

- **Geneza ekologii filozofii**
 - Krytyka nauki i techniki
 - Krytyka filozofii zachodniej
 - Krytyka kultury
- **Problematyka filozofii ekologii**
 - Zagadnienie (anty)proekologicznych koncepcji przyrody
 - Kategorie, na których koncentrują się wizje świata
 - Problem relacji człowieka z przyrodą
 - Podstawowe cechy przyrody
 - Główne pojęcia ekologii (przyrodniczej)
 - Zagadnienia epistemologiczne
 - Zagadnienia aksjologiczne
- **Podstawowe kierunki filozofii ekologii**
 - Ekologia głęboka
 - Ekofeminizm
 - Praktyczna filozofia przyrody

EKOLOGII FILOZOFIA — zróżnicowana pod względem rzeczowym i formalnym dziedzina filozoficznej refleksji dotyczącej relacji człowiek — przyroda (środowisko przyrodnicze), rozpatrywanej w kontekście kryzysu ekologicznego oraz w kontekście struktury i funkcji systemu społeczno-przyrodniczego; problematyka e. f. obejmuje: przyczyny kryzysu ekologicznego, teorię i praktykę ochrony środowiska, analizę programów ideologicznych, propozycje światopoglądowe (green political philosophy) funkcjonujące w ruchach ekologicznych oraz przedmiot i metody ekologii (w znaczeniu ścisłym).

W języku pol. synonimem terminu „filozofia ekologii” są terminy: „ekofilozofia”, „filozofia środowiska”, „filozofia ekologiczna”; są to dosłowne tłum. z języka ang.: „ecophilosophy”, „environmental philosophy”, „ecological philosophy”, „philosophy of ecology”. Od strony leksykalnej w językach nowożytnych nazwy „filozofia ekologii” i „filozofia środowiska” tworzone są od słowa „ekologia” (gr. οἶκος [óikos] — dom, λόγος [logos] — myśl, nauka) i „środowisko” (starofranc. environnement — kontur, zarys). W języku pol. przyjęło się używanie terminu „filozofia ekologii” zamiennie z „filozofią ekologiczną”, co prowadzi do dwuznaczności, ponieważ w języku filozoficznym zarezerwowano analogiczne nazwy dla filozofii określonych nauk, np. filozofii fizyki, filozofii biologii itd. F. e. zgodnie z tą tradycją językową oznacza dyscyplinę filozoficzną traktującą o ontologicznych, epistemologicznych, metodologicznych aspektach ekologii (w znaczeniu ścisłym).

Geneza ekologii filozofii. F. e. jest stosunkowo młodą dziedziną refleksji filozoficznej. Pierwsze prace filozoficzne, które można uznać za fundujące f. e. pochodzą sprzed ćwierćwiecza (H. Skolimowski, A. Naess, K. Meyer-Abich, G. Böhm, T. Berry, M. Fox, M. Bookchin, H. Henderson). Na tych pracach odbija piętno fakt wyraźnego związku f. e. z nurtem kulturowo-umysłowym zw. ekologizmem; analogicznie rzecz się ma np. z filozofią feministyczną i feminizmem oraz z poststrukturalizmem i postmodernizmem. Wyodrębnienie wą-

ków filozoficznych z ekologizmu natrafia na trudności. Ekofilozofowie są czynnie zaangażowani w ten ruch, a dbałość o precyzowanie, w ramach jakiego typu wiedzy rozwijają to, co nazywają f. e., traktują jako zajęcie czysto akademickie. W związku z tym filozofią nazywają światopogląd, ideologię, programy ochrony środowiska — ogólnie tę wiedzę, która wykracza poza ramy nauk szczegółowych.

W latach 60. XX w. wzrosło zainteresowanie filozoficznymi aspektami kryzysu ekologicznego i ochrony środowiska. Zwrot ku tej problematyce nie był wynikiem tylko rozwoju samej filozofii czy też rozwoju nauk przyrodniczych, lecz był wywołany zwł. doświadczeniem kryzysu ekologicznego, generowanego przez rozwijający się system techniczno-przemysłowy. Przyroda w tej perspektywie była ujmowana już nie wyłącznie jako korelat poznania teoretycznego, ale jako obszar, w którym działanie techniczno-praktyczne wywołuje gwałtowne zmiany, mające negatywne następstwa dla życia człowieka. W tym kontekście pojawił się fundamentalny problem filozoficzny: czy stosunek człowieka do przyrody, do siebie samego i bliźnich winien być sformułowany na nowo? Próby postawienia i rozwiązania tego problemu wypływały z tradycyjnych środowisk filozoficznych, np. z fenomenologii, tomizmu, marksizmu oraz ze środowisk, które swoje koncepcje formułowały w opozycji do tzw. filozofii akademickiej.

Na genezę f. e. można spojrzeć z różnych punktów widzenia. Jeżeli f. e. będziemy ujmować jako określony dział kultury, to w genezie zostaną wydobyte czynniki zewnętrzne w stosunku do filozofii. W przypadku ujęcia filozofii jako określonego systemu wiedzy naukowej, w genezie f. e. uwzględni się czynniki wewnętrzne rozwoju wiedzy filozoficznej, takie jak krytyka nauki i techniki, krytyka filozofii, krytyka kultury.

Krytyka nauki i techniki. W historii filozofii daje się wyodrębnić kilka nurtów krytyki nauki i techniki, które z niewielkimi modyfikacjami są asymilowane w f. e. Punktem wyjścia owych krytyk jest założenie dominującej roli nauki i techniki w kulturze zachodniej oraz ich negatywnego wpływu na relację człowiek — kultura — przyroda.

W f. e. restytuowane są klasyczne wątki krytyki nauki ujmowanej w perspektywie kulturowej (społecznej), wzbogaconej o rozważania z zakresu języka, metod i celu nauki. Odwołuje się tutaj do tradycji metanaukowej, wywodzącej się z nurtu antypozytywistycznego, antyscjentystycznego, antymaksymalistycznego. Wyróżnienie w f. e. perspektywy kulturowej w ujęciu nauki ma na celu pełniejsze wydobycie interakcji, w jakie ona wchodzi z innymi dziedzinami wiedzy i dziedzinami aktywności ludzkiej (technika, przemysł, polityka).

Nauka, jako zjawisko kulturowe charakteryzuje się: supremacją w kulturze, generującą negatywne skutki: „odczarowanie świata”, „fragmentaryzację życia”, „krótkowzroczność ekologiczną” (T. Roszak). Nauka, stając się wartością samą w sobie i zdobywając supremację w kulturze, oderwała się od człowieka i niszczy wartości humanistyczne; rozwojem wyprzedzającym znacznie rozwój duchowy i moralny człowieka. Występuje brak zharmonizowania rozwoju nauki z innymi dziedzinami kultury, co hamuje wszechstronny rozwój człowieka; rosnącą i dominującą rolą nauki, której sprzyja rozwój technologiczny; zdominowaniem kontaktu człowieka „przemysłowego” z rzeczywistością. Towarzyszy

temu kult ekspertów. Tylko eksperci upoważnieni są do podejmowania decyzji (scjentyzm).

