

## Antropocentryzm encykliki *Laudato si'*

### Zbigniew Łepko

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,

Instytut Ekologii i Bioetyki, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, z.lepko@uksw.edu.pl

---

### Streszczenie

Artykuł wskazuje na antropocentryzm jako jedną z głównych kategorii encykliki *Laudato si'*. Stanowi więc klucz do zrozumienia i adekwatnego przyjęcia jej przesłania. Tym samym określa stanowisko papieża Franciszka w dzisiejszym sporze o rozpoznanie przyczyn kryzysu cywilizacji nowożytnej, który wyraża się także w kryzysie środowiska naturalnego. Choć papież wiąże jego przyczyny z antropocentryzmem despotycznym, nie przeciwstawia mu jakiegось biocentryzmu, lecz antropocentryzm właściwy, czyli osobowy. Taki antropocentryzm stanowi wyraz właściwej antropologii, na podstawie której możliwa jest właściwa ekologia.

### Słowa kluczowe

encyklika *Laudato si'*, antropocentryzm, biocentryzm, człowiek, ekologia

---

### 1. Wstęp

W encyklice *Laudato si'*. W trosce o wspólny dom papież Franciszek odnosi się wprost do antropocentryzmu, czyli jednego z najbardziej kontrowersyjnych punktów współczesnej debaty ekologicznej. Znaczna część uczestników tej debaty przeciwstawia się antropocentryzmowi. Upatruje w nim bowiem jeden z głównych motywów nowożytnego propagowania absolutyzacji światopoglądu przyrodoznawczego, sprzyjającego programowemu dążeniu do bezwzględnego podporządkowania przyrody człowiekowi w celu przezwyciężenia chorób i biedy materialnej. Po okresie naiwnej realizacji tego programu dostrzeżono jego zgubne dla przyrody skutki uboczne i podjęto próby zbudowania programu alternatywnego, opartego przede wszystkim na

biocentrycznej (fizjocentrycznej) koncepcji człowieka, przyrody i relacji człowieka do przyrody (Jonas 1983: 7-9).

Wprawdzie papież Franciszek podziela negatywną ocenę nowożytnego programu podporządkowania przyrody człowiekowi, ale nie wiąże go z antropocentryzmem jako takim, lecz z precyzyjnie rozpoznany „antropocentryzmem despotycznym”, czyli „wypaczonym” (Franciszek 2015: 118). Konsekwentnie też nie przeciwstawia mu jakiegось biocentryzmu, lecz „antropocentryzm właściwy”, czyli „osobowy”. Zdaniem papieża taki antropocentryzm stanowi wyraz „właściwej antropologii”, na podstawie której możliwa jest „właściwa ekologia”. Oznacza to, że „[...] właściwy antropocentryzm nie musi ustępować miejsca jakiemuś «biocentryzmowi», bo oznaczałoby to dokładanie

nowego nieładu, który nie tylko nie rozwiąże problemów, ale przysporzy nowych. Nie można wymagać od człowieka zaangażowania w świat, jeśli nie uznaje się i nie podkreśla równocześnie jego szczególnych zdolności poznawania, woli, wolności i odpowiedzialności” (Franciszek 2015: 118).

## 2. Wobec antropocentryzmu

Cała encyklika *Laudato si'*, w szczególności jej rozdział III, zatytułowany *Ludzki pierwiastek kryzysu ekologicznego*, uwzględnia obecny w debacie ekologicznej spór o antropocentryzm i w znacznej mierze podziela krytyczne opinie o inspirowanych antropocentryzmem stylu, dynamice i zakresie ekspansji techniczno-technologicznej cywilizacji w przyrodzie. „Jeśli człowiek – pisze papież – ogłasza siebie jako niezależnego od rzeczywistości i staje się władcą absolutnym, kruszy się sama podstawa jego istnienia, ponieważ «zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury»” (Franciszek 2015: 117).

Opracowania na temat antropocentryzmu wykazują, że różne jego odmiany najczęściej wyrażają się przesadnym uprzywilejowaniem człowieka w przyrodzie i utrwalają się w kulturze jako wzorce behawioralne. Tak rozumiany antropocentryzm jest opisywany i objaśniany co najmniej na trzy sposoby. Sposób pierwszy wskazuje na kosmologiczny charakter antropocentryzmu. Uznaje on Ziemię i związanego z nią człowieka za centrum wszechświata. Drugi sposób wskazuje na ontologiczny charakter antropocentryzmu. Akcentuje uprzywilejowaną pozycję człowieka w warstwowej strukturze przyrody. Trzeci sposób zaś wskazuje na teleologiczny charakter antropocentryzmu. Zgodnie z tą wykładnią wszystko zostało stworzone przez Boga ze względu na człowieka i dla człowieka (Sadowski 2015: 197).

