

Grzegorz Francuz

ORCID 0000-0002-1660-420X

Uniwersytet Opolski
Wydział Nauk Społecznych

Opole University
Faculty of Social Sciences

PYTANIE O CZŁOWIEKA I JEGO MIEJSCE W EPOCE ANTROPOCENU

W swoim tekście, odnoszę się do niektórych zagadnień podniesionych w książce Ewy Bińczyk *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Rozważania Ewy Bińczyk koncentrują się na dyskursach i dysputach towarzyszących terminowi antropocen, pojęciu oznaczającemu kolejną epokę geologiczną w dziejach Ziemi, gdy siłą sprawczą globalnych przemian staje się człowiek z jego cywilizacją. Bogactwo podejmowanych w książce zagadnień jest imponujące. Autorka odwołuje się do bogatej literatury dotyczącej antropocenu. Przywołuje wiele wątków związanych z debatą wokół tego pojęcia, analizuje retorykę i narracje towarzyszące dyskusjom o antropocenie w ramach różnorodnych dziedzin badawczych. Píše:

w książce dokonuję analizy retoryki antropocenu: badam narracje na temat antropocenu od strony semiotycznej, normatywnej i teoretycznej. Szukam tym samym tego, co w nich wyjątkowe: nowych, zaskakujących terminów, pytań, których nie stawiano wcześniej, a nawet przestrzeń namysłu, z których wyłania się rezygnacja twórcza i intelektualna. Pytam o wspólne pojęcia (lokalizując słownik antropocenu) i założenia, interpretuję badane teksty, porządkując je zgodnie z rozpoznanymi przeze mnie wiodącymi motywami. W książce przedstawiam też definicje wielu podstawowych dla wspomnianych tu debat terminów.

Należy podkreślić, że termin „antropocen” nie jest uznaną w naukach o Ziemi nazwą epoki geologicznej, został zaproponowany przez badaczy jako nazwa okresu, w którym człowiek ingeruje w procesy ewolucji planety. W owym czasie można zaobserwować wywołane działalnością ludzi globalne zmiany klimatu, degradację gleb, zakwaszenie oceanów, zaburzenie cykli biogeochemicznych, utratę bioróżnorodności. W kontekście propozycji uznania i nazwania nowej epoki geologicznej zrodziła się bogata dyskusja, pojawiało się szereg pytań i wątpliwości.

Autorka książki porusza między innymi takie kwestie jak: przewyższenie antropocentryzmu, nowe definiowanie natury i miejsca w niej człowieka, jego odpowiedzialność i sprawczość, omawia też polityczne, ekonomiczne i kulturowe uwarunkowania debat o antropocenie.

Epoki geologiczne Ziemi charakteryzują się długim okresem trwania i są całkowicie niezależne od historii ludzkości. Ich czas szacuje się w milionach i tysiącach lat. Antropocen, o ile się da wyznaczyć jego początek, byłby zatem niezwykle krótką epoką, a dynamika przemian z nim związanych nie odpowiada skali geologicznej, jest bowiem związana z historią ludzkości, a nawet z pewnym jej wycinkiem, gdy cywilizacja oparta na paliwach kopalnych zaczęła się dynamicznie rozwijać. W antropocenie krótka skala historii ludzkości łączy się ze skalą przemian geologicznych, nie istnieje granica oddzielająca dzieje człowieka od globalnej historii Ziemi.

