

Ks. ZBIGNIEW ŁEPKO<sup>1</sup> SDB

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## EKOPEDAGOGICZNA RELEWANCJA ETOLOGII

### ECO-EDUCATIONAL RELEVANCE OF ETHOLOGY

#### Summary

Alliance between natural sciences and the humanities postulated by Konrad Lorenz found its creative expression primarily in the alliance between philosophy and ethology. Numerous Lorenz's works show the impact of ethology on the intensity of philosophical reflection on a number of issues traditionally undertaken by disciplines such as philosophical anthropology, ontology, epistemology and ethics. Anthropological relevance of ethology determines the prospect of exploring its eco-educational relevance. This means that the ethological concept of man as a cultural being from his nature is the starting point for the work on the strategy of ecological education, which express actualization of biological potential of man in the course of his ontogenetic adaptation to the specific conditions of the natural environment.

**Keywords:** Man, Ethology, Eco-pedagogy, environment

#### Streszczenie

Postulowane przez Konrada Lorenza sprzymierzenie przyrodoznawstwa z humanistyką tworzący wyraz znalazło głównie w przymierzu nowoczesnej etologii z filozofią. Prace Lorenza świadczą o wpływie etologii na intensywność refleksji filozoficznej nad kwestiami tradycyjnie podejmowanymi przez takie dyscypliny, jak antropologia filozoficzna, ontologia, teoria poznania czy etyka. Właśnie antropologiczna relewancja etologii wyznacza perspektywę odkrywania jej relewancji ekopedagogicznej. Etologiczna koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej stanowi bowiem punkt wyjścia prac nad taką strategią wychowania ekologicznego, która wyraża się aktualizacją biologicznej potencjalności człowieka w trakcie ontogenetycznej jego adaptacji do określonych warunków naturalnego środowiska życia.

**Słowa kluczowe:** człowiek, etologia, ekopedagogika, środowisko naturalne

---

<sup>1</sup> Ks. 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](mailto:z.lepko@uksw.edu.pl).

## WSTĘP

Postulowane przez Konrada Lorenza sprzymierzenie przyrodoznawstwa z humanistyką twórczy wyraz znalazło przede wszystkim w przymierzu nowoczesnej etologii, czyli biologii zachowania się istot żywych, z filozofią (Lorenz 1983b, 7-9). Jednoznacznie świadczą o tym liczne prace Lorenza, spośród których na szczególną uwagę zasługują: *Nauka Kanta o tym, co aprioryczne w świetle współczesnej biologii* (Lorenz 1941, 94-125), *Wrodzone formy możliwego doświadczenia* (Lorenz 1943, 235-409), *Postrzeganie postaci jako źródło poznania naukowego* (Lorenz 1959, 118-165), *Odwrotna strona zwierciadła. Próba naturalnej historii ludzkiego poznania* (Lorenz 1973) czy *Regres człowieczeństwa* (Lorenz 1983a).

Na tej podstawie słusznie mówi się o „filozoficznej relewancji etologii” (Łepko 2004, 221-238) i wskazuje się na wpływ efektów prac z zakresu biologii zachowania się istot żywych na intensywność i jakość refleksji filozoficznej nad wieloma kwestiami tradycyjnie podejmowanymi przez takie dyscypliny, jak antropologia filozoficzna, ontologia, teoria poznania czy etyka. Właśnie antropologiczna relewancja etologii wyznacza perspektywę odkrywania jej relewancji ekopedagogicznej. Oznacza to, że etologiczna koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej stanowi punkt wyjścia dla prac nad taką strategią wychowania ekologicznego, która wyraża się aktualizacją biologicznej potencjalności człowieka w trakcie ontogenetycznej jego adaptacji do określonych warunków naturalnego środowiska życia (Łepko 2008, 219-222).

### 1. ANTROPOLOGICZNY PUNKT WYJŚCIA

Każda teoria wychowania (ekologicznego) przyjmuje ściśle określone założenia antropologiczne. W przypadku etologicznej teorii wychowania (ekologicznego) wiążą się one przede wszystkim z koncepcją człowieka jako istoty z natury kulturowej. Mówi ona, że między naturą i kulturą człowieka zachodzi relacja wzajemnie wzmacniającego się oddziaływania. Człowiek z natury jest bowiem w taki sposób predysponowany do określonych działań, że wiele ze struktur tej predyspozycji do swojego funkcjonowania wymaga tradycji kulturowej, ale to one dopiero sprawiają, że tradycja i kultura są w ogóle możliwe (Lorenz 1977, 296).