Stanowiska zgodne w uznaniu antropocentryzmu za utrwalone w kulturze antagonistyczne odnoszenie się człowieka do przyrody pozaludzkiej różnią się pod względem podawanych przyczyn takiego stanu

rzeczy. Znaczna część teoretyków kultury głównej przyczyną przesadnego uprzywilejowania człowieka w przyrodzie upatruje w judeochrześcijańskiej teologii stworzenia. Utrzymują oni, że najgłębszą przyczyną, właściwym „korzeniem współczesnego kryzysu ekologicznego” jest chrześcijańska odmiana antropocentryzmu ontologicznego. Jego chrześcijański charakter wyraża się w uznaniu człowieka za obraz i podobieństwo Boga. Taki człowiek zajmuje centralną pozycję w przyrodzie i niejako w imieniu Boga sprawuje nad nią władzę. Według tej koncepcji odnoszona do Boga idea szczególnej godności człowieka inspirowała rozwój przyrodoznawstwa matematycznego i związanej z nim techniki jako środków ułatwiających człowiekowi wykorzystywanie przyrody (White 1967: 1203-1207).

Inni teoretycy kultury podkreślają, że usprawiedliwianie dominującej pozycji człowieka w przyrodzie jest charakterystycznym rysem całych dziejów zachodnioeuropejskiego stylu myślenia. Nowożytność i współczesność ujawniły dramatycznie negatywne skutki różnych form dominacji człowieka nad otaczającym go światem, tylko że swe pierwotne źródła mają one w tendencjach ujawnionych już w przedfilozoficznym okresie dziejów ludzkości, zdominowanym przez magiczno-mityczne sposoby odnoszenia się człowieka do przyrody. Już bowiem mityczne opisy przyrody stanowiły wyraz tej dominacji, utrwalanej następnie za pomocą filozofii, nauki i techniki (Höffe 1993: 123-136).

Jeszcze inni teoretycy kultury podkreślają wprawdzie, że usprawiedliwianie panowania człowieka nad przyrodą jest charakterystycznym rysem całych dziejów zachodnioeuropejskiego stylu myślenia, ale jego głównych źródeł nie upatrują ani w starożytności europejskiej, ani też w chrześcijaństwie. Ich zdaniem współczesny antropocentryzm źródłami swymi tkwi właśnie w nowożytnej absolutyzacji światopoglądu przyrodoznawczego. Zgodnie z tym podejściem przyroda ma dla człowieka jedynie wartość przedmiotową (użytkową),

a właściwe jej procesy życia najtrafniej wyraża obraz prostej gry przypadku i konieczności (Jonas 1983: 7-8).

Charakterystyczne dla nowożytnego przyrodoznawstwa metodyczne dążenie do poznania obiektywnego wiązało się z traktowaniem przyrody jako izolowanej od aksjologii. To zaś prowadziło do przedmiotowego traktowania przyrody. Metodologiczne izolowanie nauk przyrodniczych od wartościowania musiało bowiem z czasem przerodzić się w stanowisko ontologiczne, zgodnie z którym przyroda jako taka nie ma właściwej sobie wartości i godności. Stanowisko to decydująco wpłynęło na styl obecności człowieka w środowisku przyrodniczym. Przyroda ujęta przedmiotowo, a więc neutralna aksjologicznie, utrwałała poczucie niewinności człowieka wobec działań wymierzonych przeciw niej. Nic więc dziwnego, że w takiej koncepcji przyrody niektórzy badacze dostrzegają główny czynnik sankcjonujący dowolność sprawowanej przez człowieka techniczno-technologicznej władzy nad przyrodniczym środowiskiem życia. Oznacza to, że absolutyzacja światopoglądu przyrodoznawczego stanowiła najpełniejszy wyraz nowożytnego usposobienia do kreowania człowieka na „pana i posiadacza przyrody” (Jonas 1979: 251).

To nowożytne usposobienie najpełniej wyartykułował Francis Bacon, dzięki czemu zasłużył na miano „herolda ideałów nowożytności” (Höffe 1993: 49). Choć jego pozycja nie wynika ze szczególnych dokonań w zakresie podstaw metodologii przyrodoznawstwa, pod tym względem ustępuje on innym uczonym XVII wieku i uchodzi nawet za amatora czy laika, ale jego wielką zasługą jest włączenie przyrodoznawczych zdobyczy początków nowożytności do literackiej wizji odnowy świata coraz bardziej użytecznego człowiekowi. To zaś doprowadziło do uznania przyrodoznawstwa za najbardziej wiarygodny wyraz racjonalności, a więc wiarygodne usprawiedliwienie antropocentryzmu. Z tym nastawieniem światopogląd przyrodoznawczy stopniowo opanowywał wszystkie typy ludzkiego

poznania i z czasem zdominował całą świadomość europejską. Zdaniem papieża doprowadziło to do „braku zainteresowania przyjęciem orędzia, jakie natura ma wypisane w swoich strukturach” (Franciszek 2015: 117).