Krytyka nauki w perspektywie kulturowej jest wzmocniona ze strony krytyki epistemologiczno-metodologicznej. W f. e. wykorzystywany (powtarzany) jest dorobek tzw. nowej filozofii nauki, mający antypozytywistyczny i antyfundamentalistyczny wydźwięk. W świetle nowej filozofii nauki wiedza naukowa jest ugruntowana na fundamentach, które nie wytrzymują maksymalistycznych ambicji w niej pokładanych; nie charakteryzuje się jej już za pomocą kategorii: obiektywność, racjonalność, prawdziwość. Przedmiotem krytyki w tym ujęciu staje się określony paradygmat nauki (w sensie kuhnowskim); krytyce poddaje się paradygmat nauki kartezjańsko-newtonowskiej. Hasłowo krytykowany model nauki określano jako mechanistyczny, redukcjonistyczny, analityczny. Przedmiotowymi przykładami teorii tworzonych w ramach tego paradygmatu nauki jest mechanika klasyczna, darwinizm, socjobiologia, psychoanaliza.

W f. e. widoczne jest wyraźne wykorzystywanie rezultatów rewolucji metanaukowej, m.in. postulatów tworzenia alternatywnego paradygmatu nauki, określanego jako „paradygmat wyobraźni”, „nowa gnoza”, „systemowy paradygmat nauki”. Symptodem narodzin nowego paradygmatu dla f. e. jest wzrost zainteresowania paranauką (parapsychologia), badaniami nad relacjami między nauką i mistyką. Prekursorami tej postawy w nauce są: W. Goethe, R. Steiner, P. Teilhard de Chardin, E. Fromm, V. E. Frankl, A. M. Maslov, C. Rogers, D. Bohm, R. Abraham, R. Sheldrake, I. Prigogine, L. von Bertalanffy, T. Blacburn, A. Gestler. Preferowana nowa postawa w nauce charakteryzowana jest jako całościowa (holistyczna), strukturalna, kontekstowa, ujmująca wieloaspektowo zjawiska.

W f. e. restytuowane wątki krytyki techniki dotyczą zwł. negatywnych skutków oddziaływania systemu technicznego na środowisko przyrodnicze i negatywne zjawiska, jakie powstają na styku technika — kultura oraz technika — człowiek. Analogicznie jak w przypadku aktualizowania tendencji metanaukowych (ujmowanie nauki w maksymalnie szerokim kontekście) czy w przypadku techniki, tak i w f. e. odnawiane są klasyczne krytyki jej istoty, roli i miejsca w kulturze. Na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia ostatecznych wytworów procesu technologicznego i ich wpływu na społeczeństwo, kulturę, środowisko przyrodnicze, a nie badania „w technice” i nad jej rozwojem (wynaalazczość, projektowanie, planowanie itp.). W tym kontekście przywoływane są nazwiska takich filozofów, jak: F. G. Jünger, J. Ortega y Gasset, J. Ellul, O. Spengler, M. Heidegger, H. Marcuse.

Dominujące ujęcia techniki w f. e. wywodzą się z tradycyjnej oraz z nowszych tendencji w filozofii techniki. Z tradycyjnej filozofii techniki, koncentrującej się na analizie pojęcia „technika”, relacji techniki do człowieka i kultury, przejmuje się do f. e. pojęcia techniki, w których podkreśla się że: technika jest wyrazem ludzkiego dążenia do władzy nad przyrodą i jej eksploatacji (M. Scheler, J. Ellul); technika jest taktyką życia, a nie tylko zbiorem narzędzi (O. Spengler). Przyjmowane są do f. e. także negatywne oceny wpływu techniki na kulturę (katastrofizm): upowszechnienie techniki w kulturze jest schyłkowym jej stadium. Technika jest ujmowana z perspektywy antropologicznej: źródło natury i rozwoju techniki tkwi w naturze człowieka (w ujęciu metaprzmiotowym daje to antropologiczną filozofię techniki).

Nowsze ujęcia filozofii techniki, mające istotny wpływ na f. e., charakteryzują się szerszym ujęciem czynników determinujących istotę techniki; jest tu ona osadzona w kontekście społecznym, politycznym, gospodarczym; uwzględnia się jej ambiwalencję i nieneutralność aksjologiczną. Wyznacza się nowy zakres odpowiedzialności twórców i użytkowników techniki, adekwatny do jej kontekstowego osadzenia. Przywoływane są w tym kontekście prace przedstawicieli szkoły frankfurckiej, przedstawiające technikę jako narzędzie panowania politycznego, czynnik legitymizujący panujący porządek społeczny (H. Marcuse, E. Fromm, J. Habermas).

Próbując przedstawić obraz techniki, który jest przejmowany z filozofii techniki do f. e., należy wskazać na kilka cech. Wśród najczęściej podkreślanych cech współczesnej techniki, niosących potencjalnie ryzyko, wymienia się: spotęgowaną techniczność, określaną z jednej strony przez zwiększającą się „obcość” techniki pod względem formy i materiału w stosunku do przyrody, z drugiej strony, dla użytkowników techniki, jej struktury i procesy przestają być uchwytnie zmysłowo; globalizację techniki, polegającą na ilościowym przyroście systemów techniki, które ogarniając cały glob, powodują niwelację tradycyjnych kultur, unifikację zawodów, programów kształcenia, stylów życia; wzrost potencjału niszczącego techniki w razie jakiegś awarii systemu technicznego.

W zbiorze podstawowych założeń determinujących współczesną naturę techniki wymienia się: ideę natury podporządkowanej człowiekowi; traktowanie natury jako przedmiotu (co było warunkiem stworzenia metody eksperymentalnej w nauce), renesansowe odkrycie natury jako przedmiotu niezależnego od nas, kwantyfikacja przyrody w nauce; traktowanie natury jako wrogiej siły; ideał systematycznych, empirycznych badań przyrody. Obok wymienionych założeń ważną rolę w kształtowaniu się charakteru współczesnej techniki odegrały ideały społeczne — zwł. utopia postępu materialnego — które zaowocowały relevantną etyką. Do specyficznych wartości tej etyki należą: kontrola, manipulacja, wydajność, konkurencja, reifikacja świata (H. Skolimowski).

W kontekście współczesnych dyskusji nad przyczynami i skutkami kryzysu ekologicznego, problem techniki i technicznego stosunku do przyrody urasta do jednego z najważniejszych.

Krytyka filozofii zachodniej. F. e. kształtuje się w różnorodnych relacjach do całej zastanej filozofii. Wiele nurtów, kierunków, stanowisk filozoficznych ma odbicie w f. e. Z metafizycznego punktu widzenia przyjmuje się, że wspólnym elementem tych filozoficznych inspiracji jest założenie ścisłych relacji między filozofią a kulturą (i cywilizacją) — wpływu filozofii na kształt kultury.