Ta koncepcja człowieka w pełni uwzględnia antropologiczne efekty szeroko rozumianych prac badawczych etologii. Choć w popularnonaukowych opracowaniach z zakresu biologii zachowania się istot żywych można znaleźć jeszcze inne określenia człowieka, to jednak żadne z nich treściowo nie wykracza poza informację poznawczą, zawartą właśnie w koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej. Tak rzecz się ma zarówno z przywoływanym często przez Lorenza określeniem człowieka jako „powstałej pod koniec trzeciorzędu, jedynej w swoim rodzaju całości systemowej, zdolnej do pojęciowego myślenia i mowy syntaktycznej” (Lorenz 1977, 199 i 283), jak i z propagowanym przez Irenäusa Eibla-Eibes-

feldta określeniem człowieka „jako istoty z natury ryzykownej” (Eibl-Eibesfeldt 1988). Każde z tych określeń jest treściowo tożsame z określeniem człowieka jako istoty z natury kulturowej, a różnica w sformułowaniach powinna być traktowana jedynie jako wyraz swego rodzaju interpretacji tego określenia podstawowego. Z tej samej racji człowieka jako istotę z natury kulturową można interpretować jako istotę z natury zdolną do odpowiedzialności za środowisko, w którym i dzięki któremu żyje (Lorenz 1983a, 11).

Etolodzy patrzą na człowieka okiem przyrodnika, jako na produkt naturalnego procesu stwarzania. Ich zdaniem, tylko wtedy można dostrzec niepowtarzalność swoiście ludzkich właściwości i uzdolnień człowieka, z wybitnymi uzdolnieniami poznawczymi włącznie. Zgodnie z tym ujęciem, człowiek, jak wszystkie inne istoty żywe, jest istotą historyczną. Stąd też antropologicznym celem badawczym etologii jest hipotetyczna rekonstrukcja filogenetycznej drogi, na której powstał człowiek, czyli jedyna w swoim rodzaju całość systemowa, zdolna do pojęciowego myślenia i mowy syntaktycznej (Lorenz 1977, 278). Przebieg ewolucyjnej drogi ku człowiekowi uzależniony jest z jednej strony od czynników przypadkowych, związanych z wystąpieniem mutacji i rekombinacji genetycznych, z drugiej zaś od czynników koniecznościowych, związanych z działaniem doboru naturalnego. Jest to zygzakowata droga, na której organizmy żywe uzyskują przyrost energii i informacji. W ciągu ewolucji biologicznej bowiem zdarzenia przypadkowe i konieczne nie tylko zachodzą, ale także współdziałają ze sobą. Oznacza to, że globalnie ujmowana ewolucja biologiczna dąży ku coraz wyższym poziomom organizacji świata żywego, w szczególności zaś uzależniona jest od zdarzeń przypadkowych (Lorenz 1983a, 61-62).

Każdy krok ewolucji jest próbą niekonieczną, lecz możliwą. Jeśli próba się udaje, co można uznać za przypadek, wówczas bezpośrednio następne kroki, podtrzymujące gatunek, są konieczne. Oznacza to, że jej pierwotna bezkierunkowość pod wpływem doboru naturalnego może zostać zmieniona w planowość. Na tej podstawie Lorenz mógł stwierdzić, że bez kierunkującej siły doboru naturalnego ewolucja postawiłaby zaledwie pierwsze kroki swego biegu (Lorenz 1984b, 42-43). Wobec niewątpliwej różnorodności przejawów życia w przyrodzie trzeba bowiem mówić o kreacyjnym charakterze ewolucji biologicznej, ujawniającym się w jej dążeniu do osiągnięcia coraz wyższych poziomów organizacji świata żywego. Konsekwentnie też należy rozróżniać między niższymi i wyższymi organizmami, uznając w praktyce istoty młodszych epok geologicznych za wyższe od istot epok starszych. Osiągane przez ewolucję nowe poziomy organizacji świata żywego różnią się bowiem nie tylko co do stopnia, lecz także co do istoty, choć między nimi zachodzi związek genetyczny i zależność ontologiczna (Lorenz 1983a, 60-62). Oznacza to, że w procesie ewolucji, wraz z osiągnięciem nowego poziomu organizacji świata żywego, nowe właściwości systemowe, związane z aktualnie osiągniętym poziomem rozwoju ewolucyjnego, powstają nagle, jako jedyne w swoim rodzaju i dotąd w przyrodzie nie spotykane. Trzeba je zatem określać jako nieprzewidy-