W tym kontekście papież Franciszek wyraża opinię, „że w naszych czasach nastąpił znaczny przerost antropocentryzmu, który w nowym przebraniu nadal zagraża wszelkiemu odniesieniu się do czegoś wspólnego i wszelkim próbom wzmocnienia więzi społecznych. Z tego względu nadeszła pora, aby znów zwracać uwagę na rzeczywistość z ograniczeniami, jakie ona narzuca, które z kolei stanowią możliwości bardziej zdrowego i owocnego rozwoju ludzkiego i społecznego” (Franciszek 2015: 116). Takie stanowisko papieża wpisuje się w główny nurt współczesnej debaty ekologicznej, który wyznacza opinia, że nowożytny program naukowo-technicznej potęgi człowieka wobec przyrody w przypadku dążenia do materialnego wzbogacenia ludzkości i zabezpieczenia jej przed chorobami paradoksalnie doprowadził do globalnego i totalnego zagrożenia podstaw ludzkiej egzystencji. Zdaniem papieża: „Sytuacja ta prowadzi nas do nieustannej schizofrenii, wypływającej z egzaltacji technokratycznej, która nie przyznaje innym istotom właściwej im wartości, aż po odmowę jakiegokolwiek szczególnej wartości istocie ludzkiej” (Franciszek 2015: 118).

Niebezpieczeństwo związane z wdrażaniem w życie programu naukowej potęgi człowieka względem przyrody wynika, poniekąd paradoksalnie, nie tyle z niedostatków jego realizacji, ile z ogromu jego sukcesu. Nierzadkie odurzenie tym sukcesem prowadzi bowiem do osłabienia adekwatnych i podjętych w porę reakcji na zagrożenia. Na ten sukces składa się wzrastająca produkcja dóbr i związany z nią niejako automatycznie wzrost konsumpcji. Ta wewnętrzna i samowzmacniająca się dynamika techniczno-technologicznego panowania człowieka nad przyrodą stwarza zagrożenie powszechną katastrofą, która

nastąpi, jeśli pozwolimy, by sprawy nadal toczyły się swoim obecnym torem. Zgoda na dotychczasowy bieg rzeczy oznacza bowiem akceptację dominującego do dzisiaj ideału naukowo-technicznej władzy człowieka nad przyrodą (Łepko 1998: 60-61).

Wobec rozpoznanych zagrożeń nowożytnego władztwa człowieka nad przyrodą wysuwany jest postulat zerwania z tradycją tworzoną w zależności od programu F. Bacona, wyznaczającego główny nurt antropocentrycznie zorientowanej cywilizacji technologicznej. Podejmuje się mianowicie próby ustalenia relacji człowieka do przyrody z biocentrycznego (fizjocentrycznego) punktu widzenia, zgodnie z którym podmiotowa godność i prawo do szacunku przysługują zarówno człowiekowi, jak i całej przyrodzie ożywionej (Jonas 1979: 251). Podkreśla się, że właściwa relacja człowieka do przyrody powinna wyrazić się odpowiedzialnością człowieka za przyrodę, braną w imię przyrody. Odkąd bowiem „człowiek stał się niebezpieczny nie tylko dla siebie, lecz także dla całej biosfery, spadła na nas swego rodzaju odpowiedzialność metafizyczna, wykraczająca ponad interes własny” (Jonas 1979: 246).

Takie stanowisko uzasadnia wspólnota losu człowieka i przyrody, rozumianej jako miejsce zamieszkania istoty ludzkiej w najbardziej wzniosłym sensie tego słowa. Stąd wniosek, że naturalne zobowiązanie człowieka do szacunku dla przyrody można ostatecznie podporządkować odpowiedzialności wobec samego człowieka, bez groźby przyjęcia wąskiego, antropocentrycznego punktu widzenia. Tak ujmując, istnienie człowieka może zabezpieczyć jedynie respekt dla przyrody ze względu na przynależną jej wartość i godność. Stąd wysuwa się postulat, aby biologicznie spokrewniony z przyrodą człowiek zobowiązał się do dochowania jej wierności. Najwyższym zaś wyrazem wierności człowieka wobec przyrody jest wierność swojej własnej egzystencji. Z perspektywy doświadczenia ludzkiej egzystencji człowiek jest w stanie właściwie ocenić wartość przyrody i uznać naturalny charakter swojego

