

Ks. ZBIGNIEW ŁEPKO¹ SDB
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

W SPRAWIE ŚRODOWISKOWEJ OCHRONY CZŁOWIECZEŃSTWA CZŁOWIEKA

ON ENVIRONMENTAL PROTECTION OF MAN'S HUMANITY

Summary

The title of this study contains an appeal for the environmental protection of man's humanity. It is based on the results of ethological research on civilized humanity and the reflection of practical philosophers of nature. Its main thesis about nature in man and man in nature points both to the nature of man himself and to man's relationship with nature. According to this approach, man who in his entirety originates from nature, is associated with it to the most subtle layers of his being. This connection is subtly complicated and it reveals itself on the level of the human body, the human psyche and the human spirit. These levels of human existence are, therefore, directly affected by the ongoing destruction, i.e. loss of the natural environment of human life. Its accumulation leads to the phenomenon that ethologists defined as "regression of humanity".

Keywords: man, humanity, regression of humanity, natural environment, civilization

Streszczenie

Tytuł niniejszego opracowania zawiera apel o środowiskową ochronę człowieczeństwa człowieka. Opiera się na wynikach etologicznych badań nad cywilizowaną ludzkością i na refleksji praktycznych filozofów przyrody. Jej główna teza o przyrodzie w człowieku i człowieku w przyrodzie wskazuje zarówno na naturę samego człowieka, jak i na właściwe człowiekowi relacje z przyrodą. Zgodnie z tym podejściem człowiek całkowicie i ze wszystkim pochodzi z przyrody i jest z przyrodą powiązany po najbardziej subtelne warstwy swego bytu. Powiązanie to jest subtelnie skomplikowane i widoczne jest na poziomie ludzkiego ciała, ludzkiej psychiki i ludzkiego ducha. Tych poziomów bytu ludzkiego bezpośrednio dotyczą więc skutki rujnowania, czyli tracenia naturalnego środowiska życia człowieka. Ich kumulacja prowadzi zaś do zjawiska, które etolodzy określili mianem „regresu człowieczeństwa”. Dlatego artykuł postuluje taką rekonstrukcję naturalnego środowiska życia, która dokonuje się z respektem dla człowieczeństwa człowieka.

Słowa kluczowe: człowiek, człowieczeństwo, regres człowieczeństwa, środowisko naturalne, cywilizacja

¹Ks. dr hab. Zbigniew Łepko SDB, prof. UKSW – kierownik Katedry Antropologii Środowiskowej w Instytucie Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łądzie. W badaniach podejmuje problematykę historii i filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii. E-mail: z.lepko@uksw.edu.pl

WPROWADZENIE

Zawarty w tytule niniejszego opracowania apel o środowiskową ochronę człowieczeństwa człowieka odwołuje się zarówno do wyników badań biologów zachowania się istot żywych nad położeniem cywilizowanej ludzkości, jak i do wyrosłej na nich refleksji filozoficznej. Filozofujący biolodzy znajdują w tym względzie intelektualnych sojuszników przede wszystkim w przedstawicielach praktycznej filozofii przyrody. Jej główna teza o przyrodzie w człowieku i człowieku w przyrodzie wskazuje zarówno na naturę samego człowieka, jak i na właściwe człowiekowi relacje z przyrodą. Zgodnie z tym podejściem całkowicie i ze wszystkim pochodząc z przyrody, człowiek jest z nią powiązany po najbardziej subtelne warstwy swego bytu. Powiązanie to jest subtelnie skomplikowane i spełnia się na poziomach ludzkiego ciała, ludzkiej psychiki i ludzkiego ducha. Tych poziomów bytu ludzkiego bezpośrednio dotyczą więc skutki rujnowania, czyli tracenia naturalnego środowiska życia człowieka. Ich kumulacja prowadzi zaś do zjawiska, które etolodzy określili mianem „regresu człowieczeństwa” (Lorenz 1983a). Zabezpieczeniem przed nim powinno więc być przywracanie naturalnego środowiska życia na miarę człowieczeństwa człowieka.

1. W POSZUKIWANIU UTRACONEGO ŚRODOWISKA CZŁOWIEKA

Poszukiwanie utraconego przez człowieka naturalnego środowiska życia obejmuje zdarzenia, które układają się w całą historię ludzkości. Zdaniem Klausa Michaela Meyer-Abicha historia ta przypomina dzieje wędrowca, który w podążaniu za zrodzonymi w okresie adolescencji marzeniami o życiu w świecie lepszym niż dotychczasowy lekkomyślnie porzucił dom rodzinny. Dzisiaj wędrowiec ten błądzi po bezdrożach świata i tęskni za powrotem do domu, w którym na nowo mógłby odnaleźć pokój i zabezpieczyć pomyślną przyszłość swoich dzieci. Zgodnie z tą koncepcją człowiek nie został wygnany z właściwego sobie środowiska naturalnego (Edenu), ale sam go lekkomyślnie porzucił i dlatego sam powinien udźwignąć ciężar tej decyzji (Meyer-Abich 1997, 11-12).