Na charakterystyczne dla antropocenu zjawiska możemy spojrzeć z geologicznej, przyrodniczej perspektywy lub z punktu widzenia ludzkiej historii. Procesy geologiczne są przedmiotem badań nauk przyrodniczych, mają własną dynamikę, charakteryzuje je swego rodzaju fatalistyczna nieuchronność i niezależność od człowieka, który im podlega. Jakie znaczenie dla praktyki ludzkiej ma dyskusja specjalistów nauk przyrodniczych o antropocenie? Dyskurs naukowy jest neutralny aksjologicznie, nie wynikają z niego żadne postulaty moralne, czy wytyczne dla ludzkich działań, opis faktów nie wyznacza powinności. Uznanie antropocenu za kolejną epokę geologiczną nie generuje jakichś jednoznacznych wskazań, może rodzić zarówno aktywne dążenie do przeciwstawiania się szkodliwym dla ludzkości procesom, jak i bierność wobec nich, gdyż przerastają one człowieka i mają status procesów naturalnych. Oczywiście autorytet nauk ścisłych we współczesnej kulturze przyczynia się do wzmocnienia argumentów krytyków szkodliwych dla biosfery praktyk ludzkości. Jednakże antydogmatyzm i sceptycyzm obowiązujący w dyskursie naukowym osłabia wymowę tez o antropogenicznych przyczynach obecnych przemian geologicznych. Dodatkowo złożoność mechanizmów wpływających na klimat uniemożliwia jednoznaczne wskazanie przyczyn badanych procesów. Można stwierdzić, że przypisywanie ludziom określonej roli w wywoływaniu globalnych przemian oraz eksponowanie takich a nie innych przyczyn tychże przemian zależy od przyjętych założeń filozoficznych, światopoglądowych oraz politycznych. To rodzi między innymi marazm, który według autorki towarzyszy refleksji i działaniom ludzkim w epoce antropocenu.

Gdy przyjmujemy pozycję neutralnych badaczy naturalnych procesów, aktywność człowieka i jego wpływ na zmiany klimatyczne jawi się

jako element zjawisk przyrodniczych, jest po prostu częścią sieci wzajemnie powiązanych zdarzeń. Podobnie jak inne istoty żywe gatunek *Homo sapiens* przekształca planetę na większą lub mniejszą skalę. W poprzednich okresach historii Ziemi dominowały różne gatunki, które powodowały globalne zmiany. Jak sama nazwa epoki sugeruje, w antropocenie dominuje człowiek, szczególnie gdy chodzi o wpływ na klimat i zasiedlanie habitatów ziemskich. Oczywiście ta dominacja może być złudzeniem wynikającym z naszej antropocentrycznej perspektywy, w gruncie rzeczy nasze ziemskie bytowanie zależy od roślin, grzybów i bakterii, które napędzają metabolizm biosfery. Działalność człowieka jest być może chwilowym zakłóceniem metabolicznych procesów planety.

Warto zapytać, z czyjego punktu widzenia można mówić o zakłóceniu, o jakie zakłócenie chodzi, co zostało zakłócone oraz czy mówienie o zakłóceniu ma w ogóle sens. Człowiek ze swoją cywilizacją jest oskarżany o antropocentryczny ekspansjonizm, o arogancję, która zagraża trwaniu innych gatunków i globalnej równowadze. Jednym słowem człowiek niszczy obecny stan biosfery i klimatu. Wydaje się jednak, że u podstaw tego oskarżenia kryje się odrzucany przez nie antropocentryzm, chodzi w nim ostatecznie o zabezpieczenie interesów naszego gatunku. Podkreślając wagę integracji i harmonii obecnego stanu biosfery, potrzebę stabilizacji klimatu i zachowania bioróżnorodności, jesteśmy zainteresowani podtrzymaniem zastanego stanu. Zaś dzisiejsza forma biosfery sprzyja gatunkom, które wyewoluowały w ostatnich milionach lat, np. sakom, w tym również człowiekowi. Tak więc, aby bronić istnienia ludzkości i zapewnić jej znośne, bogate, urozmaicone i pełne dodatnich bodźców środowisko, trzeba chronić różnorodność gatunkową, zagwarantować trwanie ekosystemów charakterystycznych dla obecnego stadium rozwoju biosfery i zapobiegać zmianom klimatu. Negując antropocentryzm, krytyka destruktywnych wobec środowiska działań ludzkich zakłada *implicite* przekonanie wartościujące: istnienie ludzkości jest dobre, a podtrzymanie tego istnienia i warunków mu sprzyjających jest powinnością moralną.