zobowiązania do odpowiedzialności za przyrodę, w której i dzięki której istnieje (Jonas 1979: 246). Ten rodzaj argumentacji wspierającej odpowiedzialność człowieka za przyrodę papież Franciszek podziela o tyle, o ile wyraża przekonanie, że kryzys, w którym tkwimy, wyniknął z promocji błędnej relacji człowieka do świata. „Wiele razy – pisze Franciszek – przedstawiano prometejskie marzenie panowania nad światem, które wywołało wrażenie, że troska o naturę jest sprawą ludzi słabych. Tymczasem prawidłową interpretacją pojęcia człowieka jako «pana» wszechświata jest rozumienie go w sensie «odpowiedzialnego zarządcy»” (Franciszek 2015: 116).

### 3. W obronie antropocentryzmu

Wobec dobrze już dzisiaj rozpoznanych skutków realizacji nowożytnego projektu techniczno-technologicznego panowania człowieka nad przyrodą papież przyłącza się do tych głosów, które domagają się gruntownej jego rewizji. Proponuje mianowicie antropocentryczną rewizję tego nowożytnego programu. Odwołuje się przy tym do filozoficznej i teologicznej wizji człowieka i stworzenia, zgodnie z którą „wyraźnie wiadać, że osoba ludzka posiadająca szczególne dary rozumu i wiedzy nie jest czynnikiem zewnętrznym, który powinien być całkowicie wykluczony” (Franciszek 2015: 130). Tym samym papież Franciszek zdaje się podzielać te opinie, według których należy odróżniać przyświecające nowożytności ideały dążenia do zdrowotnego i materialnego bezpieczeństwa ludzkości od programu ich realizacji. Kryzys ekologiczny domaga się bowiem gruntownych analiz dotychczasowych form techniczno-technologicznego wykorzystywania przyrody, by na ich podstawie wskazać nowe, usprawiedliwione środowiskowo możliwości realizowania ideałów nowożytności. Oznacza to, że w podejściu do tych ideałów trzeba uwolnić się od naiwnej bezkrytycznej fascynacji programem panowania człowieka nad przyrodą, charakterystycznym dla początków nowożytnej jego realizacji (Schäfer 1993: 96).

Papież Franciszek podziela opinie tych uczestników współczesnego sporu o antropocentryzm, którzy wskazują na trudności w urealnieniu biocentrycznych propozycji przezwyciężenia nowożytnego kryzysu ekologicznego. Podkreślają oni, że zwolennicy biocentryzmu utożsamiają powszechny antropocentryzm z egoistyczną postawą człowieka wobec przyrody. Takie utożsamienie jest jednak nieuprawnione. Postulowane od początków europejskiej nowożytności metodyczne wykorzystanie przyrody w celu zwiększenia materialnego dobrobytu ludzkości znalazło bowiem praktyczny wyraz jedynie w egoistycznym dążeniu społeczeństw krajów wysoko rozwiniętych do pomnażania swojego dobrobytu kosztem pozostałej, większej części ludzkości. To zjawisko znajduje proporcjonalne urzeczywistnienie także w strukturze społeczeństw krajów wysoko uprzemysłowionych (Sadowski 2015: 199-200).

Wprawdzie papież Franciszek, podobnie jak zwolennicy umiarkowanych wersji antropocentryzmu, zdaje sobie sprawę, że nie ma prostych recept na skuteczne przeciwdziałanie praktykom egoistycznego wykorzystania przyrody, ale nadzieję na to zdaje się wiązać z obecną w filozofii podmiotu zasadą równości i solidarności międzyludzkiej, nie zaś z działaniami podejmowanymi w imię przyrody. Dlatego też konsekwentnie orientuje się na antropocentryzm etyki tradycyjnej, zgodnie z którą odpowiedzialność za przyrodę ujmowana jest w ramach zobowiązań, jakie spoczywają na człowieku w stosunku do drugiego człowieka, włącznie ze zobowiązaniami w stosunku do siebie samego i przyszłych pokoleń ludzkich. W ten sposób papież zdaje się nawiązywać do takich koncepcji etyki środowiskowej, które są fundowane na zasadzie racjonalnej i moralnej autonomii człowieka względem przyrody. Oznacza to, że tworzenie etyki odpowiedzialności nie dość, że nie wymaga odrzucenia antropocentryzmu, to nawet wyraźnie go zakłada. Dopiero bowiem w perspektywie antropocentrycznej, uwyrażniającej intelektualno-moralną autonomię człowieka,

w pełni ujawnia się zakres jego odpowiedzialności wobec przyrody (Ganowicz-Bączek 2009: 258-259).