Problematyka poszukiwania utraconego przez człowieka naturalnego środowiska życia zawiera pozytywny wykład wszystkich tez praktycznej filozofii przyrody (Meyer-Abich 1986, 100-108). Wzbogacają go zaś komentarze i dopowiedzenia wielu uznanych badaczy cywilizowanej ludzkości, spośród których na szczególną uwagę zasługują opracowania Hansa Jonasa (1979), Georga Pichta (1993) czy Gernota Böhmego (2002). Wszyscy oni utratę ludzkiego środowiska życia wiążą ze zjawiskiem alienacji człowieka względem przyrody. W tym przypadku chodzi o cywilizacyjne ograniczenie dostępu człowieka do niezafałszowanej informacji o środowisku. Jego niezamierzonym skutkiem jest zaś szeroko rozumiana kolizja człowieka z przyrodą, spektakularnie ilustrowana kolizją ekonomii ludzkiego gospodarowania w przyrodzie z ekologią żyjącej przyrody (Łepko 2003, 41-42).

Do takiej kolizji dochodzi głównie za sprawą nowożytnej koncentracji uwagi na pytaniu, „jak może być coś produkowane”, przy równoczesnym zaniedbaniu pytania o to, „co może i powinno być produkowane” w przestrzeni oferowanej człowiekowi przez przyrodę (Picht 1993, 57-58 i 165). Efektem gospodarowania według kryteriów pierwszego pytania jest wzrastająca produkcja dóbr materialnych i wymuszany przez nią wzrost ich konsumpcji. On też rozstrzyga o samowzmacniającej się dynamice ekspansji człowieka w przyrodzie, przez co staje się ona coraz bardziej nadwerężona i zagrożona nadużyciem. Wiele wskazuje na to, że jest to konsekwencja bezrefleksyjnej ekspansji nowożytnych społeczeństw industrialnych w przyrodzie. K.M. Meyer-Abich podkreśla, że społeczeństwa te przypominają „hordy interplanetarnych zdobywców”, które nie poczuwają się do podtrzymywania naturalnych więzi z Ziemią, w tym przypadku zasadniczo utożsamianą z przyrodą pozaludzką (Meyer-Abich 1997, 11-12).

Zdaniem K.M. Meyer-Abicha poszukiwanie cywilizacyjnie utraconego świata człowieka dokonuje się w polu ożywionej na nowo świadomości, że my ludzie nie jesteśmy interplanetarianami, lecz synami i córkami Ziemi. Jest to bowiem efekt rozbudzenia uspiętego w człowieku przez cywilizację technokratyczną naturalnego marzenia o harmonijnym współistnieniu z przyrodą pozaludzką. Postulat takiego współistnienia wyznacza centralną tezę praktycznej filozofii przyrody i wyraża przeświadczenie, że kultura powinna stanowić najbardziej ludzki wkład w historię przyrody. W tym sensie praktyczna filozofia przyrody pojmuje kulturę jako zasadę inicjowania procesów integrujących społeczeństwa ludzkie z przyrodą. Zgodnie z tym ujęciem kultura (cywilizacja) musi wyznaczyć właściwe sobie granice różnym typom gospodarowania człowieka w przyrodzie (Meyer-Abich 1990, 9-10).

Tak rozumiany proces kulturowego wyznaczania granic gospodarowania człowieka w przyrodzie może się dokonać jedynie dzięki odnowie świadomości opartej na wiedzy o przynależności człowieka do przyrody i o pełnym sensie jego życia w kompleksowo pojmowanej przyrodzie. Wtedy też dostrzeże się konieczność gruntownej rewizji mylnie podtrzymywanego do dzisiaj przekonania o naturalnym charakterze antagonizmu przyrody i kultury. Faktycznie bowiem kultura może i powinna być specyficznie ludzkim wkładem w historię przyrody. Stąd też wynika przekonanie, że świat (przyroda) z człowiekiem może być piękniejszy i lepszy niż świat (przyroda) bez człowieka, jeśli tylko respektowana będzie prawda o wartości przynależnej środowisku naturalnemu, rozumianemu jako „współśrodowisko” człowieka (Meyer-Abich 1997, 19-161). To zaś zmusza niejako do stworzenia etyki holistycznej, w której powinna wyrazić się wiedza o rozmiarach winy ponoszonej przez cywilizowaną ludzkość za wygodne życie na koszt innego Życia. Postulowana w tym kontekście cywilizacyjna rewolucja na rzecz przyrody, poniekąd paradoksalnie, nie jest wydarzeniem jednorazowym, czyli gwałtowną zmianą sposobu obecności człowieka w przyrodzie. Powinna się ona bowiem dokonać w pewnym procesie: najpierw na poziomie myślenia i świadomości jednostek i społeczeństw państw wysokorozwiniętych i rozwijających się, następnie

na poziomie zmian relacji człowieka do przyrody, czyli stylu życia i gospodarowania człowiekiem w przyrodzie i wreszcie na poziomie zaangażowania na rzecz odbudowy środowiska na miarę człowieka (Meyer-Abich 1990, 9).