Wychodząc poza antropocentryczną perspektywę i przyjmując neutralne spojrzenie badacza naturalnych zjawisk, możemy podkreślić, że w historii rozwoju życia na Ziemi miały miejsce okresy, gdy dominowały całkowicie odmienne gatunki niż dziś. Były też okresy, gdy różnorodność gatunkowa była większa od obecnej. Zmieniał się skład atmosfery ziemskiej, co powodowało zagładę jednych form a sukcesję innych. Zachodziły dramatyczne i gwałtowne procesy masowego giniecia gatunków. Obecne działania człowieka, które przyczyniają się do tzw. szóstego wymierania gatunków, pełnią tę samą rolę, co owe procesy.

Ludzkie działania i ich konsekwencje oczyszczają pole dla nowych gatunków, które mogą się pojawić po wyginięciu większości współczesnych form życia oraz samego człowieka. Jeżeli to nastąpi, z punktu widzenia procesu rozwoju życia nic nadzwyczajnego się nie stanie.

Jedynym, niewątpliwie niezależnym od antropocentrycznej perspektywy faktem jest ciągły proces przemian biosfery. Nieantropocentryczna postawa prowadzić może do zaakceptowania tego procesu, a nawet do poddania się mu. Po prostu zarówno klimat, jak i cała biosfera się zmieniają. Możemy dodatkowo pytać: co dynamizuje te zmiany? Jaka jest rola człowieka w tych zmianach? Jakie są konsekwencje tego procesu dla ludzkości? Czy nasze przewidywania są trafne? Czy akceptujemy te konsekwencje? Czy kierunek przemian nam się podoba? Jakie wynikają z tego postulaty moralne?

Z naukowej, wolnej od wartościowania pozycji, nawet jeśli ludzie mają wpływ na globalne przemiany, są jak inne istoty żywe, więc znika wyjątkowy status, którego się domagają. Nasze antropocentryczne nastawienie również jawi się jako przejaw mechanizmów biologicznych. W swym egoizmie gatunkowym człowiek nie różni się od innych istot. Wszystkie gatunki są skoncentrowane jedynie na własnych korzyściach i w miarę swoich możliwości czerpią ze środowiska, ile się da. Każda istota żywa, każdy gatunek w sprzyjających okolicznościach maksymalnie korzysta z zasobów środowiska, używa inne gatunki do swoich celów. Wszelkie organizmy bowiem cechuje swego rodzaju ślepotą i krótkowzrocznością w „łapaniu okazji”, nie planują swoich działań, a gdy im się powodzi, biorą, co tylko się da. Jednakże podlegają władzy przyrody i bardzo szybko odczuwają jej karzącą rękę, gdy naruszają naturalną harmonię. W ramach ekosystemów działają mechanizmy regulacyjne, wywoływane przez splot wzajemnych oddziaływań między organizmami i każda istota musi się podporządkować tym regulacjom.

Przekraczanie narzuconych przez naturę barier, poddawanie przyrody kontroli i coraz większe panowanie nad nią stanowi istotę cywilizacji ludzkiej. *Homo sapiens* wraz z rozwojem technologii uniezależnia się od przyrody, nie jest całkowicie bezsilny i zdany na łaskę naturalnych żywiołów, uwalnia się od nękających go klęsk głodu, epidemii, chorób oraz innych niedogodności losu. Rozwój naukowo-technicznej cywilizacji przyczynia się do poprawy warunków życia milionów ludzi. Z perspektywy ludzkiej historii patrzymy z dumą na ten proces wzrostu naszej potęgi, chwalimy postęp. Nasz gatunek jawi się jako podmiot przemian, podkreślamy sprawczość człowieka, jego moc. Ludzkość ma wpływa na swój los. Z zasady przyjmujemy antropocentryczną postawę, bo bierzemy pod uwagę dążenia, pragnienia, cele ludzi.

