Wybrane etyczno-filozoficzne aspekty ochrony środowiska

Pod redakcją Magdaleny Terleckiej

Krosno 2014

ARMAGRAF

© Copyright by
Anna Gębalska-Berekets, Małgorzata Kamińska, Karol Kierzkowski, Aleksandra Kleśta, Justyna Figas-Skrzypulec, Andrzej Sołtys, Magdalena Klaudia Terlecka, Mirosław Twardowski, Aleksandra Wójtowiec, Elwira Żołobowska

Recenzja naukowa
dr Anita Ganowicz-Bączyk

Redakcja
Magdalena Klaudia Terlecka (terlecka.magda@gmail.com)

Opracowanie typograficzne, skład
Maciej Penar

Projekt okładki
Magdalena Klaudia Terlecka

Korekta
Zespół

Druk
Print Group sp. z o.o.
www.printgroup.pl

ISBN 978-83-62681-86-0

Krosno 2014

Wydawnictwo ***ARMAGRAF***
38-400 Krosno, ul. Krakowska 21
www.armagraf.pl

„Świat przyrody jest jedynie
powielonym obrazem Raju”

Paulo Coelho

Spis treści

ALEKSANDRA WÓJTOWIEC
O filozofii przyrody **7**

ALEKSANDRA KLEŚTA
Filozofia przyrody Michała Hellera **19**

MAGDALENA TERLECKA
Praktyczna filozofia przyrody Klausa Michaela Meyer-Abicha dziedzictwem Schweitzerowskiej etyki czci dla życia **31**

MIROSŁAW TWARDOWSKI
Krótko o redukcjonizmie i holizmie we współczesnej ekologii **43**

MIROSŁAW TWARDOWSKI
„Systemizm" Marii Bungego jako via media między holizmem i redukcjonizmem **55**

KAROL KIERZKOWSKI, MAŁGORZATA KAMIŃSKA
Kult nieba i sił przyrody w filozofii chińskiej **67**

ANDRZEJ SOŁTYS
Zrównoważony rozwój – idea czy rzeczywistość? **77**

ANNA GĘBALSKA-BEREKETS
Fiodor M. Dostojewski i Lew N. Tołstoj – dwa filozoficzne spojrzenia na istotę ludzkiej natury **91**

JUSTYNA FIGAS-SKRZYPULEC
Praktyczna teologia przyrody – między filozofią a objawieniem **109**

ELWIRA ŻOŁOBOWSKA
Teoretyczny i praktyczny aspekt filozofii medycyny **121**

ALEKSANDRA WÓJTOWIEC
Instytut Ekologii i Bioetyki
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

O filozofii przyrody

Niniejsza książka jest jednym z 3 tomów monografii pokonferencyjnej wydanej przez uczestników trzech ogólnopolskich konferencji naukowych organizowanych przez Koło Naukowe Sozologów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie:

1. „Praktyczna Filozofia Przyrody", konferencja odbyła się 27 marca 2014r.;
2. „Sozologia systemowa" odbyła się w dniach 19 i 20 maja 2014 r. organizatorzy zadedykowali ją Ks. Prof. J. M. Dołędze;
3. „Badania Młodych Naukowców z zakresu ochrony środowiska", zorganizowana w dniu 2.06.2014 r.

W niniejszej monografii zamieszczone zostały artykuły z zakresu etyczno-filozoficznego spojrzenia na problemy, zadania i cele ochrony środowiska.

Na wstępie należy rozróżnić, co rozumie się pod trzema pojęciami: ekologia, sozologia oraz ochrona środowiska. Wydaje się to konieczne, ponieważ terminy te są często używane zamiennie, a także niepoprawnie. W związku z tym wymienione pojęcia zostaną zdefiniowane i szerzej omówione.

Pojęcie ekologia pochodzi od greckich słów *oikos* oznaczającego dom i *logos* – naukę. Ekologia jako oddzielna dziedzina nauki została wyodrębniona z biologii na początku XX w., tak więc jest stosunkowo młodą dyscypliną naukową. Jako pierwszy termin ekologia zaproponował niemiecki biolog Ernest Haeckel w 1866 r. Na przestrzeni lat powstało bardzo wiele definicji słowa ekologia. Pierwsza z nich mówiła, że ekologia to „*badanie wszystkich stosunków zwierzęcia z otaczającym je środowiskiem organicznym i nieorganicznym*". Początkowo ekologię traktowano jako naukę o historii naturalnej. Następnie pojawiały się stosunkowo wąskie definicje odnoszące się do rozmieszczenia i liczebności organizmów. Dopiero później zwrócono uwagę, że ekologia bada wzajemne powiązania między organizmami oraz ich środowiskiem. Najbardziej trafną definicję w tamtym okresie podał E. Pianka w 1981 r., który określił ekologię jako: „*naukę badającą zależności między organizmami i całością fizycznych i biologicznych czynników wpływających na organizmy bądź znajdujących się pod działaniem tych organizmów*"[1].

Do czasu II wojny światowej nastąpił szybki rozwój nauki w zakresie analizy i opisu. Dzięki temu Ludwig von Bertalanffy w połowie XX w. wykazał, że ekologia jest nauką, która rządzi się własnymi metodami, prawami i własną logiką. Bada wzajemne interakcje żywego układu w czasie i przestrzeni. Żywy układ natomiast jest układem ekologicznym, który składa się z poszczególnych elementów wspólnie ze sobą powiązanych i realizujących swoje funkcje. W związku z tym obecnie ekologia jest traktowana jako nauka systemowa[2].

Ekologia jest nauką, która bada wzajemne relacje między organizmami oraz organizmami a otaczającym je środowiskiem. Określa te powiązania zarówno dla stanu obecnego, ale stara się również odtworzyć wszystkie relacje między organizmami jakie występowały w ich ówczesnym środowisku. Tak więc obecnie ekologia jest nauką bardzo szeroką, która wyjaśnia procesy tworzenia się układów ekologicznych na przestrzeni lat, określa wzajemne powiązania i oddziaływania między organizmami, tłumaczy procesy tworzenia się różnorodności biologicznej, ustala rozmieszczenie, liczebność oraz skład gatunkowy zespołów, a także wskazuje czynniki wpływające na obieg materii i przepływ energii w biocenozach[3].

Praktycznym aspektem ekologii jest określenie, co można zrobić aby przywrócić równowagę w przyrodzie, która została zaburzona w wyniku działalności człowieka. Podjęte działania są realizowane w oparciu o dotychczas poznane mechanizmy funkcjonowania systemów przyrodniczych[4].

Drugim omówionym w pracy terminem jest pojęcie sozologii. Z racji tego, że sozologia jest stosunkowo nową nauką, to występują trudności z jej definiowaniem. Istnieje wiele definicji pojęcia, jednak najbardziej znaną jest ta zaproponowana przez Włodzimierza Michajłowa. Uważa on, że sozologia to nauka o ochronie przyrody, która zajmuje się przyczynami, skutkami oraz określeniem dalszych następstw spowodowanych działalnością człowieka w sferze gospodarczej i społecznej. Przemiany te mogą być widoczne zarówno w naturalnych jak i zmienionych układach przyrodniczych oraz występować na obszarze biosfery o różnej wielkości. Nauka ta ma na celu wypracowanie skutecznych sposobów zapobiegania ujemnym dla ludzi przemianom w środowisku naturalnym wywołanym działalnością człowieka[5]. Podana definicja jest bardzo złożona i rozbudowana. Jednak nie zwraca uwagi na potrzebę ujęcia sozologii w sposób całościowy. Dlatego Józef Dołęga proponuje następującą definicję „*Sozologia jest nauką o systemowej ochronie biosfery przed destrukcyjnym oddziaływaniem na nią antroposfery*”[6].

Przedmiotem badań sozologii jest wpływ działalności ludzkiej na biosferę oraz sposoby jej ochrony. Przedmiotem materialnym tej nauki są wzajemne interakcje i wpływ biosfery i antroposfery. Formalnym przedmiotem

jest natomiast ochrona biosfery przed niekorzystnym wpływem na nią antroposfery. Zakresem swoich badań sozologia obejmuje całą przyrodę ożywioną i nieożywioną. Zatem bada się struktury genetyczne, rozwój oraz negatywny wpływ człowieka na rośliny i zwierzęta, a także środowisko fizyczne tj. hydrosferę, atmosferę, litosferę i kosmosferę[7].

Sozologia jest nauką, która ma interdyscyplinarny charakter. Oznacza to, że korzysta z dorobku wielu nauk, w oparciu o które stara się rozwiązać charakterystyczne dla siebie problemy badawcze. Dlatego metodologia tej nauki jest niezwykle szeroka i korzysta z licznych metod: empirycznych, humanistycznych, filozoficznych i systemowych[8].

Jak wspomniano powyżej, sozologia jest nauką interdyscyplinarną. Jednym z jej głównych obszarów badawczych jest człowiek, który z całą swoją złożonością wymaga innych aniżeli wyłącznie przyrodniczych metod badawczych. Szczególnej uwagi wymagają kwestie interpretacji wypowiedzi i działań. Równie ważne jest zagadnienie wartości, którym liczne badania poświęcają właśnie nauki humanistyczne[9].

Aby sozologia mogła w pełni zasługiwać na miano nauki, należy wprowadzić ją do porządku filozoficznego. Nie wystarczy bowiem empirycznie opisywać i wyjaśniać fakty przy pomocy metod nauk przyrodniczych. Należy również interpretować te wyjaśnienia w świetle nauk filozoficznych. Kwestią podstawową jest więc przede wszystkim analiza ontologiczna przyrody. Szczególny wkład na tym polu ma Kazimierz Kłósak[10].

Ze względu na to, że sozologia czerpie z wielu nauk konieczne stało się wypracowanie systemowych metod badań. W takich badaniach uwzględnia się nie tylko aspekt przedmiotowy i metodologiczny, ale również aspekt socjologiczny, społeczny, wychowawczy, dynamiczny i syntetyczny. W systemowym ujęciu badań wykorzystuje się wiele technik i metod. Ma to na celu rozpoznanie obecnego stanu środowiska przyrodniczego i antroposfery oraz w razie potrzeby podjęcie odpowiednich działań zapobiegających degradacji środowiska naturalnego. Możliwości badawcze w sozologii wynikają więc z dostępnych metod i technik badawczych[11].

Prezentowany przez J. M. Dołęgę sposób postrzegania sozologii zakłada traktowanie przedmiotu badań każdorazowo jako elementu niezwykle złożonego systemu. Zróżnicowanie elementów tegoż systemu wymaga więc stosowania licznych metod i technik badawczych, często pochodzących z wydawałoby się odległych dziedzin nauki. W związku z takim ujęciem J. M. Dołęga proponuje stosowanie pojęcia sozologii systemowej, które nie tyle oznacza jedno z podejść badawczych w sozologii, ile raczej najpełniej odpowiada specyfice tej nauki.

W tym miejscu warto wspomnieć, kim był sam twórca koncepcji sozologii systemowej. Józef Marceli Dołęga urodził się w 1940 r. w Budnych. Jest jednym z najwybitniejszych sozologów i ekofilozofów oraz twórcą polskiej szkoły ekologii humanistycznej. Był wieloletnim dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zainicjował stworzenie Instytutu Ekologii i Bioetyki UKSW, którego był założycielem i dyrektorem. Ponadto kierował Katedrą Ekofilozofii i Edukacji Ekologicznej oraz był członkiem Senatu ATK i UKSW. Pełnił wiele prestiżowych funkcji także poza uczelnią, był m.in. członkiem w Komitecie Naukowym „Człowiek i Środowisko" przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk, członkiem Rady Programowej Ośrodka Informacji Ekologicznej Narodowego Funduszu Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej oraz członkiem Rady Naukowej Programu „Zielone Płuca Polski", konsultant Komisji Nauki Wiary – Sekcja Filozoficzna oraz Komisji Nauki Episkopatu Polski[12].

J. M. Dołęga przyczynił się do uznania ochrony środowiska za dyscyplinę naukową. Za sprawą jego pracy Instytut Ekologii i Bioetyki ma unikalny charakter w skali kraju i znany jest z wielu prestiżowych sympozjów i konferencji. Na UKSW był organizatorem cyklicznej konferencji naukowej pt. „Filozofia zrównoważonego rozwoju", za sprawą której wyodrębnił się nowy nurtu w ramach ekofilozofii – filozofia zrównoważonego rozwoju. Tam też był redaktorem naczelnym czasopisma naukowego „Studia Ecologiae et Bioethicae". Tworząc tak interdyscyplinarny ośrodek na UKSW przyczynił się do powstania unikatowej polskiej szkoły ekologii humanistycznej, która łączy dorobek nauk ścisłych, humanistycznych i społecznych[13].

Kolejnym pojęciem wartym omówienia jest ochrona środowiska. Przyjmuje się, że termin ten jest skrótem od terminu „ochrona środowiska naturalnego"[14]. Środowiskiem naturalnym według W. Brzezińskiego są wszystkie elementy naturalne, czyli stworzone przez naturę, które są w różnym stopniu przekształcone przez działalność człowieka. Ponadto elementy te składają się na biologiczne warunki życia człowieka[15]. Zatem środowiskiem, które chronimy bezpośrednio jest środowisko przyrodnicze, mając przy tym zawsze na uwadze fakt, że człowiek jest jego nierozłączną częścią.

Najbardziej znana definicja „ochrony środowiska" występuje w Ustawie Prawo ochrony środowiska z dnia 27 kwietnia 2001 r. Przez termin ten rozumie się *podjęcie lub zaniechanie działań, których celem jest zachowanie lub przywracanie równowagi przyrodniczej*. Można to osiągnąć za pomocą racjonalnego korzystania z zasobów naturalnych w świetle zasady zrównoważonego rozwoju, ograniczając zanieczyszczenia oraz przywracając elementy przyrodnicze do stanu właściwego[16]. W prawie ochrona środowiska

oznacza zbiór działań podjętych, mających na celu zapewnienie właściwego stanu środowiska zarówno obecnym jak i przyszłym pokoleniom. Racjonalnie powinno się korzystać ze wszystkich elementów środowiska. Dbanie o odpowiedni stan środowiska leży w interesie wszystkich ludzi[17].

Pojęcie ochrony środowiska ściśle wiąże się z ochroną przyrody, stąd często bywa stosowane zamiennie. Należy mieć jednak na względzie, że oba pojęcia nie są tożsame, gdyż pojęcie ochrony środowiska odnosi się do szerszego zakresu przedmiotowego. W literaturze można spotkać podział tejże ochrony między innymi na bierną i czynną. Kwestię tę należy jednak postrzegać jako pewien użytkowy podział, który nie zawsze możliwy jest do zastosowania. Zgodnie z nim za bierną ochronę środowiska uznaje się celowe ograniczanie się ludzi w oddziaływaniu na środowisko naturalne. Czynna ochrona oznacza natomiast celowe prowadzenie działań służących poprawie stanu środowiska naturalnego. Różnica polega więc przede wszystkim na celowej aktywności lub celowym powstrzymywaniu się od niej[18].

Ochrona środowiska jako oddzielna dyscyplina naukowa ma interdyscyplinarny charakter i czerpie z dorobku wielu nauk: medycznych, biologicznych, nauk o ziemi i planowaniu przestrzennym, technicznych, ekonomicznych, prawnych i administracyjnych, społecznych i humanistycznych[19]. Zatem można więc mówić o różnych aspektach ochrony środowiska: ekologicznym, etyczno-filozoficznym, prawnym itd. Ochrona środowiska to także działania z zakresu edukacji ekologicznej, ekopolityki, wdrażania idei zrównoważonego rozwoju, zarządzanie środowiskiem (ecomanagement) i wiele innych.

W niniejszej książce omówiono wybrane zagadnienia dotyczące aspektu etyczno-filozoficznego ochrony środowiska. Poruszone zostały zatem zagadnienia z zakresu: ekofilozofii, ekoetyki, praktycznej filozofii przyrody. Na wstępie należy sprecyzować, co rozumiemy pod wyżej wymienionymi pojęciami.

Uważa się, że filozofia przyrody jest najstarszym działem filozofii, ponieważ jej początki są zbieżne z powstaniem samej filozofii. Powstała na przełomie VII i VI w. p.n.e., a pierwsi filozofowie uczynili właśnie przyrodę przedmiotem swoich rozważań. Cechą charakterystyczną tego okresu była zmiana w myśleniu o przyrodzie. Zaczęto traktować ją w sposób racjonalny, bez odniesienia się do mitologii i wierzeń. Dotychczasowe problemy były rozwiązywane w sposób nowatorski, a stawiane wówczas hipotezy jednoznacznie świadczą o wyjątkowości ówczesnych myślicieli. Koncepcje były budowane w oparciu o pewne założenie metafizyczne, w tym przede wszystkim o doświadczenia zmysłowe. Drugi etap rozwoju filozofii przyrody był ściśle związany z postępem naukowym. W XVII w.

za sprawą prac Kopernika, Galileusza i Newtona z filozofii wyodrębniło się przyrodoznawstwo. Nowy model poznania zakładał podejście oparte na eksperymencie. Cechą charakterystyczną kolejnego, trzeciego etapu, było całkowite rozdzielenie nauk przyrodniczych i filozofii przyrody. Nauki bowiem miały wykształcone metody, filozofia zaś była czysto spekulatywna. Obecnie uważa się, że filozofia przyrody jest w czwartym okresie rozwoju. Współczesne podejście przyjmuje, że związek nauk przyrodniczych z filozofią jest niezwykle silny. Treść jaką dostarczają teorie nauk przyrodniczych wymaga bowiem interpretacji i analizy ontologicznej. Rozwój nauk przyrodniczych przynosi coraz więcej pytań również natury filozoficznej, jak na przykład rola podmiotu poznającego w przebiegu zjawisk[20].

