutaj załamanie wskutek przekroczenia wyznaczonych granic.

Jan Paweł II wraca do klasycznego greckiego sensu tego terminu jako momentu przesilenia i początku powrotu do zdrowia. Papież nie ulega nastrojom katastrofizmu, ale trudności uznaje za materiał do dyskusji nad kierunkami rozwoju świata i koniecznością inwestowania w alternatywne możliwości. Ważne jest też rozbudzenie społecznego zainteresowania problemami świata i pojawienie się świadomości ekologicznej i odpowiedzialności za wspólną przyszłość.

Przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego, jakie wymienia Jan Paweł II są różnorakie: jedne wynikają z bezkrytycznego zastosowania w praktyce zdobyczy naukowych i technologicznych, z ciągłego rozwoju przemysłu i wielkich aglomeracji miejskich; inne z lekkomyślnego niszczenia zasobów środowiska naturalnego, egoizmu bogatych i uprzywilejowanych w eksploatacji dóbr naszej planety, niesprawiedliwości społecznej i pogłębiającego się rozdźwięku pomiędzy Północą i Południem, krajami wysoko uprzemysłowionymi i ubogimi. Pierwsze powodują m.in. stopniowe niszczenie warstwy ozonowej i związany z tym tzw. „efekt cieplarniany”, zagrożenia powodowane przez odpady przemysłowe, gazy produkowane przy spalaniu kopalin, herbicydy, substancje chłodzące i aerozole, a w konsekwencji, trudne do przewidzenia, zmiany klimatyczne i atmosferyczne. Niekontrolowana eksploatacja bogactw naturalnych niszczy delikatną równowagę ekologiczną oraz powoduje zagładę niektórych gatunków zwierząt i roślin³⁴. Natomiast wykorzystywanie ubogich przez zamożnych niesie ze sobą różnorodne ataki na ludzkie życie i wiąże się czasem z prawdziwą pogardą dla człowieka. Brak szacunku dla życia jest dla papieża „najgłębszą i najpoważniejszą implikacją moralną kwestii ekologicznej”. Charakteryzuje go wiele zachowań sprzecznych z zasadami ochrony środowiska i ekologii człowieka np. priorytet interesów ekonomicznych i potrzeb produkcji nad godnością ludzi i dobrem całych społeczności, lekceważenie pod-

³³ Por. D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic...*, s. 252-255.

³⁴ Jan Paweł II, Przemówienie w międzynarodowym centrum naukowym, wygłoszone w Ericie 08.05.1993 r., OR 1993, nr 7 (154), s. 14; idem, List na XXIII Światowy Dzień Pokoju 01.01.1990, s. 6.

stawowych zasad ekologicznych i etycznych przy genetycznych manipulacjach, tworzeniu nowych gatunków roślinnych i zwierzęcych czy ingerencjach w ludzki embrion³⁵.

Choć w opinii papieża, pogłębiający się kryzys może spowodować „zagładę ekologiczną”, to podstawowym jego przesłaniem (zresztą wspólnym i dla raportu Klubu Rzymskiego) jest przekonanie, iż przyszłość świata nie jest zdeterminowana, lecz zależy od naszej własnej zdolności do zmiany kierunku rozwoju. Świadomość zagrożeń nie powinna paraliżować, lecz zachęcać do efektywnego i kreatywnego działania. Wiele jest dróg wyjścia z impasu, jednakże świat dostrzeże skuteczność działań, gdy powstaną nowe sojusze i koalicje skuteczne w działaniu na rzecz najważniejszych zadań, jak ochrona środowiska, czy walka o sprawiedliwość ekonomiczną; gdy życie publiczne zdominują ludzie stawiający czoło wyzwaniom czasu z pomysłowością i wiarą w przyszłość.

Ecologia humana jako integralna wizja stworzenia

Zaistnienie kryzysu ekologicznego oraz szeregu zagrożeń życia, zarówno życia człowieka, jak i całej biosfery we współczesnym świecie prowokuje do postawienia tezy, że zjawisko życia nie zostało zrozumiane w sposób wystarczająco pełny. W opinii prof. Zbigniewa Mirka, oświeceniowe przemiany i pooświeceniowa rewolucja naukowo-techniczna, zamiast poszerzać, paradoksalnie zawężyły wizję życia, zamykając je stopniowo w kategoriach doczesności, a myślenie o jego spełnieniu widząc raczej w kategoriach materialnego dobrobytu wyrażonego maksymalizacją finansowych zysków. Na fali rodzącego się scjentyzmu doszło do fragmentaryzacji badań a w konsekwencji do wycinkowego i instrumentalnego traktowania złożonych i wielowymiarowych zjawisk życia. Towarzyszyły temu przemiany świadomości prowadzące do utraty przez ludzi poczucia ważności życia własnego i życia otaczającego go świata, redukujące złożoność świata do wskaźników wyrażających wielkość dochodów i konsumpcji³⁶.

Rozwiązania złożonych problemów ekologicznych świata nie mogą – według Jana Pawła II – pomijać dwu podstawowych zasad: poszanowania dla życia i poczucia integralności stworzenia³⁷. Poszanowanie dla życia wymaga całościowej, zintegrowanej wizji ochrony przyrody, czy szerzej, koncepcji ochrony zintegrowanej, tworzącej kompleksowe spojrzenie na środowisko przyrodnicze i kulturowe obejmujące wszystkie sfery życia ludzkiego i całej przyrody. Poczucie integralności stworzenia każe dostrzec wielką dynamiczną rzeczywistość, w której poszczególne stworzenia są ze sobą blisko związane i wzajemnie uzależnione, tworząc jedną nierozdzieloną całość.

³⁵ *Ibidem*, s. 7.

³⁶ Z. Mirek, *Zintegrowana wizja ochrony przyrody*, [w:] *Mówić o ochronie przyrody. Zintegrowana wizja ochrony przyrody*, red. M. Grzegorzczak i in., Kraków 2002, s. 11.