Procesy geologiczne stanowią odległe tło historii ludzkiej, gdyż ona uniezależnia się od historii naturalnej. Jak głosił Marks: następuje uczłowieczenie przyrody, wyzwolenie spod jej tyranii, przejście od „królestwa konieczności do królestwa wolności”. Natura to bierny przedmiot kontroli i źródło zasobów. Ta antropocentryczna wiara w omnipotencję człowieka oraz w zbawczą moc technologii objawia się dziś w wizjach wspaniałego antropocenu, gdy ludzkość przejmuje kontrolę nad klimatem, termostatem Ziemi, dokonuje inżynierii planetarnej, przekształca całkowicie otoczenie i sama siebie, naprawiając w ten sposób wszystkie szkody, a nawet ulepszając naturę. Mamy tutaj do czynienia z polityką restauracji natury. Polityce tej towarzyszy przekonanie o demiurgicznej mocy *Homo sapiens* nad światem życia, które zawsze można zniszczyć i przywrócić do stanu pierwotnego, a ochrona przyrody, czy planetarnej równowagi, sprowadza się do zarządzania biosferą. Naturze pozostawiona jest rola biernego przedmiotu, którym ludzie dowolnie manipulują, przekształcają i projektują zgodnie ze swoimi potrzebami. Nie posiada ona wartości niezależnej od człowieka i jest zdana na jego łaskę. Takie wizje nawiązujące do baconowskiego i oświeconego scjentyzmu oraz technokratycznego optymizmu, wydają się naiwne i anachroniczne, mogą być jednak niebezpieczne.

Krytycy koncepcji restauracji przyrody podkreślają potrzebę zachowania nietkniętego ręką ludzką środowiska, odwołują się do konieczności zachowania bioróżnorodności, zagrożonych gatunków oraz niepowtarzalnych konfiguracji zespołów przyrodniczych i jednocześnie twierdzą, że wspomniane elementy nie podlegają odtworzeniu. Ponadto podnoszą argument, iż w przypadku odrestaurowania fragmentu przyrody nie jest on już naturalny i dziki, gdyż stanowi wytwór człowieka. Mamy tutaj do czynienia z przeciwstawieniem tego, co naturalne, dzikie i nietknięte przez człowieka, temu, co wytworzone i sztuczne. Czy jednak dziś przeciwstawienie tego, co naturalne, temu, co sztuczne da się przeprowadzić? Czy istnieją naturalne systemy niezmodyfikowane przez człowieka? Trzeba podkreślić, że aktywność ludzka jest tak wszechogarniająca, że trudno znaleźć jakikolwiek skrawek przyrody, który nie podlega wpływom naszej działalności. Nie jest zatem możliwe jednoznaczne przeciwstawienie sobie tego, co naturalne, temu, co sztuczne. W przypadku koncepcji inżynierii planetarnej i inżynierii człowieka należy zwrócić uwagę na nasz brak zrozumienia skomplikowanej sieci zależności globalnej regulacji atmosfery oraz nieprzewidywalność konwekcji podejmowanych działań. Po prostu w tej materii jesteśmy niekompetentni, nasza wiedza bowiem zawsze jest ograniczona, a linearny sposób myślenia nie pozwa-

la uchwycić całą sieć współzależności, czy przewidzieć odległych skutków działania.

W antropocenie uświadamiamy sobie cenę sukcesu cywilizacji. Bolesnie ujawnia się rozdziew pomiędzy tempem rozwoju technologii a możliwościami adaptacyjnymi środowiska naturalnego, zachwiana zostaje homeostaza planety. Wiele dobrodziejstw cywilizacji rodzi skutki uboczne, które w dłuższej perspektywie zagrażają vitalności i istnieniu gatunku *Homo sapiens*. Można powiedzieć, że człowieka dopada ekologiczna sprawiedliwość. Podziela los innych gatunków, które przekraczają miarę. Dzięki temu uświadamia sobie ponownie swoją bezsilność i zależność od szerszego systemu natury, co było normalnym doświadczeniem ludzi epok przednowoczesnych.

Wedle autorki książki mamy problem ze zrozumieniem dynamiki procesów antropocenu i brakuje nam narzędzi mentalnych oraz pojęć do adekwatnego opisu zachodzących zjawisk. Skala przestrzenna i czasowa wyzwolonych procesów oraz szum informacyjny z tym związany nie „mieści się w głowie” przeciętnego człowieka, który prowadzi życie, jak gdyby nic mu nie groziło. To znowu potęguje marazm poznawczy, moralny i sprawczy, z których ten ostatni wydaje się stanowić zaklinalnie rzeczywistości. Wynika to zapewne z faktu, że my, ludzie, posiadamy ograniczone możliwości rozumienia złożoności zjawisk skali globalnej.