2. EKOLOGICZNY DRAMAT CZŁOWIEKA CYWILIZOWANEGO

Sformułowane przez K.M. Meyer-Abicha postulaty odnajdywania i odbudowy środowiska na miarę człowieka ściśle korespondują z postulatami w tym względzie inspirowanymi wynikami badań etologicznych. Uwzględniają więc fakt, że zidentyfikowany w ramach praktycznej filozofii przyrody dom, za którym tęskni i do którego podąża człowiek-wędrowiec, wciąż się od niego dramatycznie oddala. Ten dramat człowieka cywilizowanego dowodzi, że zapoczątkowana 6-8 tys. lat temu rewolucja neolityczna nie zakończyła definitywnie ludzkiego dążenia do osiadłego trybu życia. To, co nasi przodkowie osiągnęli dzięki kulturze agrarnej zostało zaburzone konsekwentnym niszczeniem podstaw życia przez nowożytnie społeczeństwa industrialne. Kryzys środowiska naturalnego w warunkach świata naukowo-technicznego wyraża się więc wciąż na nowo wywoływaną destabilizacją osiadłego trybu życia człowieka. Jego doświadczenie zmusza zarazem do podejmowania nowych prób dążenia do celu, jakim dla człowieka współczesnego jest osiadły tryb życia w warunkach cywilizacji techniczno-technologicznej (Meyer-Abich 1997, 11-12).

Wyjaskrawiony współcześnie dramat człowieka-wędrowca z różnym nasileniem towarzyszy ludzkości na wszystkich etapach jej dziejów i wynika z faktu oddziaływania na nią dwóch coraz bardziej niewspółmiernie przebiegających procesów ewolucyjnych: powolnego procesu ewolucji biologicznej i niezwykle szybkiego procesu ewolucji kulturowej. Skalę zróżnicowania prędkości przebiegu obu tych procesów w historii ludzkości ukazuje choćby powszechnie znany i często przywoływany fakt, że podczas gdy ewolucyjna historia człowieka obejmuje około pięciu milionów lat, to dla rozwoju cywilizacji technicznej w dzisiejszym sensie praktycznie wystarczy jedno stulecie. Efektem dysproporcji w przebiegu obu tych procesów ewolucyjnych jest także taka (cywilizacyjna) odbudowa środowiska, która nie respektuje naturalnych możliwości człowieka w zakresie sprostanania jego wymaganiom (Lorenz 1984, 185-190).

W tych warunkach powstaje fundamentalna opozycja między naturalnymi możliwościami człowieka a wymaganiami stawianymi mu przez dzisiejszą cywilizację. Oznacza to, że przyszłość człowieka uzależniona jest w dużej mierze od tego, czy ewolucja biologiczna zdoła w porę, to znaczy z korzyścią dla naszego gatunku, przystosować racjomorficzne, czyli dzielone ze światem przedludzkim, funkcje człowieka do otoczenia podlegającego szybkim zmianom ewolucji kulturowej. W przeciwnym bowiem razie musi dojść do sytuacji, w której ludzki duch, manifestowany w wytworach i instytucjach kultury, staje się antagonistą ludzkiej duszy, czyli naturalnych skłonności i uzdolnień człowieka (Lorenz 1983a, 143-148). Szansę uniknięcia tego groźnego dla przyszłości człowieka antagonizmu

duszy i ducha stwarza podejmowana przez biologię zachowania się istot żywych ocena możliwości i granic ludzkich uzdolnień behawioralno-poznawczych. Dzięki tej ocenie uzyskujemy pełniejsze niż dotąd rozeznanie w zakresie zagrożeń ze strony licznych dzisiaj ideologii, które w imię ulepszania świata nie respektują natury ludzkiej i na różne sposoby krępują ją „cywilizacyjnym kaftanem bezpieczeństwa” (Lorenz 1983a, 148).