Tak pojmowany antropocentryzm nie jest równoznaczny z egoizmem człowieka. Nie wyraża więc radykalnej opozycji człowieka w stosunku do środowiska naturalnego, lecz stanowi podstawę teorii, zgodnie z którą korzystanie przez człowieka z zasobów przyrody podporządkowane jest specyficznym ludzkim uzdolnieniom poznawczym, szczególnie zaś jego racjonalności i moralności. Jakkolwiek bowiem człowiek zdany jest na korzystanie z zasobów przyrody, konieczność tę musi wiązać z racjonalnie rozpoznanymi i moralnie ocenianymi granicami wzrostu dobrobytu materialnego. Chodzi więc o to, aby wzrost dobrobytu materialnego nie był dla człowieka celem samym w sobie. Oznacza to, że człowiek tylko wtedy jest uprawniony do zaspokajania swoich potrzeb dobrami przyrody, gdy potrzeby te potrafi należycie ocenić. „Chociaż człowiek – mówi papież – może ingerować w świat roślin i zwierząt oraz posługiwać się nim, kiedy jest to konieczne dla jego życia, to [...] zarazem stanowczo przypomina, że władza człowieka ma swoje granice” (Franciszek 2015: 130).

Pociąga to za sobą prewencyjny styl zachowania się człowieka wobec przyrody. Działania zmierzające do zaspokojenia potrzeb człowieka dobrami przyrody muszą być zatem powiązane z moralnością człowieka. Ta zaś uwzględnia nie tylko materialne i biologiczne powodzenie człowieka, lecz także utrzymanie i wzrost humanistycznej jakości jego życia, przejawiającej się głównie w dobrych stosunkach międzyludzkich i pokojowo utrwałonej sytuacji międzynarodowej. W tym duchu papież pisze: „Krytyka wypaczonego antropocentryzmu nie powinna też stawiać na drugim planie wartości stosunków między ludźmi. Jeśli kryzys ekologiczny jest ujawnieniem się lub zewnętrznym przejawem kryzysu etycznego, kulturowego i duchowego nowoczesności, to nie możemy ludzię się uzdrowieniem naszych relacji z przyrodą i środowiskiem naturalnym bez

uzdrowienia wszystkich podstawowych relacji międzyludzkich. Gdy myśl chrześcijańska domaga się podkreślenia szczególnej wartości człowieka, ponad innymi stworzeniami, daje wówczas podstawę, by dowartościować każdą osobę ludzką, a w ten sposób pobudza do uznania innych. Otwarcie na «ty», zdolne do poznania, umiłowania i dialogu, jest nadal wielką szlachetnością człowieka. Dlatego też właściwa relacja z rzeczywistością stworzoną nie wymaga osłabiania społecznego wymiaru istoty ludzkiej, a także jej wymiaru transcendentnego, jej otwartości na Boże «Ty». Nie można bowiem proponować relacji ze środowiskiem, pomijając relacje z innymi ludźmi. Byłby to romantyczny indywidualizm ukryty pod maską ekologicznego piękna i duszącego zamknięcia się w immanencji” (Franciszek 2015: 119).

Zgodnie z duchem powyższej wypowiedzi papieża Franciszka analitycy kryzysu, w którym tkwimy, rozpoznają go jako kryzys nasylenia w zakresie aktualnie dominujących dóbr materialnych. To zaś charakteryzuje egoistyczną relację człowieka do przyrody pozaludzkiej. Zatem dążenie do podniesienia humanistycznej jakości życia człowieka powinno wyrażać się w dążeniu do utrwalania priorytetu niematerialnych i społecznych dóbr człowieka. W tym kontekście papież podkreśla, że „człowiek jest zdolny w dziedzinie doczesnej polepszać swoją dolę, iść drogą postępu moralnego, rozwijać wartości duchowe” (Franciszek 2015: 127). Wtedy też relacja człowieka do przyrody pozaludzkiej może się wyrazić różnymi odmianami współistnienia. Zgodnie z tym podejściem jakość relacji międzyludzkich stanowi pochodną jakości odniesień człowieka do przyrody pozaludzkiej. I odwrotnie: pokojowa relacja człowieka z przyrodą nabiera właściwego znaczenia dopiero dzięki pokojowym relacjom człowieka z człowiekiem (Eibl-Eibesfeldt 1991: 248-251).