Negatywnie wpływ filozofii na kulturę, który pośrednio oddziałuje na przyrodę, widziany jest w: 1) wpływie myśli posokratycznej filozofii gr., w której byty tworzyły hierarchię z człowiekiem na czele, a świat dostępny zmysłom był mniej lub bardziej zepsutym obrazem prawdziwego bytu. Hierarchia bytów przyjmowana w filozofii klasycznej jest negatywnie oceniana, gdyż usprawiedliwia antropocentryzm i wyzysk przyrody znajdującej się na niższych niż człowiek szczeblach hierarchii bytowej (etyka antropocentryczna); 2) doktrynie judeochrześcijańskiej z jej ideami panowania człowieka nad resztą stworzenia i oddzielenia Boga od stworzenia; 3) Bacona i Kartezjusza idei panowania nad

przyrodą poprzez racjonalistyczną naukę. Zagubienie prawdy o świecie jako środowisku człowieka przyniosła nowożytna filozofia i nauka; 4) mechanistycznej kosmologii Newtona i Kartezjusza, którzy są traktowani jako twórcy paradygmatycznych kosmologii antyekologicznych, implikujących na płaszczyźnie filozoficznej model świata-maszyny, dualizm materii i ducha, determinizm, redukcjonizm ontologiczny; 5) utylitarystycznej koncepcji postępu materialnego i jej wpływie na rozwój techniki; 6) postdarwinowskim obrazie natury, w którym zasadniczym prawem jest walka o byt; 7) dualistycznych tendencjach w myśli Zachodu, dających się przedstawić w parach opozycyjnych pojęć: umysłowość (intelekt, racjonalność) — fizyczność (ciało, natura, materia); ludzkie — nie-ludzkie; człowiek — przyroda; ja — nie-ja; męskie — natura kobieca; wytwór kultury i historii — wytwór naturalny; produkcja — reprodukcja; transcendencja — immanencja; rozum — uczucie.

Pozytywnie f. e. inspiruje się wątkami filozofii, które postulują: 1) widzenie natury jako systemu ściśle powiązanych i współdziałających bytów, np. panteizm (Spinoza) lub panenteizm, gdyż w tej wizji usprawiedliwiona jest „demokracja ontologiczna”. Ekofilozofowie wskazują m.in. na takich filozoficznych antenach, jak przedsokratycy (Heraklit, Tales), filozofowie romantyczni (Schelling, Schleiermacher, F. Hölderlin, F. N. Novalis, którzy podjęli próbę przewyciężenia dualizmu i przeciwstawienia się opozycji „ja — nie ja”, „człowiek — przyroda”; w duchu panteistycznym Schelling głosił, iż cały wszechświat jest przesiąknięty duchem i stanowi jedność z przyrodą), F. Nietzsche, A. Huxley, A. N. Whitehead, Teilhard de Chardin. Współcześnie bogatym źródłem inspiracji dla ekofilozoficznych kosmologii jest tzw. nowa fizyka i współczesna kosmologia z jej dynamiczną wizją wszechświata; 2) w dziedzinie epistemologii dowartościowanie pozaracjonalnych źródeł poznania (poznanie mistyczne, poznanie przez partycypację), „uwolnienie się z tyranii rozumu”, pokazanie podstaw ograniczeń dominujących teorii poznania, zwł. racjonalistycznych i empirystycznych ujęć; 3) dostrzeganie w naturze pierwiastka absolutnego, który implikuje postawę szacunku, miłości do przyrody ze względu na nią samą, a nie ze względu na człowieka lub inny byt świadomy. Zakłada to etykę opartą na uznaniu wartości wewnętrznej bytów przyrody (biocentryzm) oraz duchowość panteistyczną (Jamblich, A. Schopenhauer, A. Schweitzer, Gandhi, J. Muir, R. Emerson, G. Santayana, A. Leopold, M. Heidegger).

Krytyka kultury. Ważnym źródłem f. e. jest filozoficzna krytyka kultury. W historii filozofii krytyka negatywnych rysów kultury (w ogóle i kultury zachodniej) była przeprowadzana od dość dawna. W nurcie ekofilozoficznej krytyki kultury restytuowani są klasyczni autorzy, tacy jak J. J. Rousseau, O. Spengler, F. Nietzsche, A. Schopenhauer, W. Dilthey, G. Simmel, A. Schweitzer. Klasyczne koncepcje są zazwyczaj traktowane powierzchownie, werbalnie i włączane w synkretystyczne przedsięwzięcia. Krytyka ta ma charakter socjologiczny i psychologiczny. Filozoficzna krytyka kultury w ujęciu f. e. podejmuje klasyczną problematykę, a jej rozwiązania są najczęściej wierną kopią protagonistów.

Główną linię krytyki można przedstawić na przykładzie opozycji kultura — natura. Oba pojęcia występują w znaczeniach wartościujących, a nie w opisowych. Kultura w tym ujęciu jest tym, co negatywne w życiu człowieka, wynikające z odejścia od pierwotnej natury. Natura jest pojęciem normatywnoocenia-

jącym: to wszystko, co znajduje się w naturze jest wartościowe, dobre, godne afirmacji, powinno być normą postępowania człowieka. Ta naturalistyczna koncepcja krytyki kultury jest krytyką odejścia człowieka od pierwotnego i naturalnego stanu, w jakim znajdował się w kulturach prymitywnych. Sztandarową postacią tego nurtu krytyki jest J. J. Rousseau i jego naturalistyczna koncepcja kultury, przedstawiona na kartach pracy *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (Wwa 1956).

Interpretacja krytyki J. J. Rousseau wśród ekofilozofów uwzględnia tylko jedną stronę jego koncepcji. Aprobując odnosi się do negatywnej oceny kultury europejskiej, a pomija milczeniem założenia o nienaturalnym stanie człowieka.

Inną formą restytuowanej krytyki kultury jest kulturalizm. Kultura jest krytykowana od wewnątrz; pokazywana jest kultura „dobra” i „zła”. Dobrze oddaje to ujęcie schemat pojęciowy: kultura — cywilizacja, gdzie kultura obejmuje to wszystko, co wyższe, duchowe, cywilizacja natomiast to, co techniczne, materialne, funkcjonalne. Klasycznymi przykładami tak ujętej krytyki kultury są przedstawiciele szkoły frankfurckiej.

W nowej wersji opozycja ta występuje w postaci opozycji „dwu kultur”: kultury humanistycznej i kultury naukowo-technicznej. Ekofilozofowie orientują się na kulturę humanistyczną, widząc w niej antidotum na zagrożenia, które niesie ze sobą kultura naukowo-techniczna.

Pozytywne wzorce czerpane z propozycji „kultur ekologicznych” są najczęściej wskazywane w pismach przedstawicieli kontrkultury z lat 60., propagujących alternatywne style życia, oraz ze studiów nad kulturami ludów pierwotnych.