³⁷ Jan Paweł II, List na XXIII Światowy Dzień Pokoju..., s. 7.

Pojawiają się zatem pytania o status kategorii „integralności” oraz o modele wyrażające ową wizję życia, o miejsce i rolę człowieka w zachowaniu integralności stworzenia, o jego sposób istnienia wśród stworzeń pozaludzkich i innych ludzi?

Jan Paweł II w swym najobszerniejszym, jak do tej pory, w całości ekologicznym tekście, jakim jest Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem*, mówi o „integralności” jako o podstawowej kategorii normującej myślenie o stworzeniach. Trudno jest jednoznacznie określić treść pojęcia „integralność stworzenia”. K. Rahner i H. Vorgrimler w swym słowniku przedstawiają jego teologiczne znaczenie wskazując m.in., że oznacza ona to wszystko, czym Bóg w sposób wolny postanowił obdarzyć w raju człowieka i całe stworzenie³⁸. Wiele dokumentów kościelnych łączy kwestię integralności stworzenia ze sprawami sprawiedliwości i pokoju podkreślając, iż istnieje integralność i jedność dana stworzeniom przez Boga oraz wprowadzając znaczenie społeczne łączności z przyrodą³⁹. Podobnie jest w tekstach ekumenicznych⁴⁰. Powstaje w ten sposób teologia integralności stworzenia podejmująca treści ekologiczne i na podstawie metafor, obrazów i pojęć zaczerpniętych z Biblii, tradycji teologicznej, filozofii i nauk szczegółowych tworząca nowy sposób mówienia o Bogu i świecie. Trwa również poszukiwanie odpowiedzi na trudne pytanie o miejsce i rolę człowieka w zachowaniu i utrzymaniu integralności stworzenia. W naturze człowieka odkrywamy ciągłe dążenie do Transcendencji, odkrywanie konsekwencji bycia obrazem i podobieństwem Boga i Jego odpowiedzialnym współpracownikiem w kształtowaniu wielkiej wspólnoty stworzeń. W poznaniu właściwej perspektywy w ludzkiej relacji do przyrody pomocna może być też współczesna teoria ewolucji, która pomaga lepiej zrozumieć zarówno głęboki związek człowieka z całym żywym światem, jak i pokazać wyjątkowość człowieka spośród różnorodnych form życia⁴¹.

Kategoria „integralności” jest więc bliska znaczeniowo ideom całościowości, jedności, holizmowi relacji Bóg – człowiek – przyroda. Według M. Leclerca, świat stworzony charakteryzuje potrójna jedność: początkowa – akt stwórczy, który naznacza cały rozwój wszechświata; progresywna, właściwa całej złożoności stawania się i końcowa, która naznacza cały kosmos na wzór przyczyny celowej zmierzającej do „czystej, bezinteresownej miłości stwórczej”⁴². Próbuje on pogodzić filozofię klasyczną i wyniki nauk przyrodniczych ukazując immanentną i transcendentną jedność świata fizycznego, rozwijając doktrynę Bożego Logosu i celowościowego ukierunkowania procesów ewolucyjnych oraz przedstawiając

³⁸ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 151.

³⁹ Por. np. P. Capitani, *Giustizia, pace e salvaguardia del creato*, Montedivovo 1991; C. Deane-Drummond, *A Handbook in Theology and Ecology*, London 1996; *Strumenti di pace. Sussidio per operatori di giustizia, pace e salvaguardia del creato*, Roma 1999.

⁴⁰ Szerokie omówienie zagadnienia w: I. Czaczkowska, *Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia*, Lublin 1998.

⁴¹ Por. J. H. Reichhoff, *Zagadka rodowodu człowieka. Narodziny człowieka w grze sił z przyrodą*, Warszawa 1992; M. Ryszkiewicz, *Ewolucja. Od Wielkiego Wybuchu do Homo sapiens*, Warszawa 2000.

⁴² M. Leclerc, *Potrójna jedność świata fizycznego*, [w:] *Kosmos i człowiek. Kolekcja Communio nr 4*, red. P. Góralczyk i in., Poznań-Warszawa 1989, s. 31-42.

Boga jako ostateczne źródło bytu i rację owych procesów. Wizja Boga kierującego procesem ewolucji inspiruje wiele programów badawczych rozwijanych zgodnie z zasadą naturalizmu metodologicznego⁴³.

Kategoria „integralności” pojawia się również w filozofii ekologii. Wśród fundamentalnych wartości, tzw. *land ethic*, zaproponowanej przez A. Leopolda i rozwijanej m.in. przez J. B. Callicotta i H. Rolstona III, znajdują się idee kompletności, spójności i integralności oraz diachronicznej stabilności i piękna ekosystemów⁴⁴. Również eko-filozofia H. Skolimowskiego chce mieć charakter całościowy, zintegrowany i globalny przeciwstawiając się tendencjom atomizującym i analitycznym niektórych nurtów współczesnej filozofii⁴⁵.

Wydaje się, że *ecologia humana* zawierająca zmienne środowiskową, demograficzną, technologiczną i etyczno-społeczną jako podstawowe parametry wyznaczające jej pole zainteresowania jest próbą wielkiej integracji i ujęcia całościowego rozczłonkowanych elementów tworzących pełny obraz stworzonego świata. Główną osią integracji jest właściwa wizja życia, które manifestuje się zarówno w wymiarze biologicznym, jak i kulturowym, etycznym i religijnym.