Opinia ta jest w pełni zgodna ze stanowiskiem antropologów-biologów, którzy przypominają, że *Homo sapiens* jako gatunek biologiczny, ze wszystkimi jego właściwościami anatomicznymi, fizjologicznymi i psychoneurofizjologicznymi, uformowany został ewolucyjnie w ciągu co najmniej paruset tysięcy lat epoki górnego plejstocenu, w ramach organizacji społecznej, charakterystycznej dla społeczeństw zbieracko-łowieckich, a więc w ramach trybu życia jaskrawo odmiennego od tego, jaki przyniosła najpierw rewolucja neolityczna, a później cywilizacja miejsko-przemysłowa (Bielicki 1997, 9-24). Tadeusz Bielicki odwołuje się w tym względzie do ewolucyjnych uwarunkowań specyficznie ludzkich uzdolnień człowieka i podziela opinię tych, którzy przypuszczają, że „natura ludzka została niejako dopasowana do świata całkiem innego niż dzisiejszy; że zatem zawiera w sobie sporo relikwów, anachronizmów, przeżytków; to znaczy wiele predyspozycji do takich sposobów zachowania się, które w społeczeństwach archaicznych miały określony sens przystosowawczy, natomiast obecnie ten sens utraciły, a nawet, być może, stały się dysfunkcyjne” (Bielicki 1997, 10).

Choć nie ulega wątpliwości, że człowiek posiada bardzo duże zdolności przystosowawcze, którym zawdzięcza dotychczasowy sukces ewolucyjny, to jednak nie są one nieograniczone. Najdłuższe etapy swojej ewolucji spędził bowiem w małych grupach jako łowca i zbieracz. Dzisiaj te pierwotne warunki uległy radykalnym zmianom. Większość ludzi żyje bowiem w anonimowych społeczeństwach masowych. Uciekają oni z małych miejscowości do milionowych miast i pracują w wielkich koncernach. W tych warunkach nie rozpoznają oni sensu swoich osiągnięć, tracą powiązania rodzinne i nierzadko czują się równocześnie bezużyteczni i wykorzystywani. Wiele więc wskazuje na to, że współczesna polityka i gospodarka zdają się zupełnie nie uwzględniać gatunkowych uwarunkowań psychofizycznych możliwości człowieka i jego potrzeb. W efekcie powstaje coraz bardziej rozległe zjawisko utraty ludzkiej tożsamości, nazywane także zjawiskiem „wykorzenia dusz” (Wuketits 1995, 11-24).

Trafnie rozpoznał je Konrad Lorenz, według którego utrata tożsamości przez człowieka w najogólniejszym sensie oznacza właśnie utratę człowieczeństwa, czyli naturalnie uwarunkowanych kulturotwórczych uzdolnień człowieka. Zdaniem K. Lorenza uzdolnienia te stanowią dziedziczny potencjał gatunku *Homo sapiens*, a jego adekwatna aktualizacja dokonuje się w warunkach proporcjonalnej równowagi przyrody i kultury w ludzkim środowisku życia. Ponieważ ta równowaga gwarantuje utrzymanie biologicznej, psychicznej i duchowej kondycji człowieka, nie dziwi etologiczna diagnoza, zgodnie z którą „rzeczywistym złem jest ujawniająca się

tendencja ludzkości do kulturowego i, być może, genetycznego rozwoju w kierunku szczęśliwego robota, który najlepiej przystosowany jest do życia w maksymalnie zindustrializowanym systemie społecznym” (Evans 1977, 111). Tak rozumianą redukcję człowieka do „szczęśliwego robota” etolodzy postrzegają jako niezamierzony efekt procesu technokratycznej destrukcji człowieczeństwa w człowieku, stanowiącego wyraz „epidemicznych chorób ludzkiego ducha” albo „neurotycznych schorzeń ludzkiej kultury” (Lorenz 1983b, 343-355).

3. NIEADEKWATNA DO NATURY LUDZKIEJ ODBUDOWA ŚRODOWISKA

Problematyka nieadekwatnej do natury ludzkiej odbudowy naturalnego środowiska życia człowieka stanowi jeden z głównych punktów antropologicznych opracowań etologów. Pośród nich szczególne miejsce zajmuje opublikowana w początkach lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia niewielka książka Konrada Lorenza *Osiem grzechów śmiertelnych cywilizowanej ludzkości* (Lorenz 1973). Zawiera ona zbiór przestróg przed uwarunkowanym systemem technokratycznym brakiem respektu dla właściwych gatunkowi *Homo sapiens* ograniczeń przystosowawczych do szybko zmieniającego się środowiska kulturowego. Wyrazem braku tego respektu jest, zdaniem Lorenza, sprzyjanie procesom, których kumulacja jest groźniejsza dla przetrwania *Homo sapiens* na sposób ludzki niż niebudząca wątpliwości i dlatego powszechnie uznawana za śmiertelną groźba użycia broni jądrowej. Opracowaną przez Lorenza prezentację ośmiu grzechów śmiertelnych cywilizowanej ludzkości można uznać za zwarty wykład z zakresu antropologii cywilizacji technokratycznej, czyli takiej cywilizacji, w której technika przybiera postać tyrana ludzkości. Lorenz rozumie więc te grzechy jako zaburzenia funkcjonowania cywilizacji, skutkujące destrukcją natury ludzkiej (Lorenz 1973, 19-106). Prezentacja obejmuje kolejno: przeludnienie, spustoszenie naturalnych przestrzeni życia, neurotyczną pogoń człowieka za sukcesem, zamieranie uczuć ludzkich, upadek genetyczny ludzkości, niszczenie ludzkiej tradycji, wzrastającą podatność człowieka na indoktrynację i broń nuklearną.