Problematyka filozofii ekologii. Zakres problemowy f. e. jest szeroki. Daje się zauważyć na przestrzeni krótkiej, bo zaledwie dwudziestopięcioletniej historii, ciągły rozrost dziedziny filozoficznej refleksji f. e. O ile początkowo zwracano uwagę zwł. na zagadnienia moralne i kulturowe kryzysu ekologicznego, to obecnie zainteresowania te wkraczają we wszystkie główne działy filozofii z nową interpretacją tradycyjnych zagadnień.

Zagadnienie (anty)proekologicznych koncepcji przyrody. Inspiracje płynące z ekologii na płaszczyźnie filozoficznej konkretyzują się w formułowaniu takich koncepcji przyrody, które podkreślają jej jedność, współzależność różnych przedmiotów, dynamiczność, relacyjność, organiczność, celowość struktury. Na przeciwległym biegunie stawia się koncepcje przyrody, w których akcentuje się atomowość, jednowymiarowość (przyroda to zespół reakcji fizyko-chemicznych), przypadkowość, hierarchizm. Preferowany jest zatem w f. e. systemowy obraz świata, emergentyzm, dynamizm, panteizm. Modelami (raczej metaforami) przyrody w tych koncepcjach są: „organizm”, „hologram”; na przeciwnym biegunie znajdują się takie modele, jak: „zegar”, „maszyna”.

Kategorie, na których koncentrują się wizje świata. Główne kategorie, wokół których buduje się wizja świata to: człowiek, Bóg, kosmos, życie, środowisko. Stanowiska w tej sprawie przyjmują postać: antropocentryzmu, teocentryzmu, kosmocentryzmu, biocentryzmu, ekocentryzmu. W f. e. wszystkie wymienione stanowiska są reprezentowane; wyraźnie się to zaznacza w dyskursie etycznym.

Problem relacji człowieka z przyrodą. Problem ten można sformułować, posiłkując się tytułem pracy M. Schelera *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Da 1928, Bo 1995¹³; *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Wwa 1987, 43–149). Poszukuje się określenia tych relacji, które by odpowiednio usprawiedliwiały na płaszczyźnie antropologicznej i kosmologicznej praktykę ekologiczną. Identyfikuje się więc w historii filozoficzne koncepcje człowieka związane z odpowiednimi wizjami przyrody, mające wpływ na kryzys ekologiczny (dualistyczne, mechanistyczne, materialistyczne, utylitarystyczne). Wpływ ten przedstawia się za pomocą modeli relacji człowiek — przyroda: „człowiek opiekunem przyrody”, „pasterzem bytu” (Heidegger), „człowiek panem przyrody”, „człowiek partnerem przyrody”, „człowiek uprawia i dogląda przyrodę”.

Posiłkując się kryterium transcendencji i immanencji człowieka, kwalifikuje się teorie tych relacji jako inkluzjonistyczne i ekskluzjonistyczne. W pierwszym typie teorii podkreśla się immanencję człowieka w przyrodzie, w drugim akcentowana jest transcendencja człowieka względem przyrody, która w praktyce ekologicznej implikuje wiarę w zdolność nauki i techniki do rozwiązania problemów ekologicznych.

Podstawowe cechy przyrody. Stawiane są pytania o to, czy przyroda ma początek i koniec, czy jest statyczna, czy dynamiczna, czy ogranicza się do sfery materialnej, czy jest racjonalna i co jest podstawą tej racjonalności, czy przyroda posiada wymiar sakralny?

Główne pojęcia ekologii (przyrodniczej). Kolejną grupę zagadnień filozoficznie interesujących generuje ekologia rozumiana jako nauka przyrodnicza. Stawiane są pytania: co to jest ekosystem? czy istnieje realnie, czy też jest tylko konstrukcją teoretyczną? co to jest środowisko i jaka jest jego istota? jakie wielkie jednostki ekologiczne (populację, biocenozę, ekosystem, biosferę, Ziemię traktowaną jak jeden wielki organizm) można wyróżnić? Ostatnie zagadnienie jest inspirowane nie tylko romantyczną filozofią przyrody. W tej grupie problemowej mamy do czynienia z rozwiązaniami redukcjonistycznymi, systemowymi, holistycznymi.

Zagadnienia epistemologiczne. Problematyka poznawcza koncentruje się wokół zagadnienia odpowiednich form wiedzy, ocenianych z ekologicznego punktu widzenia, np. jakimi cechami powinno charakteryzować się myślenie ekologiczne? Uważa się, że takie poznanie powinno charakteryzować się podejściem holistycznym i systemowym; powinno uwzględniać dopełnianie się różnych punktów widzenia (zasada komplementarności); powinno zakładać w poznaniu czynnik ludzki (podmiot jest częścią poznawanej rzeczywistości, dualizm podmiot — przedmiot jest nie do utrzymania); powinno charakteryzować się umiejętnością integrowania różnych punktów widzenia oraz długomyślnością (ujmowaniem rzeczywistości w długookresowej perspektywie czasowej); powinno być jawnie aksjologiczne, opierając się na następującym kryterium oceny: dobre jest to poznanie, które nie zagraża egzystencji człowieka i przyrody.

Dyskutowanym problemem jest wartość poznania naukowego, traktowanego w kulturze zachodniej jako uprzywilejowana forma zdobywania wiedzy, i konsekwencje tego stanu w relacjach człowieka do przyrody.

Zagadnienia aksjologiczne. Zagadnienia aksjologiczne stanowią pod względem historycznym podstawowy teren dociekań f. e. Na czoło wysuwają się zagadnienia moralne, zwł. problem możliwości rozszerzenia przedmiotu moralności. W odróżnieniu od etyki antropocentrycznej, pojawiają się stanowiska postulujące rozszerzenie przedmiotów moralności na byty pozaludzkie: zwierzęta (etyka patocentryczna), świat roślin i zwierząt (etyka biocentryczna, etyka „czci dla życia”), świat nieożywiony wraz ze złożonymi układami ekologicznymi (etyka holistyczna, etyka „wszystkiego”). Przypisanie wartości autonomicznej poszczególnym klasom przedmiotów moralności ma służyć nieantropocentrycznemu ugruntowaniu ludzkiej odpowiedzialności moralnej za środowisko przyrodnicze.

W ramach estetyki stawiane są pytania o różnice między pięknem obiektów przyrodniczych i artefaktów; o podstawę znaczących różnic w ocenach naszych kontaktów z przyrodą i ze środowiskiem artefaktualnym; o podstawę wartości kontrybucyjnych i perfekcjonistycznych natury (geneza tych wartości); o funkcję wartości estetycznych natury. Stawiany jest problem budowania odpowiednich relacji człowieka do środowiska, zasadzających się na estetyzacji (tj. na odpowiednim sposobie doświadczania — o piętnie estetycznym — świata rzeczy) mitów, które ten stosunek wykrzywiają (mit powrotu do natury i mit sztuki).