***Ecologia humana* jako koncepcja zharmonizowanego z przyrodą postępu społeczno-cywilizacyjno-kulturowego**

Kategoria postępu jest współcześnie uważana za nieodłączny atrybut nauki i techniki. Jest też odnoszona do życia społecznego. Postęp naukowy jest zwykle postrzegany jako warunkujący wszystkie inne rodzaje postępu. Funkcja techniczna postępu wiedzy naukowej służy inżynierskiej ingerencji w sferę przyrody. Wywodząca się, jak się uważa, od F. Bacona tradycja streszcza się w idei, że wiedza naukowa może służyć jako podstawa postępu technicznego i społecznego. Stanowisko takie reprezentowali francuscy encyklopedyści, wielu filozofów oświecenia, a w XX w. B. Russell. Jest w nim zawarty potrójny optymizm. Po pierwsze, posłużenie się stosowną metodą i racjonalną organizacją badań zapewnia wzrost wiedzy naukowej. Po drugie, odkrycia naukowe ubogacają ludzkie życie, ponieważ wiedza i warunki życia idą w parze. Po trzecie, nowe wyniki doskonalą kondycję ludzkiej egzystencji. Ten Baconowski optymizm można przedstawić schematycznie: postępowanie metodologiczne → postępowanie poznawcze → postępowanie techniczne → postępowanie społeczne⁴⁶. Program ten szczególne sukcesy notował od połowy XIX wieku, ale dziś jest kwestionowany i uważany za co najmniej ambiwalentny. Szczególnie ambiwalentne są następstwa rozwoju nauki i techniki dla środowiska przyrodniczego i społecznego.

⁴³ Zostały one omówione w: J. Życiński, *Bóg i ewolucja...*, s. 65-77.

⁴⁴ J. Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań 2000, s. 52-56.

⁴⁵ H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1993, s. 49-51.

⁴⁶ Szeroka analiza tych zagadnień w: Z. Hajduk, *Postęp naukowy, techniczny oraz cywilizacyjno-kulturowy*, „Roczniki Filozoficzne” 1997, nr 45, z. 3, s. 161-187.

Okazuje się, że rzeczywisty rozwój pod pewnymi względami postępowy może okazać się regresywny lub stagnacyjny pod innymi względami.

Powstały w 1968 roku Klub Rzymski podjął inicjatywę możliwie wszechstronnego zobrazowania współczesnego stanu rozwoju ludzkości, a przede wszystkim perspektywy tegoż rozwoju na najbliższe dziesięciolecia. Zrodzony z tej inspiracji tzw. I raport Klubu Rzymskiego nosił znamienity tytuł „Granice wzrostu”. Autorzy wystąpili przeciw panującemu – według nich – w świecie „ślepem postępowi”, który bez zasadności dążył do szybkiego pomnażania produktu narodowego i wysokiego tempa wzrostu gospodarczego. Powoduje to m.in. takie zanieczyszczenie środowiska, iż na początku XXI wieku może dojść do granic możliwości dalszego wzrostu⁴⁷. Diagnoza ta była pesymistyczna i nie przez wszystkich badaczy akceptowana, ale pobudziła dyskusję o problemach wzrostu, postępu i rozwoju oraz ich wpływu na problemy ekologiczne.

Ten wpływ mocno uwypuklił III raport Klubu Rzymskiego, określając środowisko naturalne jako raczej dodatkowy i ważny aspekt rozwoju niż jako samostanny czynnik, sektor czy alternatywę rozwoju. Wpływa ono na rozwój – głosi ów raport – jako bardzo ważne potencjalne źródło zasobów naturalnych, które winno być używane dla pożytku ludzkości w racjonalny ekologicznie sposób oraz jako ważny element jakości życia dzięki fizycznym i estetycznym walorom swych naturalnych, przetworzonych lub zbudowanych przez człowieka składników⁴⁸.

Problematyka rozwoju jest również w poważnym zakresie obecna w nauczaniu społecznym Kościoła. Uwidacznia się w encyklice *Mater et Magistra*, konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, a nade wszystko w encyklice *Populorum Progressio*. Mówi się nawet o „orientacji na rozwój” współczesnej nauki społecznej Kościoła⁴⁹. Jan Paweł II jest kontynuatorem tej linii przepowiadania. Kategorie postępu i rozwoju często pojawiają się w jego tekstach. Nie używa natomiast pojęcia „wzrostu” w takim znaczeniu, jak raporty Klubu Rzymskiego.

Gdy śledzi się wypowiedzi papieskie, pojawia się pytanie, czy terminy „postęp” i „rozwój” stosuje zamiennie jako synonimy, czy też nadaje im różne znaczenia? W wielu tekstach papież mówiąc o postępie, określa go bliżej, na przykład: postęp techniczny⁵⁰, postęp kulturalny⁵¹, postęp nastawiony na industrializację⁵², postęp nauk⁵³, postęp ekonomiczny⁵⁴, postęp naukowo-technicznej industria-

⁴⁷ D. H. Meadows i in., *Granice wzrostu...*

⁴⁸ J. Tinbergen, *op. cit.*

⁴⁹ J. J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 22.

⁵⁰ Jan Paweł II, Przemówienie na kongresie „Ewangelizacja i ateizm”, [w:] *Nauczanie społeczne...*, t. 3, Warszawa 1984, s. 145.

⁵¹ Idem, List do Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej 20.05.1982 r., [w:] *Nauczanie społeczne...*, t. 5, cz. 1, Warszawa 1986, s. 123.

⁵² Idem, Przemówienie do rolników w Vila Viçosa 14.05.1982 r., [w:] *Nauczanie społeczne...*, t. 5, cz. 2, s. 565.

⁵³ Idem, Przemówienie do intelektualistów w Coimbra 15.05.1982 r., [w:] *Nauczanie społeczne...*, t. 5, cz. 2, s. 607.

⁵⁴ RH 16.

lizacji⁵⁵. Ale również używa wyrażen: rozwój technologiczny⁵⁶, rozwój techniczny⁵⁷, rozwój nauki i techniki, rozwój ekonomiczny i materialny⁵⁸. Czasem jedno i drugie słowo przyjmuje znaczenie szersze, określając całokształt zagadnień rozumianych pod tymi słowami potocznie⁵⁹. Spotkać też można określenia sugerujące różną treść tych terminów, na przykład: „możliwość rozwoju i postępu ludzkości”⁶⁰, „rozwój i postęp cywilizacji”⁶¹.