Przyjmuje się, że głównym zadaniem współczesnej filozofii przyrody jest tworzenie takich teorii, które wyjaśniałyby najbardziej podstawową strukturę ciał materialnych ożywionych i nieożywionych. Współczesna filozofia przyrody stawia sobie również za cel rozwiązywanie problemów, które dostarczane są przez nauki przyrodnicze[21].

Uważa się, że filozofia przyrody jest filozoficzną refleksją, której przedmiotem jest materia rzeczywista, a więc przyroda. Zatem ów przedmiot jest taki sam jak w naukach przyrodniczych, lecz różny jest sposób jego badania. W naukach przyrodniczych obowiązuje szereg metod empirycznych tj. obserwacja, eksperyment, doświadczenia, w filozofii zaś jest to refleksja. Relacja między odmiennymi sposobami badania jest przyczyną występowania wielu koncepcji filozofii przyrody. Spośród wielu istniejących klasyfikacji A. Lemańska proponuje podział koncepcji filozofii przyrody na ujęcie tradycyjne i nietradycyjne. W pierwszym przyroda jest badana za pomocą nauk przyrodniczych bądź poddana poznaniu bezpośredniemu. W ujęciu nietradycyjnym przedmiot stanowią oprócz bytów materialnych także inne obiekty[22].

Kolejnym kluczowym pojęciem, które należy omówić jest ekofilozofia. Oficjalnie termin ten zaczął obowiązywać od 1995 r. od VI Zjazdu Filozofii Polskiej, który odbył się w Toruniu. Termin ten pochodzi od trzech greckich słów *oikos* oznaczającego dom, środowisko, gospodarstwo, rodzinę, *phileo* – miłuję, dążę i *sophia* – mądrość. Zatem ekofilozofia w najprostszym ujęciu oznacza naukę filozoficzną o środowisku. Rozumie się przez to naukę filozoficzną zarówno o środowisku przyrodniczym jak i społecznym pojmowaną w dwóch aspektach: teoretycznym i praktycznym. Aspekt teoretyczny jest związany z teoretycznym poznaniem ekosystemu jako całości, natomiast aspekt praktyczny odnosi się do zastosowania nauki w badaniach nad ekosystemem[23].

Obszar problemowy ekofilozofii odnosi się do wielu zagadnień. Są to przede wszystkim:

1. Kwestie relacji człowieka z przyrodą. Nabierają one szczególnego znaczenia w kontekście systematycznie rosnącej antropopresji. Główne problemy odnoszą się do umiejscowienia człowieka w przyrodzie oraz postrzegania przyrody (biosfery) jako opozycji dla człowieka (antroposfery). Doprowadza to również do ważnego pytania, czy przyroda jest oddzielnym bytem?
2. Próby analizy relacji przyrody z człowiekiem na płaszczyźnie aksjologicznej. Pojawia się pytanie, czy można ich naturę rozpatrywać w kontekście dobra i zła?
3. Rozważania odnoszące się do natury obecnego kryzysu ekologicznego. Jest on rozpatrywany jako efekt rozbieżności między kierunkiem cywilizacyjnego rozwoju a ograniczoną ilością zasobów ziemi.
4. Próby analizy ustroju społecznego, politycznego i gospodarczego na stosunek człowieka do natury. Zwraca się również uwagę na wpływ samej natury na sposób systemowego zorganizowania się ludzi.
5. Kwestie umiejscawiania przyrody i sposobu jej traktowania w funkcjonowaniu silnie zindywidualizowanej jednostki. Analizowane są takie uczucia jak: szczęście, samorealizacja i zadowolenie. Wśród zjawisk rozpatrywanych z tej perspektywy znajdują się między innymi ruchy ekologiczne[24].

Mimo tego, że ekofilozofia jest nauką stosunkowo nową, to posiada duży zbiór literatury dotyczący jej teorii, metodologii i różnych podejść. Wyróżnia się bardzo wiele koncepcji ekofilozofii. Jedną z nich jest postrzeganie ekofilozofii jako praktycznej filozofii przyrody. Podejście to zwraca przede wszystkim uwagę na zagadnienia praktyczne i bioetyczne odnoszące się do kryzysu ekologicznego[25].

Należy zauważyć, że obok praktycznej filozofii przyrody, istnieje niejako w opozycji do niej teoretyczna filozofia przyrody. Właściwym wydaje się więc ich porównanie. Zasadniczą różnicą między teoretyczną a praktyczną filozofią przyrody jest pomijanie antropopresji lub jej uwzględnianie. Uwzględniając ją, praktyczna filozofia przyrody w swoich rozważaniach odnosi się do środowiska przyrodniczo-społecznego, biorąc pod uwagę środowisko naturalne i obecnego w nim człowieka. Działalność ludzi w środowisku jest oceniana w kontekście systemu norm określających stosunek człowieka do przyrody. W literaturze przedmiotu praktyczna filozofia przyrody pojawia się często pod nazwą „ekoetyka". Wśród badaczy reprezentujących takie podejście znajdują się J. M. Dołęga, Z. Piątek, W. Tyburski, G. Böhme, K. M. Meyer-Abich[26].

Ostatnim ważnym pojęciem, obok filozofii przyrody i ekofilozofii, jest pojęcie „ekoetyki". Ta często bywa zamiennie używana z terminami: „etyka środowiskowa" oraz „etyka ekologiczna". Jest to stosunkowo młoda dyscyplina naukowa, gdyż jej początki sięgają dopiero lat 60. XX w.[27].

Jest działem etyki stosowanej i została z niej wydzielona ze względu na swój przedmiot rozważań jakim jest środowisko. Zatem jej zadaniem jako nauki jest określanie norm i zasad postępowania ludzi wobec środowiska naturalnego (ożywionego i nieożywionego), ale również i środowiska społecznego[28].

Jej głównym celem jest z jednej strony ochrona środowiska naturalnego przed destruktywnym wpływem człowieka, z drugiej zaś strony ochrona samego człowieka przed powodowanymi przez niego zagrożeniami ekologicznymi[29].

Etyka środowiskowa jest młodą nauką, która cały czas się rozwija. W związku z tym pojawiają się nowe jej koncepcje, które mogą być tworzone na podstawie kierunków filozoficznych, religii lub przyjętego światopoglądu. J. M. Dołęga wyróżnić cztery główne kierunki w ekoetyce: etyka środowiskowa pojmowana holistycznie, zorientowana biocentrycznie, etykę ochrony zwierząt oraz antropocentrycznie zorientowaną etykę środowiskową[30].

W niniejszej książce omówiono wybrane zagadnienia dotyczące aspektu filozoficznego ochrony środowiska. Poruszone zostały zatem zagadnienia z zakresu: filozofii przyrody: „*O filozofii przyrody*" (A. Wójtowiec), „*Filozofia przyrody Michała Hellera*" (A. Kleśta), „*Kult nieba i sił przyrody w filozofii chińskiej*" (K. Kierzkowski, A. Kamińska), „*Krótko o redukcjonizmie i holizmie we współczesnej ekologii*" (M. Twardowski), „*„Systemizm" Marii Bungego jako via media między holizmem i redukcjonizmem*"(M. Twardowski), ekofilozofii: „*Praktyczna filozofia przyrody Klausa Michaela Meyer-Abicha dziedzictwem Schweitzerowskiej etyki czci dla życia*" (M. Terlecka), filozofii zrównoważonego rozwoju: „*Zrównoważony rozwój – idea czy rzeczywistość?*" (A. Sołtys), aspekty filozoficzno-teologicznego: „*Praktyczna teologia przyrody – między filozofią a objawieniem*" (J. Figas-Skrzypulec), aspekt filozofii medycyny: „*Teoretyczny i praktyczny aspekt filozofii medycyny*" (E. Żołobowska) oraz zagadnienie z zakresu filozofii człowieka: „F*iodor M. Dostojewski i Lew N. Tołstoj – dwa filozoficzne spojrzenia na istotę ludzkiej natury*" (A. Gębalska-Berekets).

Zapraszamy czytelników do zapoznania się z treścią niniejszej książki oraz z pozostałymi dwoma tomami: „*Wybrane ekologiczno-sozologiczne aspekty ochrony środowiska*"[31] oraz „*Wybrane aspekty ochrony środowiska*"[32].

***

PRZYPISY

1 J. Banaszak i in., *Podstawy ekologii*, Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 21.
2 *Ibidem*, s. 22.
3 *Ibidem*, s. 22-23.
4 *Ibidem*, s. 23.
5 W. Michajłow, *Sozologia – nauka o ochronie i kształtowaniu środowiska*, w: *Nowe specjalności w nauce współczesnej*, Ossolineum, Wrocław 1977, s. 159.
6 J. M. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych zagadnień sozologii*, Wydawnictwo Teologii Katolickiej, Warszawa 1998, s. 37-39.
7 *Ibidem*., s. 39 i 41.
8 *Ibidem*, s. 43.
9 *Ibidem*, s. 49-50.
10 *Ibidem*, s. 50-52.
11 *Ibidem*, s. 54.
12 M. Ciszek, *Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 2008, s. 61-62.
13 *Ibidem*, s. 61-62.
14 H. Lisicka, *Ochrona środowiska czy ekologia*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, s. 260.
15 W. Brzeziński, *Podstawowe zagadnienia prawne i organizacyjne ochrony środowiska człowieka*, w: L. Łustacz (red.) *Prawo a ochrona środowiska*, Ossolineum, Wrocław 1975, s. 126.
16 Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001 r. Prawo ochrony środowiska, Dz. U. 2001 nr 62 poz. 627.
17 L. Karski, *Znaczenie prawa ochrony środowiska*, „Studia ecologiae et bioethicae" 2011, t. 9, z. 1, s. 93.
18 A. Hołuj, *Teoretyczne podstawy ochrony środowiska naturalnego w Polsce*, w: *Zeszyty naukowe Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Bochni*, 2006, z. 4, s. 29-30.
19 J. M. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych zagadnień sozologii*, Wydawnictwo Teologii Katolickiej, Warszawa 1998, s. 42.
20 A. M. Łukasik, *Filozofia przyrody – podstawowe zagadnienia*, http://goskli.republika.pl/praca/fil_pliki/fp1_pz.pdf , dostęp: 8.06.2014.
21 A. Latawiec, *W poszukiwaniu obrazu współczesnej filozofii przyrody*, w: M. Hetmański (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, Universitas, Kraków 2010, s. 35.
22 *Ibidem*, s. 30-31.
23 J. M. Dołęga, *Ekofilozofia – nauka na progu XXI wieku*, „Studia włocławskie" 2006, t. 9, s. 69-71.
24 Z. Hull, *Ekofilozofia i środowisko przyrodnicze*, „Diametros" 2006, nr 9, http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/, dostęp: 8.06.2014, s. 110-112.
25 J. M. Dołęga, *Ekofilozofia – nauka na progu XXI wieku*, „Studia włocławskie" 2006, t. 9, s. 71-73.
26 A. Latawiec, *W poszukiwaniu obrazu współczesnej filozofii przyrody*, w: M. Hetmański (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, s. 35-36.
27 S. Konstańczak, *Recenzja książki: Z. Piątek, Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, „Słupskie Studia Filozoficzne" 2001, nr 3, s. 177.
28 P. B. Sobuś, *Etyczna ochrona środowiska naturalnego*, http://www.ietu.katowice.pl/wpr/Aktualnosci/Czestochowa/Referaty/Sobus.pdf, dostęp: 8.06.2014.
29 W. Tyburski, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, „Problemy ekorozwoju" 2006, vol. 1, nr 1, s. 8.

30 J. M. Dołęga, *Etyczna ambiwalencja współczesnej ekologii*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, Lublin 2001, s. 133.
31 M. Sierakowski, M. Terlecka (red.), *Wybrane ekologiczno-sozologiczne aspekty ochrony środowiska*, Armagraf, Krosno 2014.
32 A. Sut, M. Terlecka (red.), *Wybrane aspekty ochrony środowiska*, Armagraf, Krosno 2014.

***

About philosophy of nature

The aim of the article is to clarify and distinguish the meaning the basic concepts of environmental protection: ecology, sozology and environmental protection. It also indicates the dynamic changes occurring within these concepts: their aims, tasks and problems. It also draws attention to the proper object of study for the methodology. The article also discusses the issues concerning the aspect of philosophical and ethical environment. Explained concepts such as eco-philosophy, eco-ethics, practical philosophy of nature.

Key words: sozology, ecology, environmental protection, sozology system, philosophy of nature.

***

Aleksandra Wójtowiec, studentka kierunku Ochrona Środowiska na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze: wpływ żeglugi śródlądowej na środowisko naturalne, ochrona przeciwpowodziowa, etyczny aspekt przemysłowej hodowli zwierząt, sposoby czynnej ochrony dzikich zwierząt.

***

ALEKSANDRA KLEŚTA
Instytut Filozofii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Filozofia przyrody Michała Hellera

Wstęp

Filozofia przyrody jest powszechnie uważana za dość kontrowersyjny dział filozofii. Wszyscy naukowcy mogą zgodzić się jedynie co do jednego pytania w obszarze tej filozofii: czy filozofia przyrody w ogóle istnieje? Wielu z nich twierdzi, iż po powstaniu nauk empirycznych nie istnieje nic, co można orzec o przyrodzie poza tymi naukami. Tym, którzy nie zgadzają się z powyższym stwierdzeniem pozostaje albo ignorować nauki empiryczne i próbować dedukować o przyrodzie z założeń systemu metafizycznego, albo filozofować redukując filozofię do nauk szczegółowych[1].

Niemniej jednak trudno wyobrazić sobie filozofa, który negowałby istnienie świata fizycznego, przynajmniej z gruntu własnych dociekań. Michał Heller[2] proponuje prześledzenie najważniejszych kierunków filozofii przyrody, które pojawiły się na przestrzeni dziejów. Uznaje to za konieczne, jeśli chcemy odpowiedzialnie podejmować badanie problemów filozofii przyrody, a ponadto stanowi niezbędne minimum dla badacza z innych obszarów filozofii. Celem Hellera jest rozpatrzenie możliwości istnienia filozofii przyrody jako racjonalnej dyscypliny naukowej[3].

1. Filozofia przyrody przed naukami empirycznymi

Filozofia przyrody zapoczątkowała filozofię europejską. Na przełomie VII i VI w. p.n.e. na jońskich wybrzeżach Azji Mniejszej kilku myślicieli podjęło próbę zrozumienia świata o własnych siłach intelektualnych, bez potrzeby odwoływania się do wierzeń religijnych. Próba ta zapoczątkowała nie tylko sukcesy w rozumowaniu, ale przede wszystkim spowodowała pewną reakcję łańcuchową, która do dziś nie została zatrzymana. Zaczął się okres poznawania świata poprzez myślenie i doświadczanie[4].

Grecy swoją fascynację porządkiem i harmonią przyrody utrwalili poprzez rozszerzenie wyrazu „kosmos"[5] na nazwanie całego Wszechświata. Pierwsze zagadnienia filozofii przyrody zostały dostrzeżone i postawione przez jońskich myślicieli, ale problemy te były jeszcze bardzo mgliste.

Odpowiedzi pierwszych filozofów o *arche* oparte były na prostych spostrzeżeniach: do życia potrzebne jest ciepło, powietrze, woda, zatem zasadą przyrody miał być ogień (Heraklit), woda (Tales), powietrze (Anaksymenes). Grecy potrafili przejść do próby uchwycenia nieobserwowalnego czynnika, który miałby wyjaśniać to, co obserwowalne. Według Anaksymandra zasadą świata musi być coś, co jest nieskończone i nieokreślone, bo z niego wyłania się wszystko i daje początek wszystkim bytom – tak więc miał być to według niego bezkres.

Filozofia nauczyła człowieka wykorzystywania możliwości swojego rozumu. Jońscy filozofowie zapoczątkowali krytycyzm i samokrytycyzm. Europejska filozofia zaczęła swoje dzieje od dobrze postawionego pytania o zasadę świata. Zagadnienie to zaszczepiło w badaczach przyrody umiejętność rozumowania przez redukcję do elementarnych zasad[6]. Następny krok w rozwoju filozofii przyrody zawdzięczamy Platonowi, który rozciągnął Sokratesowe rozumienie istoty na wszelkie rodzaje bytów. Od tego czasu filozofia pomija to, co przypadkowe na rzecz tego, co konieczne. Po drugie, u Platona warunkiem istnienia tego, co poznawalne zmysłami, jest istnienie idei. Podstawą prawie wszystkich metafizyk jest odkrycie sposobu istnienia idei, innego od stwierdzalnego zmysłami[7]. „*Teoria idei zastosowana do „bytów matematycznych" stworzyła pierwszą filozofię matematyki, a „teoria cieni" stała się pierwszą próbą wyjaśnienia dlaczego przyroda jest matematyczna*"[8]. Ponadto teoria symetrii Platona oraz jej rola w odbudowie struktury świata pojawiła się w teoriach współczesnej fizyki. Z symetrii wielościanów foremnych chciał Platon wyprowadzić fizyczne własności elementów, potem w konsekwencji wszystkie własności świata.