Przedstawiona problematyka f. e. jest rozmaicie ujmowana i rozwiązywana. Wielość ujęć jest tutaj wynikiem akceptowania różnych koncepcji filozofii i stylów filozofowania. Można jednak wyróżnić typowe problemy rzeczowe oraz główne sposoby ich rozwiązywania.

Jeżeli chodzi o przedmiot f. e., to daje się zauważyć wielorakie wyróżniające się tendencje w ujmowaniu problematyki ekofilozoficznej.

1. F. e. odzwierciedla ogólniejszą tendencję występującą we współczesnej filozofii: kończy się dominacja filozofii zorientowanej na naukę. Powszechnie doświadczany kryzys naukowo-technicznej cywilizacji stanowi zewnętrzny impuls dla filozofii do zwrócenia się ku aktualnym problemom, „ku myślowemu ujęciu swego czasu” (E. Martens i H. Schnädelbach). Diagnoza ta dobrze ilustruje główny przedmiot f. e.: „ujęcie myślowe swego czasu”, którego głównym składnikiem jest wieloraki kryzys. Kryzys ekologiczny jest „paradygmatem” wielu kryzysów współczesności.

2. Dotychczasowe filozoficzne zainteresowanie przyrodą było skorelowane zwł. z rozwojem nauk przyrodniczych i wyrażało się bądź jako zainteresowanie podstawami tychże nauk (filozofie nauk), bądź tworzeniem syntez wyników tych nauk. W f. e. przyroda pojawia się jako przedmiot w perspektywie antropologicznej (nie należy tego rozumieć jako perspektywy wyłącznie antropocentrycznej): przyroda jest bytem, którego ewolucja może być już wyznaczana przez człowieka dysponującego władzą naukowo-techniczną. W f. e. przyroda nie jest ujmowana ahistorycznie i teoretycznie; jest tutaj podkreślany element aktywnego uczestnictwa człowieka w przyrodzie, który ma potencjał do wprowadzania daleko idących zmian w przyrodzie. Ahistoryczność dotychczasowych ujęć przyrody jest zastąpiona perspektywą historyczną: przyroda w czasie ulega zmianom. Nie jest to wyłącznie uzasadniane akceptacją jakiejś teorii ewolucji, ale uwzględnieniem zmian o charakterze antropogenicznym. Teoretyczny charakter filozoficznej wiedzy o przyrodzie ustępuje miejsca w f. e. nastawieniu praktycznemu: nie chodzi zatem o opis i wyjaśnienie przyrody, ale o wiedzę

wartościującą, orientującą praktycznie człowieka w świecie przyrody i sytuującą przyrodę w świecie wartości i norm. Przy czym ugruntowania tej wiedzy szuka się głównie po stronie przyrody (zmodyfikowany naturalizm przeciwstawiany antropocentryzmowi). Od strony metodologicznej chodzi o nabudowanie etyki ekologicznej na filozofii przyrody: uzasadnienia norm szuka się w strukturze przyrody (teleonomiczna struktura przyrody, sakralność przyrody), której elementem jest człowiek. F. e. nie jest zatem wiedzą aksjologicznie niezaangażowaną. Żywy nurt zainteresowania się problemami aksjologicznymi (zwł. moralnymi) z pozycji nieantropocentrycznych łączy się z krytycznym dystansem względem dotychczasowych antropocentrycznych etyk (obecnie także rozwijanych w nurcie f. e.). W fundowaniu etyki ekologicznej zwraca się uwagę na nieantropogeniczny charakter wartości przyrody: byty przyrodnicze (jednostki ożywione, nieożywione, gatunki, ekosystemy, biosfera) są wartościami samymi w sobie. Kryzys ekologiczny „wymusza” przeorientowanie problematyki przyrodniczej tradycyjnej filozofii przyrody na problematykę środowiska przyrodniczego człowieka: przyroda jest rozpatrywana łącznie z człowiekiem. Towarzyszą temu procesowi modyfikacje pojęcia przyrody: pojęcie opisowo-wyjaśniające jest uzupełniane składnikiem normatywno-oceniającym.

Zauważalna zmiana myślenia o przyrodzie inspirowana jest nie tylko przez wyniki rozwijających się nauk przyrodniczych, ale także przez nowe samorozumienie człowieka oraz przez zwiększone możliwości technologiczne w przekształcaniu przyrody.

3. Konsekwencją uwzględnienia wymiaru antropologicznego we współczesnej problematyce przyrodniczej jest wyakcentowanie kulturowych uwarunkowań relacji człowiek — przyroda. Nie wiąże się to bynajmniej z pomijaniem wymiaru biologicznego wzmiankowanej relacji, ale podkreśla się, że i ta płaszczyzna jest zapośredniczona przez duchowy świat człowieka. F. e. koncentruje się na tych elementach kultury (chodzi tu o kulturę euroamer.), które warunkują zjawiska na styku relacji człowiek — przyroda, doświadczane jako negatywne. Wskazuje się m.in. na następujące elementy kultury: naukowa mentalność, technokratyzm, konsumpcjonizm, liberalizm ekonomiczny, antropocentryczna moralność, religijność akosmiczna. W perspektywie metodologicznej takie orientowanie f. e. przejawia się w tym, że nie zajmuje się ona głównie wartościami poznawczymi nauki, badaniami w technice, teoriami etycznymi, doktrynami religijnymi, czyli tym, co można by nazwać „wewnętrzną” treścią wymienionych dziedzin, ale ujmuje je od strony ich funkcjonowania w kulturze i w takiej perspektywie są one kwalifikowane jako proekologiczne lub antyekologiczne. Prowadzi to także do tworzenia programów kultury proekologicznej.

4. Wstępnym etapem w tworzeniu f. e. jest identyfikacja źródeł kryzysu ekologicznego i formułowanie na podstawie tych diagnoz programów likwidowania tych źródeł. W tym kontekście wymienia się następujące źródła: materialne (bezpośrednie) i świadomościowe (pośrednie). Do pierwszych zalicza się: liczbę ludności, poziom i strukturę konsumpcji, szkodliwe techniki; do drugiej włącza się m.in. zasadnicze idee i typy wartościowania w cywilizacji zachodniej — antropocentryzm, patriarchalizm, technokratyzm, ekonomizm, mechaniczny obraz świata, sekularyzm.

Warunki wyjścia z kryzysu ekologicznego są formułowane w zależności od zidentyfikowanych źródeł kryzysu. Autorzy koncentrujący się na źródłach ma-

terialnych przedstawiają warunki wyjścia z kryzysu ekologicznego lokowane na tej samej płaszczyźnie: ograniczenie wzrostu demograficznego, wprowadzenie miękkiej technologii, zerowy wzrost gospodarczy albo tzw. rozwój zrównoważony. Dominujący nurt f. e. koncentruje się jednak na przyczynach świadomościowych; stąd zainteresowanie takimi kategoriami, jak paradygmat cywilizacji, dominujące założenia światopoglądu danej epoki (world views), formacje kulturowe, ideologie oraz zainteresowanie relacjami między obrazami świata prezentowanymi przez współczesną naukę a obrazem świata, w którym rozgrywa się nasze życie (Lebenswelt), czyli światem przednaukowego doświadczenia.