walne i nieprzepowiadalne. Mają one bowiem charakter jednorazowych zdarzeń filogenetycznych i są za każdym razem podobnego w zasadzie typu, co powstanie samego życia (Lorenz 1984a, 222-223).

Choć etolodzy nie zajmują się szczęśliwymi zbiegami okoliczności, które umożliwiły powstanie życia, to jednak naturalne uwarunkowania tego zdarzenia uznają za modelowe dla wszystkich innych zdarzeń ewolucyjnych. Swoją uwagę poznawczą koncentrują zaś na zjawisku ucłowieczenia i wskazują na wystąpienie wraz z nim w świecie głębokiego przedziału między człowiekiem a zwierzętami, nie wyłączając najwyższych przedstawicieli rodziny Pongidae (Lorenz 1984a, 222-223). W przedludzkiem świecie przyrody identyfikują jednak biologiczne źródła ucłowieczenia, przez które rozumieją funkcjonalną sprawność zwierzęcych uzdolnień poznawczych, służących podtrzymywaniu gatunku. Identyfikowana przez etologów funkcjonalna obecność zwierzęcych uzdolnień poznawczych w całości systemowej, powstałej w procesie ucłowieczenia, traktowana jest jako konieczny warunek ucłowieczenia. Oznacza to, że żadna z ludzkich zdolności poznawczych „nie jest właściwa wyłącznie człowiekowi, ale też nie ma wśród nich ani jednej, w której by nie przewyższał on wszystkich innych istot żywych. Podobnie nie ma też wśród nich ani jednej, bez której współdziałania możliwa byłaby swoista tylko człowiekowi zdolność pojęciowego myślenia i mowy” (Lorenz 1977, 277).

W rekonstrukcji filogenetycznej drogi ku człowiekowi najwięcej uwagi etolodzy poświęcają właściwemu momentowi ucłowieczenia, czyli wystąpieniu zdolności myślenia pojęciowego i mowy słownej. Erhard Oeser moment ten określa jako zerwanie z racjomorficzną przeszłością człowieka (Oeser 1983, 266). Chodzi tutaj o zakończenie tego etapu rozwoju, który wiąże się z funkcjonowaniem nieuświadomionej percepcyjnej zdolności abstrahowania; jej podstawę stanowią sensoryczne i nerwowe procesy, pod względem formalnym i funkcjonalnym przypominające wyliczenia i wnioski rozumowe. Stąd też etolodzy za Egonem Brunswikiem nazywają je procesami racjomorficznymi (Brunswik 1955, 108-109). Choć funkcje racjomorficzne bezpośrednio poprzedzają ludzkie myślenie pojęciowe, to jednak zerwanie z racjomorficzną przeszłością nie oznaczało ich całkowitej nieprzydatności człowiekowi; nadal stanowią one nieodzowne warunki wstępne i części składowe myślenia pojęciowego (Lorenz 1977, 277).

Istnienie w człowieku śladów nieostatecznie porzuconej przeszłości racjomorficznej potwierdzają instynktowe działania człowieka. Leżące u podstaw ludzkich zachowań funkcje racjomorficzne rozgrywają się wprawdzie w ośrodkowym układzie nerwowym, ale są niedostępne refleksyjnej świadomości. Stąd też etolodzy rozróżniają między funkcjonowaniem refleksyjnej świadomości i jej kulturowymi manifestacjami a funkcjonowaniem zdolności racjomorficznych i manifestacjami psychicznymi. Do tych ostatnich zalicza się zjawiska właściwe organizmom, które przy pomocy układu nerwowego albo ekwiwalentnych mu struktur są w stanie przetworzyć informację o danych środowiska i następnie adekwatnie na nie reagować. Zgodnie z tym ujęciem zjawiska psychiczne są tożsame ze zjawi-

skami racjomorficznymi (Wuketits 1984a, 83). Psychiczną sferę człowieka etolodzy wiążą zatem z jego skłonnościami naturalnymi, odpowiadającymi genetycznie zaprogramowanym sposobom zachowania się. Ten genetyczny program zachowania się stanowi dla etologów ludzką duszę bądź ludzką naturę (Lorenz 1983a, 143).