Próby uzasadnienia odpowiedzialności człowieka wobec przyrody antropocentryzmem etyki tradycyjnej prowadzą do odrzucenia postulowanego przez zwolenników biocentryzmu takiego rozumienia przyrody,

zgodnie z którym stanowi ona pewną całość czegoś, co istnieje i podlega powszechnym prawom, na rzecz takiego rozumienia przyrody, zgodnie z którym stanowi ona pewną całość, sprzyjającą bądź niesprzyjającą życiu (Łepko 2011: 163). Takie ujęcie przyrody wskazuje więc na ścisły związek człowieka z przyrodą, wyrażający się właściwymi przyrodzie procesami wymiany między organizmem a jego otoczeniem. Zdaniem zwolenników tego stanowiska nie implikuje ono ani archaicznego hasła „z powrotem do natury”, ani też odrzucenia uwarunkowanej techniką obecności człowieka w środowisku naturalnym, lecz podporządkowuje ją zasadom moralno-praktycznym, obejmującym odpowiedzialność za fizyczne zdrowie i biologiczne życie człowieka. Formułowane zaś zdania normatywne, a więc wyrażające powinności, nie ściągają na siebie podejrzeń o naturalizm. Zawarta w nich powinność nie wynika bowiem z normatywnego odwołania się człowieka do przyrody, lecz z obowiązków, jakie człowiek ma wobec samego siebie, zwłaszcza z obowiązku troski o swoje zdrowie fizyczne. Konsekwentnie też funkcjonalna sprawność fizjologii ludzkiego ciała stanowi miernik funkcjonalnej sprawności metabolizmu przyrody. Oznacza to, że dobre samopoczucie i fizyczne zdrowie człowieka stanowią najbardziej miarodajne wskaźniki korzystnych warunków ludzkiego środowiska naturalnego (Łepko 2011: 177-178).

Z fizjologicznej koncepcji przyrody wynika ponadto nowe doświadczenie podstawowe, które można opisać jako powrót do postrzegania skończoności przyrody. Nieskończone uniwersum nowożytnego przyrodoznawstwa stworzyło iluzję, że przyroda jest obszarem bezgranicznym, a jej zasoby są niewyczerpywalne. Faktycznie zaś jest tak, że przyroda, jako nasz habitat i miejsce realnych oddziaływań, ma ściśle określone granice, a procesy wymiany między organizmem i środowiskiem są gęściejsze, bardziej bezpośrednie i ściślejsze, niż do niedawna sądzono. Jest więc jasne, że skutki kryzysu ekologicznego szybko dosięgają człowieka

w fizjologicznym obiegu życia przyrody. Dlatego też pytania o odpowiedzialność człowieka za przyrodę zmierzają do ochrony organizmów żywych w przekonaniu, że swój najpełniejszy wyraz znajduje ona w ochronie samego człowieka. Człowiek jako organizm żywy stanowi bowiem część metabolizmu przyrody (Schäfer 1993: 223-237).

Fizjologiczne doświadczenie procesów metabolizmu przyrody daje możliwość ekologicznego wartościowania sposobów i zakresów technicznych ingerencji człowieka w przyrodę, stanowiących warunek przetrwania człowieka w przyrodzie. Jest to konieczny warunek spełnienia przez człowieka ochronnej roli względem przyrody. Zgodnie z tym podejściem odpowiedzialność człowieka nie odnosi się do przyrody jako takiej, lecz do następstw działań człowieka w przyrodzie. Oznacza to, że odpowiedzialność nie tylko wyraża pewien typ relacji człowieka do przyrody, lecz także powinność kultywowania (pielęgnowania) przyrody. Dlatego też główne zadanie filozofii współczesnej należy wiązać z poszukiwaniem kryteriów ekologicznego wartościowania techniki. Za jej pomocą bowiem można osiągnąć cel jeszcze obcy Baconowi, mianowicie spełnić warunek konieczny korzystania z przyrody, jakim jest jej prewencyjna ochrona. Według tej koncepcji technika odgrywa rolę pośredniczącą w spełnianiu przez człowieka kultywacyjnej funkcji wobec samego siebie i przyrody. Technika stanowi tutaj istotne dopełnienie człowieka w jego relacji do przyrody. Gdy więc zwolennicy biocentryzmu w technice upatrują zagrożenie dla przyrody, zwolennicy umiarkowanego antropocentryzmu dostrzegają związane z techniką możliwości jej pielęgnowania (Schäfer 1993: 267).