Mechanika Arystotelesa, uzupełniana przez niego przednaukowymi intuicjami, elementami jego metafizyki oraz przekonaniami utrwalonymi w tradycji zaowocowała stworzeniem systemu kosmologicznego, w którym Ziemia znajdowała się w środku Wszechświata. Cała sfera miała czerpać swój ruch od Pierwszego Poruszyciela[9]. Dokonania Arystotelesa stanowiły jedno z pierwszych elementów ewolucyjnych, które doprowadziły do pojawienia się nowożytnej kosmologii i astronomii. „*O niebie" Arystotelesa jest zadziwiającym przykładem tego, jak system może być logiczny, ale fałszywy. Arystoteles, jawnie lub milcząco, przyjął kilka założeń dotyczących podstawowych pojęć filozoficzno-przyrodniczych, cała reszta wynikła niemal automatycznie drogą logicznej dedukcji*"[10].

Kartezjusz wniósł kolejny ogromny wkład w filozofię przyrody, która stanowi tylko część jego systemu filozoficznego. Punktem wyjścia dla Kartezjusza była matematyka, a ściśle mówiąc geometria, następnie przyszła kolej na mechanikę i filozofię przyrody. W swoich dociekaniach nie kierował się

doświadczeniem, jedynym kryterium prawdy były u niego jasność i wyraźność poznania. Kryterium to rozciągnął także na fizykę i matematykę. Fizyka pozostawała połączona z jego metafizyką, bowiem dostarczała ona intuicji do metafizycznych stwierdzeń. Koncepcje Kartezjusza dotyczyły niemalże wszystkich zjawisk, które dało zaobserwować się w przyrodzie, tak więc jego mechanika pozwoliła stworzyć całościowy system opisujący dziedziny naukowe począwszy od geologii, poprzez chemię, fizykę, kosmologię, astronomię, aż po medycynę. Pozwoliło to uzyskać stosunkowo spójny obraz rzeczywistości pozbawiony niejasności[11].

Do okresu powstania empirycznych nauk o przyrodzie z filozofią przyrody nie ma większego problemu. Istnieje ona jako dociekanie, które ma dostosować myśl ludzką do stworzenia nauk przyrodniczych. Przednewtonowskie systemy filozofii przyrody (Platon, Arystoteles, Kartezjusz) pełniły funkcję przednauk przyrodniczych. Były one co prawda metodologiczną mieszaniną biorącą pod uwagę proste dane doświadczalne, analizy stwierdzeń o przyrodzie oraz dociekań opartych na założeniach metafizycznych. Ważną funkcją przygotowawczą, jaką wczesne systemy filozoficzne spełniły w odniesieniu do późniejszych nauk o przyrodzie było odpowiednie przygotowanie pojęć takich jak: prędkość, masa, pęd, bez których nie powstałaby nowożytna nauka, ale także nie zaistniałyby warunki do prawidłowego przeprowadzania doświadczeń, które są podstawą tych nauk[12].

2. Filozofia przyrody a nauki empiryczne

Problem z filozofią przyrody pojawia się w momencie powstania nauk empirycznych. Głównym pytaniem jakie stawiają uczeni jest to, czy można otrzymać wartościową wiedzę o przyrodzie poza metodą empiryczną? Równocześnie z naukami przyrodniczymi zaczęły powstawać różne metafizyki przyrody (np. Leibniza, Whiteheada), ale przede wszystkim należało zbadać czy mieści się w nich wartościowa wiedza o przyrodzie.

Kartezjusz, Leibniz i częściowo Kant podejmowali próby wyprowadzenia praw przyrody z metafizycznych założeń. Od okresu powstania nauk empirycznych nie zdarzyło się, aby przesłanki filozoficzne były uzasadnieniami twierdzeń tych nauk. Wydanie w 1687 r. dzieła Newtona pt. *Matematyczne zasady filozofii przyrody* uważane jest za początek ery nauk empirycznych[13]. W Newtonie zaczęto dostrzegać filozofa, który położył kres filozofii przyrody o charakterze spekulatywnym, a zapoczątkował naukowe podejście do badania świata. Mówi on o stosunku mechaniki do matematyki, a także o znaczeniu mechaniki dla filozofii przyrody. I tak spostrzegano i czytano jego dzieło przez wiele pokoleń, poprzez pryzmat mechanicyzmu. Heller uznaje Newtona

za spekulatywnego filozofa przyrody, wskazując, iż filozoficzne odkrycie przyczyn zasad przyrody, które ustalone zostały metodą matematyczno-doświadczalną stawiał za ostateczny cel nauki. Ponadto pomimo tego, że wielu jego twierdzeń nie da się dziś utrzymać, wpływ jego dzieła na nowożytne myślenie o przyrodzie jest ogromy. Wpływ ten polega na dostrzeżeniu metody, matematyczno-empirycznej metody badania świata, która określa nowy stosunek między badaczem a przyrodą oraz dostarcza nowych informacji o przyrodzie[14]. „*Świat fizyki, astronomii, biologii i innych empirycznych nauk o przyrodzie to świat maksymalnie odczłowieczony. Wprawdzie człowiek coraz częściej pojawia się w nim jako obserwator swoim badaniem zaburzający badany przedmiot, ale jest to obserwator, który mierzy, lecz powstrzymuje się od nadawania znaczeń i wartości*"[15].

Kolejnym znaczącym nowożytnym filozofem z punktu widzenia omawianych nauk jest Leibniz. W dziedzinie matematyki i w obszarze filozofii przyrody uważany jest za przeciwnika Newtona, ale w najbardziej zasadniczych kwestiach filozoficznych nie zgadza się z Kartezjuszem. Nic nie jest bardziej obce Leibnizowi niż mechanizm geometryczny, który redukuje istotę ciał do rozciągłości oraz sprowadza całą aktywność do funkcji mechanicznych, takich jak tarcia i zderzenia. U Leibniza świat jest dynamiką, która wykracza poza świat i ma swoje źródło w Bogu. I tutaj widać zasadniczą różnicę z Kartezjuszem, dla którego Bóg nie podlega prawom mechaniki oraz prawom logiki i matematyki. Dla Leibniza Bóg i logika to jedno, bowiem dynamizm świata utożsamia się z jego logicznością. Tak więc wkład Leibniza w filozofię przyrody należy rozpatrywać od strony zasad logiki[16].

Kartezjusza i częściowo Leibniza należałoby zaliczyć do epoki przed powstaniem nowożytnej fizyki. Newton i po części Leibniz są przedstawicielami epoki, która zapoczątkowała nowożytną fizykę. Nauki empiryczne bez wątpienia stały się nową jakością myślową nowożytnych czasów, i od tego momentu filozofów przyrody można było dzielić na dwie grupy: tych, którzy znając nauki empiryczne nadal skłonni byli do filozoficznej refleksji nad przyrodą i tych, którzy ignorowali je[17].

Do pierwszej grupy należał Kant, który nie tylko uprawiał filozoficzną refleksję nad przyrodą opierając się na wszechstronnej znajomości nauk przyrodniczych, ale jako pierwszy zrozumiał, że istnienie tych nauk samych w sobie może stanowić poważny problem filozoficzny. Kant opowiedział się za czystym przyrodoznawstwem, wskazując, iż nie są to nauki przyrodnicze, bowiem zawierają zdania konieczne, jak i przypadkowe oparte na doświadczeniu. Czystym przyrodoznawstwem jest ta tylko część nauk przyrodniczych, która *a priori* i z wszelką koniecznością, wymaganą dla zdań apodyktycznych, głosi prawa, którym podlega przyroda[18]. Ponadto

przyrodę rozpatrywać można materialnie, jako ogół wszystkich przedmiotów doświadczenia. Można rozpatrywać ją także formalnie, jako prawidłowość wszystkich przedmiotów doświadczenia. Przedmioty konstytuujące przyrodę są nam dane w doświadczeniu, lecz prawidłowości, którym te przedmioty są poddane mogą być tylko *a priori*.

3. Racjonalność filozofii przyrody

Współczesna filozofia nauki stwierdza, iż należałoby wykluczyć filozofię z kontekstu naukowego uzasadniania. Heller jest jednak przekonany, że filozofia jest niewątpliwie ważna w tym kontekście, bowiem jeżeli przez kontekst odkrycia naukowego rozumiemy to, co inspiruje, stwarza klimat, podsuwa pomysły nowych teorii to filozofia jest dla nauki istotna. Filozoficzne elementy pojawiają się w kontekście odkrywania różnych teorii naukowych, ale filozofia bez wątpienia stworzyła kontekst odkrycia dla rozwoju i powstania nauk przyrodniczych. Bez filozofii starożytnej i średniowiecznej nie byłoby chociażby nowożytnej fizyki[19].

Zagadnieniem, które według Hellera jest ściśle związane z istnieniem filozofii przyrody jest problem racjonalności przyrody. Filozofia przyrody wyrosła z problemu racjonalności przyrody. Jeżeli filozofia przyrody jest możliwa, to można dokonywać nad nią racjonalnej refleksji[20]. Zmatematyzowana metoda empiryczna odnosi wielkie sukcesy w badaniu przyrody, co świadczy o tym, że można przyrodzie przypisać racjonalność typu empirycznego. „P*rzez racjonalność przyrody należy rozumieć tę jej własność, dzięki której jest ona badalna (tzn. poddaje się badaniom)*”[21]. Przypisywanie przyrodzie tej własności jest cichym przyzwoleniem filozofii przyrody jak i nauk przyrodniczych. Heller twierdzi, że istnieje sens zwracania się do przyrody z racjonalnymi pytaniami, ponieważ tylko wtedy może ona udzielić racjonalnej odpowiedzi[22].

Z takimi racjonalnymi pytaniami zwrócili się – jak zauważa Heller – jońscy filozofowie przyrodyi, jak wspomniano wcześniej, od nich zaczęły się dzieje europejskich badań przyrodniczych. Każdy przedempiryczny system wykazywał się taką racjonalnością. U Platona przyroda jest cieniem świata idei, dokonuje on rozróżnienia na świat poznawalny zmysłami i świat idei. Oddziela przyrodę od istnienia w tradycyjnym rozumieniu i umieszcza ją w dwóch różnych obszarach – zmysłach i idei. Ponadto u Platona usprawiedliwienia racjonalności poszukuje się poza przyrodą. U Arystotelesa racjonalności trzeba szukać w rzeczach, nową formą rozwiązania problemu racjonalności nauki jest substancjalizm – poznawanie bytu poprzez jego niezmienną istotę, nie zaś przez funkcje i relacje z innymi bytami. Ideałem nauki

ma być uchwycenie istoty rzeczy poprzez akt intelektualnej intuicji, a definicja ma być wyrażona w prostym zwrocie językowym. Kartezjusz zaś zagadnienie przyrody przeniósł z płaszczyzny ontologicznej na płaszczyznę metodologiczną. Wiedza jest racjonalna, gdy jest niekwestionowalna. Zatem wszystko sprowadza się u niego do znalezienia odpowiedniej metody osiągnięcia pewności. Podstawą pewności stała się teoria poznania, a funkcję przenoszenia pewności z jednych zdań na inne przejęła geometria. Leibniz natomiast racjonalizm pojmuje maksymalistycznie, uważa, że całą wiedzę o świecie da się wyprowadzić z kilku zasad rozumowych, a przy tym świat u niego jest jednym wielkim systemem logicznym. Bóg jest tutaj wielkim logikiem, który działa etycznie. Newton położył nacisk na matematykę, która stała się językiem opisującym, nośnikiem dedukcji oraz narzędziem analizy. Newton stał się pionierem w konstruowaniu matematycznych modeli rzeczywistości, postulował ponadto iż cała przyroda jest matematyczna. Późniejsza metodologia nauk w tym kontekście powie o konstruowaniu matematycznych modeli rzeczywistości. Kant natomiast matematycznej racjonalności świata poszukiwał w strukturze ludzkiego poznania. Stał się prekursorem antropologicznego rozumienia racjonalności świata, która zredukowana została do racjonalności ludzkiego poznania. Człowiek jest ewolucyjnym wytworem przyrody, racjonalność ludzkiego poznania to racjonalność przyrody[23].

4. Racjonalność przyrody według Hellera

Heller w swojej *Filozofii przyrody* zauważa, że w metodologii nowożytnej fizyki zakrólował dualizm: matematyka oraz rzeczywistość dana doświadczalnie. Między tymi obszarami zachodzi rezonans, nie są one od siebie niezależne. Przyroda jest po prostu matematyczna.

Filozofia przyrody jest racjonalna. Czym właściwie racjonalność jest i kiedy możemy stwierdzić, że coś jest racjonalne? Wiadomo, że najtrudniej podać definicję podstawowych pojęć – takich jak właśnie racjonalność. Otóż postępować racjonalnie według Hellera to uzasadniać swoje twierdzenia. A jeżeli nie ma pełnego uzasadnienia, to należy powiedzieć, że to prawdopodobna hipoteza. Heller twierdzi, że jedno z największych naukowych odkryć ludzkości, to odkrycie, że należy uzasadniać swoje poglądy. Uzasadnianie swoich poglądów to odkrycie, które dokonało się na przełomie V i VI wieku przed Chrystusem w Azji Mniejszej, gdzie grupka ludzi zadała sobie pytanie, jak uzasadniać twierdzenia, nie odwołując się do mitów, a jedynie przy pomocy ludzkiego rozumu. Tak powstała filozofia. Wybór racjonalności, wybór postępowania racjonalnego, był potwierdzany przez dalszy rozwój filozofii, a potem przez rozwój nauk. Wynalezienie

metody naukowej na przełomie XVI i XVII w. – metody matematyczno-empirycznej, jest bardzo dobitnym potwierdzeniem metody racjonalności[24]. „*Usprawiedliwienie mojego istnienia jest mi bardziej potrzebne niż usprawiedliwienie Wszechświata. Ale rzecz w tym, że ponieważ jestem produktem Wszechświata i Wszechświat noszę w sobie, jedno bez drugiego nie może zostać usprawiedliwione. Usprawiedliwieniem Wszechświata jest jego stworzenie, stworzenie więc także musi być przynajmniej początkiem mojego usprawiedliwienia*”[25].

Heller jest umiarkowanym zwolennikiem teorii inteligentnego projektu – koncepcji filozoficznej, która zakłada, że wyjaśnieniem dla pewnych cech Wszechświata i żywych organizmów jest siła sprawcza – „inteligentna przyczyna”, a nie tylko samoistnie działające procesy przyrodnicze, takie jak dobór naturalny i ewolucja. Teoria inteligentnego projektu to współczesna wersja tradycyjnego argumentu teleologicznego na istnienie Boga, zmodyfikowanego w taki sposób, aby uniknąć wskazania projektanta co do natury lub tożsamości. Koncepcja ta nie stoi w opozycji do teorii Darwina, bowiem ta ostatnia jest teorią biologiczną, opisującą tylko mechanizmy zmian, a nie ich przyczynę czy celowość. Świat i przyroda są zamysłem Boga, są wynikiem jego kreacjonizmu. Heller zaproponował pośrednie stanowisko między interpretacją świata jako wyniku przypadkowych zdarzeń a teorią inteligentnego projektu, według którego przypadkowość nie istnieje, a cały świat jest w sposób deterministyczny kierowany przez Boga. W miejsce tych teorii filozoficznych Heller proponuje własną koncepcję Wielkiej Matrycy bądź Boskiego Zamysłu. Według jego teorii przypadek rozumiany jako zjawisko o niskim prawdopodobieństwie wystąpienia jest integralną częścią świata, a świat ten można postrzegać teistycznie (Boski Zamysł), a także w sposób mniej utożsamiający się z religią. W rozumieniu Hellera, przypadki muszą być konieczną częścią matrycy, którą stanowi zbiór praw przyrody[26]. Prawa przyrody dają warunki początkowe, które definiują trajektorie rozwoju (ewolucji) systemów przyrody przy pomocy "równań" będących właśnie prawami przyrody.

Podsumowanie

Prawa przyrody tworzą jeden racjonalny system, a przypadek jest jego elementem. W pewnym sensie rzeczą drugorzędną jest, czy system ten nazwiemy Wielką Matrycą – Panem Bogiem, czy po prostu matrycą. Wielka matryca to według Hellera zbiór praw przyrody i wszystkich warunków początkowych, fluktuacji i tych rzeczy, które są niezbędne, aby świat funkcjonował. Bóg jest tą matrycą, ona jest jego częścią, pewnym jego aspektem.

Heller zwraca uwagę, iż religia chrześcijańska nakazuje wyposażyć matrycę, którą utożsamia z Bogiem w osobowość. Wielka Matryca ma świadomość, ale nie dokładnie w tradycyjnym rozumieniu, bo to coś znacznie większego od naszej świadomości.