Za Williamem McDougalem etolodzy utrzymują, że genetycznie zaprogramowanym sposobom zachowania się towarzyszą jednoznaczne emocje, nazywane „drgnieniami duszy”, utożsamiane z uzdolnieniem do subiektywnego przeżywania. Choć nie wiadomo, kiedy zdolność do subiektywnych przeżyć powstała, to jednak wiadomo z pewnością, że posiadają ją zwierzęta wyższe. Stąd wynika ważny wniosek, że dusza ludzka, czyli psychiczna warstwa człowieka, podobnie jak całe jego genetyczne wyposażenie, wiąże go ze światem animalnym (Lorenz i Kreuzer 1983, 69-71). Oznacza to, że związana z genetycznym wyposażeniem gatunku *Homo sapiens* dusza ludzka nie stanowi jeszcze o wzniosłej wyjątkowości człowieka w świecie przyrody. O tej wyjątkowości stanowi dopiero ludzki duch, czyli „ponadindywidualna jednia poznania, umiejętności i chcenia, która wyłania się z człowieczego uzdolnienia do kumulacji wiedzy przekazywanej tradycją” (Lorenz 1977, 35). Urzeczywistnienia ludzkiego ducha przybierają zaś postać kultury. Życie duchowe człowieka utożsamia się zatem z kulturą człowieka, a historia ducha ludzkiego wyraża się w historii kultury ludzkiej. Tak rozumiane życie duchowe człowieka etolodzy traktują jako nowy rodzaj życia spełniającego się na sposób analogiczny do spełniania się biologicznego życia człowieka (Wuketits 1984b, 191).

## 2. SZKOŁA WYCHOWANIA EKOLOGICZNEGO

Ważną konsekwencją etologicznej koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej jest określona koncepcja wychowania człowieka do odpowiedzialności za trwanie i rozwój naturalnego środowiska życia. Oznacza to, że teoria ta wskazuje przede wszystkim na możliwości wychowania do odpowiedzialności fundowanej na etologicznie wypracowanej prawdzie o człowieku. Biolodzy zachowania się istot żywych podkreślają, że zdolność człowieka do odpowiedzialności za trwanie i rozwój właściwego sobie naturalnego środowiska życia naturalnie przynależy biologicznemu gatunkowi *Homo sapiens*. Nie zależy więc ona od jakiegokolwiek tradycji kulturowej. Na tej podstawie Lorenz utrzymuje, że rodzące odpowiedzialność odczucia wartości nie muszą być człowiekowi przyswajane przez wbijanie do głowy, gdyż „budzą się one z całą pewnością same z siebie, jeżeli zmysłowi postrzegania postaci u ludzi dorastających podsuwa się niezafałszowany materiał faktów objawianych nam przez wiedzącą rzeczywistość przyrody” (Lorenz 1983a, 270).

Ścisła zależność odpowiedzialności człowieka za „coś” od odczuwanych przez niego wartości tego „czegoś” prowadzi Lorenza do wniosku, że o przyszłych losach ludzkości zadecydują procesy przebiegające w samym człowieku. Chodzi mianowicie o nieracjonalne odczucia wartości w oparciu o nerwowe i zmysłowe systemy, których struktura powstała w drodze filogenezy i jest utrwalona genetycznie. Ta-

kie istniejące w człowieku potencjalne uzdolnienia do doznawania uczuć są wrodzonymi formami możliwego doświadczania świata i odpowiadają filogenetycznie zaprogramowanym normom zachowania się człowieka. Na ich podstawie może człowiek emocjonalnie ustosunkowywać się do zjawisk występujących w obrębie naturalnego środowiska życia i kwalifikować je jako piękne albo brzydkie, dobre albo złe, zdrowe albo chore. W ślad za taką wartościującą kwalifikacją zjawisk, w człowieku rodzi się miłość do tego wszystkiego, co żyje, i budzi się świadomość odpowiedzialności za przetrwanie tego, co żyje (Lorenz 1983a, 85-141).