Odnosnie do odpowiedzi na postawione pytanie cenną wskazówkę znajdujemy w punkcie 27 encykliki *Sollicitudo rei socialis*. Z pojęciem „postępu” według koncepcji filozoficznych właściwych dla epoki oświecenia – pisze papież – bardziej związane jest ujęcie sugerujące proces przebiegający po liniach prostych, prawie automatyczny i z natury swej nieograniczony, według którego, ludzkość po spełnieniu się pewnych warunków, miała szybko podążać ku doskonałości⁶². Ujęcie to papież nazywa „naiwnym optylizmem mechanistycznym” i uznaje za „poważnie kwestionowane”, a jego miejsce zajmuje dziś uzasadniony niepokój o los ludzkości⁶³. Z tych też powodów w *Sollicitudo rei socialis* – jak zaznacza autor w przypisie 50 – zastosowano słowo „rozwój”, próbując jednakże nadać mu „pełniejsze znaczenie”.

To „pełniejsze znaczenie” polega na uwzględnieniu – oprócz wymiaru ekonomicznego, który jest niezbędny – także „paramentu wewnętrznego” człowieka widzianego całościowo oraz jego rzeczywistości transcendentnej⁶⁴. Pełny, autentyczny i prawdziwy rozwój winien więc obejmować aspekty ekonomiczne, społeczne, kulturowe oraz rzeczywistość transcendentną⁶⁵. Powinien on mieć charakter historyczno-społeczny, solidarnościowy, szanować wszelkie prawa osoby ludzkiej, tożsamość każdego ludu i urzeczywistniać się „w ramach solidarności i wolności” umiając przy tym przewartościowywać znaczenie weryfikującej go pracy ludzkiej⁶⁶. Winien wreszcie – zwłaszcza dla chrześcijan – opierać się na miłości Boga i bliźniego oraz przyczyniać się do polepszenia stosunków między jednostkami i społeczeństwem⁶⁷. Rozwój ma więc także charakter moralny, i z tego właśnie powodu – zdaniem Jana Pawła II – nie może pomijać milczeniem posza-

⁵⁵ Jan Paweł II, Przemówienie do intelektualistów w Kolonii 15.09.1980 r., [w:] *Nauczanie społeczne...*, t. 3, s. 530.

⁵⁶ Idem, Przemówienie na Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych w Hiroszimie, 25.02.1981 r., [w:] *Nauczanie społeczne*, t. 4, s. 383.

⁵⁷ Idem, Przemówienie na spotkaniu ekumenicznym w Toronto 14.09.1984 r., OR 1984, nr 9 (57), s. 25.

⁵⁸ Idem, Przemówienie w ośrodku ONZ ds. ochrony środowiska (UNEP) oraz ds. osiedli ludzkich (INCHS), [dalej cyt. jako: Przem. w UNEP], OR 1985, nr 2 (71), nadzwyczajny, s. 12.

⁵⁹ Słowo ‘postęp’ tak funkcjonuje np. w przemówieniu do intelektualistów w Kolonii..., s. 535; RH 16; zaś ‘rozwój’ w Orędziu na XVIII światowy dzień pokoju 01.01.1985 r., OR 1984, nr 10 (58), s. 3 i w SrS.

⁶⁰ Przem. w UNEP, s. 12.

⁶¹ Przemówienie do intelektualistów w Coimbra..., s. 606.

⁶² „...historia nie jest po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu, lecz jest wynikiem wolności, a raczej walki pomiędzy przeciwstawnymi wolnościami”, FC 6; SrS 27, przyp. 49.

⁶³ SrS 27.

⁶⁴ SrS 29.

⁶⁵ „...ludy i narody mają prawo do własnego pełnego rozwoju, który obejmując aspekty ekonomiczne i społeczne... winien także uwzględniać ich tożsamość kulturową i otwarcie się na rzeczywistość transcendentną”, SrS 32.

⁶⁶ SrS 18, 33, 39.

⁶⁷ SrS 33.

nowania środowiska naturalnego, które to encyklika ładnie określa jako „byty tworzące widzialną naturę”, które wyróżnia porządek, „wzajemnie powiązanie w uporządkowany system”⁶⁸.

Papież – podobnie jak III raport Klubu Rzymskiego – nie uznaje środowiska naturalnego za samoistny czynnik lub alternatywę rozwoju, ale wskazuje na potrzebę poszanowania integralności i rytmów natury oraz uwzględnienia ich przy programowaniu rozwoju, na jego znaczenie jako źródła zasobów naturalnych oraz na jego wpływ na jakość życia i zdrowie ludzkości⁶⁹. Jednakże, w przeciwieństwie do pracy Klubu Rzymskiego, encyklika *Sollicitudo rei socialis* nie prezentuje alternatywnych typów rozwoju korzystnych dla środowiska naturalnego. Wypowiada się jedynie na temat „natury, warunków i celów autentycznego rozwoju” oraz „trudności, które mu się przeciwstawiają”⁷⁰, głosi godność osoby ludzkiej jako naczelną normę i apeluje do wszystkich ludzi o zaangażowanie się w programy mające na celu ocalenie przyrody i otaczającego nas świata⁷¹.

Papież Jan Paweł II określa rozwój nauki, techniki i technologii jako gwałtowny⁷², olbrzymi, nie znany przedtem⁷³, budzący podziw⁷⁴. Podkreśla, że stworzył on wiele nowych możliwości postępu ludzkości oraz mocno wpłynął na poprawę jakości naszego życia⁷⁵. Nauka jako działanie ludzkie musi być kierowana jedynie ku dobru ludzkości, a technologia – będąca przeniesieniem nauki do praktycznych zastosowań – musi szukać dobra ludzkości i nigdy nie może działać przeciwko niej⁷⁶.