Wykład obejmuje więc osiem różnych, choć zarazem ściśle ze sobą powiązanych zjawisk/procesów, zagrażających zarówno duchowemu, jak i biologicznemu przetrwaniu *Homo sapiens*. Ich prezentację kończy wskazanie na śmiercionośny grzech broni jądrowej. Oczywiście atomowego zagrożenia ludzkości daje Lorenzowi możliwość porównawczego uświadomienia skali zagrożeń wynikających z pierwszych siedmiu grzechów. Jego zdaniem ludzkość łatwiej może uniknąć oczywistego zagrożenia wywołanego bombą atomową niż prowadzących do dehumanizacji człowieka nieoczywistych siedmiu pierwszych grzechów (Lorenz 1973, 109).

Rozpoznana w początkach lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia kumulacja procesów cywilizacyjnych, skutkujących destrukcją człowieczeństwa, stanowi główny punkt odniesienia dla badaczy cywilizowanej ludzkości z austriackiego Instytutu Konrada Lorenza. Jeden z głównych przedstawicieli tego instytutu, Franz M. Wuketits,

zdaje się traktować rozpoznania K. Lorenza jak wiarygodną matrycę, na którą można nanosić najnowsze wyniki badań z zakresu różnych dziedzin wiedzy odnoszących się do zagrożeń natury ludzkiej w warunkach cywilizacji technokratycznej. Warunki te F.M. Wuketits charakteryzuje obrazem „ślepej uliczki” i wskazuje na szereg występujących w ostatnich dziesięcioleciach zjawisk cywilizacyjnych, które nie znajdują precedensów w całej historii ludzkości (Wuketits 2012). Ich kumulacja na naszych oczach skutkuje nasilaniem się procesów, które zagrażają przetrwaniu człowieka na sposób ludzki. F.M. Wuketits wskazuje na cztery główne procesy destrukcji ludzkiej natury (Wuketits 2012, 65-163):

- ✓ zrywanie ciągłości historycznej,
- ✓ upodobanie w gigantomanii,
- ✓ przyśpieszanie tempa życia,
- ✓ uleganie szałowi regulacyjnemu.

Pierwszym zjawiskiem jest utrata ciągłości historycznej. Wyraża się ona bezrefleksyjnym dążeniem do innowacyjności. W żadnej epoce nie stawiano na innowacje i reformy tak zdecydowanie, jak współcześnie. Dzisiaj wszystko musi być zmieniane, przebudowywane, modernizowane, odnawiane itd. F.M. Wuketits podkreśla, że dotyczy to wszystkich dziedzin życia ludzkiego, a więc systemu kształcenia, komunikacji, architektury, handlu, wypoczynku; w każdym przypadku chodzi o to, aby nie pozostał przysłowiowy kamień na kamieniu. Tak, wszystko musi dzisiaj przybrać nową formę i, jak to eufemistycznie się określa, musi być dostosowane do dzisiejszych potrzeb człowieka. Zdaniem F.M. Wuketitsa „dzisiejsze potrzeby” człowieka są zaś jedynie konstrukcjami planistów i inżynierów społecznych, którzy w ten sposób chcą legitymizować swoje własne szaleństwo dążenia do innowacyjności. W wielu przypadkach to się udaje, ponieważ większość ludzi zgadza się na takie szaleństwo. Są oni bowiem zaślepieni ideologią postępu i nie dostrzegają, że potrzeby te nie odpowiadają ich własnym oczekiwaniom.

Drugim fenomenem jest niespotykane dotąd szaleństwo dążenia do gigantomanii: pociągi powinny być coraz szybsze, samoloty coraz większe, drogi coraz szersze, a budowle coraz wyższe. Nikt nie chce myśleć o granicach, o ograniczeniach ludzkich możliwości, ponieważ technicznie wszystko wydaje się być wykonalne. Nikt jednak nie potrafi tej tendencji uzasadnić: dlaczego wszystko powinno być załatwiane coraz szybciej i wszystko powinno trwać coraz krócej.