Wychowanie ekologiczne ma być więc procesem nie tyle uświadamiania, co unaoczniania wartości środowiska naturalnego. Z tej racji skuteczność programu kształtowania postaw odpowiedzialnych uzależniona jest od usprawnienia tych predyspozycji człowieka w okresie dojrzewania. Szansę w tym względzie należy więc wiązać przede wszystkim z ludźmi młodymi. Ludzie starsi zbyt długo wzrastali w systemie technokratycznym, który represyjnie ukształtował w nich drugą (cywilizacyjną) naturę i tym samym co najmniej utrudnił przewartościowanie technokratycznych kryteriów wartościowania świata. Zdaniem Lorenza, „mało jest więc szans na to, aby ludzie, którzy od wczesnej młodości zaakceptowali wartości technokratycznego systemu, dali się przekonać, że właśnie te wartości wpędzają ludzkość w przepaść nieludzkości. Tymczasem wielu młodych ludzi w pełni sobie ten fakt uświadamia” (Lorenz 1983a, 242).

Wskazywana tutaj teoria kształtowania postaw ekologicznie odpowiedzialnych zakłada, że najlepszą szkołą uczenia się świata wartościowego i sensownego jest bezpośredni kontakt z samą przyrodą. Wprawdzie przyroda istnieje poza dobrem i złem, a dla swojego istnienia nie potrzebuje ani istnienia człowieka, ani też jego wartościowania, jednak obecny w przyrodzie człowiek dostrzega i odczuwa jej wartość. Faktycznie bowiem jest tak, że przyroda stanowiąca istotną część ludzkiego środowiska życia i działania w codziennym doświadczeniu ludzkim nie jest pozbawiona wartości. Dzieje się tak dzięki ludzkiej zdolności dostrzegania, jak piękny jest świat i jak cenne jest życie w swej różnorodności. Biologiczny związek człowieka z przyrodą i jego wartościujący stosunek do niej, zdaniem Lorenza, rodzi w człowieku miłość do tego wszystkiego, co żyje. Tak rozumiana miłość zaś „nakłada na wszechwładnego człowieka odpowiedzialność za życie na naszej planecie” (Lorenz 1983a, 261). Życie jest bowiem wartościowe samo przez się i jako takie domaga się odpowiedzialności za jego utrzymanie. Odpowiedzialność zakłada bowiem wartości: nikt nie może być odpowiedzialny za coś zupełnie bezwartościowego (Łepko 2003, 165-167).

Ogólna zasada, zgodnie z którą świadomość odpowiedzialności człowieka za właściwe sobie środowisko naturalne rodzi się dzięki jego bezpośredniemu kontaktowi z tym środowiskiem, w codziennej praktyce powinna przybrać formy szczególnych zastosowań. Taki kontakt z przyrodą możliwy jest bowiem dzięki osobistej zażyłości człowieka z roślinnymi czy zwierzęcymi istotami żywymi. Może się on spełniać poprzez różne formy hodowania, kolekcjonowania i opisywania zwierząt

czy roślin. Wśród różnych możliwości rozbudzania zażyłości człowieka z istotami żywymi szczególną wagę Lorenz przywiązuje do obserwacji świata zamkniętego w akwarium. „Akwarysta siłą rzeczy bowiem uczy się poprawnego ujmowania pewnej całości oddziaływania, jej harmonii i dysharmonii, całości składającej się z wielu częściowo współdziałających, a częściowo antagonistycznych systemów zwierząt, roślin bakterii, a także czynników nieorganicznych. Uczy się poznawać, jak bardzo wrażliwa jest równowaga takiego sztucznego systemu. Akwarium ukazuje *in vitro* model naturalnych przestrzeni życiowych, może zatem wzbudzić zrozumienie powiązań między żyjącymi systemami” (Lorenz 1983a, 257). Zalecane przez etologów bezpośrednie doświadczenie przyrody stwarza możliwość spożytkowania przez człowieka swojej naturalnej zdolności do wczuwania się w położenie pozaludzkich istot żywych i rozbudzenie w sobie odpowiedzialności za wszelkie przejawy życia we właściwym sobie środowisku naturalnym.