***

PRZYPISY

1 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, Kraków 2005, s. 17.
2 Michał Heller (ur.1936r.) – polski profesor nauk filozoficznych, prezbiter katolicki, teolog, specjalizuje się w filozofii przyrody, fizyce, kosmologii relatywistycznej oraz relacji nauka – wiara.
3 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, Kraków 2005, s. 18.
4 Por. *ibidem*, s. 21.
5 Wyraz „kosmos" oznaczał po grecku: piękny, ozdobny.
6 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, Kraków 2005, s. 25.
7 Por. *ibidem*, s. 38.
8 *Ibidem*, s. 38.
9 U Arystotelesa określenie siły wprawiającej w ruch wszystko, co istnieje i co jest stwarzane; dla Arystotelesa to pierwsza przyczyna wprawiająca w ruch krąg niebiański, niebo gwiazd stałych, tzw. pierwsze niebo.
10 M. Heller, *Filozofia przyrody*, Kraków 2005, s. 58.
11 Por. *ibidem*, s. 69-71.
12 Por. *ibidem*, s. 220.
13 Por. *ibidem*, s. 77.
14 Por. *ibidem*, s. 78.
15 M. Heller, *Usprawiedliwienie wszechświata*, Kraków 1995, s. 95.
16 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, Kraków 2005, s. 98.
17 Por. *ibidem*, s. 113-114.
18 Por. *ibidem*, s. 120.
19 Por. *ibidem*, s. 221.
20 Por. *ibidem*, s. 224.
21 *Ibidem*, s. 224.
22 Por. *ibidem*, s. 224-225.
23 Por. *ibidem*, s. 228.
24 Ł. Kwiatek i M. Hohol, http://www.granicenauki.pl/index.php/pl/granice-nauki/nauka-i-religia/396-wielka-matryca-i-herezja-inteligentnego-projektu-rozmowa-z-ks-prof-michalem-hellerem, autorzy, dostęp: 23.05.2014.
25 M. Heller, *Usprawiedliwienie wszechświata*, Kraków 1995, s. 101.
26 Por. M.Heller, *Filozofia przypadku*, Kraków 2011, s. 95.

***

Michał Heller's philosophy of nature

Heller suggested an intermediate position between the interpretation of the world as a result of random events and the theory of intelligent design, according to which randomness does not exist, and the whole world is in a deterministic manner directed by God. In place of these philosophical theories Heller proposes a concept of the Great Matrix or the Great Divine Intention. The Great Matrix is, according to Heller set the laws of nature and of all the initial conditions of the universe.

Key words: philosophy of nature, laws of nature, The Great Matrix, universe, rationality.

***

Aleksandra Kleśta, doktorantka filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, przygotowuje rozprawę doktorską z zakresu rozwoju indywidualności w świetle filozofii Herberta Marcuse'go. Zajmuje się także zagadnieniem performansu jako kategorii etycznej, etycznymi aspektami ochrony środowiska oraz wybranymi zagadnieniami filozofii przyrody.

***

MAGDALENA TERLECKA
Instytut Ekologii i Bioetyki
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Praktyczna filozofia przyrody Klausa Michaela Meyer-Abicha dziedzictwem Schweitzerowskiej etyki czci dla życia

Wprowadzenie

Początek filozofii, datowany jest na przełom VII i VI w. p.n.e.. Filozofia przyrody jest jedną z najstarszych dyscyplin filozoficznych bowiem rozważania dotyczące zjawisk przyrodniczych oraz relacji człowiek – przyroda podejmowane były już przez pierwszych filozofów. Przyrodę przedmiotem swych rozmyślań filozoficznych uczynili na przykład Tales z Miletu, Anaksymenes, Arystoteles, Heraklit, Pitagoras czy Demokryt. Ważnym etapem rozkwitu filozofii przyrody był okres rozwoju nauk przyrodniczych, wielką rolę odegrali zarówno Kopernik, Galileusz i Newton, jak i przedstawiciele myśli filozoficznej, na przykład niemieccy idealiści Schelling i Hegel, ale także Hume i Schopenhauer[1].

Współcześnie filozofię przyrody uznaje się najczęściej za „*dział filozofii praktycznej i zastępuje ją przez ekofilozofię bądź ekoetykę*"[2], którą ma za zadanie wspierać edukacja środowiskowa. Współczesna praktyczna filozofia przyrody stanowi zatem dyscyplinę filozoficzną, którą należy rozumieć jako refleksję filozoficzną nad przyrodą. Uznaje się w niej człowieka za integralną część przyrody i jednocześnie za jedyny gatunek obdarzony zdolnością racjonalnego myślenia, odczuwania wyrzutów sumienia oraz za jedyny gatunek zdolny do podejmowania odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze, które stanowi miejsce życia wszystkich istot żywych. Zadaniem człowieka jest zatem otaczanie opieką swojego gatunku, innych istot żywych oraz przyrody nieożywionej. W wypełnieniu tego zadania pomaga praktyczna filozofia przyrody, która w przeciwieństwie do filozofii teoretycznej poszukuje prawdy działania ludzkiego, nie zaś prawdy ludzkiego poznania[3]. Jest ona odpowiedzią na aktualne problemy ekologiczne, których przyczyną jest stosunek człowieka do środowiska naturalnego. Do przedstawicieli tak pojętej praktycznej filozofii przyrody zaliczyć można chociażby J. M. Dołęgę, Z. Piątek, W. Tyburskiego, G. Böhma oraz K. M. Meyer-Abicha[4].

Celem niniejszego artykułu jest próba wykazania, że powstała w 1915 r. Schweitzerowska idea czci dla fenomenu życia, może nie tylko być rozpatrywana w ramach nurtu praktycznej filozofii przyrody, a wręcz nawet może być uznana za jej ważne dziedzictwo.

Koncepcja praktycznej filozofii przyrody Klausa Meyer-Abicha

Klaus Michael Meyer-Abich (1936 r.) jest filozofem przyrody, profesorem Uniwersytetu w Essen, przedstawicielem nurtu praktycznej filozofii przyrody, bada problem degradacji środowiska przyrodniczego oraz zagadnienie kryzysu ekologicznego[5]. Reprezentowana przez niego myśl praktycznej filozofii przyrody oparta jest na trzech zagadnieniach: koncepcji przyrody, miejscu człowieka w przyrodzie oraz relacji człowieka do przyrody.

Meyer-Abich odrzuca pogląd, że przyroda może być nienaruszona przez oddziaływanie człowieka. Uważa on, że taka koncepcja jest nierealistyczna gdyż przyroda jest zawsze w jakimś stopniu przekształcona antropogenicznie. Krytykuje on pogląd zakładający możliwość uznawania przyrody jedynie za źródło zaspakajania potrzeb człowieka, ponieważ przyroda nie może stanowić magazynu materiałów i zasobów, z których ludzkość korzysta wedle swego uznania, bez ograniczeń i bez ponoszenia odpowiedzialności. Takie podejście doprowadza bowiem do powstania cywilizacji technokratycznej, reprezentującej poglądy antropocentryczne, w której zakład się, że przyroda ma być podległa człowiekowi i stanowić źródło do zaspakajania jego potrzeb. Skutkiem tego stosunku człowieka do przyrody jest kryzys ekologiczny oraz pogłębiająca się degradacja środowiska naturalnego[6]. Dlatego Meyer-Abich proponuje zamiast koncepcji antropocentryzmu przyjęcie koncepcji fizjocentrycznej, w której przyrodę ożywioną uznaje się za „współśrodowisko" życia człowieka ze względu na to, że gatunek *homo sapiens* podlegał takim samym procesom ewolucyjnym jak cała przyroda ożywiona, zaś wszystkie gatunki współistnieją w przyrodzie nieożywionej wraz z człowiekiem. Zatem zdaniem Meyer-Abicha przyroda musi znaleźć się w obszarze wartościowania, moralnych powinności oraz odpowiedzialności człowieka[7]. Według niego ludzkość nie bierze pod uwagę swojej przynależności do świata przyrody. Przekonanie, że człowiek jest Panem świata powoduje, podjęcie przez niego działań wyrządzających szkody w środowisku. Zdaniem Meyer-Abicha właściwe współżycie człowieka ze światem przyrodniczym jest uzależnione od odpowiedzi na pytanie: „czym/ kim jest człowiek?"[8].

Meyer-Abich przyjmuje fizjocentryczną koncepcję człowieka, w której zakłada, że istnieje filogenetyczne pokrewieństwo człowieka i przyrody. Gatunek *homo sapiens* tak jak i cała przyroda ewoluuje, „*ludzkość wywodzi*

się z historii przyrody wraz ze wszystkimi elementami przyrody ożywionej i nieożywionej"[9]. Człowiek jest zatem integralną i nierozerwalną częścią środowiska przyrodniczego. Owo filogenetyczne pokrewieństwo wszystkich istot żywych nie ma na celu jedynie traktowania człowieka jako jednej z istot żywych występujących w środowisku, lecz jednocześnie uznanie go za istotę wyjątkową. Wyjątkowość człowieka polega na tym, że tylko on posiada zdolności takie jak: mowa, kreatywność, myślenie pojęciowe, zdolności poznawcze, adaptacyjne i behawioralne[10]. Ponadto tylko człowiek posiada zdolność poznania swojego pochodzenia, swojej wartości oraz wewnętrznej wartości przyrody. Zatem jedynie on może ponieść odpowiedzialność za swoje czyny w stosunku do środowiska przyrodniczego[11], bowiem tylko przedstawiciele gatunku *homo sapiens* są w stanie podejmować działania zmierzające do ochrony przyrody. Człowiek według Meyer-Abicha „*jest więc nie tylko częścią przyrody*", ale także wykracza poza nią, oddziałuje na nią w sposób negatywny, jest również „*jej szansą i nadzieją*"[12]. Uważa, że „*ochrona środowiska musi być podejmowana ze względu na pozostałe elementy „współświata" nie zaś tylko ze względu na człowieka*"[13]. Według niego należy uznać prawo „*do istnienia przyrody jako takiej na podstawie samego faktu jej istnienia*"[14] i ze względu na jej wewnętrzną wartość. Uznanie przez człowieka wewnętrznej wartości przyrody pozwoli na zmianę sposobu eksploatowania środowiska z grabieżczego na „*rzecz pokojowego współżycia z przyrodą*"[15]. Tak rozumiana motywacja do ochrony środowiska jest nierozerwalnie związana z ponoszeniem odpowiedzialności przez człowieka za przyrodę i odrzuceniem tym samym założeń antropocentrycznych. Efektem tego będzie przyjęcie praktycznej filozofii przyrody opartej na zasadzie odpowiedzialności człowieka za środowisko[16].

Schweitzerowska etyka pionierską myślą praktycznej filozofii przyrody

Albert Schweitzer (1875 – 1965) to wybitny organista, muzykolog, znawca Jana Sebastiana Bacha, teolog luterański, duszpasterz, filozof, etyk, misjonarz, społecznik, orędownik pokoju i równości ludzkiej, lekarz oraz laureat Pokojowej Nagrody Nobla (1953 r.). Schweitzer zaliczany jest do prekursorów etyki środowiskowej i jej biocentrycznego nurtu, filozofii odpowiedzialności, praktycznej filozofii przyrody oraz do pionierów myślenia opartego na współczesnych zasadach zrównoważonego rozwoju.

W 1915 roku sformułował on nadal aktualny i atrakcyjny program moralno-etyczny, nazwany etyką czci dla życia. Zakres jego rozważań filozoficzno-etyczno-moralnych obejmuje szeroko rozumianą kwestię odpowiedzialności

i szacunku człowieka wobec fenomenu życia zapodmiotowanego w różnych istotach żywych oraz nieożywionej części przyrody. Jego myśl filozoficzna dotyczy także degradacji środowiska przyrodniczego i kultury człowieka wynikającej z bezgranicznego zaufania możliwościom cywilizacji technicznej[17]. Idea czci dla życia powstała w myśli Alberta Schweitzera w 1915 r., jednakże dojrzewała ona w nim od wczesnych lat dzieciństwa, była wynikiem przyjętego systemu moralno-etycznego, sposobu wychowania oraz wykształcenia Schweitzera.

Schweitzer postulował aby uznać człowieka za integralną część przyrody, nie zaś za jej bezwzględnego włodarza i eksploratora[18]. Jego zdaniem stosunek człowieka do środowiska przyrodniczego zależy od ekonomicznej użyteczności lub bezużyteczności przyrody, a nie od zasad etycznych i moralnych. Uważał, że „*człowiek prowadzi niszczycielską gospodarkę, polegającą na niepohamowanym i destruktywnym czerpaniu z dóbr całej przyrody ożywionej i nieożywionej […]. Ten antropogeniczny rabunek prowadzi do dalszych, coraz to groźniejszych zmian zachodzących w środowisku naturalnym, stanowiącym środowisko życia człowieka*"[19]. Postępowanie zgodnie z zasadami etyki czci dla życia pociąga za sobą konieczność zmiany stosunku człowieka do samego siebie i otaczającego go świata.

Albert Schweitzer uznał życie za największą wartość, którą człowiek musi szanować ze względu na przejawiającą się w istotach żywych wolę życia[20]. W rozmyślaniach nad tym, czym jest życie poruszał on zarówno aspekt biologiczny, jak i duchowy (dotyczący jedynie gatunku ludzkiego)[21]. Aspekt biologiczny życia rozważany przez Schweitzera skupiał się na dwóch zagadnieniach: różnorodności biologicznej oraz równoważności wszelkich przejawów życia[22]. Każda forma życia powinna być traktowana jego zdaniem, jako świętość, gdyż „*wszelkie życie jest święte, także i to, które wydaje się nam z ludzkiego punktu widzenia niższe*"[23]. Uważał on, że jakiekolwiek wartościowanie podmiotów życia doprowadza do usprawiedliwiania niszczenia tych istot żywych, które zdaniem człowieka są bezwartościowe i bezużyteczne, co jego zdaniem jest niedopuszczalne. Równoważność każdego życia jest wynikiem przejawiającej się w każdym życiu tak samo wartościowej woli życia, którą Schweitzer utożsamiał z fenomenem życia[24]. Wola życia powoduje, że istoty nią obdarzone dążą do jego podtrzymywania i przekazywania kolejnym pokoleniom, dążą także do szczęścia, a jednocześnie przejawiają strach przed bólem i unicestwieniem. Dlatego według niego każda istota obdarzona życiem ma do niego prawo. Sądził on także, że „*każdy, kto nie ma stępionej wrażliwości moralnej, uzna za naturalne doznawanie związku z dolą wszystkich żyjących stworzeń*"[25]. Był zdania, że „*tajemnica woli życia polega na tym, że człowiek*

czuje się zmuszony do współczucia wobec każdej woli życia znajdującej się obok w bycie"[26]. Zatem to wola życia sprawia, że ludzie są zdolni do odczuwania solidarności z innymi istotami żywymi.

Różnica między wolą życia człowieka i innych istot polega w myśli etyki czci dla życia jedynie na tym, że gatunek ludzki został obdarzony świadomością posiadania woli życia. Dlatego człowiek, który jest świadomy i postępuje zgodnie z czcią i szacunkiem dla fenomenu życia, jest naprawdę etyczny i nigdy bezmyślnie nie będzie niszczył istot żywych i zadawał im cierpienia. Prawdziwie etycznie postępującym człowiekiem „*jest tylko ten, który […] wzbrania się przed czynieniem szkody jakiemukolwiek żywemu stworzeniu. Nie pyta, czy to lub tamto życie zasługuje na angażowanie się z uwagi na swą wartość […]. Życie jako takie jest dla niego święte*"[27]. Schweitzer widział okrucieństwo w otaczającym go świecie przyrodniczym, określił je mianem „samorozdwojenia" woli życia. Stwierdzał, że „*jeden byt usiłuje zachować siebie kosztem drugiego, jeden niszczy drugi*"[28], twierdził także, że tylko człowiek dzięki świadomości istnienia woli życia we wszystkich istotach żywych może przeciwstawić się okrutnym prawom natury. Człowiek etyczny zgodnie ze Schweitzerowską etyką pragnie postępować tak, aby nie szkodzić innemu życiu oraz dąży do tego, by stać się istotą humanitarną i rozwijać swe człowieczeństwo[29]. Z tego powodu Schweitzer nakazywał traktować odpowiedzialność za istoty żywe nie jako samo bycie w świecie, lecz jako „współbycie" ze wszystkimi innymi istotami żywymi. Co jest zbieżne z koncepcją "współistnienia" i „współśrodowiska" głoszonymi przez Meyer-Abicha.

Schweitzer, tak jak i Meyer-Abich uważał, że człowiek, jako gatunek biologiczny nie jest i nigdy nie będzie samowystarczalny. Jego istnienie jest uzależnione od innych istnień żywych i środowiska w którym żyje. Ludzie nie mogą żyć poza światem przyrodniczym, świat przyrody i gatunek ludzki stawowi pełen dynamiki układ, są nierozerwalną i integralną całością. Człowiek przynależy do świata przyrodniczego, choćby ze względu na budowę biologiczną organizmu oraz ze względu na taki sam przebieg procesu ewolucyjnego i podleganie prawom przyrody. Środowisko przyrodnicze jest miejscem realizacji jego życia, które nieustannie oddziałuje na niego, wpływając na jego rozwój fizyczny, psychiczny i behawioralny[30].

Albert Schweitzer miejsce człowieka w świecie przyrodniczym określał w motcie swojej etyki czci dla życia.: „*Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć*". *Homo sapiens* to jedyny gatunek, który posiada świadomość własnego istnienia, tak jak wszystkie inne istoty żywe wyraża wolę życia. Schweitzer nawiązując do tradycji chrześcijańskiej uważa, że człowiekowi przypada wyjątkowe miejsce w świecie przyrodniczym.