Jednakże obserwując sytuację w świecie zauważa się, iż dzieje się inaczej i rodzą się poważne wątpliwości, czy postęp naukowo-techniczny w całości służy człowiekowi⁷⁷. W odczuciu papieża istnieją trzy pokusy złego traktowania rozwoju technologicznego. Może on być traktowany jako cel sam w sobie, gdy jedyną normą jest jego własny i stały wzrost; może podlegać jedynie kryterium pożytku ekonomicznego zgodnie z logiką zysku lub nieustannej ekspansji ekonomicznej lub posługuje się nim dla zdobycia władzy i jej utrzymania, w tym do celów militarnych i manipulowania ludźmi⁷⁸.

Nie brak w świecie przykładów ulegania owym tendencjom. Gdy olbrzymiemu technicznemu potencjałowi nie towarzyszy adekwatna etyka mogą powstać

⁶⁸ SrS 34.

⁶⁹ J. Tinbergen, *op. cit.*, s. 232; SrS 26, 34.

⁷⁰ SrS 41.

⁷¹ „Każdy jest wezwany do zajęcia własnego miejsca w tej pokojowej kampanii, do rozegrania jej środkami pokojowymi..., aby ocalić przyrodę i świat nas otaczający”, SrS 47.

⁷² Jan Paweł II, Przemówienie na spotkaniu ekumenicznym w angikańskim kościele w Toronto 14.09.1984 r., OR 1984, nr 9 (579), s. 25.

⁷³ RH 8.

⁷⁴ Przemówienie podczas wizyty apostolskiej w Turynie 13.04.1980 r., [w:] *Nauczanie społeczne*, t. 3, s. 65.

⁷⁵ Przemówienie w ośrodku ds. ochrony środowiska UNEP w Nairobi, 18.08.1985; OR 1985, nr 2 (71), nadzwyczajny, s. 12.

⁷⁶ Przemówienie do uczestników sympozjum dotyczącego problemów ochrony środowiska zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk 06.11.1987 r., „L'Osservatore Romano – edycja angielska” 1987, nr 266, s. 15.

⁷⁷ Przemówienie do intelektualistów w Kolonii 15.11.1980, [w:] *Nauczanie społeczne*, t. 3, s. 530.

⁷⁸ Przemówienie na uniwersytecie ONZ w Hiroszynie 25.02.1981 r., [w:] *Nauczanie społeczne*, t. 4, s. 383.

wielkie szkody i zniszczenia środowiska społecznego i przyrodniczego. Rodzi się pytanie o właściwy model rozwoju, który by nie ulegał niekorzystnym tendencjom a jednocześnie zabezpieczał potrzeby współczesnych ludzi i był zharmonizowany z przyrodą.

Lewis Mumford ujął problem następująco:

Epoka ekspansji ustępuje miejsca epoce równowagi. Osiągnięcie tej równowagi będzie celem paru następnych stuleci [...] Główną treścią nowego okresu nie będzie ani człowiek i karabin, ani też człowiek i maszyna: treścią tą stanie się rozkwit życia, zastępowanie tego, co mechaniczne przez to, co organiczne oraz przywrócenie jednostce centralnego miejsca we wszelkich ludzkich dążeniach. Naczelnymi hasłami nowej, ogólnościowej kultury staną się słowa takie jak: kultura, humanizm, współdziałanie i symbioza. Zmiany te ogarną wszelkie dziedziny życia: wpłyną na kształt szkolnictwa i badania naukowe w stopniu nie mniejszym niż na organizację przedsiębiorstw przemysłowych, planowanie miast, rozwój regionalny czy obrót zasobami światowymi⁷⁹.

Amerykańscy badacze D. Meadows, D. Meadows, J. Randers sformułowali wizję „społeczeństwa zdolnego do przetrwania”, gdzie szczególnie ceniona byłaby efektywność, sprawiedliwość, równość i duch wspólnoty; gdzie przywódcy byłiby uczciwi i godni szacunku i zapewniony byłby dostatek materialny i bezpieczeństwo dla wszystkich. W takim społeczeństwie dbano by o bodźce dla efektywniejszej, odpowiednio nagradzanej pracy a gospodarka służyła by społeczeństwu ludzkiemu i środowisku; istniały by efektywne systemy energii odnawialnej cyklicznego wykorzystywania produktów oraz techniczne rozwiązania ograniczające do minimum zanieczyszczenia i skażenia. Rolnictwo stosowało by naturalne mechanizmy przyrodnicze i produkowało by zdrową żywność. Dbano by o różnorodność i ochronę ekosystemów oraz o harmonijną koegzystencję kultur ludzkich z tymi ekosystemami a nauka pomagałaby kształcić tak, by wyrabiać lepsze zrozumienie całości systemów i umiejętność pokojowego rozwiązywania konfliktów. Środki masowego przekazu odzwierciedlające różnorodność świata wiązały by ze sobą jego różne kultury i motywowały do życia bez gromadzenia dóbr materialnych⁸⁰.

Zdolność do przetrwania zdefiniować można na wiele różnych sposobów. Najprostsza definicja brzmi następująco: społeczeństwo zdolne do przetrwania jest to społeczeństwo, które może istnieć przez wiele generacji, które jest dostatecznie dalekowzroczne, dostatecznie elastyczne i dostatecznie mądre, aby nie podkopywać ani fizycznego, ani społecznego systemu, który umożliwia mu przetrwanie.

Światowa Komisja do Spraw Środowiska Naturalnego i Rozwoju ujęła tę definicję w słowach: społeczeństwem zdolnym do przetrwania jest społeczeństwo, które „zaspokaja potrzeby obecnej generacji, nie ograniczając przyszłym generacjom możliwości zaspokajania ich własnych potrzeb”⁸¹.

Wnioski, jakich dostarczają prezentowane symulacje, mają charakter jakościowy, nie ilościowy. Ich zadaniem nie jest dokładne przewidywanie przyszłości ani opracowanie szczegółowego programu uszczęśliwienia świata. Jednakże nasu-

⁷⁹ Cyt. za: D. Meadows, D. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic...*, s. 191.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 198n.