Fundamenty naszej mentalności, wzorce naszego zachowania i myślenia wywodzą się z paleolitu. *Homo sapiens* i jego bezpośredni przodkowie przez kilka milionów lat wiodli życie w niewielkich hordach, korzystając z łatwo dostępnych zasobów przyrody. Prowadzili zbieracko-łowiecki tryb życia i w znikomym stopniu przekształcali środowisko naturalne. Dziś ludzie nadal zachowują się wedle paleolitycznego wzorca, który nakazuje ekspansję, wzrost i wykorzystanie środowiska. Człowiekowi paleolitu przyroda jawiła się jako nieograniczone źródło bogactwa, z którego można czerpać do woli. W przypadku niedostatku wystarczyło się przenieść za następne wzgórze, a za nimi zapewne rozpościerały się dziewicze, obfite w zwierzyńnię obszary. Niepohamowana eksploracja środowiska oraz porządkowanie go wedle własnych upodobań, radość ze wzrostu własnej rodziny i społeczności oraz pomnażanie jej zasobów, wreszcie współzawodnictwo z innymi członkami wspólnoty były dla pierwszych przedstawicieli naszego gatunku pożyteczne – pobudzały ich rozwój. Tak działo się przez ponad dwie trzecie bytowania *Homo sapiens* na naszej planecie. W starszej epoce kamienia antropopresja na naturalne ekosystemy była nieporównywalnie mniejsza niż obecnie. Co się jednak dzieje wraz ze wzrostem liczebności ludzi na Ziemi i zaawansowania ich cywilizacji? Jakie skutki przynoszą wy-

mienione wzorce zachowania dzisiaj? Jakie konsekwencje dla biosfery ma dążenie *Homo sapiens* do stałego wzrostu i ekspansji?

Wydaje się, że krótkowzroczność jest zapisana w naszej naturze. Nawet preindustrialne plemiona, zasiedlając wyspy Oceanu Spokojnego czy kontynent amerykański, doprowadziły do wyćpienia nieprzygotowanych na spotkanie z człowiekiem gatunków. Odnoszone przez dawne cywilizacje sukcesy w przekształcaniu środowiska i w dynamicznym rozwoju wiodły często do upadku tychże cywilizacji. Człowiek, tak samo jak inne gatunki, dopóki stanowi jeden z integralnych elementów zasiedlanego ekosystemu i podlega jego siłom regulacyjnym, nie czyni nic groźnego dla równowagi zajmowanego środowiska. Jednakże w sytuacjach, gdy uzyskuje przewagę nad wszystkimi innymi istotami, doprowadza do wyćpienia niektórych gatunków, do wyeksploatowania zasobów i degradacji zasiedlanych ekosystemów. Korzystając z dobrodziejstw natury, nie jest w stanie przewidzieć, w którym momencie dalsza jej eksploatacja grozi wyczerpaniem zasobów. Mając więc okazję łatwego pozyskiwania dla swoich celów zasobów naturalnych, czerpie z nich „do oporu”. Krótko mówiąc, ludzka bezsilność stanowi gwarancję trwania naturalnych biocenoz.

Niszczące zachowanie dawnych cywilizacji wynikało z nieznajomości mechanizmów natury. Jednakże współcześni ludzie, którzy posiadają wiedzę o systemach szkodliwego wpływu cywilizacji na naturalny system Ziemi, zachowują się w tym samym stylu. Widocznie sama wiedza tu nie wystarcza, człowiecze wzorce zachowania są bowiem głęboko wpisane w naturę ludzką, kształtowaną przez tysiące, a nawet miliony lat. Wydaje się, że najlepszym krokiem w kierunku uzdrowienia relacji człowieka z przyrodą będzie zrozumienie naszej ludzkiej natury i rozpoznanie jej ograniczeń, nawet gdyby wnioski naruszały utrwalone wyobrażenia ludzi o sobie.