Te uzdolnienia człowieka wyznaczają perspektywy tworzenia cywilizacji ekologicznej. Jej zasadą jest więc sam człowiek, zdolny do przewartościowania dotychczas uznawanych wartości. Ta dyspozycja człowieka tworzy nadzieję, że w porę rozpozna on skalę zagrożeń naturalnego środowiska życia w warunkach cywilizacji technokratycznej i adekwatnie im się przeciwstawi (Łepko 2001, 162). Cywilizacja ekologiczna stanowi nie tylko wyraz utrwalonego pokoju człowieka z przyrodą, lecz także wyraz pokoju między ludźmi. W tym sensie stanowi ona zabezpieczenie wysokiej jakości ludzkiego życia, przejawiającej się głównie w dobrych stosunkach międzyludzkich i pokojowo utrwalonej sytuacji międzynarodowej. Warto zatem przypomnieć, że zabezpieczenie pokojem jakości ludzkiego życia gwarantuje odejście od tradycji zdominowanej dialektyką oświecenia, zgodnie z którą dążenie do coraz bardziej wyrafinowanych form egoistycznego panowania człowieka nad przyrodą nieuchronnie prowadzi do coraz bardziej wyrafinowanych form panowania człowieka nad człowiekiem. Uwzględniając wyniki wieloletnich badań w zakresie etologii człowieka, Eibl-Eibesfeldt w pełni potwierdza przyczynowo-skutkową zależność pokoju między ludźmi od pokoju człowieka z przyrodą. Wyraża więc przekonanie, że „oba te wymogi pokoju są ze sobą nierozdzielnie związane, gdyż bez pokoju z przyrodą niemożliwy jest pokój z ludźmi” (Eibl-Eibesfeldt 1988, 248). Równocześnie jednak podkreśla, że pokój człowieka z przyrodą właściwego znaczenia nabiera dopiero dzięki pokojowi człowieka z innymi ludźmi: „Zawarcie pokoju z przyrodą będzie dopiero wtedy przypieczętowane, gdy my ludzie sami z sobą zawrzemy pokój” (Eibl-Eibesfeldt 1988, 251).

Tę generalnie zarysowaną perspektywę zależności pokoju społecznego od pokoju ekologicznego Eibl-Eibesfeldt konkretyzuje przez wskazanie na fundamentalne znaczenie w tym względzie wychowania do respektu dla fenomenu życia, które rozgałęzia się wielorako i wyraża się niezliczonymi organizmami. Zgodnie z tym ujęciem, respekt dla życia jest najpełniejszym wyrazem zachwyty, owego radosnego zdumienia człowieka nad przyrodą. Rodzi się ono bowiem z doświadczenia czegoś niepowtarzalnego, jedyne w swoim rodzaju, unikalnego

w skali całego wszechświata. W świetle tego doświadczenia zawarcie pokoju człowieka z przyrodą uzyskuje wymiar etyczny; tutaj zachwyty dla życia, w różnych jego przejawach przeradza się w moralne zobowiązanie do odpowiedzialności za jego dalsze trwanie. Dopiero wtedy też możliwy staje się szacunek dla wszystkich podmiotów życia, w szczególności zaś dla człowieka. Na tej podstawie Eibl-Eibesfeldt wyraża przeświadczenie, że „wychowanie do respektu wobec życia przyczynia się do dalszego humanizowania relacji międzyludzkich” (Eibl-Eibesfeldt 1988, 251).