⁸¹ „Nasza wspólna przyszłość. Raport światowej komisji do praw środowiska i rozwoju”, Warszawa 1991, s. 18.

wają one pewne konkluzje, które mogą mieć istotne znacznie dla podejmowanych (bądź nie podejmowanych) każdego dnia decyzji.

Warto zwrócić uwagę na niektóre z tych wniosków. Mówią one, że powstanie społeczeństwa spełniającego wymogi przetrwania jest przypuszczalnie możliwe bez ograniczenia liczby ludności czy rozmiarów produkcji przemysłowej, jednakże wymagać będzie zarówno świadomej polityki hamowania dalszego wzrostu ludności i produkcji przemysłowej, jak i znacznego zwiększenia technicznej efektywności użytkowania zasobów ziemi. Społeczeństwo zdolne do przetrwania może być ukształtowane w różny sposób. Istnieje wiele możliwości wyboru między liczbą ludności, poziomem życia, inwestycjami technologicznymi czy też artykułami przemysłowymi, usługami, żywnością i innymi potrzebami materialnymi. Ale w miarę jak zbliżamy się do granic wydolności Ziemi, a szczególnie wówczas, gdy granice te zostają przekroczone, musimy dokonywać wyboru między liczbą ludności, którą Ziemia może utrzymać, a materialnym poziomem życia, który można zapewnić każdej jednostce. Ogólne rzecz biorąc: im większa liczba ludności tym mniejszy komfort materialny dla każdej z nich, bądź też zwiększone ryzyko załamania. Według autorów raportu im więcej czasu zajmie gospodarce światowej ograniczenie przepływów i zapoczątkowanie polityki przetrwania, tym mniejsza będzie liczba ludności i tym niższy standard życiowy, który ostatecznie uda się utrzymać. Zaś po przekroczeniu pewnego punktu zwłoka oznaczać będzie załamanie. A im wyższe cele stawia sobie społeczeństwo w zakresie materialnego poziomu życia, tym ryzyko przekroczenia dopuszczalnych granic staje się większe.

Z punktu widzenia teorii systemów społeczeństwo zdolne do przetrwania jest to społeczeństwo, które posiada informacyjne, socjalne i instytucjonalne mechanizmy zdolne do hamowania dodatnich sprzężeń zwrotnych, które powodują wykładniczy wzrost ludności i kapitału. Oznacza to, że współczynnik urodzin jest w zasadzie równy współczynnikowi umieralności, zaś poziom inwestycji – poziomowi deprecjacji, dopóty, dopóki zmiany w technice oraz opcjach społecznych nie uzasadniają rozważnej i kontrolowanej zmiany w liczbie ludności i w rozmiarach kapitału. Dla zapewnienia społeczeństwu przetrwania istniejąca ludność, kapitał i technologia muszą być połączone w taki sposób, by zapewnić dostateczny i bezpieczny byt każdemu z jego członków.

Według omawianej pracy dla społeczeństwa zdolnego do przetrwania ważny będzie rozwój jakościowy, a nie ekspansja fizyczna. Uważać ono będzie wzrost materialny za narzędzie, które stosować należy w sposób przemyślany, a nie traktować jako ciągły nakaz. Nie będzie stale utrzymywać obecnej, niesprawiedliwej struktury podziału dochodów i nie zgodzi się na istnienie nędzy. Byłoby to sprzeczne z filozofią przetrwania z dwóch względów. Po pierwsze, nie zgodzą się i nie powinni się na to zgodzić ludzie ubodzy. Po drugie, jeśli część ludności żyć będzie w ubóstwie, to stabilizację ludności możliwą będzie tylko przy użyciu środków przymusu. Każde, chcące przeżyć społeczeństwo musi - ze względów zarówno moralnych, jak i praktycznych - zapewnić byt materialny i bezpieczeństwo wszystkim.

Strukturalna analiza systemu światowego, którą przeprowadzono w książce, pozwala nam na sformułowanie jedynie bardzo ogólnych wskazań, odnośnie sposobu przekształcenia go w system zapewniającym przetrwanie. Istotne jest, aby przekazywać wiedzę o sytuacji materialnej społeczności ludzkiej oraz o stanie lokalnych i planetarnych źródeł i zlewów oraz uwzględnić w cenach dóbr i usług faktycznie ponoszone koszty środowiskowe. Działać z wyprzedzeniem, gdy powstaną problemy (a jeśli to możliwe, przewidzieć je wcześniej) oraz mieć przygotowane środki techniczne i instytucjonalne niezbędne do efektywnego działania. Kształcić, rozwijać zdolności twórcze, krytyczne myślenie i umiejętność przekształcania systemów, zarówno fizycznych, jak społecznych. Minimalizować użytkowanie zasobów nieodnawialnych i używać je w sposób możliwie najwydajniejszy a jednocześnie zapobiegać wyniszczaniu zasobów odnawialnych i wykorzystywać je w tempie nie przekraczającym ich zdolności regeneracyjnych. W sumie należy użytkować wszystkie zasoby w sposób maksymalnie efektywny i dzięki temu osiągnąć wyższą jakość życia oraz zwolnić, a następnie całkowicie zahamować wykładniczy wzrost ludności i kapitału fizycznego. To ostatnie zalecenie ma podstawowe znaczenie, bowiem realizacja wcześniejszych zaleceń napotkać musi na nieprzekraczalne granice. Zakłada ona zmianę filozofii działania, warunków instytucjonalnych oraz społeczną kreatywność.