Miejsce człowieka można znaleźć w biblijnym opisie stworzenia: „*Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi*”[31]. Bóg władzę na Ziemi przekazał istocie najdoskonalszej. Jednakże zdaniem Schweitzera ta najdoskonalsza i wyjątkowa istota, powinna być odpowiedzialna i działać zgodnie z boską mądrością. Uważał, że podział na świat człowieka i świat przyrody jest podziałem błędnym. Według Schweitzera człowieka nie można redukować jedynie do części przyrodniczej, jest on jej elementem, ale jednocześnie poza nią wykracza. Stwierdzał, że człowiek jest powołany do życia w tej nierozerwalnej więzi z przyrodą, podlega jej prawom, ale także prawom pozaprzyrodniczym. Gatunek ludzki dzięki swoim wyjątkowym zdolnościom i cechom, między innymi kreatywnemu myśleniu, umiejętności wartościowania, świadomości woli życia oraz wolnej woli czy psychicznym wyznacznikom człowieczeństwa (zdolności do odczuwania emocji, empatii i wrażliwości), należy nie tylko do świata przyrodniczego, ale także do świata duchowego. Za najważniejszy argument popierający tę tezę wysuwał Schweitzer fakt, że człowiek tworzy etykę i systemy moralne oraz jest także w stanie żyć według nich[32]. Z tego powodu to właśnie człowieka Schweitzer uczynił podmiotem odpowiedzialności moralnej[33]. Dlatego też jego zdaniem „*istniejące w nas prawo moralne daje nam pewność, że mamy udział nie tylko w świecie, który istnieje wokół nas w przestrzeni i czasie, ale że jesteśmy również obywatelami świata duchowego*”[34]. Wielokrotnie apelował on o tworzenie warunków do ukształtowania w ludziach nowego właściwego światopoglądu, który będzie oparty na wyższych wartościach duchowych, który uzna dobro człowieka i innych istot za dobro najwyższe i konieczne. Dzięki temu ludzie będą w stanie rozwijać swoje człowieczeństwo i staną się prawdziwie moralni.

Schweitzer był także zdania, że „*natura nie jest i nie może być wyłącznie obiektem i rzeczą, przedmiotem ludzkiej eksploatacji i interesów, należy ponieść odpowiedzialność za swoje czyny w stosunku do środowiska*”[35]. Dlatego odrzucał poglądy mówiące lub sugerujące, iż przyroda stanowi jedynie magazyn wszelkiego dobra (roślin, zwierząt, surowców mineralnych), które człowiek może wykorzystywać jak mu się tylko podoba. Przeciwstawiał się stanowiskom antropocentrycznym. Uważał, że stosunek człowieka do środowiska przyrodniczego nie powinien zależeć od użyteczności i bezużyteczności elementów tego środowiska z ekonomicznego punktu widzenia, lecz od zasad etycznych i moralnych[36]. Taki sam pogląd prezentuje K. M. Meyer-Abich.

W Schweitzerowskiej etyce czci dla życia wyznaczane są właściwe relacje między człowiekiem a przyrodą. Człowiek moralny musi postępować

zgodnie z wrodzonymi mu zasadami humanitarnymi, być miłosierny i odczuwać odpowiedzialność za wszelkie życie. Schweitzer nawoływał do wrażliwości i współodczuwania ze wszystkimi istotami żywymi. Według niego człowiek moralny, postępujący zgodnie z zasadami jego etyki, ma obowiązki wobec samego siebie, innych ludzi oraz całej przyrody, a zwłaszcza przyrody ożywionej.

Rozwijająca się technologia oraz nauka zdaniem Schweitzera powinny prowadzić do zaspakajania ogólnoludzkich interesów i służyć dobru ludzkości i pozostałych form życia. Konieczne jest jednak wyrównanie dysproporcji pomiędzy rozwojem naukowo-technicznym a rozwojem moralno-etycznym. Uważał on, że człowiek od początku swego istnienia dąży bezustannie do opanowania przyrody. Przez swą krótkowzroczność oraz pochopne działania ludzkość doprowadza do degradacji środowiska przyrodniczego, wcześniej czy później takie postępowanie obróci się przeciwko samemu człowiekowi[37]. Już w 1915 r. Schweitzer mówił o nieuchronnie zbliżającym się kryzysie ekologicznym. Degradacja środowiska i zanieczyszczenie jego komponentów, niekontrolowany rozwój przemysłu negatywnie oddziałują nie tylko na istoty żywe i przyrodę nieożywioną, ale także wpływają na zdrowie i życie ludzi. Uważał, że współcześni mu ludzie uświadomią sobie, że podejmowane przez nich działania prowadzą do degradacji przyrody oraz załamania równowagi pomiędzy człowiekiem a środowiskiem jego życia. Pragnął, aby dzięki jego etyce ludziom udało się określić ich właściwe miejsce w przyrodzie. Dlatego wielki nacisk nakładał na kategorię odpowiedzialności za wszelkie skutki działań, jakie człowiek podejmuje. Postulował także podejmowanie działań zmierzających do ochrony wszystkich form żywych występujących w przyrodzie. Widział, że działania człowieka mogą doprowadzić do przywrócenia równowagi w środowisku. Wymagać to będzie jednak od gatunku ludzkiego dużo wytrwałości, empatii i czci dla życia.

Schweitzera uważa się także za jednego z pierwszych przedstawicieli nurtu ochrony zwierząt, wielokrotnie potępiał doświadczenia na zwierzętach, polowania dla sportu i zabawy, walki byków, niehumanitarne metody hodowli, transportu i uboju zwierząt, wszelkie zadawanie bólu i cierpienia istotom czujących, które nie wynika z absolutnej konieczności.

Zakończenie

Praktyczna filozofia przyrody to „*stowarzyszenie perspektywy przyrodniczej z moralną (filozofii przyrody i etyki) polega na budowaniu norm moralnych na wewnętrznych wartościach przyrody, a te wywodzone są z teleologicznego obrazu przyrody*”[38]. Jest ona ściśle związana z etyką odnoszoną do przyrody (etyką środowiskową), która łączy w sobie normatywne i empiryczne problemy.

Przyroda w praktycznej filozofii przyrody nie jest rozumiana „*jako ahistoryczna, niezmienna rzeczywistość, ale jako rzeczywistość*”[39], której integralną, nierozerwalną i wyróżniającą się częścią jest człowiek, podejmujący działania przekształcające środowisko przyrodnicze.

Sformułowanie etyki czci dla życia w 1915 r. było jedynie sformalizowaniem sposobu życia Schweitzera. Założenia jego etyki były wynikiem jego wrodzonej empatii i wrażliwości na ból i cierpienie wszystkich istot żywych, przyjętego systemu etyczno-moralnego, rozważań teologiczno-filozoficznych oraz pracy lekarza w niezwykle trudnych warunkach. Cześć dla życia była sensem życia Schweitzera od najmłodszych lat. Już jako dziecko starł się postępować tak, aby nie czynić szkody żadnemu życiu. Jego wzorem moralnym był Gandhi i Św. Franciszek z Asyżu, zaś mottem życia przykazanie „nie zabijaj”. Etyka czci dla życia stała się etyczną konsekwencją wiary i humanitarności Schweitzera, który przedkładał praktyczne i proste rozwiązania oraz działania nad teoretycznym moralizowaniem. Doceniał znaczenie nawet najmniejszych czynów, dążenie do celu metodą „małych kroków”. Najważniejsze było dla niego aktywne działanie, a nie bierne poddawanie się losowi. Uważał, że praca i poświęcanie się dla innych jest „*formą wzbogacania i uszlachetniania własnej osoby*”[40].

Jak wykazano, stanowisko Meyer-Abicha zbieżne jest z myślą Schweitzera zaprezentowaną w 1915 roku w etyce czci dla życia, można uznać je za dziedzictwo Schweitzerowskiej etyki, w której Albert Schweitzer podjął takie same rozważania i doszedł do analogicznych wniosków. Etyka czci dla życia stanowi nadal aktualny i uniwersalny program moralny. W myśli etycznej Schweitzera zawarte są ważne idee, które są obecne także w założeniach współczesnej praktycznej filozofii przyrody, w tym poglądach Klausa Michaela Meyera-Abicha.

***

PRZYPISY

1 A. M. Łukasik, *Filozofia przyrody – podstawowe zagadnienia*, www.bacon.umcs.lublin.pl/.../lukasik.pdf, s. 1, dostęp. 1.03.2014.
2 A. Lemańska, *Praktyczna filozofia przyrody czy przyrodoznawstwa?*, www.bacon.umcs.lublin.pl/.../Lemanska.pdf, s. 2, dostęp: 1.03.2014.
3 P. Selmaj-Pomaska, *Klausa Michaela Meyera-Abicha Idea pokoju człowieka z przyrodą*, „Zeszyty Naukowe Tow. Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne" 2011, nr specjalny 3 Kierunki badawcze w filozofii II, s. 345.
4 A. Latawiec, *W poszukiwaniu obrazu współczesnej filozofii przyrody*, www.bacon.umcs.lublin.pl/…/latawiec.pdf, s. 7, dostęp: 1.03.2014;
K. M. Meyer-Abich, *PraktischeNaturphilosophie – Erinnerunganeinenvergessenen Traum [Practical Philosophy of Nature – Recollection of a Forgotten dream]*,München CH Beck 1997.
5 P. Selmaj-Pomaska, *Klausa Michaela Meyera-Abicha Idea pokoju człowieka z przyrodą*, „Zeszyty Naukowe Tow. Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne" 2011, nr specjalny 3 Kierunki badawcze w filozofii II, s. 345.
6 Z. Łepko, *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, w: J. Dębowski (red.), *Człowiek i środowisko, Humanistyka i ekologia: prace I Olsztyńskiego Sympozjum*, Olsztyn 1995, s. 39; P. Selmaj-Pomaska, Klausa Michaela Meyera-Abicha Idea pokoju człowieka z przyrodą, „Zeszyty Naukowe Tow. Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne" 2011, nr specjalny 3 Kierunki badawcze w filozofii II, s. 347.
7 P. Selmaj-Pomaska, *Klausa Michaela Meyera-Abicha Idea pokoju człowieka z przyrodą*, „Zeszyty Naukowe Tow. Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne" 2011, nr specjalny 3 Kierunki badawcze w filozofii II, s. 348; Z. Łepko, *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, w: J. Dębowski (red.), *Człowiek i środowisko, Humanistyka i ekologia: prace I Olsztyńskiego Sympozjum*, Olsztyn 1995, s. 39.
8 P. Selmaj-Pomaska, *Klausa Michaela Meyera-Abicha Idea pokoju człowieka z przyrodą*, „Zeszyty Naukowe Tow. Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne" 2011, nr specjalny 3 Kierunki badawcze w filozofii II, s. 345.
9 *Ibidem*; K.M. Meyer-Abich, *Wegzum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München – Wien 1984, s. 94; K. M. Meyer-Abich, *Dreißig Thesen zur Praktischen Naturphilosophie*, w: W. Fink (red.), *Ökologische Probleme im Kulturellen Wandel*, München 1986, s. 101
10 P. Selmaj-Pomaska, *Klausa Michaela Meyera-Abicha Idea pokoju człowieka z przyrodą*, „Zeszyty Naukowe Tow. Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne" 2011, nr specjalny 3 Kierunki badawcze w filozofii II, s. 346.
11 Z. Łepko, *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, w: J. Dębowski (red.), *Człowiek i środowisko, Humanistyka i ekologia: prace I Olsztyńskiego Sympozjum*, Olsztyn 1995, s. 39.
12 P. Selmaj-Pomaska, *Klausa Michaela Meyera-Abicha Idea pokoju człowieka z przyrodą*, „Zeszyty Naukowe Tow. Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne" 2011, nr specjalny 3 Kierunki badawcze w filozofii II, s. 346.
13 *Ibidem*, s. 349.
14 *Ibidem*.
15 *Ibidem*.
16 *Ibidem*.
17 M. Terlecka, *Schweitzerowska kategoria odpowiedzialności jako podstawa zrównoważonego rozwoju*, „Studia Ecologiae et Bioethicae" 2010, nr 8, s. 133.
18 A. Bieniasz, *Kategoria odpowiedzialności w myśli Alberta Schweitzera*, „Problemy ekorozwoju" 2006, nr 2, s. 116.
19 M. Terlecka, *Schweitzerowska kategoria odpowiedzialności jako podstawa zrównoważonego rozwoju*, „Studia Ecologiae et Bioethicae" 2010, nr 8, s. 136

20 O. Kraus, *Albert Schweitzer His work and his philosophy*, Londyn 1944, s. 47; J. Kares, *Finding Meaning in Life*, http://www1.chapman.edu/schweitzer/student_essay1.html, dostęp: 15.06.2014.
21 I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*.., Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 183; A. Schweitzer, *The Ethics of Reverence for Life*, 1993, http://www.animal-rights-library.comtexts-cschweitzer01.pdf, dostęp:12.06.2014.
22 A. Schweitzer, *A Place For Revelation, Macmillan Publishing Company*, 1988.; A. Schweitzer, *The Word of Albert Schweitzer, Newmarkes Press*, 1996; P. Cicovacki, *Albert Schweitzer's Ethical Version*, Oxford University Press 2009, s. 13.
23 A. Schweitzer, *Życie*, PAX, Warszawa 1974, s. 51.
24 *Ibidem*; K. Bergel, *Albert Schweitzer's Reverence for Life*, http://www1.chapman.edu/schweitzer/bergel.html,dostęp: 20.05.2014.
25 P. Singer, *Przewodnik po etyce*, Warszawa s. 352.
26 A. Schweitzer, *Życie*, PAX, Warszawa 1974, s. 28.
27 A. Schweitzer, *Ausgewahlte Werke in funf Banden*, cyt. za I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 184-186.
28 A. Schweitzer, *Z mojego życia*..., PAX, Warszawa 1981, s. 221.
29 A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, Bern 1923, s. 47.; I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 40.
30 Zob. W. Tyburski, *Uniwersalny wymiar etyki ekologicznej (środowiskowej)*, w: J. Sekuła (red.), *Czy jest możliwa etyka uniwersalna*, Siedlce 1994 s. 52, s. 371; Zob. D. Kiełczewski, *Główne nurty ekologiczne we współczesnej filozofii*, w: B. Parandecka (red.), *Interdyscyplinarne podstawy ochrony środowiska przyrodniczego. Kompendium do nauczania i studiowania*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993, s. 42.
31 Księga Rodzaju 1.26.
32 Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 227.
33 E. Nowicka-Włodarczyk, W. Sztombka, *Prawda moralna. Dobro moralne. Księga jubileuszowa dedykowana Pani Profesor Iji Lazari -Pawłowskiej*, Łódź 1993, s. 211.
34 I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 53.
35 A. Schweitzer, *Z mojego życia*…, PAX, Warszawa 1981; A. Schweitzer, *Reverence for life*, Harper & Row, 1969, s. 21
36 T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 93.
37 P. Devigneaud, *Biosfera jako środowisko człowieka*, Warszawa 1975, s. 267.
38 Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, *Ekologii filozofia*, www.ptta.pl/pef/pdf/e/ekologiifilozofia.pdf, s. 14, dostęp: 1.03.2014.
39 *Ibidem*.
40 B. Stecler, *Życie i dzieło Alberta Schweitzera inspiracją dla współczesnej bioetyki*, Poznań 2008, s. 62.

***

Practical philosophy of nature Klaus Michael Mayer-Abich's as a heritage of Albert Schweitzer's ethic of reverence for life

Practical philosophy of nature is associated with a recognized ethics of nature, which combines normative and empirical issues. Nature in the practical philosophy of nature is understood as a reality integral and distinctive part is human species, which is taking actions which transforming the natural environment. The wording of Ethics reverence for life in 1915 was merely formalizing the way of life Schweitzer . Assumptions his ethics were the result of his innate empathy and sensitivity to the pain and suffering of all living beings, the accepted system of ethical-moral, theological and philosophical considerations and his work as a doctor in difficult African conditions. Schweitzer has submitted a practical and simple solutions and operation of the theoretical moralizing. Schweitzer's ethical thought is a legacy of the modern philosophy of nature, is still relevant and universal. Schweitzer 's views are present in the assumptions of practical philosophy of nature, including the views Klaus Michael Meyer-Abich.

Key words: ethics of reverence for life, a practical philosophy of nature, Albert Schweitzer, Klaus Michael Meyer-Abich.

***

Magdalena Klaudia Terlecka, magister, absolwentka kierunku Ochrona Środowiska UKSW. Od 2010 roku doktorantka Filozofii UKSW, przygotowuje rozprawę doktorską na temat Schweitzerowskiej etyki czci dla Życia. Autorka dwóch monografii dotyczących reintrodukcji popielicy (*Glis glis L.*) w Polsce: „*Problem ochrony i reintrodukcji popielicy w Polsce*" (Armagraf, Krosno 2012) i „*Występowanie i ochrona popielicy na polskich obszarach chronionych*" (Armagraf, Krosno 2013) oraz artykułów naukowych o tematyce ekologicznej i etyczno-filozoficznej. Zainteresowania badawcze: ekotoksykologia, ochrona gatunkowa, sozologia, ekologia i ochrona środowiska oraz edukacja ekologiczna, etyka środowiskowa i filozofia zrównoważonego rozwoju.

***

KAROL KIERZKOWSKI, MAŁGORZATA KAMIŃSKA
Instytut Filozofii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Kult nieba i sił przyrody w filozofii chińskiej

Chiny dla wielu współczesnych Europejczyków to wciąż kraj nieznany oraz tajemniczy. Uwarunkowane jest to obawami i nieznajomością kultury chińskiej. Tendencja poznawcza ulega jednak zmianie. Chiny to cywilizacja, która od tysiącleci kształtuje swoją tradycję kulturalną i polityczną. Jest jedną z kolebek ludzkości. Chiny miały wpływ na rozwój kultury w innych krajach między innymi w Japonii, Korei, Wietnamie, Tajwanie czy Tybecie.