Nazwa antropocenu sugeruje, że cała ludzkość jako gatunek ponosi odpowiedzialność za wywołane procesy globalnej zmiany klimatu i zubożenia biosfery. Autorka słusznie zwraca uwagę, że dzisiejszy stan totalnego zagrożenia wywołany został głównie przez aktywność bogatej Północy, czyli przez kraje, w których rozwinął się kapitalizm, zawansowana cywilizacja i technologie. Wspomniane kraje nie dość, że spowodowały obecną sytuację, ale mają też środki, by unikać jej skutków. Nierówności wynikające ze światowego porządku ekonomicznego przyczyniają się do przenoszenia kosztów naturalnych katastrof na ubogie kraje. Współczesny globalny rynek i związana z nim neoliberalna ideologia są odpowiedzialne za szkody w środowisku naturalnym oraz niesprawiedliwą dystrybucję skutków ekologicznych zniszczeń.

Hegemonia racjonalności rynkowej kreuje konsumpcyjną osobowość, której głównym celem jest maksymalizacja potrzeb i zaspokajanie pragnień. We współczesnych masowych społeczeństwach jednostki pozbawione jakichkolwiek więzów zaczynają uznawać swoje zachcianki i dążenia za jedyny fundament zasad życiowych. Inni ludzie oraz otaczający świat stanowią zaledwie środki dostarczające przyjemności. Rodzi się sytuacja, gdy z jednej strony pojawia się coraz więcej ludzi, którzy w mnożą swoje potrzeby, a z drugiej zaś mamy ograniczone zasoby Ziemi. Ekonomiczna racjonalność w ramach liberalnej demokracji jest utożsamiona z interesem uczestników rynkowej gry, zainteresowanych głównie maksymalizacją zysków. Podkreśla się, że wszyscy obywatele powinni mieć możliwość realizacji swoich interesów i preferencji, szansę swobodnego wyboru modelu życia.

Wolnorynkowa globalizacja pozbawia lokalne i regionalne społeczności kontroli nad ich środowiskiem życia, ubezwłasnowolnia je wobec potężnych sił międzynarodowego kapitału, skazuje na marginalizację. Dzięki globalnemu rynkowi rośnie potęga światowych korporacji, władza ekonomiczna podlega alienacji, uniezależniając się od lokalnej bazy swojego działania i pozbawiając lokalne społeczności kontroli nad środowiskiem ich życia. Wspólnoty a nawet państwa narodowe stają się bezsilne wobec potężnych sił międzynarodowego kapitału. Korporacje eksternalizują koszty wytwarzania tanich dóbr, czerpiąc zyski, i przerzucają większość szkodliwych skutków ubocznych produkcji na pracowników, na lokalne społeczności i środowisko. Przekształcają prawie wszystko na Ziemi w zasoby i towary przeznaczone do użycia przez nieliczne centra.

Polityczny marazm antropocenu wynika z braku konsensusu w kwestii przyczyn globalnych zagrożeń, kampanii dezinformacji oraz sprzeczności interesów. We współczesnych pluralistycznych, demokratycznych społeczeństwach niemożliwe jest wypracowanie i wdrożenie skutecznych działań zapobiegawczych. A katastrofa jest blisko. Nie ma też żadnej gwarancji, że demokratyczne procedury racjonalnej dyskusji zarówno w sferze polityki, jak i w nauce doprowadzą do podjęcia stosownych przedsięwzięć. Wobec tej sytuacji rodzi się pokusa, by uznać, że demokracja nie jest dość sprawna, aby zapobiec nieuchronnej katastrofie. Zatem właściwa polityka ekologiczna antropocenu nie powinna wynikać z wypracowanego w dyskusji politycznej kompromisu, lecz z wiedzy naukowej, z nauki o globalnych procesach planety, a demokracja nie może lekceważyć praw natury. Polityka ma być zatem wprowadzana niejako z wiedzy o prawach natury. Ze zrozumienia naturalnego porządku i globalnych mechanizmów natury wynika hierarchia