Warto chwilę zatrzymać się nad tym ostatnim i najważniejszym krokiem w kierunku przetrwania i zwrócić uwagę na czynniki, które psychologicznie i kulturowo tłumaczą nasze zaangażowanie w proces wzrostu. Są to zwykle ubóstwo, bezrobocie i brak zaspokojenia potrzeb niematerialnych. Jak, w sposób praktyczny, zmierzyć się z tymi problemami? W jaki sposób świat mógłby stworzyć system społeczny, który je rozwiąże? Tu jest właściwe pole dla inicjatywy i wyboru. Obecna generacja powinna nie tylko powściągnąć swą ekspansję, aby nie przekroczyć ograniczeń stwarzanych przez Ziemię, lecz również przebudować swój wewnętrzny i zewnętrzny świat. Proces ten powinien obejmować wszystkie dziedziny życia i wykorzystywać wszystkie dostępne zdolności ludzkie. Będzie on wymagał nie tylko przedsiębiorczości i wynalazczości technicznej, lecz również innowacji społecznych, politycznych, artystycznych i duchowych.

Wydaje się, że główne przesłanie pracy Meadowsów i Randersa jest identyczne z przesłaniem papieskiej wizji ujętej w koncepcji *ecologia humana*. Jest nim stymulowanie przejścia z obecnego, przemysłowego świata wzrostu, na nowy etap ewolucji, który będzie otwarciem nowych możliwości; jest nim powołanie do życia świata zdolnego do przetrwania, który byłby nie tylko funkcjonalny, lecz także przyjazny dla człowieka i całej przyrody.

***Ecologia humana* jako współczesne uaktualnienie filozofii przyrody**

Począwszy od I. Kanta, filozofia pełni w poważnym stopniu rolę usługową wobec nauki. Nowy cel filozofii upatrywano m.in. w zrozumieniu struktury języka nauki.

I tak celem teorii nauki jako logiki stosowanej jest podjęcie wspólnych wielu naukom teoriopoznawczym własności strukturalnych a materialnej lub syntetycznej filozofii nauki (uprawianej m.in. przez H. Weyla i H. Margenaua) jest dyskusja nad rozumieniem fundamentalnych kategorii ujmowania przyrody odpowiednio do aktualnego stanu przyrodoznawstwa. Począwszy do lat sześćdziesiątych XX wieku, m.in. dzięki badaniom I. Schefflera, J. J. C. Smarta, W. Stegmüllera, rysuje się wyraźna koegzystencja między obydwoma rodzajami filozofii nauki. Obok analitycznych dociekań nad metodologicznymi inwariantami istotne stają się zagadnienia merytoryczne, tak, że można mówić o konwergowaniu obydwu form filozofii nauki: z jednej strony ujęcie analityczno-metodologiczne, a z drugiej – posłużenie się nauką w rozwiązywaniu problemów uważanych za filozoficzne⁸².

Według R. Thoma filozofia przyrody z definicji powinna znajdować się na styku nauki i filozofii, ale nie ograniczając się do ustalania kryteriów pozwalających odróżnić poznanie naukowe o nienaukowego. Analiza filozoficzna dążyła by wtedy do poszerzenia przestrzeni wzajemnego oddziaływania nauki i filozofii, a badacz byłby zarazem filozofem w nauce i naukowcem w filozofii i w interdyscyplinarny sposób realizował by potrzebę nadawania światu racjonalnego charakteru. A „ostatecznym usprawiedliwieniem” filozofii przyrody była by „przyjemność, jaką odczuwa człowiek czyniąc świat bardziej zrozumiałym”⁸³.

Podjęmowane są liczne próby zrealizowania programu filozofii syntetycznej w kontekście problematyki ekologicznej. Przykładem może być metafizyka opisowa Suppesa, który odwołując się do aktualnych wyników nauk szczegółowych, zarysowuje najogólniejsze ramy pojęciowe dla całokształtu zjawisk przyrody łącznie z człowiekiem i rolą, jaką pełni w przyrodzie⁸⁴. Inną próbą ukazania jednolitej teorii przyrody i człowieka jest koncepcja Meyer-Abicha, w której punktem wyjścia jest uznanie przynależności człowieka do przyrody wraz z jego kulturotwórczym działaniem⁸⁵. Natomiast według Böhme punktem wyjścia filozoficznej debaty wokół statusu ekologii jest ludzkie ciało, a więc ten fragment przyrody, którą, jak podkreśla, „sami jesteśmy”⁸⁶. W ten sposób w nowszej formie jest realizowany dawny cel filozofii przyrody: otrzymanie koherentnego obrazu rzeczywistości na podstawie aktualnych teorii naukowych. Jednocześnie dokonywane są próby zmiany teoretycznej filozofii przyrody na praktyczną. Towarzyszą temu dwa postulaty: po pierwsze, przedmiotem dociekań filozofii przyrody jest przyroda łącznie z ludzkim działaniem; po drugie, za względu na globalny charakter faktycznego kryzysu ekologicznego działanie to należy kwalifikująco określić aprobująco lub dezaprobująco i tworzyć normatywne ujęcia relacji człowiek – przyroda.

⁸² Por. Z. Hajduk, *Nowsze tendencje w filozofii nauki oraz w filozofii przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 1991/1992, nr 39/40, z. 1, s. 284-293.

⁸³ R. Thom, *Miejsce filozofii przyrody*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2000, nr 27, s. 113-122. W tym kontekście autor rolę filozofa przyrody widzi, jako 'strażnika racjonalności'.

⁸⁴ P. Suppes, *Probabilistic Metaphysics*, Oxford 1974.

⁸⁵ K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München-Wien 1984.

⁸⁶ G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, Warszawa 2002.

W programie praktycznej filozofii przyrody dokonuje się zmiana jej przedmiotu: z tworzenia obrazu przyrody rozpatrywanej w sobie (właściwej dla teoretycznie zorientowanych stanowisk) do obrazu przyrody tworzonej przez człowieka. Punktem wyjścia nie jest więc sama przyroda, ale przeciwstawne jej współczesne działanie człowieka, które swym zasięgiem obejmuje całą biosferę. Pojęcie ludzkiego dobra winno zatem objąć również dobro obiektów przyrodniczych. Jeśli w ramach koncepcyjnych podstaw filozofii przyrody akcentuje się zmianę przedmiotu badania, którym jest przyroda w relacji do człowieka i towarzyszy jej reorientacja normatywna w postaci etyki dotyczącej odniesienia człowieka do przyrody, wtedy staje się ona etyką stosowaną. Taki projekt realizuje etyka ekologiczna, która poszerza zasięg działań etycznie nieobojętnych poza sferę człowieka i obejmuje nim przyrodę⁸⁷.