Po odkryciu Chin przez Europejczyków kultura chińska wzbudzała zainteresowanie i fascynację wśród wielu osób. Jednak we współczesnym świecie w związku z dynamicznym rozwojem gospodarczym, Chiny zyskują miano lidera, co wzbudza niechęć u przedstawicieli państw Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Odbija się to negatywnie na wizerunku i chęci poznawania Chin.

Z badań przeprowadzonych przez BBC w dniu 7 marca 2011 roku wynika, że aż 38% respondentów, głównie Europejczyków i Amerykanów, ma negatywne zdanie na temat roli Chin w sprawach światowych[1]. Co ciekawe, pozytywne opinie dotyczące postrzegania Chin jako lidera wyrażają przede wszystkim mieszkańcy kontynentu Afryki, Ameryki Południowej, a także Azji. Jest to związane z tym, że państwa Europy Zachodniej oraz Stany Zjednoczone traktują Chiny jako silnego konkurenta, który może zagrozić ich interesom. Dlatego nie chcą one dopuścić do wzmacniania pozycji Chin w świecie, która obecnie jest tak mocna, że z ich zdaniem trzeba się liczyć.

Kultura chińska jest ściśle powiązana z myślą konfucjańską i taoistyczną, w konsekwencji czego stanowią one spójny system. Charakterystyczne dla państw azjatyckich jest to, że w skład starożytnej kultury wchodziła religia danego narodu. Kultura chińska złożona jest z dwóch tradycyjnych systemów religijno-filozoficznych. Składa się także z pięciu elementów, które wzajemnie się uzupełniają i odzwierciedlają następujące wymiary: język, który odpowiada wymiarowi symbolicznemu, obyczaje, które odpowiadają wymiarowi etycznemu, technika, która odpowiada wymiarowi ekonomicznemu, instytucje, które odpowiadają wymiarowi politycznemu oraz wartości, które odpowiadają wymiarowi aksjologicznemu[2]. Społeczeństwa w antycznych Chinach nie utożsamiano z żadną religią, gdyż Chińczycy uznawali bardziej systemy filozoficzno-religijne.

Kultura chińska jest jedną z najstarszych, obok mezopotamskiej, indyjskiej czy egipskiej kultur świata, liczącą około pięciu tysięcy lat. Chińczycy byli odkrywcami i wynalazcami w wielu dziedzinach. Ich osiągnięcia znalazły zastosowanie we współczesnym świecie. Wpłynęli znacząco także na rozwój malarstwa, sztuk walki, filozofii oraz medycyny.

Tajemniczość Państwa Środka wynika z inności kultury chińskiej. Cywilizację chińską, jej historię, kulturę, religię na przestrzeni wieków starali się przybliżyć wielcy podróżnicy. Pierwszym z nich był Marco Polo, który obserwował i opisał zwyczaje Chińczyków.

Cywilizacja chińska jest jedną z najstarszych cywilizacji świata. Powstała ona, jak wskazują przeprowadzone badania archeologiczne, na terenie basenu Rzeki Żółtej – *Huang Ho*. Na tym obszarze odnaleziono pierwsze ślady życia ludzkiego.

W 1927 roku odkryto szczątki człowieka pekińskiego – *sinanthropus pekinensis* bądź *homo erectus pekinensis*. Początki człowieka pekińskiego sięgają czasów wczesnego lub średniego plejstocenu (500 – 400 tys. lat p.n.e.)[3].

Odkrywcami kultury chińskiej, którzy swoje świadectwa na przestrzeni lat przekazywali Europejczykom, byli m.in.: Giovanni Da Pian del Carpine, Franciszek Ksawery, Adam Shall, Matteo Ricci.

Vasant Lad i David Frawley w publikacji „*Joga ziół" napisali, że „istota ludzka, jako mikrokosmos, uosabia wszystkie przemiany. Każda rzecz zawiera wszystkie rzeczy. Nasiono mieści w sobie drzewo, a drzewa – las. Poszczególne formy życia stanowią stacje przyjmujące i przekazujące siły, które wszystko ożywiają. Każda rzecz istnieje po to, by odżywiać inne rzeczy, a także po to, by odżywiać samą siebie. W ten sposób każde królestwo natury służy przyjmowaniu i przekazywaniu życia. Siły te nie są materialne, ale zawierają subtelny rodzaj natury duchowej. W wewnętrznym świecie centralne słońce jest także źródłem życia. Wewnętrzne słońce jest naszym prawdziwym ja*"[4].

Silnie zakorzeniona w kulturze Wschodu filozofia taoistyczna zakłada, że wszystko, co istnieje, ma swoje przeciwieństwo. Wszystko jest w ruchu. Wszystko dzieje się cyklicznie. Dzień nie jest przyczyną nocy, ani noc nie jest skutkiem dnia. Lato nie jest przyczyną zimy, ani zima nie jest skutkiem lata. W filozofii chińskiej logika linearna nie ma znaczenia.

Stwierdzenie, że wszelkie istoty żywe stanowią całość w świecie natury, stanowi podstawową myśl filozofii chińskiej. Łączy ona zarówno kosmologiczne, jak i antropologiczne przesłanki. Istoty żywe są wzajemnie ze sobą powiązane i wzajemnie zależne. Świat natury to *tao*. *Tao* to całość. Świat natury znajduje się w nieustannym ruchu wyznaczanym poprzez kolejne cykle, w których zachodzą przemiany. Gdy świat natury pozostaje niezachwiany, wówczas równoważy się. Życie może rozwijać się w sposób harmonijny.

Antropologia chińska traktuje człowieka jako mikrokosmos świata natury. Człowiek jest pośrednikiem pomiędzy Niebem a Ziemią. Jest potomkiem, który powstał w związku ze wzajemnym przenikaniem się siły kosmicznej oraz siły ziemskiej. Znaleziony w Chinach ideogram przedstawia sylwetkę człowieka jako „*drzewo zakorzenione w Ziemi, z rękami wyciągniętymi jak gałęzie w kierunku Nieba, czerpiącego siłę z góry i z dołu*”[5].

Wszystko, co nas otacza, jest złączone w jeden okrąg. Przyroda w filozofii chińskiej jest postrzegana w sposób szeroki i obejmuje zarówno porządek naturalny, jak i społeczny. Ciało człowieka stanowi całość. Gdy dojdzie do uszkodzenia części ciała, wpłynie to negatywnie na funkcjonowanie całego organizmu ludzkiego. Zgodnie z myślą taoistyczną to, co będzie krzywdzić Ziemię, będzie krzywdzić również samego człowieka. Dlatego należy szanować i dbać o swoje najbliższe środowisko.

W mitologii chińskiej na różne sposoby wyobrażano sobie akt stworzenia świata. Źródła ludowe wskazują, że na początku był chaos, który związany był z postacią Hunduna, który przybierał różne kształty. Był materią, która nie miała określonej postaci. Ukazywany był przez niektórych jako demon, gdyż był pozbawiony jakichkolwiek uzdolnień i nienawidził dobrych ludzi[6].

Księga duchów i dziwów, która pochodzi z 160 r. p.n.e. przedstawia Hunduna, jako „*prawdziwy konglomerat wielu połączonych ze sobą istot: miał twarz człowieka, ale z ptasim dziobem, skrzydła oraz parę rąk i nóg. Czasem przybierał kształty zbliżone do psich, lecz był to dziwny zwierz, o długiej sierści, łapach niedźwiedzich, pozbawiony wzroku i słuchu, mimo iż miał uszy i oczy*”[7].

W traktacie taoistycznym „Mistrz z Huainanu”, pochodzącym z II w. p.n.e. znajduje się wzmianka, że z postaci Hunduna powstały bóstwa jin i jang. Jin stanowiło ziemię, zaś jang niebo.

Inne przekazy ludowe wskazują na postać Pangu jako stwórcę nieba, ziemi i wszechświata. Panujący chaos miał kształt jaja, w którym przez 18 tysięcy lat tkwił Pangu. Udało mu się z niego wydostać poprzez rozłupanie chaosu toporem. W ten sposób z najlżejszych elementów zostało stworzone niebo, zaś z najcięższych elementów ziemia[8].

Mitologia chińska nie przywiązywała większej wagi do kwestii stworzenia człowieka. Najstarszy mit, który pochodzi z czasów epoki Han wskazuje na boginię Nugua, jako stwórczynię człowieka. Według tego mitu akt stworzenia człowieka miał miejsce po oddzieleniu się nieba od ziemi. Nugua za pomocą żółtej gliny uformowała sylwetki kobiet i mężczyzn. Jednak po pewnym czasie formowanie z gliny znudziło boginię, więc za pomocą gałęzi, którą zanurzyła w błocie zaczęła nimi pryskać dookoła siebie. W ten sposób również powstali ludzie, jednak należący do niższego stanu społecznego. Z żółtej gliny formowani byli arystokraci. Inne źródła

ludowe dotyczące genezy powstania człowieka wskazują na postać Pangu. Wiatr rozwiał po całym świecie robactwo, które zalęgło się w Pangu. Zostało ono później przekształcone w tzw. lud czarnogłowy[9].

Mitologia chińska była niezwykle rozwinięta, uważano bowiem, że wszystkie istotne wydarzenia, które mają miejsce w historii ludzi i świata, są związane z siłami boskimi. Już sam prachaos miał nieokreśloną osobową postać. Świat był budowany i niszczony przez różne bóstwa, co miało wpływ na los każdego człowieka. W mitologii chińskiej wyróżnić można wiele bóstw, które miały wpływ na życie człowieka: Fuxi, który był mitycznym dobrym władcą, dobroczyńcą ludzkości, Bogowie Drzwi, którzy byli obrońcami człowieka przed chorobami i złem, Caishen – bóg dobrobytu, Fu, Lu, Shou – patroni długowieczności człowieka, Nugua – matka rodzaju ludzkiego, Tudi – bóstwo ziemi i wielu innych. W podaniach ludowych odnaleźć można także wiele przypowieści i mitów, między innymi o księciu nierozumnym, mity solarne, mity o potopie, mit o Jiang Yuan, Yi Jinie i inne[10].

Chińska kosmologia, która obejmowała na początku część kultury wróżbiarskiej i astrologicznej o właściwościach uzdrowicielskich, funkcjonowała, według J. Pimpaneau, jako „*zorganizowany system między spontanicznością taoizmu, z którym łączą go koncepcje dao oraz jin-jang, a sformalizowanym rytualizmem konfucjanizmu, z którym wspólne jest świadome i formalne dopasowanie do kosmosu*"[11].

Nacechowanie koncepcji taoistycznej pewnego rodzaju tajemniczością jest uwarunkowane poszukiwaniami życia nieśmiertelnego, zarówno fizycznego, jak i psychicznego. Pojawia się pytanie: w jaki sposób starożytni Chińczycy podchodzili do kwestii cierpienia, czy stanowiło ono dla nich jakąkolwiek wartość? Dlaczego człowiek prawy, sprawiedliwy był karany przez siły natury i cierpiąc na różne choroby nie mógł cieszyć się szczęściem? Te pytania stały się głównym problemem, na które próbował odpowiedzieć Konfucjusz oraz jego uczniowie. Mimo że kierowali się oni w życiu cnotami, bardzo często nie doznawali szczęścia w przeciwieństwie do ludzi żyjących w grzechu. Konfucjusz rozwiązał ten problem w następujący sposób. Wyodrębnił słowa *li* oraz *i*. *I* oznaczało uczciwość, prawość, natomiast *li* oznaczało korzyść, zysk.

Według Konfucjusza człowiek powinien mieć uczciwy zamiar i niekoniecznie odnosić zawsze korzyść. Doszukiwał się celowości działania Boga bardzo często w niezrozumiałych dla człowieka zrządzeniach losu. Jeśli człowiek uraził Niebo poprzez niewłaściwe uczynki, powinien ponieść za to odpowiedzialność. Wszystko bowiem jest zależne od *i*, czyli uczciwości, prawości człowieka, a nie od *li*, które uznał za przeznaczenie, na które człowiek nie ma wpływu[12].

W Dialogach Konfucjańskich można odnaleźć zasadę, wedle której „*człowiek szlachetny ujawnia się według swego obowiązku (i), natomiast człowiek wulgarny, prostak, ujawnia się w swoich korzyściach i wyzysku innych (li)*”[13].

Reasumując, mitologia w najróżniejszych kręgach cywilizacyjnych pełniła szczególną rolę i tak było w starożytnych Chinach. Mitologia związana była z pewnym sposobem postrzegania świata i postępowaniem wobec niego.

Termin *tian* – niebo w Chinach oznacza najwyższą siłę, czyli Boga lub fragment nieba znajdujący się ponad człowiekiem. Chińczycy utożsamiają niebo z Bogiem i nie ma w tym nic nadzwyczajnego według ich kultury. Niebo dla Chińczyków jest inspiracją, wiarą w siłę wyższą. Warto zwrócić uwagę na symbolikę i znaczenie słów, które można odnaleźć w klasycznej, konfucjańskiej literaturze. Słowo niebo może być wyrażone w określeniu *haotian*. Znak *hao* przedstawia znak słońca, a więc *hao* i *tian* w połączeniu mają znaczenie „niebo pełne słońca”[14].

Niebo pełne słońca to w kaligrafii chińskiej oznaka Bóstwa inteligentnego, nieomylnego. Znak *min* przedstawia obłok. W połączeniu ze znakiem *tian* znaczą „zachmurzone niebo”. W kaligrafii chińskiej oznacza to Boga sprawiedliwego. Obłoki chmur są symbolem nadchodzącego deszczu i grzmotów.

Według Konfucjusza niebo jest najważniejszym elementem przyrody. Uważał on, że stanowi ono przyczynę oraz podstawę wszechświata. Nauka konfucjańska oparta i inspirowana była zachwytem i kontemplacją nieba. Konfucjańskie rozumienie nieba wyznaczane było przez kierunek metafizyczny. Obejmował on zachodzące na niebie zjawiska atmosferyczne, takie jak burze, opady, wichury, traktowane jako ingerencja i interwencja Boga w świat przyrody. Za pierwotną religię chińską uznaje się właśnie *Tian*, czyli Niebo, stanowiące najważniejszą siłę, a także *shang ti* – najwyższego władcę[15]. Początkowo najważniejsza siła – *tian*, uznawana była za odrębny byt.

Chińczycy czcili nie tylko niebo, ale również inne siły przyrodnicze, takie jak: las, zwierzęta, rzeki. Na chińskich wsiach szczególną popularnością cieszyły się bóstwa związane z żyznością, urodzajem. Cesarz, który nosił tytuł najstarszego syna nieba, był odpowiedzialny za organizację kultu religijnego ku czci najwyższej siły – *thien*. Kult pozostałych chińskich bóstw przyrodniczych objawiał się poprzez modlitwy, ale także poprzez śpiew czy taniec na cześć bóstw. Odpowiedzialność za organizację kultu spoczywała na władzach cywilnych.

Kult Ziemi był rozpowszechniony w starożytnych Chinach. Człowiek, jako istota żywa, był zależny od dostępności lasów, w których mógł znaleźć niezbędny do jego funkcjonowania pokarm. Warto przytoczyć słowa Chiefa Seattl’a, który miał niezwykle interesujące poglądy na temat wzajemnych

relacji pomiędzy człowiekiem a światem natury: „*jest nam wiadome, że ziemia nie należy do człowieka, ale człowiek należy do ziemi. Wszystko jest powiązane, na podobieństwo więzów krwi łączących jedną rodzinę. Cokolwiek przytrafia się ziemi, przytrafia się jej synom. Człowiek nie utkał pajęczyny życia, lecz jest zaledwie jej nitką. Cokolwiek uczyni on tej pajęczynie, uczyni sobie*”[16].

Kult Ziemi w starożytnych Chinach rozwijał się w oparciu o agrarność kultur. Celem człowieka w tradycji i kulturze chińskiej było harmonijne życie. Mogło one być realizowane na zasadzie życia zgodnego z poszczególnymi cyklami, tj. zmieniającymi się porami roku. W literaturze można odnaleźć stwierdzenie, że świat był ogrodem, naturą, żywą ziemią, człowiekiem[17]. W filozofii chińskiej ciało człowieka to ogród. Lekarz jest ogrodnikiem. Funkcją ogrodnika jest właściwa uprawa, a także pielęgnacja ogrodu, który metaforycznie jest zdrowiem i życiem człowieka[18].

Chińczycy wierzyli w oddziaływanie sił przyrodniczych. Nie mieli na nie wpływu. W kulturze chińskiej został wyróżniony także kierunek etyczny. Dotyczył on przede wszystkim odpowiedzialności moralnej człowieka. Siła natury uważana była za instrument kary. Dlatego wzbudzała strach, lęk oraz pokorę.

W antycznych Chinach w sposób szczególny rozwinięty był kult przodków. Przyczynił się on według badaczy kultury chińskiej do powstania taoizmu. Jego twórcą był Laozi.

Kult przodków był związany z siłami natury. Wiosna w sensie biologicznym była okresem odradzania. Jesień była okresem umierania i śmierci. Tradycyjne wierzenia Chińczyków wskazywały na teorie powrotu po śmierci na łono natury, jako symbolu życia. Część badaczy wskazuje jednak na *dao*, czyli drogę, jako przedmiot kultu. Istotną rolę kultu stanowiła zasada władzy dziedzicznej. Rozwijana była przede wszystkim przez panujących, w celu osiągnięcia przez nich legitymizacji i utrzymania swojej władzy.

W mentalności Chińczyków dusza po śmierci człowieka żyje tak długo, jak długo składa się jej ofiary[19]. Kult przodków był mocno zakorzeniony w konfucjanizmie. Był uznawany przez wszystkie warstwy społeczne.