5. Podejmując próbę charakterystyki f. e. na płaszczyźnie metafizycznej, można zastanawiać się, czy f. e. jest uprawiana jako nauka (w szerokim znaczeniu tego słowa), czy też jest traktowana jako oświecenie, światopogląd, ideologia albo czy jest mieszanką tych dwu typów filozofii; w zależności od przedmiotu f. e. możemy pytać: czy f. e. jest zorientowana na praktykę, czy teorię, na całość rzeczywistości czy na wybrany jej aspekt, zainteresowana jest tworzeniem syntez czy analizą pojedynczych problemów; w zależności od akceptowanych źródeł poznania możemy pytać: czy f. e. akceptuje racjonalne, czy też pozaracjonalne źródła poznania. Uwzględniając te punkty widzenia, można zaznaczyć wyróżniające się w f. e. cechy.

Od strony metodologicznej charakteryzuje się kompleksowością: jest złożona z problematyki należącej do różnych dyscyplin filozoficznych (filozofia przyrody, etyka, epistemologia, filozofia nauki, antropologia, filozofia kultury, filozofia religii) oraz pozafilozoficznych (ekologia, fizyka, biologia, kosmologia, ekologia społeczna, psychologia ekologiczna, ekonomia ekologiczna). F. e. otwarta jest na dziedziny wiedzy dotychczas pomijane, np. paranauka, filozofia Wschodu, New Age, gnoza, oraz na pozaracjonalne źródła poznania: intuicję, poznanie mistyczne, empatię. Preferowane są w f. e. ujęcia holistyczne (systemowe): problemy są rozpatrywane w możliwie najszerszym kontekście; postulowane jest odejście od redukcji tematycznej w nauce na rzecz rozszerzania przedmiotu badań różnymi metodami.

W f. e. stawiane są cele praktyczne: wypracowanie narzędzi do zażegnania kryzysu ekologicznego. Ekofilozof to z reguły osoba zaangażowana w społeczne ruchy ekologiczne, co wpływa, niestety, na ideologizację tej filozofii.

Podstawowe kierunki filozofii ekologii. Aktualnie w f. e. rozwijane są kierunki znacznie różniące się pod względem metodologicznym i merytorycznym. Przedstawiona charakterystyka wybranych kierunków ma na celu zaprezentowanie typowych i najbardziej znanych ujęć. Przy wyborze kierunków uwzględniono te propozycje, które dają pełny obraz tego, co dzieje się w f. e. Znajduje się tutaj: 1) ekologia głęboka, jedna z pierwszych propozycji filozoficznych, ujmująca radykalnie problematykę ekologiczną i charakteryzująca się ideologizacją dyskursu filozoficznego; 2) ekofeminizm jako forma filozoficznej analizy kontekstu społeczno-kulturowego kryzysu ekologicznego; 3) praktyczna filozofia przyrody jako przykład filozofii akademickiej, która w nowy sposób integruje tradycyjne dyscypliny filozofii (filozofię przyrody i etykę).

Ekologia głęboka. Termin „głęboka ekologia” pojawił się po raz pierwszy w 1973 w artykule A. Naessa *The Shallow and the Deep, Long — Range Ecology Movement. A Summary*. Treść tego pojęcia jest łatwiejsza do

uchwycenia w opozycji do obiegowego pojęcia „ekologii płytkiej”. „Ekologia płytka” odnosi się do tego, co tradycyjnie wiąże się z nauką przyrodniczą o funkcjonowaniu przyrody zorganizowanej w systemy ekologiczne. W tym ujęciu ekologia płytka pozostaje w ramach paradygmatu nauk przyrodniczych, widząc wyraźnie granice swego przedmiotu i metody. Nie dotyka zwł. bezpośrednio problemów aksjologicznych i światopoglądowych, traktując je jako wiedzę typu syntetyzującego, np. światopoglądu lub ideologii. Rozszerzenie zakresu pojęcia „ekologii płytkiej” o problematykę ochrony środowiska, a więc problematykę sozologiczną, generalnie nie „pogłębia” z punktu widzenia ekologii głębokiej rozumienia treści pojęcia „ekologia”.

„Istotą ekologii głębokiej jest nieustanne stawianie dociekliwych pytań o ludzkie życie, społeczeństwo i Naturę, tak jak to czyni zachodnia, sokratejska u źródła, tradycja filozoficzna” (B. Devall, G. Sessions). „Głębokie” stawianie pytań zachodzi w tych miejscach, w których „ekologia naukowa” pomija istotne problemy, np. jakiego rodzaju społeczeństwo byłoby najodpowiedniejsze dla zachowania określonego ekosystemu.

W ślad za sugestiami A. Naessa można przeprowadzić następującą rekonstrukcję poziomów ekologii głębokiej: 1) fundamentalne idee filozoficzne i religijne; 2) podstawowe zasady ekologii głębokiej (program); 3) ogólne konsekwencje wynikające z programu, np. style życia, polityka; 4) opis konkretnych sytuacji i decyzji podejmowanych w tych sytuacjach.

Twórcy ekologii głębokiej podkreślają, że przedstawiona rekonstrukcja jest schematem formalnym, który można wypełnić dowolną treścią. Fundamentalne idee (przesłanki), odkrywane w intuicyjnym procesie zadawania głębokich pytań, mogą pochodzić z różnych orientacji filozoficznych i religijnych; wynikają z nich jednak podobne wnioski — program ekologii głębokiej. Podstawowe zasady wynikają luźno z przesłanek fundamentalnych. Jedność ruchu społecznego uzyskuje się nie na poziomie fundamentalnych przesłanek, ale na poziomie podstawowych zasad postępowania (program). Program ten głosi m.in., że pozaludzkie formy życia są wartościami samymi w sobie — ludzie nie mają absolutnego prawa do ograniczania bogactwa form życia. W celu zachowania tego bogactwa należy zmniejszyć populację ludzi (ograniczenie stopnia antropopresji), zmienić style życia. Akceptacja tego programu wymaga zaangażowania indywidualnego i społecznego. Akceptacja programu ekologii głębokiej wprowadza radykalne zmiany w style życia w stosunku do tradycyjnych wzorców. Historycznych wzorów dla postulowanych stylów życia dostarczają tradycje alternatywne, np. rdzenne kultury amer., taoizm, niektóre wspólnoty buddyjskie. W tradycjach tych kładzie się nacisk na realizację takich wartości, jak odpowiedzialność za wspólnotę, pomoc wzajemną, poszanowanie dla tradycji duchowo-religijnych, tolerancję, pełniejsze komunikowanie się z naturą, szerokie pojęcie wspólnoty obejmującej rośliny i zwierzęta, dobrowolne ograniczenie potrzeb. Propagowane style życia w ekologii głębokiej zaangażowane są bezpośrednio w afirmację życia: poznanie bioregionu, jogę, ćwiczenia oddechowe, wspinaczkę górską, artystyczne wyrażanie się w kontakcie z naturą, świętowanie Dnia Ziemi, uprawianie akido. Na płaszczyźnie społecznej postulowana jest reforma prawodawstwa, np. tworzenie koalicji między ruchami ekologicznymi i feministycznymi, działanie w skali globalnej (np. obrona puszczy amazońskiej).