Trzecim fenomenem jest przyśpieszenie tempa życia jednostek i społeczeństw. Powiedzenie „wszystko w swoim czasie” straciło dzisiaj zupełnie na aktualności. Paradoksalnie można powiedzieć, że dzisiaj nikt nie znajduje czasu, aby mieć czas. F.M. Wuketits odwołuje się w tym zakresie do wyników badań monachijskiego uczonego Karlheinz Geißlera, który zidentyfikowane tutaj zjawisko przyspieszania tempa życia określił mianem „tempodromu” (Geißler 2012, 5-29). W tym tempodromie nie ma miejsca dla spokoju i dobrego samopoczucia człowieka. Franz Wuketits podaje bardzo wymowny przykład w tym względzie. Przywołuje obraz Wiednia z kafejkami, do niedawna gościnnymi miejscami spotkań, lektury gazet,

wymiany myśli itd. Dzisiaj te kafejki zostały zastąpione lokalami, które nazwano *Coffee to go*. W ten sposób utrwała się syndrom epoki, która nie pozwala człowiekowi dysponować wolnym czasem. *Coffee to go* ostatecznie nie oznacza przecież nic innego, jak „bierz kawę i znikaj!” (Wuketits 2012, 18-19).

Czwartym fenomenem jest poddawanie się szałowi regulacyjnemu. Gdziekolwiek się nie rozejrzeć, wszędzie można dostrzec znaki nakazu i zakazu, wymagania odnośnie do chodzenia i stania, do ustawiania się i pierwszeństwa. Każdy drobny detal codziennego życia w oczach prawodawcy musi być regulowany, rzekomo w interesie bezpieczeństwa i zdrowia człowieka. Zdaniem F.M. Wuketitsa faktycznie nie chodzi zaś o nic innego, jak tylko o ubezwłasnowolnienie jednostki. To dążenie nie jest oczywiście nowe, ale dzisiaj przybiera dziwaczne rozmiary, ponieważ decydenci dysponują coraz bardziej precyzyjnymi technologiami i urządzeniami ułatwiającymi kontrolę. W tym przypadku chodzi o różne formy obserwacji i monitoringu. Przy czym ciągle są one ulepszone i mają coraz szersze zastosowanie.

Jeśli te cztery fenomeny ujmie się łącznie, otrzyma się lustrzany obraz cywilizacji, która w ogromnie szybkim tempie rozwija się kosztem biologiczno-psychicznej kondycji człowieka. To jest taka cywilizacja, której rozwój nie uwzględnia naturalnych możliwości człowieka, wyrażonych jego specyfiką gatunkową. Jest ona bowiem tworzona z utrwalanym od kilku co najmniej stuleci przekonaniem o radykalnej, a więc nieprzewycięzalnej opozycji ludzkiej natury i ludzkiej kultury. Apel o odzyskiwanie środowiska według miar człowieczeństwa człowieka musi się więc uwiarygodnić przez uwzględnienie takich ujęć położenia cywilizowanej ludzkości, które w człowieku dostrzegają istotę z natury kulturową (Lorenz 1977, 296), a kulturę pojmują jako specyficznie ludzki wkład w naturalną historię przyrody (Meyer-Abich 1993, 100).

4. ŚRODOWISKO NA MIARĘ CZŁOWIEKA, CZYLI PRZETRWAĆ NA SPOSÓB LUDZKI

Wskazane powyżej cywilizacyjne zagrożenia natury ludzkiej związane są z takim urządzaniem świata, które nie respektuje naturalnych możliwości i ograniczeń przystosowawczych człowieka. Z tej racji zagrożenia te są zarazem uznawane za podstawowe punkty odniesienia przy wyznaczaniu kryteriów odzyskiwania utraconego środowiska życia człowieka. To przedsięwzięcie motywowane jest dążeniem do ochrony człowieczeństwa człowieka zarówno w wymiarze biologiczno-psychicznym, jak i psychiczno-duchowym (Łepko 2006, 73-85).

Temu przedsięwzięciu musi przyświecać przekonanie, że natury ludzkiej nie można oszukać. W trakcie odzyskiwania środowiska dla człowieka należy więc w pełni respektować jej wymagania, zanim ona sama upomni się o nie w sytuacji ekstremalnej, czyli wywołanej nierzadko nieprzewycięzalnymi zagrożeniami przetrwania *Homo sapiens* na sposób ludzki. Tylko wtedy powstaną realistyczne możliwości spełnienia postulatów o godnym życiu człowieka w świecie pełnym technokratycznych zagrożeń (Eibl-Eibesfeldt 1995, 9-20).

Zdaniem F.M. Wuketitsa rozpoznanie skali zagrożeń natury ludzkiej w świecie współczesnym i uznanie jej za sytuację nie do zniesienia niejako wymusza reakcje właściwe przedrewolucyjnym etapom dziejów ludzkości. W ślad za tym postuluje on coś na kształt pospolitego ruszenia, czyli zdecydowanego zaangażowania się na rzecz nowego oświecenia, które respekt dla gatunkowej specyfiki *Homo sapiens* włączyłoby do katalogu oświeceniowych praw człowieka. Wyrazem rewolucyjnego myślenia i działania w tym zakresie może być przedstawiana przez niego zachęta do wzorowania się na zaangażowanej działalności sympatyków zwierząt, szczerze zmartwionych cywilizacyjnymi zagrożeniami dobrego samopoczucia pozaludzkich istot żywych. Zgodnie z tą sugestią solidarność z obrońcami zgodnego z kryteriami gatunku utrzymania przy życiu zwierząt domowych i użytkowych powinna przybrać kształt bezwarunkowego zaangażowania na rzecz obrony utrzymania przy życiu człowieka zgodnego z kryteriami gatunku *Homo sapiens* (Wuketits 2012, 200-224).