Zdarza się, że „praktyczna filozofia przyrody” jest nazywana „nową filozofią przyrody”. Według Böhme’go nowa filozofia przyrody stanowi kolejny ważny rozdział w dziejach myśli filozoficznej po dokonaniach presokratyków, filozofów renesansu i niemieckich idealistów. Charakteryzuje się on konfrontacją filozofii, a zwłaszcza estetyki z naukami przyrodniczymi przez pryzmat pytań „rozszerzonej ekologii”⁸⁸. Fakt, że człowiek sam jest przyrodą i musi żyć w zdewastowanym środowisku naturalnym w nowy sposób stawia również szereg kwestii relacji człowiek – przyroda. Jeśli filozofia przyrody dotychczas koncentrowała się na przyrodzie, jako czymś zewnętrznym i obcym to – według J. Kamarýta – obecnie musi podjąć wezwania związane z nowymi pytaniami antropologii i ekologii⁸⁹.

Zwolennicy praktycznej filozofii przyrody są przekonani, że sposób odniesienia się człowieka do środowiska przyrodniczego jest zależny od przyjętej wizji człowieka, która powinna być punktem wyjścia do krytyki antropocentrycznych koncepcji przyrody pozwalających traktować ją instrumentalnie. Zachęcają oni do rezygnacji z perspektywy antropocentrycznej wyróżniającej pozycję człowieka w przyrodzie na rzecz rozszerzenia praw na całą przyrodę⁹⁰. Według Łukomskiego jest to przejaw tendencji naturalistycznych⁹¹. Trudno jednak nie zgodzić się z opinią, że każda antyantropocentryczna teoria ekofilozoficzna wyrasta z decyzji człowieka wyrażającej ludzką wolę przeciwdziałania procesowi dewastacji przyrody i globalnej katastrofie ekologicznej; że w każdej takiej teorii człowiek jest jednocześnie punktem wyjścia i punktem odniesienia dla uznania samoistnej wartości obiektów naturalnych. W związku z tym trudno mówić o niebezpieczeństwie antropocentryzmu jako takiego. Należy poza tym rozróżnić przynajmniej dwa sensy

⁸⁷ Por. M. M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Kraków 1992; H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996; Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998; D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Warszawa 1999.

⁸⁸ G. Böhme, *op. cit.*, s. 3-28.

⁸⁹ J. Kamarýt, *Kapitoly o filozofii přirody*, Praha 1997, s. 12.

⁹⁰ Postawa antyantropocentryczna, oprócz przedstawicieli praktycznej filozofii przyrody jak K. M. Meyer-Abich czy H. Jonas, jest bardzo częsta wśród ekofilozofów i przedstawicieli ekologii głębokiej. Por. np. H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, Warszawa 1989; B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Warszawa 1994.

⁹¹ J. Łukomski, *Solidarność człowieka z przyrodą*, Radom 1994, s. 148-157.

antropocentryzmu: genetyczny, związany z okolicznościami narodzin filozofii ekologii i etyki środowiskowej, oraz aksjologiczny, dotyczący traktowania potrzeb i interesów gatunku ludzkiego jako punktu odniesienia wartości pozostałych elementów rzeczywistości, zgodnie z renesansową interpretacją słów Protagorasa o człowieku jako mierze wszechrzeczy⁹². Antropocentryzm aksjologiczny choć odmawia przyrodzie wartości samodzielnej i absolutnej widząc ją jedynie za środowisko życia człowieka uznaje, zwłaszcza w swej wersji umiarkowanej, dobrą kondycję przyrody (w znaczeniu ekologicznym) za warunek realizacji jednostkowych i społecznych potrzeb i interesów człowieka. Jest to dobry punkt wyjścia dla dalszych rozważań, bowiem dobro człowieka i dobro przyrody stają się praktycznie dwiema stronami tego samego dobra.

Widzimy zatem, iż współcześnie uaktualnienie filozofii przyrody jako dyscypliny filozoficznej dokonuje się poprzez problematykę ekologiczną. W ten nurt dobrze wpisuje się papieska *ecologia humana* ze swoim szerokim ujęciem problematyki ekologicznej w kontekście złożonych problemów współczesności. Postuluje ona radykalną zmianę postawy człowieka wobec przyrody, zawiera analizę sytuacji społeczno-gospodarczo-ekologicznej oraz dociekania na temat idei natury, przyrody i świata na podstawie zarówno zdroworozsądkowego obrazu świata, jak i rezultatów nauk przyrodniczych, społecznych czy filozoficznych. W ramach *ecologia humana* dokonuje się faktyczne stowarzyszenie praktycznej filozofii przyrody z niektórymi tezami metafizyki, antropologii filozoficznej czy filozofii działania. Szczególnie znaczące jest odniesienie do kształtowania właściwych postaw, ukazywania motywów i racji dla działań jednostek i całych społeczności. Wyraża się to w światopoglądowym zaangażowaniu ekologii ludzkiej w ramach *Magisterium Ecclesiae*.

Podsumowując, można śmiało powiedzieć, iż koncepcja *ecologia humana* jest udaną próbą całościowej odpowiedzi na złożone wyzwania współczesności, zwłaszcza na zjawisko kryzysu ekologicznego. Prezentuje też nową, integralną wizję stworzonego świata i koncepcję rozwoju społecznego, który jest zharmonizowany z przyrodą. Stanowi też współczesne uaktualnienie filozofii przyrody oraz mocny głos Kościoła katolickiego w dyskusjach nad kształtem świata w którym żyjemy razem z wszystkim zwierzętami i roślinami.

⁹² Por. A. Papuziński, *Życie – nauka – ekologia...*, s. 18.