### 3. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Wskazanie na ekologiczne fundamenty pokoju społecznego i międzynarodowego wydaje się być najbardziej dojrzałym owocem współczesnej debaty ekologicznej, zmierzającej do wypracowania teoretycznych podstaw etosu proporcjonalnie zrównoważonego rozwoju naturalnego środowiska życia człowieka. Na szczególną uwagę zasługuje więc fakt, że każda próba włączenia się w tę debatę, niezależnie od różnicowania się stanowisk reprezentatywnych dla głównego jej nurtu, wyraża związek pokoju ekologicznego z pokojem społecznym. Takie przesłanie zawiera stanowisko odwołujące się do biocentrycznej koncepcji człowieka i przyrody, według której przyroda wyznacza przestrzeń dla różnych, ale równouprawnionych przejawów życia i ona sama legitymizuje to równouprawnienie; zgodnie z tym ujęciem ochrona przyrody przed nadużyciem i zniszczeniem ostatecznie służy nadchodzącym pokoleniom ludzkim (Jonas 1979; Meyer-Abich 1984). Takie też przesłanie zawiera stanowisko odwołujące się do koncepcji człowieka jako istoty autonomicznej względem przyrody, według którego człowiek, fizjologicznie przynależąc do przyrody, jest równocześnie względem niej duchowo autonomiczny i poprzez to moralnie zobowiązany do jej ochrony; zgodnie z tym ujęciem ochrona przyrody powinna być podejmowana ze względu na fizjologiczne zdrowie i duchową jakość życia człowieka (Schäfer 1993). To przesłanie potwierdza wreszcie stanowisko odwołujące się do etologicznej koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej, według którego fizyczny, psychiczny i duchowy związek człowieka z przyrodą czyni go szczególnie zobowiązanym do odpowiedzialności za trwanie przyrody; zgodnie z tym ujęciem ekologiczna jakość środowiska naturalnego człowieka stanowi konieczny warunek biologicznego, uczuciowego i moralnego rozwoju człowieka (Lorenz 1983a).

Ukazana powyżej zgoda zróżnicowanych filozoficznie stanowisk odnośnie do znaczenia pokoju człowieka z przyrodą dla pokoju człowieka z drugim człowiekiem wskazuje na koncyliacyjny charakter współczesnej debaty ekologicznej. Nawet jeśli debata ta nierzadko przybiera charakter sporu, to niemal zawsze jest to spór merytoryczny i równocześnie prowadzony z „ekologiczną” troską o biologiczne bezpieczeństwo i duchową jakość życia nadchodzących pokoleń ludzkich. Wszystkie te koncepcje ostatecznie więc w jakiś sposób wzajemnie się dopełniają, wzbogacając argumentację za angażowaniem się na rzecz kształtowania postaw



człowieka przyjaznego światu i zarazem budowania świata przyjaznego człowiekowi (Łepko 1999, 279).

To koncyliacyjne nastawienie do debaty ekologicznej można odnaleźć także w ekopedagogicznych teoriach inspirowanych różnymi tradycjami i stanowiskami filozoficznymi. Oznacza to, że postulowana przez etologów ekopedagogiczna strategia ontogenetycznego aktualizowania filogenetycznie ukształtowanej potencjalności człowieka może stanowić element składowy takiej kompozycji ekopedagogicznej, która obejmuje zróżnicowane strategie wychowania. Na szczególną uwagę wśród nich zasługuje postulowana przez Hansa Jonasa „heurystyka lęku” (Jonas 1979, 63-65). Podkreśla ona, że w celu kształtowania postaw proekologicznych należy wzbudzać wyobrażenia przyszłych zdarzeń jako odległych w czasie skutków obecnego oddziaływania ludzi na przyrodę. Zdaniem Jonasa należy wyostrzyć świadomość w tym zakresie i każdą aktywność człowieka w przyrodzie wiązać z naukowymi prognozami, uwzględniającymi jej dalekosiężne skutki. Wobec tego zaleca on unaocznienie długofalowych skutków techniczno-technologicznej działalności człowieka w przyrodzie poprzez wspierane metodami naukowymi hipotetyczne ich przewidywania. Całość zbudowanej w ten sposób strategii przedsięwzięć proekologicznych nazywa zaś „futurologią porównawczą” (Jonas 1979, 62). Dzięki temu chce przed współczesnym człowiekiem uwiarygodnić apokaliptyczną wizję jego przyszłości i wskazać na jej zależność od zjawisk wywołanych jego aktualną działalnością w przyrodzie.