Refleksja nad relacją człowieka do przyrody nie musi więc uwzględniać normatywnego charakteru przyrody, jak chcieliby zwolennicy biocentryzmu, lecz ekologiczne wartościowanie różnych sposobów i możliwości kultywowania przyrody. Ono zakłada uznanie przyrody za środek do celu, jakim jest człowiek. Konsekwentnie też pojęcie kultury nierozdzielnie wiąże się ze

stanowiskiem antropocentrycznym. Na tej podstawie można stwierdzić, że każdy, kto domaga się odrzucenia antropocentryzmu, odrzuca tym samym zadanie kultywowania przyrody. Właściwe rozumienie tezy o człowieku jako celu przyrody domaga się jej wzbogacenia o tezę o człowieku jako istocie zdolnej do wartościowania w zakresie doboru środków sprzyjających kultywowaniu przyrody. W tym kontekście papież Franciszek przywołuje wyważone stanowisko Jana Pawła II (Franciszek 2015: 131). Z jednej strony podkreślał on korzyści z postępu naukowego i technologicznego, które są „dowodem szlachetności powołania człowieka do odpowiedzialnego udziału w stwórczym działaniu Boga w świecie”, z drugiej zaś strony przypominał, że „żadnego działania w jednej dziedzinie ekosystemu nie można pomijać bez uwzględnienia jego wpływu na inne dziedziny” (Jan Paweł II 1990: 6).

Według tego ujęcia człowiek tylko wtedy może być postrzegany jako ostateczny cel przyrody, gdy sam dysponuje możliwością ustalania celów. Obszar, w którego obrębie człowiek może ustalać cele, ogranicza się jedynie do działań obyczajowo-praktycznych. Stąd wynika ważny wniosek, że pozycja człowieka jako „pana i władcy przyrody” nie jest związana z możliwością dysponowania przez niego określonymi środkami technicznymi, lecz z jego moralnością. Pozycja pana i władcy przyrody przysługuje człowiekowi nie dlatego, że ma on władzę podporządkowania sobie przyrody ze względu na arbitralnie ustalone przez siebie cele, lecz tylko dlatego, że zgodnie z moralnością może on traktować przyrodę jako środek do osiągnięcia określonego celu. Tym samym teleologiczne ujęcie przyrody i przedmiotowe traktowanie przyrody jest podporządkowane moralności człowieka. Jedynie człowiek jako podmiot moralności stanowi dla papieża nadzieję na przezwycięzenie kryzysu cywilizacyjnego, który wyraża się w doświadczanych dzisiaj powszechnie techniczno-technologicznych nadużyciach przyrody (Łepko 2003: 157).

#### 4. Zamiast zakończenia

Struktura encykliki *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom* ukazuje pewien dobrze przemyślany projekt papieża Franciszka co do tego, aby zwieńczenie jego szczegółowych rozważań nad antropocentrycznie uzasadnioną możliwością przewyżczenia nowożytnego kryzysu ekologicznego stanowił postulat ekologii integralnej. Zdaniem papieża postulat ten wiąże się z obrazem człowieka odnowionego, zdolnego do utworzenia nowej relacji z naturą (Franciszek 2015: 121). Wiele zdaje się wskazywać na to, że pod tym względem nawiązuje on do dorobku wypracowanego w ramach poszukiwania odpowiedzi na kryzys ekologiczny, identyfikowany jako globalne i zarazem totalne zjawisko cywilizacyjne (Hull 1999: 56).

Po trwającej od kilku ostatnich dziesięcioleci debacie ekologicznej odpowiedź na globalny charakter kryzysu ekologicznego jest poniekąd oczywista i brzmi zgodnie z treścią wypracowanego na *Szczyście Ziemi* w Rio de Janeiro projektu i programu globalnego partnerstwa gospodarki i ekologii (Philippe 1994: VIII). W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje mniej oczywista, ale równie ważna odpowiedź na totalny charakter kryzysu ekologicznego, wynikający z dynamicznego wzrostu jego złożoności. Idzie mianowicie o to, że aby adekwatnie rozpoznać, opanować i przewyciężyć narastające wskutek tego kryzysu problemy, stanowiące totalne wyzwanie dla ludzkości, potrzeba ścisłej współpracy przedstawicieli coraz większej liczby różnych dyscyplin naukowych. Współpracy, która wyrasta z przeświadczenia, że rozwiązanie spowodowanych przez kryzys ekologiczny problemów stanowi zadanie nie tylko dla specjalistów w zakresie różnych nauk przyrodniczych, ale także dla antropologów, politologów, socjologów, psychologów, filozofów, religiologów i teologów. Doświadczenia choćby tylko z ostatnich dziesięcioleci pozwalają stwierdzić, że liczba dyscyplin naukowych zaangażowanych w przewyżczenie kryzysu ekologicznego stanowi rzeczywistą miarę jego złożoności