Chińczycy uważali, że duch człowieka zmarłego może mieć wpływ na los ludzi żyjących. Zmarłemu starano się zapewnić godne miejsce pochówku, gdzie będzie można czcić jego pamięć. Miało to na celu zapewnienie szczęścia i pomyślności dla pozostałych członków rodziny i społeczności.

Konfucjusz był zwolennikiem kultu przodków i idei oddawania czci duchom zmarłych. Odrzucał praktyki okultystyczne, uznając jednak możliwość istnienia świata, który zamieszkują duchy przodków. Ten świat według Konfucjusza mógł funkcjonować obok świata rzeczywistego. W kosmologii

chińskiej ludzie, którzy uzyskali nieśmiertelność jednocząc się z *dao*, trafiali do szczęśliwych krain, gdzie mogli wędrować zarówno po ziemi, jak i po niebie. Nauka konfucjańska podkreślała kult przodków oraz nauczanie humanizmu. Dusze zmarłych były traktowane jako duchy – stróże całej rodziny.

Interesująca opinię wyraził Joseph Needham, ekspert w zakresie historii nauki, według którego „*mechanistyczne widzenie świata nie rozwinęło się w myśli chińskiej, a spojrzenie organiczne, w którym każde zjawisko było powiązane z innymi, było powszechne wśród chińskich myślicieli. Żaden nadrzędny autorytet nie nakazał harmonijnej współpracy między wszystkimi istotami, wszystkie one są częścią tworzącą kosmiczną i organiczną całość podporządkowaną własnej naturze*”[20].

W starożytnych Chinach człowiek jawił się, jako mikrokosmos, który przepełnia pierwotna siła. Ta pierwotna siła znajdująca się w człowieku – jako mikrokosmosie, napędzała i poruszała także cały makrokosmos. Idee przenikania się i łączenia umysłu i ciała oraz człowieka ze światem to główna podstawa filozoficzna tradycyjnej medycyny chińskiej. Jest ona uwarunkowana kulturowo i stanowi o bogatym dorobku intelektualnym Państwa Środka. Myśl chińska odgrywa znaczącą rolę w filozoficznym dyskursie dotyczącym etyki środowiskowej i humanistycznej podstawy ochrony środowiska.

Idee starożytnego Wschodu są często porównywane przez badaczy do trójwymiarowego paradygmatu. Harriet Beinfeld twierdzi, że to „*sposób organizacji całości (natury) znajduje odbicie w każdej jej cząstce (rośliny, zwierzęta, człowiek) i te same siły, które kierują życiem fizycznym, zmysłami i postrzeganiem (soma), wpływają na życie emocjonalne, intelektualne i duchowe (psyche)*[21].

***

PRZYPISY

1 Badania przeprowadzone przez BBC Word Service.
2 J. Konior, *Zagadnienie grzechu w kulturze chińskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 20.
3 W. Rodziński, *Historia Chin*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 11.
4 H. Beinfeld, E. Korngold, *Medycyna chińska*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1997 , s. 75.
5 *Ibidem*, s. 31.
6 K. Liwak-Rybak, *Ludy starożytnych Chin*, Wydawnictwo: New Media Concept, Warszawa 2008, s. 16.
7 *Ibidem*.
8 *Ibidem*.
9 *Ibidem*.
10 *Ibidem*.
11 J. Pimpaneau, *Chiny. Kultura i tradycje*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2001, s. 24.
12 *Ibidem*.
13 Dialogi Konfucjańskie.
14 H. Beinfeld, *Między niebem a ziemią: przewodnik po medycynie chińskiej*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1995, s. 42.
15 J. Konior, dz. cyt., s. 24.
16 C. Seattle, http://www.chiefseattle.com., data dostępu: 17.04.2014.
17 H.B. Lin, *Wielka księga medycyny chińskiej*, Wydawnictwo Bauer KBC, Warszawa 2010, s. 67.
18 Z. Bronz, *Zdrowie z naturą: medycyna tradycyjna: Qigong, moksa, świece Hopi, akupunktura, homeopatia*, Wyd. Agencja Wydawnicza Jerzy Mostowski, Raszyn 2008, s. 23.
19 K. Liwak-Rybak, *Ludy starożytnych Chin*, Wydawnictwo: New Media Concept, Warszawa 2008, s. 130.
20 B. Schwartz, tł. Magdalena Komorowska, *Starożytna myśl chińska*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 24.
21 H. Beinfeld, E. Korngold, *Medycyna chińska*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1997, s. 77.

***

The cult of the sky and the forces of nature in Chinese philosophy

The claim that all living creatures constitute a wholeness in the world of nature is a primary thought of the Chinese philosophy. It links both cosmological and anthropological motifs. Living creatures are interconnected and interdependent. Chinese anthropology treats human as a microcosm of the world of nature. Man is an intermediary between Heaven and Earth. He is a descendant of the interpolating cosmic and earthly powers. An ideogram, found in China, presents the human figure as a tree rooted in Earth, with hands stretched like branches towards Heaven, deriving power from both the above and the below.

Key words: Chinese philosophy, sky, nature, mythology.

***

Karol Kierzkowski, magister filozofii oraz ochrony środowiska, doktorant Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze: bioetyka, filozofia człowieka, nauki o życiu.

Małgorzata Kamińska, magister filozofii oraz politologii, doktorantka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze: biopolityka, bioetyka, filozofia polityki.

***

ANDRZEJ SOŁTYS
Politechnika Rzeszowska

Zrównoważony rozwój – idea czy rzeczywistość?

Wstęp

Doktryna zrównoważonego rozwoju to domena współczesnej ekonomii politycznej. Polega na takim korzystaniu z dóbr tego świata, aby następne pokolenia mogły z nich korzystać w stopniu podobnym do naszego. Jej zakres przedmiotowy jest dosyć dobrze określony i obejmuje środowisko, ekonomię oraz społeczeństwo. Inaczej jest pod względem treści, gdyż ta do wyraźnej nie należy. W związku z tym istnieje wiele propozycji interpretacyjnych idei zrównoważonego rozwoju (*sustainable development*). Dodatkową trudnością jest dynamiczny charakter idei zrównoważonego rozwoju, która zmienia się diachronicznie i synchronicznie w reakcji na bieżące potrzeby społeczne, gospodarcze, ekologiczne[1]. Niewyraźność idei zrównoważonego rozwoju oraz interdyscyplinarny charakter jej treści nasuwa wiele problemów interpretacyjnych, co z kolei pociąga trudność jej urzeczywistnienia. W niniejszym artykule usiłujemy odpowiedzieć na pytanie, kiedy doktryna zrównoważonego rozwoju pozostanie tylko ideą, bądź radykalniej, kiedy będzie jeszcze jedną utopią. Opracujemy wspomniany problem w trzech zależnych od siebie częściach. W pierwszej przedstawimy ewolucję idei zrównoważonego rozwoju. W dalszej części wyodrębnimy zasadę organizującą treść wspomnianej idei, by w końcu określić rozumienie tej zasady, przy którym sama idea zrównoważonego rozwoju stanie się możliwa do urzeczywistnienia.

1. W kierunku jednej idei zrównoważonego rozwoju

Początki doktryny zrównoważonego rozwoju sięgają lat sześćdziesiątych minionego stulecia. Wówczas w ekonomii politycznej wyłoniono nowy wachlarz zagadnień, które dopiero w 1987 roku nazwano ideą zrównoważonego rozwoju. Dotyczą one postulatu, aby korzystanie z dóbr tego świata było możliwe dla następnych pokoleń w podobnym stopniu do naszego. T. Borys postrzega istotę zrównoważonego rozwoju jako integrowanie ładu środowiskowego, gospodarczego i społecznego[2]. Żądanie to zostało zaadresowane

do podmiotów odpowiedzialnych za politykę, gospodarkę i ekologię. Wykraczało ono poza tradycyjne schematy pojmowania tych obszarów ludzkiej działalności wymuszając zrewidowanie, a w niektórych przypadkach całkowite odrzucenie, dotychczasowych sposobów myślenia o nich i wartościowania ludzkiej działalności na tych obszarach. Koncepcja zrównoważonego rozwoju stała się propozycją przezwyciężenia kryzysu cywilizacyjnego na drodze zasadniczej zmiany kierunku rozwoju społecznego, gospodarczego i ekologicznego. Jakkolwiek zwrócenie uwagi na konieczność zaangażowania i troski o właściwą organizację aktywności ludzkiej w takich obszarach, które dotyczą wszystkich ludzi żyjących dzisiaj i w przyszłych pokoleniach, jest nie do przecenienia, tak już wdrożenie tego programu napotyka liczne trudności. Dopóki nie wdroży się idei zrównoważonego rozwoju w działalność społeczno-polityczną, gospodarczą i ekologiczną zrównoważony rozwój pozostanie tylko ideą. Interesuje nas tu nie tyle zrównoważony rozwój jako idea do wdrożenia, lecz odpowiedź na pytanie, kiedy idea zrównoważonego rozwoju pozostanie tylko ideą, gdyż w odnośnym kształcie nie będzie możliwa do wdrożenia, a więc nie może być niczym więcej. Zechcemy tu dotknąć samych warunków granicznych dla możliwości urzeczywistnienia idei zrównoważonego rozwoju, czyli zabezpieczyć ją przed utopią. Według J. Szackiego każda epoka ma swoje utopie. O ile utopie dziewiętnastego wieku były związane z fascynacją cywilizacją techniczną, tak w drugiej połowie wieku dwudziestego pojawiły się utopie ekologiczne, które składają obietnice globalnego wyzwolenia i zbudowania braterstwa pomiędzy ludźmi a światem przyrody[3].

Warunkiem bazowym dla możliwości realizacji idei zrównoważonego rozwoju jest to, aby nadać uprzywilejowany status jednej idei. Nie będzie można zrównoważyć obecnego pokolenia z przyszłymi w korzystaniu z dóbr tego świata, jeśli idei zrównoważonego rozwoju będzie więcej. Tymczasem w dochodzeniu do jednej idei zrównoważonego rozwoju napotykamy na spore trudności. Jak dotychczas nie ma jednej uprzywilejowanej interpretacji zrównoważonego rozwoju. Rozwinięcie zawartości idei zrównoważonego rozwoju jest ciągle przedmiotem kontrowersji[4].

Można mówić o wąskich i szerokich interpretacjach zrównoważonego rozwoju[5]. Interpretacja wąska sprowadza zrównoważony rozwój do ekorozwoju, czyli dostosowania gospodarki i życia społecznego do uwarunkowań przyrodniczych[6]. Na gruncie polskim biocentrycznej interpretacji zrównoważonego rozwoju konsekwentnie broni Zdzisława Piątek[7]. W świetle tej koncepcji zadaniem działania na rzecz zrównoważonego rozwoju jest urzeczywistnianie wartości ekologicznych, dziś dobrze już rozpoznawalnych dzięki znaczącemu postępowi wiedzy. Zresztą, jeśli się o nich nie pamięta, to te przypominają o sobie poprzez kryzysy i katastrofy powodowane ich

zaniedbywaniem. W katalogu podstawowych wartości ekologicznych mieszczą się dzisiaj takie wartości jak trwałość ekosystemów i biosfery, stabilność klimatu, odnawialność zasobów, czyste powietrze i inne[8]. Wąska interpretacja zrównoważonego rozwoju redukuje rozwój do wzrostu gospodarczego przy uwzględnieniu ograniczeń przyrody. Gubi istotną dla tej idei komponentę, jaką jest rozwój społeczny. Giną wówczas ograniczenia przed wprzęgnięciem i podporządkowaniem społeczeństwa w mechanizm wzrostu gospodarczego. Wdrożenie biocentrycznej interpretacji zrównoważonego rozwoju łatwo może obrócić się przeciwko społeczeństwu i człowiekowi.

Idea zrównoważonego rozwoju zyskuje coraz więcej szerokich interpretacji. W świetle tych interpretacji idea przyjmuje kształt nowej wizji rozwoju cywilizacyjnego, która obejmuje nie tylko relację człowieka do przyrody, ale całokształt relacji, w jakich ten pozostaje. Zrównoważony rozwój współtworzy więc komponenta polityczno-społeczna, ekonomiczno-gospodarcza i ekologiczna. Idea zrównoważonego rozwoju staje się filozofią społeczną, która wyznacza porządek uznanych i realizowanych wartości[9]. Spośród nich jedne są celami, inne środkami. Aksjologia zrównoważonego rozwoju obejmuje swym zakresem wartości społeczne, ekonomiczne, ekologiczne oraz wartości wspólne dla wszystkich tych sfer wnoszące do nich i między nie ład i porządek. Patrząc z pozycji obecnego kryzysu cywilizacyjnego oraz takich samych praw w korzystaniu z dóbr tego świata, obecnego i przyszłych pokoleń ludzkości, wydaje się, że wizja rozwoju cywilizacyjnego zawarta w takiej interpretacji zrównoważonego rozwoju nie ma dla siebie żadnej alternatywy. A mimo tego, jak do tej pory, nie udało się zrealizować postulatu zgodnego, wielowymiarowego opracowania tego problemu w taki sposób, aby wyłonić jakąś jedną preferencyjną interpretację idei zrównoważonego rozwoju.

Świadczy o tym wielość definicji zrównoważonego rozwoju[10]. Mnogość definicji jest skutkiem uwzględniania tylko niektórych wymiarów zrównoważonego rozwoju, rozbieżnego hierarchizowania uznawanych w idei zrównoważonego rozwoju wartości, przyjmowania odmiennej perspektywy teoretycznej polegającej na promowaniu wybranego aspektu w idei zrównoważonego rozwoju. Właśnie taka wielość definicji dowodzi, że nie ma nie tylko jednej idei zrównoważonego rozwoju, ale nie ma nawet jednej preferowanej idei. Dopóki więc nie doczekamy się jakiejś jednej idei zrównoważonego rozwoju, zrównoważony rozwój – nie mogąc stać się rzeczywistością – pozostanie tylko ideą. Można ten stan spuentować słowami Seneki „*Kto nie wie do jakiego portu chce przybyć, dla tego żaden wiatr nie będzie dobry*”[11].

2. W kierunku poszukiwania zasady organizującej treść idei zrównoważonego rozwoju

W konstruowaniu jednej, a przynajmniej jednej preferencyjnej idei zrównoważonego rozwoju nie można się obejść bez filozofii. Szereg zagadnień współkonstytuujących tę ideę można rozwiązywać wyłącznie przy współudziale filozofii. Stroną treściową tej idei są takie zagadnienia jak jakość życia, postęp cywilizacyjny, racjonalność, sprawiedliwość. Każda z tych kwestii jest w swym najgłębszym sensie kwestią filozoficzną. Wyróżnienie to nie wyczerpuje wszystkich kategorii współtworzących zasadniczą treść idei zrównoważonego. Wymienione kategorie przenikają każdy z filarów zrównoważonego rozwoju, a więc życie społeczne, gospodarkę i środowisko naturalne. Spójrzmy na nie pod kątem możliwości uczynienia każdej z tych kategorii zasadą organizującą ideę zrównoważonego rozwoju. Zasadą może być tylko taka kategoria, która jest wspólna wszystkim dziedzinom zrównoważonego rozwoju, gdyż dla każdej z nich wyznacza nadrzędny cel oraz wskazuje poszczególne etapy działania w dochodzeniu do niego.

Jakości życia jest uznawana za należącą do głównych kategorii współkonstytuujących ideę zrównoważonego rozwoju[12]. Jeśli ma ona wyznaczać kierunek działania, to nie może mieć charakteru subiektywnego[13]. Próbuje się więc nadać jej charakter obiektywny poprzez definiowanie jej na gruncie ekonomii i etyki utylitarystycznej. Otóż ekonomia operuje kategorią korzyści, jako obiektywnie mierzalną wartością. Analogicznie korzyść w etyce utylitarystycznej określa porządek działania. Stąd jakość życia definiuje się przez wspólną etyczno-ekonomiczną wartość – dobro użyteczne. Przedstawione rozwiązanie problemu zobiektywizowania jakości życia, będąc pokłosiem powiązania ekonomii z etyką utylitarystyczną, spłyca, a tym samym deformuje tę podstawową dla zrównoważonego rozwoju kategorię. Właściwe znaczenie tej kategorii można nadać na gruncie filozofii[14]. Przecież jakość życia dotyczy życia ludzkiego, jest jakością życia człowieka. Tymczasem wartości utylitarne i konsumpcjonizm nie wyrażają istoty ludzkiego życia. Pojęcie jakości życia winno się definiować przez integralnie pojęte człowieczeństwo i to winno być gwarantem obiektywnego charakteru tej podstawowej kategorii zrównoważonego rozwoju. Natomiast odpowiedź, w czym wyraża się człowieczeństwo, należy do filozofii. Ponadto, czy jakość życia może stanowić zasadę organizującą zrównoważony rozwój w spójny system? Wydaje się, że nie, gdyż jakość życia jest celem do osiągnięcia. Tymczasem rzeczoną zasadą może być kategoria wyznaczająca cele i środki do ich osiągania.