wartości, tworzy się najwyższy poziom zasad, który wskazuje, jak oceniać czyny ludzi i wybierać właściwe strategie. Nie demokratyczny proces podejmowania decyzji stanowi źródło legitymizacji politycznej, lecz nauki przyrodnicze. W ten sposób koncepcje polityczne przyjmują tę samą strukturę, co tradycyjne, dawne, przednowoczesne doktryny polityczne, które były konstruowane na bazie filozofii natury i których prawomocność opierała się na przyjmowanym modelu natury, który je legitymizował. Dostrzegamy tutaj polityczny paternalizm, gdy ekologicznie oświeceni politycy, którzy posiadają właściwą wiedzę o stanie natury, przemawiają w jej imieniu, w imieniu Gai, do tkwiącej w ignorancji większości obywateli. Interesy zwykłych ludzi muszą być poświęcone w imię większego dobra, takiego jak stabilność klimatu oraz bioróżnorodność.

W kontekście wątku przewyżczenia antropocentryzmu warto wyróżnić jego dwa rodzaje: mocny, ślepy, poddany biologicznym mechanizmom w człowieku i nastawiony na maksymalne czerpanie ze środowiska oraz zaspokajanie wszystkich potrzeb ludzkich; słaby, oświecony antropocentryzm, nastawiony na zrozumienie pozycji człowieka we wszechświecie i wykorzystanie ludzkich możliwości nie do podporządkowania przyrody, lecz do osobistego rozwoju i zrozumienie miejsca ludzkości w kosmosie, co może pociągać za sobą harmonijne współzycie z naturą.

Mocny antropocentryzm czyni z ludzkich zachcianek najwyższe prawo, idzie w parze z neoliberalnym podejściem do światowego rynku. Wyraża się w nim skrajny egoizm gatunkowy człowieka. Kierując się taką postawą, ludzie uzurpują sobie wyjątkowe prawa wobec wszystkich innych istot. Wersja mocnego antropocentryzmu opiera się na uznawaniu za ważne jedynie satysfakcji i odczuć jednostek. Sprowadza się do arogancji wobec reszty bytu, postrzeganej jedynie jako źródło zaspokajania ludzkich potrzeb, źródło zysków i towarów. W istocie jest to nastawienie destruktywne. Jeżeli bowiem indywidualne dążenia jednostek uznamy za źródło wartości, to droga do bezwzględnej eksploatacji świata, istot żywych i ludzi jest otwarta, przestają istnieć jakiegokolwiek obiektywne normy.

Słaby antropocentryzm umieszcza ludzkie preferencje i dążenia do zaspokajania potrzeb w szerszym kontekście wizji filozoficznej, światopoglądu i ideałów moralnych, które uwzględniają ważne konteksty ludzkiego życia. Dostrzega on granice człowieczych dążeń i preferencji. Opiera się na pokorze, wynikającej ze zrozumienia niezwykłości procesów zachodzących w przyrodzie oraz kontekstów ludzkiego życia, jak też wdzięczności dla kosmicznych procesów, które doprowadziły do pojawienia się istoty obdarzonej samoświadomością. Z tym wiąże się po-

czucie odpowiedzialności za otaczające człowieka środowisko, odpowiedzialności tym większej, im większe są możliwości ludzkiej ingerencji w przyrodę. Na gruncie słabego antropocentryzmu *Homo sapiens* ujmowany jest w obrębie naturalnego porządku. Porządek ów zakreśla ramy ludzkiego działania, wynikające zaś z tej struktury zasady pozwalają oszacować ludzkie czyny, pragnienia i potrzeby. Pośród nich można wyróżnić pragnienia racjonalne i uzasadnione oraz nieracjonalne, szkodliwe dla środowiska i społeczeństwa ludzkiego. Istnieją obiektywne, niezależne od człowieka, układy odniesienia, takie jak Bóg, natura, społeczeństwo, czy racjonalny ład świata, *Logos*, *Tao*.