Opis i ocena konkretnych sytuacji i decyzji członków ruchu ekologii głębokiej stanowi ostatni poziom struktury ideologii ekologii głębokiej.

Twórca ekologii głębokiej wyróżnia dwie fundamentalne idee (normy ostateczne), na których wspiera się cały system normatywny: biocentryzm i samorealizacja. Idea samorealizacji postuluje spełnienie się człowieka poprzez rozwój duchowy i poszerzenie jaźni. Tradycyjnie rozumiana jaźń ogranicza się bowiem do wyobcowanego „ego” lub do „ego społecznego”. Dojrzałe „ja” (jaźń ekologiczna) rozszerza granice na organiczną całość, gdyż nie jest wyobcowanym elementem w świecie: utożsamia się z innymi ludźmi oraz z innymi formami pozaludzkimi. Innymi słowy, samorealizacja człowieka jest wpisana w proces samorealizacji systemu nadrzędnego — jaźni uniwersalnej (pojęcie zaczerpnięte z filozofii wieczystej A. Huxleya), utożsamianej z naturą. Dojrzałe „ja” osiąga się w procesie zadawania głębokich pytań oraz w procesie utożsamień z innymi formami życia (myśleć jak góra).

Równość biocentryczna głosi immanentną wartość i równorzędność wszystkich bytów. Postuluje się więc poszanowanie praw wszystkich istot jako części jednej całości, bez specyfikacji hierarchii bytów, jak czyni się to w tradycyjnych kulturach. Praktyczną konsekwencją zasady biocentryzmu jest życie wg zasady: należy wywierać jak najmniejszy wpływ na inne gatunki na Ziemi.

Wybór i akceptacja wymienionych przesłanek nie dokonuje się na drodze rozumowania logicznego. A. Naess twierdzi, że nie dają się one logicznie wywieść z innych zasad; są intuicyjnie odsłaniane w procesie zadawania głębokich pytań, nie mogą być w związku z tym udowodnione narzędziami współczesnej nauki (rozumianej wąsko, tj. nauki przyrodniczej).

Ekofeminizm. Termin „ekofeminizm” pojawił się po raz pierwszy u F. d'Eaubanne w 1974. Został przez nią użyty na oznaczenie nurtu intelektualnego i społecznego w ramach feminizmu, który kryzys ekologiczny ujmował jako przejaw kultury patriarchalnej. W nurcie tym można wyróżnić kierunki o nachyleniu bardziej społecznym (praktycznym) bądź bardziej filozoficznym, zwł. w dziedzinie teorii poznania i teorii moralności. Czołowi przedstawiciele to: M. Austin, R. Carson, D. La Chapelle.

Najważniejsza teza ekofeminizmu głosi, „iż rozum jest zgubny, ponieważ jest męski”. Rozwinięcie tej tezy daje teoretyczną podstawę wspólnych celów działania ruchów ekologicznych i feministycznych, ponieważ między dyskryminacją kobiet i niszczeniem przyrody zachodzi ścisła relacja. Zrozumienie związku między tymi pozornie odległymi procesami jest warunkiem koniecznym prawidłowego opisu natury dyskryminacji kobiet i skrajnie antropocentrycznego stosunku do przyrody oraz podjęcia skutecznych wysiłków zmierzających do poprawy sytuacji ekologicznej Ziemi. Opis tych procesów można przedstawić następująco: 1) dominacja mężczyzn w życiu społecznym, nauce i kulturze; krytyka asymetrii władzy i praw mężczyzn i kobiet, inaczej — krytyka „płci społecznej” (ang. gender), odsłona asymetrii władzy i praw ukrytych w różnicach „gender” oraz działania na rzecz stworzenia społeczeństw, w których pozycja płci byłaby zniesiona. Gender jest kulturowo ukształtowanym wyrazem różnic płci, sposobem, w jaki powinny zachowywać się kobiety, i sposobem, w jaki powinni zachowywać się mężczyźni; 2) przewaga w kulturze takich cech, jak: militarystyka, technokra-

tyzm, agresywność, nieustępliwość, pracoholizm, myślenie rozumowo-dyskursywne, nastawienie na przyszłość; 3) krytyka hierarchizmu w przyrodzie i społeczeństwie; 4) istniejące formy poznania są niepełne, ponieważ nie ujmują świata z perspektywy kobiet; 5) krytyka oświeceniowej koncepcji racjonalności — narzędzie do zdobywania władzy i kontroli, usprawiedliwiające negatywne podejście innych perspektyw i odmiennych stosunków do życia i przyrody.

Zgodność krytyki ekologii głębokiej i ekofeminizmu, dotyczącej antropocentryzmu, jest tutaj pozorna. L. Ferry zwraca uwagę, iż o ile w przypadku ekologii głębokiej stawiany jest postulat destrukcji tradycji antropocentrycznej, o tyle ekofeministki przeprowadzają radykalną krytykę androcentryzmu jako głównego źródła kryzysu ekologicznego.

Krytyka kultury zdominowanej przez mężczyzn jest wkomponowana w pozytywny program ekofeminizmu, który postuluje uwzględnienie w proporcjonalnym stopniu „żeńskie punktu widzenia”. Na program ten składają się następujące postulaty: 1) zwiększenia roli kobiet, a wraz z nimi cech „miękkich” w życiu społecznym: kompromis, dobroć, przedkładanie wartości rodzinnych nad ekonomiczno-polityczne, myślenie intuicyjne; 2) wszystkie elementy systemu człowiek — przyroda mają tę samą wartość. Analogicznie jak w strukturze ekosystemu, wszystkie składniki mają tę samą wartość, wszystkie są niezbędne do prawidłowego funkcjonowania systemu, tak w systemie ludzkim feministki głoszą równowartość płci, rasy, równość praw w dziedzinie nauczania, gospodarki, polityki. Każdy przypadek konfliktu moralnego winien być rozpatrywany z perspektywy wzajemnych powiązań wszystkich elementów, pod kątem dobra całości oraz długofalowych i krótkofalowych skutków decyzji; 3) Ziemia jest domem. „Dla ekologów i feministek ziemski dom i ludzkie domy to środowiska, o które należy dbać” — celem wspólnego działania ekologów i feministek powinna być ochrona domu-środowiska życia przed zanieczyszczeniami — tym wszystkim, co degraduje dom — ochrony życia w ogóle i życia ludzkiego; 4) analogicznie do naturalnych ekosystemów, w których zachodzą dynamiczne, cykliczne procesy wymiany energii i informacji, w społecznościach ludzkich, np. przy podejmowaniu decyzji, podstawą powinna być wymiana informacji w obrębie wszystkich grup społecznych na równych prawach; 5) w relacji człowiek — przyroda obowiązywać powinna zasada „nic darmo”, tzn. że cokolwiek zostaje przyrodzie odebrane, musi być oddane w procesie recyrkulacji dóbr i wymiany usług. Podobnie w systemach społecznych feministki głoszą wzajemność i współpracę. Dlatego m.in. postulują zniesienie dualizmu sfer życia — publicznej i prywatnej — i połączenie ról mężczyzny i kobiety w domu i miejscu pracy; 6) odwołanie się do „głosu natury” ze względu na nią samą, cudowności życia, zachęta do twórczej, pozbawionej przemocy aktywności społecznej; 7) postuluje, na bazie np. rytuałów, powrót do zapoznanych zdolności porozumiewania się z naturą, zdolności bezpośredniego doświadczenia więzi z ziemią. Rytuał odwołujący się do mitu, sztuki, tańca, zabawy, stałej integracji — podtrzymanie więzów człowieka ze wszystkim, co go otacza. „Rytuał jest instrumentem, za pomocą którego uczymy się myśleć logicznie, poprzez analogie i ekologicznie, jeśli chcemy zbudować trwałą kulturę”; 8) kobiety patrzą z innej perspektywy niż mężczyźni, na praktyczne rozumowanie: ważna jest dla nich wspólnota, troska i związek z konkretnymi osobami, a nie abstrakcyjna bezstronność.