Efektem takiej pedagogicznej strategii miałyby być najpierw zrodzone w człowieku uczucie lęku, wyostające zmysł obserwacji i dostrzegania zjawisk kryzysowych w przyrodzie poddanej techniczno-technologicznej potędze człowieka, a następnie poczucie odpowiedzialności i gotowość do odpowiedzialności za przyrodę. Zgodnie z tym ujęciem tylko uczucie wsparte intelektem jest w stanie motywować i kierować odpowiedzialnym działaniem człowieka. Dlatego też opracowania koncepcji Jonasa podkreślają, że postulat „heurystyki lęku” stanowi konieczne ogniwo łączące teorię z praktyką odpowiedzialności człowieka za los nadchodzących pokoleń ludzkich (Wille 1996, 258-262). Z punktu widzenia autorów programów politycznych, którzy mają ambicję dotrzeć z ideą globalnego partnerstwa gospodarki i ekologii do jak najszerzych kręgów społeczeństw krajów wysoko rozwiniętych, a więc przywiązanych do utartych szlaków kultury politycznej zabezpieczającej wysoki poziom dobrobytu materialnego, doniosłe znaczenie postulatów ekopedagogicznych polega przede wszystkim na zawartym w nich przesłaniu ideowym, czyli ostrzeżeniu przed katastrofą, która z pewnością nastąpi, jeśli pozwolimy, aby sprawy ekologii człowieka biegły dotychczasowym torem.

## BIBLIOGRAFIA:

- Brunswik, Egon. 1955. Ratiomorphic Models of Perception and Thinking. *Acta Psychologica*, 11, 108-109.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. 1988. *Der Mensch – das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*. München: R. Piper GmbH & Co. KG.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lorenz, Konrad. 1983a. *Der Abbau des Menschlichen*. München-Zürich: R. Piper & Co Verlag.
- Lorenz, Konrad. 1943. Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 5(2), 235-409.
- Lorenz, Konrad. 1959. Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis. *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie*, 6(1), 118-165.
- Lorenz, Konrad. 1941. Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. *Blätter für Deutsche Philosophie*, 15, 94-125.
- Lorenz, Konrad. 1977. *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, tłum. Krzysztof Wolicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lorenz, Konrad. 1984a. Psychologie und Stammesgeschichte. W: Lorenz, Konrad. *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen*, Band 2, 201-254. München :Piper GmbH & Co. KG.
- Lorenz, Konrad. 1973. *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. München: R. Piper & Co Verlag.
- Lorenz, Konrad. 1984b. *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*. Deutscher Taschenbuch Verlag: München.
- Lorenz, Konrad. 1983b. *Vorwort*. W: Lorenz Konrad. *Vom Weltbild des Verhaltensforschers*, 7-9. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Lorenz, Konrad i Franz Kreuzer. 1983. *Leben ist Lernen. Von Immanuel Kant zu Konrad Lorenz. Ein Gespräch über das Lebenswerk des Nobelpreisträgers*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- Łepko, Zbigniew. 2003. *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Łepko, Zbigniew. 2008. Ekologiczna relewancja antropologii filozoficznej. *Seminare*, 25, 213-224.
- Łepko, Zbigniew. 2001. Etologiczne inspiracje ekofilozofii. W: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. Józef M. Dołęga, Jacek Czarotaszewski i Antoni Skowroński, 135-165. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Łepko, Zbigniew. 2004. Filozoficzna relewancja etologii. *Seminare*, 20, 221-238.
- Łepko, Zbigniew. 1999. W sprawie antropologicznych aspektów ekofilozofii.

- W: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. Józef Marcełi Dołęga i Jacek Wojciech Czartoszewski, 265-280. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Meyer-Abich, Klaus Michael. 1984. *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*. München-Wien: Carl Hanser Verlag.
- Oeser, Erhard. 1983. Die Evolution der naturwissenschaftlichen Methode. W: *Die Evolution des Denkens*, red. Konrad Lorenz i Franz Wuketits, 263-300. München-Zürich: R. Piper & Co. Verlag.
- Schäfer, Lothar. 1993. *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wille, Bernd. 1996. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*. Dettelbach: Röhl Verlag.
- Wuketits, Franz M. 1984a. *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wuketits, Franz M. 1984b. Das geistige Leben – eine neue Art von Leben. W: *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, red. Franz Kreuzer, 191-206. München-Zürich: R. Piper & Co. Verlag.