Odrzucenie antropocentryzmu jest niemożliwe, gdyż, banalnie mówiąc, człowiek zawsze patrzy na świat z ludzkiej perspektywy. Co więcej, odrzucenie antropocentryzmu miałyby szkodliwe następstwa dla odpowiedniej postawy człowieka wobec środowiska naturalnego. Mogłoby przyczynić się do przyjmowania takich perspektyw pojmowania świata i człowieka, które zagrażałyby humanistycznemu dziedzictwu cywilizacji. Jednocześnie sam tylko człowiek może się zdystansować wobec swoich antropocentrycznych dążeń oraz gatunkowego partykularyzmu i rozpoznać osobisty status istoty żywej, uwikłanej w sieć zależności międzygatunkowych, a co za tym idzie – nie kierować się ślepo egoizmem gatunkowym. Nie chodzi zatem o iluzoryczne i utopijne odrzucenie antropocentryzmu, lecz o rozpoznanie go w sobie, zrozumienie i właściwe pokierowanie nim. Zamiast negowania antropocentryzmu, a co często kroczy z tym w parze – humanizmu, istnieje potrzeba swego rodzaju przeformułowania idei humanizmu. Krótko mówiąc, chodzi o stworzenie humanizmu ekologicznego, który uznaje dotychczasowe dziedzictwo myśli europejskiej: szanuje godność jednostek ludzkich, uznaje prawa człowieka, a jego prometejskie dążenie do przekraczania zastanego porządku rzeczy przyjmuje jako naturalny przejaw twórczych sił ewolucji. Jednak *Homo sapiens* nie może być wyrwany z szerszego kontekstu kosmicznego bytu, bowiem tylko w harmonii z nim może się realizować swoje człowieczeństwo. Powinien też uznać istnienie wyższego, naturalnego porządku, w ramach którego ludzie mogą rozwijać swoją kulturę i cywilizację. Na gruncie tego porządku przecież ukształtowały się zarówno najlepsze, jak i najgorsze właściwości naszego gatunku, które stanowią bazę rozwoju ludzkości. Zubożenie i destrukcja natury jest równocześnie zubożeniem i destrukcją człowieka.

Podsumowując, chciałbym podkreślić, że kształtując właściwe postawy współczesnych ludzi, można wrócić do starożytnych myślicieli Europy. Według antycznych filozofów człowiek stanowił część kosmicznego ładu i podlegał jego prawom. Akceptując prawa kosmosu, mógł

osiągnąć szczęście i harmonię. Jedną z naczelnych cnót według starożytnych był umiar i zrozumienie przez człowieka swojego miejsca w kosmosie. Przekraczanie miary i brak szacunku wobec natury było wykroczeniem, przejawem pychy, *hybris*, karanej przez bogów. Należałoby dziś wrócić do idei etyki cnót, która podkreśla potrzebę doskonalenia charakteru osób, osobistego wzrostu, samodoskonalenia.

Równowaga ekologiczna, czyli ekologia zewnętrzna (zachowanie człowieka w środowisku), ściśle wiąże się z ekologią wewnętrzną człowieka, czyli zrównoważonym rozwojem wszystkich sfer jego jestestwa, całej osobowości. Paradoksalnie troska o środowisko, o planetę, powinna się zaczynać od troski o człowieka i dążyć do ugruntowania w nim postawy ekologicznej. Chodzi o harmonię wewnętrzną ludzi, o rozwijanie w nich ekologii wewnętrznej, co doprowadzi do spokoju ducha i poczucia zadomowienia w świecie. Ochrona przyrody wymaga odrzucenia ubogiej, redukcjonistycznej antropologii, która sprowadza człowieka do *homo oeconomicus* i eksponuje tylko jego potrzeby materialne. Pojawia się więc konieczność takiej refleksji filozoficznej i metod pracy z umysłem, które przyczyniają się do zrozumienia przez ludzi ich statusu istot żywych i rozwoju w nich postawy zwanej biofilną. Postawa ta wyraża się w czci i respekcie wobec otaczającego świata, wiąże się umiarem i odpowiedzialnością za otaczające życie jednocześnie odrzuca też arogancki antropocentryzm.