Praktyczna filozofia przyrody. Praktyczna filozofia przyrody wyrosła na gruncie filozofii niem.; jej główni przedstawiciele to: K. Meyer-Abich, G. Böhme, H. Jonas, R. Spaemann, R. Löw. Tradycyjny przedmiot filozofii przyrody i etyki rozszerzyli oni o nowe dziedziny w kontekście zaistniałego kryzysu ekologicznego, nawet cywilizacyjnego. Główny przedmiot filozofii przyrody — przyroda rozumiana ahistorycznie — jest rozszerzony o człowieka jako aktywnego kreatora przyrody. Reorientacja w przedmiocie etyki polega na rezygnacji z antropocentryzmu i rozszerzeniu zakresu przedmiotów moralności na świat pozaludzki. Stowarzyszenie perspektywy przyrodniczej z moralną (filozofii przyrody i etyki) polega na fundowaniu norm moralnych na wewnętrznych wartościach przyrody, a te wywodzone są z teleologicznego obrazu przyrody. Filozofia przyrody praktyczna, to etyka odniesiona do przyrody. Etyka środowiskowa łączy problemy empiryczne i normatywne.

Praktyczna filozofia przyrody proponuje fizjocentryczny obraz relacji człowieka z przyrodą, zbudowany na teleologicznym obrazie świata, normatywnym pojęciu przyrody, w którym na nowo są określone relacje pomiędzy bytem a powinnością. Przyroda nie jest tu ujmowana jako ahistoryczna, niezmienna rzeczywistość, ale jako rzeczywistość, której częścią jest człowiek, aktywny kreator środowiska przyrodniczego. Uznanie przynależności człowieka do natury jest punktem wyjścia do sformułowania teorii opisująco-wyjaśniającej i oceniająco-normatywnej.

Człowiek traktowany jest jako integralna i wyróżniająca się część przyrody (nie jest to jednak akces do antropocentryzmu). Wyjątkowe stanowisko człowieka w przyrodzie wynika z jego wyjątkowej zdolności przystosowania się do różnych warunków środowiska dzięki myśleniu i mowie.

Pokrewieństwo człowieka z przyrodą oddaje dobrze niem. termin „Mittwelt” — współśrodość. Odkrycie pokrewieństwa między człowiekiem i środowiskiem implikuje praktyczne konsekwencje: natura wchodzi w zakres moralnego wartościowania, ma wewnętrzną wartość. W fizjocentrycznej koncepcji przyrody człowiek nie traci wyróżnionej pozycji, podkreślony zostaje jedynie element jego pokrewieństwa z przyrodą.

Przystosowanie się człowieka do środowiska, zdaniem Meyer-Abicha, może dokonywać się pokojowo, z zachowaniem szacunku do przyrody. Jednostronna mentalność podboju nie jest genetycznie zdeterminowana. Wzorem pokojowego współżycia i elastycznego rozwiązywania konfliktów interesów stron (człowiek i przyroda) jest w kulturze politycznej koncepcja państwa prawa.

Główny problem praktycznej filozofii przyrody koncentruje się na stosunku człowieka do przyrody i do siebie samego oraz na postulatcie przeformułowania na nowo tego stosunku. Postulat nowej, praktycznej filozofii przyrody stowarzyszonej z etyką ekologiczną łączy się m.in. z postulatem rezygnacji z antropocentryzmu — kryterium działań wobec przyrody nie może być tylko własny interes, lecz prawo przysługujące przyrodzie. Innymi słowy: usprawiedliwienia nowego stosunku do przyrody szuka się w odwołaniu do samej przyrody — przyroda jako taka jest kategorią implikującą normatywne konsekwencje naszych działań (H. Jonas, R. Spaemann, R. Löw); prawa istot naturalnych należy uznać na podstawie samoistotności przyrody. Postulat ten zawiera następujące części składowe: postulat przyjęcia normatywnego pojęcia przyrody oraz pojęcie przyrody rozumianej teleologicznie — jako ontologiczna podstawa praktyki.

Bibliografia: A. Leopold, *A Sand County Almanac. With Essays on Conservation from Round River*, NY 1949, 1970; P. Soleri, *Arcology. The City in the Image of Man*, C 1970; J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, Lo 1974, 1980²; H. Henderson, *Creating Alternative Futures. The End of Economics*, NY 1978; Th. Roszak, *Person/Planet. The Creative Disintegration of Industrial Society*, GC 1978; J. Lovelock, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, NY 1979; H. Skolimowski, *Eco-philosophy. Designing New Tactics for Living*, Bs 1981; M. Bookchin, *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto 1982; T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Be 1983; K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, Mn 1984; B. Devall, G. Sessions, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City 1985 (*Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż natura coś znaczy*, Wwa 1994); P. W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Pri 1986; T. Berry, *The Dream of the Earth*, San Francisco 1988; H. Rolston, *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Ph 1988; A. Naess, *Ecology, Community, and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, C 1989; L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, P 1992 (*Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, Wwa 1995); H. Skolimowski, *Living Philosophy. Eco-philosophy as a Tree of Life*, Lo 1992 (*Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Wwa 1993); *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, Łódź 1993; H. Skolimowski, *The Participatory Mind. A New Theory of Knowledge and of the Universe*, Lo 1994; W. Tyburski, *Etyka a ekologia*, To 1995; K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź 1996; E. Kohák, *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*, Pr 1998; Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kr 1998; S. Zięba, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lb 1998; A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lb 1999; *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bd 1999; *A Companion to Environmental Philosophy*, Ox 2000.

Zbigniew Wróblewski