(Schäfer 1993: 76-77). Wprawdzie trudno dzisiaj wyrokować w sprawie efektywności współdziałania przedstawicieli tak różnych dziedzin ludzkiej wiedzy, jednak z pewnością wiadomo, że problemu kryzysu ekologicznego nie rozwiąże się jedynie środkami technicznymi. Zastosowanie samej techniki w przedsięwzięciach ekologicznych nie tylko skazuje je na niepowodzenie, lecz często sytuację pod tym względem nawet pogarsza. W każdym razie już dzisiaj współpraca przedstawicieli różnych i coraz liczniejszych dyscyplin naukowych w opanowaniu i przewyżczeniu kryzysu ekologicznego dowodzi, że jego globalny i totalny charakter wymusza coraz ściślejsze zjednoczenie ludzkości w działaniu na rzecz jej biologicznego i duchowego przetrwania. Zdaniem papieża Franciszka takiemu zjednoczeniu ludzkości może sprzyjać stworzenie ekologii z odwołaniem się do właściwej antropologii, czyli takiej antropologii, która respektowałaby osobę ludzką. Albowiem „gdy osoba ludzka uważana jest jedynie za jakiś kolejny byt pośród innych, pochodzący jakby z gry losowej lub fizycznego determinizmu, «powstaje zagrożenie, że świadomość odpowiedzialności ulegnie w sumieniach osłabieniu». Oczekujemy na opracowanie nowej syntezy, która przewycięży fałszywe dialektyki minionych wieków. Chrześcijaństwo, pozostając wierne swojej tożsamości i otrzymanemu od Jezusa Chrystusa skarbowi prawdy, nieustannie na nowo formułuje swoją myśl i nieustannie wypowiada się na nowo w dialogu z nowymi sytuacjami historycznymi, pozwalając, by na nowo rozkwitała jego odwieczna nowość” (Franciszek 2015: 121). W tym duchu papież niejako precyzuje główny punkt ekologii integralnej: „Ponieważ wszystko jest ze sobą powiązane, nie da się pogodzić obrony przyrody z usprawiedliwianiem aborcji. Niewykonalny wydaje się proces edukacyjny na rzecz przyjęcia osób słabych, przebywających wokół nas, które są czasami uciążliwe lub kłopotliwe, jeśli nie otacza się opieką ludzkiego embrionu, mimo że jego pojawienie się może być powodem trudności i problemów” (Franciszek 2015: 120).



## Bibliografia

- Eibl-Eibesfeldt I. 1991. *Der Mensch – das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*. München: R. Piper GmbH & Co. KG.
- Franciszek (papież). 2015. Encyklika *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom* (24.05.2015). Kraków: Wydawnictwo M.
- Ganowicz-Bączek A. 2009. *Spór o etykę środowiskową*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hull Z. 1999. Problemy filozofii ekologii. W A. Papuziński (red.). *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, 55-95. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Jan Paweł II (papież). 1990. *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju 1990*, 6: AAS 82 (1990) 150; L'Osservatore Romano, wyd. polskie, n. 12 bis/1989.
- Jonas H. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Łepko Z. 2003. *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Łepko Z. 2011. Ekofilozoficzny spór o koncepcję przyrody. W A. Lemańska, M. Lubański, A. Świeżyński (red.). *Z zagadnień filozofii przyrody i przyrodoznawstwa*, t. 20, 163-183. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Łepko Z. 1998. „Spór o testament F. Bacona”. *Studia Philosophiae Christianae* 34(2): 53-74.
- Philippe R. 1994. Przedmowa. W M. Keating. *Szczyt Ziemi. Globalny program działań*, przekł. R. Tertil, K. Brzózka, VIII. Warszawa: GEA.
- Sadowski R.F. 2015. *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Schäfer L. 1993. *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

## Anthropocentrism of Encyclical *Laudato Si'*

### Summary

The article points to anthropocentrism as one of the main categories of the encyclical *Laudato Si'*. It is, therefore, the key to the proper understanding and reception of the encyclical's message. This concept also defines the position of Pope Francis in today's dispute related to identifying the causes behind the crisis of modern civilization which finds its expression, among others, in the environmental crisis. Although the Pope associates its cause with tyrannical or distorted anthropocentrism, he does not juxtapose it with biocentrism, but rather, with appropriate anthropocentrism. Such anthropocentrism is an expression of proper anthropology, which is the basis of appropriate ecology.

### Key words

encyclical *Laudato Si'*; anthropocentrism, biocentrism, man, ecology