Oznacza to przede wszystkim konieczność poważnego potraktowania szeroko rozumianej wiedzy o człowieku, czyli uwzględnienia szeregu podstawowych danych dotyczących gatunku *Homo sapiens*, które w kilku ostatnich dziesięcioleciach wypracowały takie dyscypliny naukowe, jak biologia ewolucyjna, etologia czy antropologia. Jak długo społeczne, ekonomiczne i polityczne struktury będą je pomijać, postępować będzie niejako zaprogramowana w ramach cywilizacji technokratycznej dalsza utrata tak biologicznego, jak i duchowego „człowieczeństwa” człowieka, z nieprzewidywalnymi następstwami dla jednostek, populacji i wreszcie całego gatunku (Wuketits 2012, 200-224).

Postulat odbudowy spustoszonego środowiska na miarę człowieka nie może oczywiście stanowić zachęty do działań na rzecz powrotu do warunków życia człowieka z prehistorycznej epoki kamiennej. Postulat ten powinien jednak sprzyjać rozważeniu możliwości takiego kształtowania naszego środowiska, czyli dzisiejszej przestrzeni życia, aby mogło ono sprostać wymaganiom obecnego we współczesnym człowieku dziedzictwa człowieka epoki kamiennej. Nie idzie przy tym o chęć romantycznego ukazywania świata i życia prehistorycznych przodków człowieka współczesnego. To byłoby także niewskazane, bo niezgodne z faktami. Chodzi raczej o realistyczne odwołanie się do faktów, które dowodzą, że zdolności behawioralne, intelektualne i wolitywno-emocjonalne człowieka współczesnego noszą na sobie ślady przez eony lat utrwalanych takich strategii behawioralnych, które jego przodkowie rozwinęli w służbie przetrwania swojego gatunku. Ten biologiczno-psychiczno-duchowy dorobek *Homo sapiens* dla współczesnych jego przedstawicieli stanowi coś na kształt niespisanego zobowiązania do działań na rzecz jego ochrony, czyli starań o przetrwanie na sposób ludzki (Wuketits 2012, 198-199).

Oznacza to, że dzisiaj trzeba się podjąć działań na rzecz przetrwania człowieka na sposób ludzki w warunkach, które w krótkim czasie uległy głębokim przeobrażeniom. Współczesny człowiek znajduje się bowiem w nieprzeniknionym splocie instytucjonalnych i ekonomicznych wymagań, które rozstrzygająco współokreślają możliwości jego przetrwania i w tym samym stopniu ograniczają zakres jego

działań autonomicznych. Dzisiaj chodzi więc o stworzenie takich warunków życia i rozwoju *Homo sapiens*, które umożliwiłyby współczesnym jego przedstawicielom aktualizację swoich biologicznych potencjalności w trakcie ontogenetycznej adaptacji do takiej formy kultury i cywilizacji, która byłaby wyrazem kulturowego wkładu człowieka w historię przyrody. W tym punkcie niniejszego opracowania spotykają się i nawzajem się dopełniają wyniki prac przedstawicieli filozofujących etologów i przedstawicieli praktycznej filozofii przyrody.

5. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Powyższe rozważania należy podsumować stwierdzeniem, że najszerszej rozumiane zaangażowanie na rzecz odbudowy zrujnowanego środowiska może przynieść dobre efekty tylko wówczas, gdy będzie podejmowane z troską o zachowanie człowieczeństwa człowieka. Zawiera ono także otwartą zachętę do współpracy w tym zakresie przedstawicieli różnych dziedzin ludzkiego poznania. Problem ten stanowi bowiem wyzwanie nie tylko dla specjalistów z zakresu różnych nauk przyrodniczych, ale także dla politologów, socjologów, psychologów, filozofów i teologów. Zdobyte w tym względzie doświadczenia w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci pozwalają na stwierdzenie, że liczba dyscyplin i nurtów naukowych, zaangażowanych w przedsięwzięcia zmierzające do opanowania i przewyciężenia procesów rujnujących właściwe człowiekowi środowisko naturalne, staje się miarą złożoności i komplikacji tych procesów. Dlatego też postulowaną przez filozofujących etologów i praktycznych filozofów przyrody odbudowę środowiska na miarę człowieka można wzmocnić przez odwołanie się do fizjologicznej koncepcji obecności człowieka w przyrodzie. Zgodnie z tą koncepcją funkcjonalna sprawność fizjologii człowieka, włączonego w obieg przebiegających w przyrodzie procesów wymiany energii i informacji, stanowi miernik funkcjonalnej sprawności tych procesów (Schäfer 1993, 223-242). Oznacza to, że dobre samopoczucie i fizyczne zdrowie człowieka stanowią najbardziej miarodajne wskaźniki korzystnych warunków środowiska życia człowieka. Tak oto fizjologiczna koncepcja przyrody, rozumianej jako określona całość, która sprzyja, bądź nie sprzyja życiu człowieka, koresponduje z postulowaną przez praktyczną filozofię przyrody umiarkowaną wersją fizjocentrycznej koncepcji przyrody, rozumianej jako określona całość poddana powszechnym prawom przyrody. Porozumienie przedstawicieli obu tych koncepcji specyficznej obecności człowieka w przyrodzie stanowi jeden z koniecznych warunków spełniania się biologicznej, racjonalnej i moralnej autonomii człowieka w świecie. Tylko tak autonomiczny człowiek jest w stanie podjąć moralną odpowiedzialność za przyszłość świata, a więc spełnić wobec świata zobowiązanie, które staje się zarazem jego przywilejem (Łepko 2001, 163-164).

BIBLIOGRAFIA:

- Bielicki, Tadeusz. 1997. Pojęcie natury ludzkiej w świetle biologicznej teorii zachowań społecznych. W: *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura ludzka*, red. Janusz Reykowski i Tadeusz Bielicki, 9-24. Warszawa: Zysk i Spółka.
- Böhme, Gernot. 2002. *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. 1995. *Wider die Mißtrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft*. München-Zürich: R. Piper & Co. Verlag.
- Evans, Richard Isadore. 1977. *Konrad Lorenz – Gespräche mit Richard I. Evans, ein Briefwechsel mit Donald Campbell und vier Essays*. Frankfurt am Main-Berlin-Wien: Ullstein.
- Geißler, Karlheinz. 2012. Enthetzt Euch! *Universitas*, 67, 5-29.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologischen Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lorenz, Konrad. 1973. *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*. München-Zürich: R. Piper & Co. Verlag.
- Lorenz, Konrad. 1977. *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, tłum. Krzysztof Wolicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lorenz, Konrad. 1983a. *Der Abbau des Menschlichen*. München-Zürich: R. Piper & Co. Verlag.
- Lorenz, Konrad. 1983b. Zivilisationspathologie und Kulturfreiheit. W: *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*, red. Konrad Lorenz, 343-355. München-Zürich: R. Piper & Co. Verlag.
- Lorenz, Konrad. 1984. Der Mensch in der Falle. W: *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und Ihre Folgen*, red. Franz Kreuzer, 185-190. München-Zürich: Piper Verlag.
- Łepko, Zbigniew. 2001. Etologiczne inspiracje ekofilozofii. W: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. Józef M. Dołęga, Jacek W. Czartoszewski i A. Skowroński, 135-164. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Łepko, Zbigniew. 2003. *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Łepko, Zbigniew. 2006. Etologiczna teoria destrukcji człowieczeństwa. W: *Człowiek w czasie i przestrzeni. Księga pamiątkowa z okazji 70 rocznicy urodzin księdza profesora Bernarda Halaczka*, red. Jacek Tomczyk i Andrzej Abdank-Kozubski, 73-85. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Meyer-Abich, Klaus Michael. 1986. Dreißig Thesen zur Praktischen Naturphilosophie. W: *Ökologische Probleme im kulturellen Wandel*, red. Hermann Lübke i Elisabeth Ströker, 100-108. München: Wilhelm Fink/Ferdinand Schöningh.

- Meyer-Abich, Klaus Michel. 1990. *Aufstand für die Natur: Von der Umwelt zur Mitwelt*. München-Wien: Carl Hanser Verlag.
- Meyer-Abich, Klaus Michael. 1993. *Revolution for Nature: From the Environment to the Connatural World*. Cambridge: The White Horse Press.
- Meyer-Abich, Klaus Michael. 1997. *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*. München: Verlag C. H. Beck.
- Picht, Georg. 1993. *Der Begriff der Natur und seine Geschichte. Mit einer Einführung von Carl Friedrich von Weizsäcker*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schäfer, Lothar. 1993. *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Wuketits, Franz M. 1995. Entwurzelte Seelen. Biologische und anthropologische Aspekte des Heimatgedankens. *Universitas*, 50, 11-24.
- Wuketits, Franz M. 2012. *Zivilisation in der Sackgasse. Plädoyer für eine artgerechte Menschenhaltung*. Murnau a. Staffelsee: Mankau Verlag GmbH.