W system zrównoważonego rozwoju wpisana jest kategoria postępu cywilizacyjnego[15]. Chodzi o wypracowanie modelu rozwoju społecznego i wzrostu

gospodarczego, który zabezpieczy postęp ludzkości, stworzy wszystkim możliwość lepszego życia nie niszcząc jednocześnie systemów, które go wspierają. Z tego względu określa się go jako poprawę ogólnego bilansu szczęścia zarówno w wymiarze życia jednostkowego, jak i społecznego[16]. Postęp cywilizacyjny jest więc treściowo sprzężony z jakością życia. Chroni życie we wszystkich jego formach na naszej planecie. Podnosi stopień jakości życia jednakowoż w obecnym, co i w przyszłych pokoleniach. Wskazane określenie postępu jest zależne od pojmowania jakości życia. Jeśli jakość życia definiuje się przez wartości utylitarne, to postęp cywilizacyjny jest również pojmowany utylitarystycznie. Istnieje wówczas niebezpieczeństwo spłycenia tej kategorii, a w konsekwencji obrócenia jej przeciwko człowiekowi[17]. Stąd, podobnie jak i w kwestii jakości życia, w określeniu natury rzeczywistego postępu cywilizacyjnego nie można się obejść bez filozofii. Na gruncie filozofii można ostatecznie rozstrzygnąć o istotnej treści tej kategorii. Jeśli się natomiast źle zdefiniuje postęp cywilizacyjny, to idea zrównoważonego rozwoju również straci swoją ważność. Bogatą argumentację konfirmującą to twierdzenie przedstawił Zdzisław Krasnodębski[18]. Dla badanego przez nas zagadnienia kwestia właściwego pojmowania postępu cywilizacyjnego jest drugorzędna. Sprawą, która nas tu interesuje w związku z tą kategorią jest to, czy może być ona zasadą organizującą ideę zrównoważonego rozwoju. Kategoria postępu cywilizacyjnego, choć jest podstawowa dla idei zrównoważonego rozwoju, to nie można z niej uczynić zasady organizującej zrównoważony rozwój w jeden spójny system. Porównywalny stopień jakości życia obecnego i przyszłych pokoleń jest wpisany w ideę zrównoważonego rozwoju jako cel do osiągnięcia, tak postęp cywilizacyjny stanowi cząstkowe kryterium weryfikujące osiąganie tego celu. W idei zrównoważonego rozwoju kategoria postępu cywilizacyjnego ani nie wyznacza celów, ani środków w dążeniu do ich spełnienia. A zatem nie stanowi zasady organizującej ideę zrównoważonego rozwoju.

Zasadą organizującą wszystkie pozostałe kategorie w jedną ideę zrównoważonego rozwoju jest racjonalność[19]. Racjonalność jest metaregułą, która określa każdy etap działania na rzecz zrównoważonego rozwoju, a także przyporządkowanie wszystkich etapów działania do jednego wspólnego celu. Racjonalność spełnia podobną rolę do tej, jaką metoda spełnia w nauce. Metoda w nauce wyznacza poszczególne kroki w dochodzeniu do wiedzy, podobnie racjonalność powinna określać kroki w holistycznie pojętym działaniu w taki sposób, aby powodować zrównoważony rozwój. Racjonalność to określenie celu, procedur i zasad oraz realizujące ten cel, zgodne z nimi postępowanie. Kroki działania mogą być nieustannie poprawiane i modyfikowane poprzez odniesienie do zmieniającego się otoczenia społecznego, ekonomicznego i środowiskowego, ale tym, co najważniejsze

dla możliwości urzeczywistnienia idei zrównoważonego rozwoju jest wyznaczony racjonalnością cel. Ten ogniskuje na sobie wszystkie fazy działania, definiując tym samym, czym zrównoważony rozwój jest. Wprawdzie ideę zrównoważonego rozwoju współkonstytuują kategorie jakości życia, cywilizacyjnego postępu, czy racjonalności, ale to tylko ostania z nich nadaje pełny sens tej idei, porządkuje wiedzę o treściowych obszarach zrównoważonego rozwoju, organizuje porządek działania.

Istnieje wiele koncepcji racjonalności. Nie każda będzie więc organizować ideę zrównoważonego rozwoju w taki sposób, aby mogła być urzeczywistniona. Skoro nie ma jednej, powszechnie uznawanej koncepcji racjonalności, a ta jest elementem podstawowym dla ukonstytuowania się idei zrównoważonego rozwoju, to badający ten problem stają przed koniecznością opowiedzenia się za wybraną koncepcją racjonalności. W tym zadaniu nie można się obejść bez filozofii, bowiem w swej istocie racjonalność to kwestia filozoficzna.

3. W kierunku poszukiwania racjonalności jako zasady zrównoważonego rozwoju

Najprostszą postacią racjonalności jest niesprzeczność twierdzeń w jakimś systemie. Racjonalność można rozpatrywać w odniesieniu do bytu, poznania, bądź działania. W pierwszym przypadku racjonalność dotyczy struktur metafizycznych, w drugim poznawczych, natomiast w trzecim struktur aksjologicznych[20]. Wspomniana postać racjonalności polega na stawianiu minimalnych wymagań w odniesieniu systemu twierdzeń dotyczących bytu, poznania, bądź działania, a jest nim wymaganie, aby były to twierdzenia ze sobą niesprzeczne. Właśnie idea zrównoważonego rozwoju jest takim systemem twierdzeń i stanie się racjonalna wówczas, jeśli twierdzenia w tym systemie będą uporządkowane niesprzecznie. Wielu utrzymuje, że jest to wymaganie niewystarczające dla możliwości urzeczywistnienia idei zrównoważonego rozwoju, że trzeba przyjąć, iż idea ta nie tylko powinna być wewnętrznie niesprzeczna, ale powinna być nadto niesprzeczna z wiodącymi w stosunku do niej ideami zewnętrznymi. Do takich idei należy między innymi idea nowoczesnego społeczeństwa pluralistycznego[21].

Przekonania, co do tego, jaki typ racjonalności powinien organizować ideę zrównoważonego rozwoju, są podzielone. Niektórzy uważają, że jeśli racjonalność ma być zasadą organizującą zrównoważony rozwój, a idea zrównoważonego rozwoju dotyczy takiego zorganizowanego działania, które wspomniany rozwój powoduje, to jego zasadą jest po prostu tylko racjonalność działania. Uznanie racjonalności działania jako zasady organizującej ideę zrównoważonego rozwoju czyni z niej ideę racjonalną wówczas, gdy

określony przez nią system działań jest wewnętrznie niesprzeczny. Chodzi o niesprzeczność działań w trzech kluczowych obszarach: rozwoju społecznego, wzrostu gospodarczego i równomiernego podziału korzyści, ochrony zasobów naturalnych i środowiska. Czy jednak w oparciu o tak szeroko pojętą racjonalność można będzie wskazać jakąś jedną, bądź przynajmniej preferowaną ideę zrównoważonego rozwoju, która byłaby możliwa do urzeczywistnienia?

Wydaje się to nieosiągalne. Przecież można konstruować równie dobrze niesprzeczne gry, w które wpisana jest racjonalność działania pojęta jako wewnętrzna niesprzeczność, a mimo tego nie mają one nic z organizowania realnych stanów rzeczy. Wewnętrzna niesprzeczność idei zrównoważonego rozwoju jest niewątpliwie warunkiem koniecznym możliwości jej urzeczywistnienia. Jednakże ta nie wystarcza, aby działanie we wskazanych obszarach w oparciu o ideę zrównoważonego rozwoju taki rozwój rzeczywiście powodowało. Również niewystarczającym do tego jest roszczenie uzupełniające, aby oprócz wewnętrznej niesprzeczności idea zrównoważonego rozwoju była także niesprzeczna z założeniami w stosunku do niej zewnętrznymi, jak choćby z założeniem konieczności budowania nowoczesnego społeczeństwa pluralistycznego. Przecież niesprzeczność idei zrównoważonego rozwoju z ideą w stosunku do niej zewnętrzną nie wnosi żadnej zmiany w dotychczasowy jej status określający możliwość jej urzeczywistnienia, bowiem może to być niesprzeczność z ideą, która jest podobnie jak ona zorganizowana przez tę samą zasadę racjonalności rozumianej jako wewnętrzna niesprzeczność. Wówczas idea zrównoważonego rozwoju, jeśli nie byłaby utopią, to nie dlatego, że jest wewnętrznie niesprzeczna, lecz byłyby tego inne racje. Oprócz racjonalności działania pojmowanej jako postępowanie zgodne określonymi procedurami, normami, zasadami prowadzącymi do wyróżnionego celu współcześnie coraz częściej do głosu dochodzi postać racjonalności kulturowej.

Racjonalność kulturowa to także racjonalność działania. Polega na wierności wobec preferowanych wartości. Niektórzy utrzymują, że to właśnie ta postać racjonalności najbardziej nadaje się do tego, aby uczynić z niej zasadę organizującą ideę zrównoważonego rozwoju. Racjonalność kulturowa jest wytworem społecznym, pokazuje cel do realizacji. Ustala możliwości i granice społecznego tworzenia rzeczywistości[22]. Jest narzędziem, którym posługuje się społeczeństwo w rozwiązywaniu problemów, które stają na przeszkodzie w urzeczywistnianiu idei zrównoważonego rozwoju. W sensie ścisłym racjonalność kulturowa nie tyle konstytuuje samą ideę zrównoważonego rozwoju, lecz jest zasadą działania społeczeństwa napotykającego na problemy w jej urzeczywistnianiu. Przykładu radykalnej

postaci racjonalności kulturowej dostarcza Richard Rorty. Autor ten utrzymuje, że podstawową przeszkodą w urzeczywistnianiu nowej wizji przyszłości jest konfliktowość społeczeństwa. Racjonalność kulturowa przejawia się w społecznym dyskursie, społecznej narracji, która ów konflikt zażegnuje i uniemożliwia powstawanie innego. W końcu prowadzi do osiągnięcia odpowiedniej proporcji niewymuszonej zgodności i tolerancyjnej niezgodności[23].

Racjonalność kulturowa jako zasada organizująca ideę zrównoważonego rozwoju nie stwarza możliwości jej urzeczywistnienia. Słuszną rzeczą jest wysunięcie aspektu społecznego na centralne miejsce, jednak nie do społeczeństwa należy określanie możliwości i granic tworzenia rzeczywistości. W gruncie rzeczy racjonalność kulturowa wyprowadza aspekt społeczny z idei zrównoważonego rozwoju. Społeczeństwo nie jest przedmiotem zorganizowanej przez racjonalność kulturową idei zrównoważonego rozwoju, lecz jest w stosunku do tej idei zewnętrznym kreatorem i podmiotem odpowiedzialnym za jej urzeczywistnienie. W praktyce idea zrównoważonego rozwoju społeczeństwa nie dotyczy. Co się tyczy pozostałych obszarów idei zrównoważonego rozwoju, to ta zezwala społeczeństwu na wyznaczanie dla nich społecznie uznanych celów i ich realizację. Niniejsze uwagi dotyczą także Rorty`ego zradykalizowanej wersji racjonalności kulturowej, o ile traktowałoby się ją jako zasadę organizującą ideę zrównoważonego rozwoju. Jego wersja racjonalności daje wyraz zwątpienia w możliwość osiągnięcia konsensusu społecznego w sprawach dotyczących określenia celów oraz narzędzi do ich osiągnięcia. Stąd istota racjonalności polega według niego na włączeniu jak największej ilości ludzi w społeczną narrację. Racjonalność nie dotyczy ani treści idei zrównoważonego rozwoju, ani nawet systemu urzeczywistniających ją działań, lecz jedynie tworzenia warunków umożliwiających takie działania, dla których cele i narzędzia ich osiągania kreuje społeczeństwo. Przywołana propozycja racjonalności kulturowej w różnych jej odmianach nie daje podstaw, aby utrzymywać, iż zorganizowana na jej podstawie idea zrównoważonego rozwoju i jej próby urzeczywistniania będą sprzyjać porozumieniu z przyrodą i naturą. Dotychczasowe analizy doprowadzają do wniosku, że wszystkie próby konstruowania idei zrównoważonego rozwoju wyłącznie w oparciu o zasadę racjonalności działania czynią z niej ideę utopijną.

Racjonalność działania musi się na czymś oprzeć, musi wynikać z uprzedniej w stosunku do niej racjonalności bytu i poznania, a więc zależeć od racjonalności metafizycznej i epistemicznej, jeśli system działań określony przez ideę zrównoważonego rozwoju ma powodować rzeczywisty jej stan[24]. Działaniu można nadać charakter racjonalny jedynie poprzez odniesienie tego działania do racjonalnego bytu. Racjonalność bytu implikuje racjonalność działania i ją weryfikuje[25]. W idei zrównoważonego rozwoju to racjonalność

społeczeństwa, gospodarki i środowiska implikuje racjonalny system działań na tych obszarach. Dopiero na podstawie racjonalności ujętej integralnie można w idei zrównoważonego rozwoju trafnie określić cele, odpowiednio je uporządkować i określić dozwolone sposoby ich realizacji. Zarysowana interpretacja idei zrównoważonego rozwoju stwarza możliwość jej urzeczywistnienia. Metafizyczna wiedza dotycząca realnych obszarów zrównoważonego rozwoju jest w tej interpretacji podstawą do wypracowania systemu działań mogących rzeczony rozwój powodować.

***

PRZYPISY

1 Por. A Papuziński, *Zasady ładu społecznego w edukacji dla zrównoważonego rozwoju*, w: P. Rogala i T. Brzozowski (red.), *Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*, t. 3, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok-Wrocław 2010, s. 12.
2 Zob. T. Borys, *Regionalne wskaźniki zrównoważonego rozwoju*, w: A. Pawłowski (red.), *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, Wyd. Komitet Inż. Środ. PAN, Lublin 2003, s. 71-82.
3 Zob. J. Szacki, *Spotkanie z utopią*, Wyd. Sic!, Warszawa 2000.
4 Por. Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 152.
5 Zob. T. Borys, *Wąskie i szerokie interpretacje zrównoważonego rozwoju oraz konsekwencje wyboru*, w: A Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2005, s. 64-75.
6 Por. G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje*, Wyd. UMK, Toruń 2002, s. 49-50.
7 Por. Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne*, w: A Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2005, s. 23.
8 Por. Z. Hull, *Edukacja aksjologiczna dla zrównoważonego rozwoju – uwikłania i dylematy*, w: P. Rogala i T. Brzozowski (red.), Edukacja dla zrównoważonego rozwoju, t. 3, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok-Wrocław 2010, s. 31.
9 Zob. Z. Hull, *Filozofia zrównoważanego rozwoju*, w: A Pawłowski (red.), *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN, vol. 16, Lublin 2003.
10 Por. B. Piontek, *Koncepcja rozwoju zrównoważonego i trwałego Polski*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 27.
11 *Misja wizja*, http://www.pgn.com.pl/Misja-wizja.html, dostęp: 20.09.2014.
12 Zob. B. Jaros, *Zagadnienia jakości życia a koncepcja zrównoważonego rozwoju*, w: P. Rogala i T. Brzozowski (red.), *Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*, t. 3, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok-Wrocław 2010, s. 109-121.
13 Zob. B. Piontek, *Jakość życia i sposoby jej mierzenia w strategii wzrostu gospodarczego i zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekologii", vol. 3 (1999), nr 6, s. 219-225.
14 Por. T. Borys, *Jakość życia jako integrujący rodzaj jakości*, w: J. Tomczyk-Tołkacz (red.), *Jakość życia w perspektywie nauk humanistycznych, ekonomicznych i ekologii*, KZJiŚ Jelenia Góra 2003, s. 19.
15 A. Skowroński, *Zrównoważony rozwój perspektywą dalszego postępu cywilizacyjnego*, „Problemy Ekorozwoju", vol. 1 (2006), nr 2, s. 52.
16 Por. A. Papuziński, *Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie*, „Problemy Ekorozwoju", nr 2 (2006), vol. 1, s. 30.
17 Szeroko na ten temat zob. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009.
18 Por. *ibidem*, s. 265-276.
19 Zob. R. Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.
20 Por. B. Paź, *Racjonalizm*, w: A. Maryniarczyk i inni (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 601.
21 A. Papuziński, *Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie*, „Problemy Ekorozwoju", nr 2 (2006), vol. 1, s. 30.
22 Por. *ibidem*.
23 Zob. R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, w: A. Szachaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Wydaw. UMK, Toruń1995.

24 *Zrównoważony rozwój gospodarki opartej na wiedzy*, B. Poskrobko (red.), Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej, Białystok 2009.
25 Por. A. Sołtys, *Jaką teorię poznania wykładać w seminarium duchownym*, „Resovia Sacra" (2011-2013) nr 18-20, s. 257-266.

***

Sustainable development of the idea or reality?

In this paper, we try to answer the question, when the doctrine of sustainable development will remain just an idea. The author argues that the concept of sustainable development can be realized when idea of sustainable development there will be one. The principle of organizing of the idea should be the rationality of action arising from the rationality of existence and knowledge. Based on such rationality can accurately define the objectives of sustainable development, organize them properly and indicate the appropriate methods of implementation.

Key words: Idea, progress, quality of life, rationality, realization, sustainable development.

***

Ks. dr Andrzej Sołtys, adiunkt w Wydziale Zarządzania Politechniki Rzeszowskiej, zajmuje się badaniem roli analogii w filozofii klasycznej.

***

ANNA GĘBALSKA-BEREKETS

Fiodor M. Dostojewski i Lew N. Tołstoj – dwa filozoficzne spojrzenia na istotę ludzkiej natury

Wstęp

Dzieła literackie niejednokrotnie łączą w sobie filozoficzne inspiracje autora z ich wartością artystyczną. Do takich autorów należą: Fiodor M. Dostojewski i Lew N. Tołstoj. W ich twórczości filozofia praktyczna stanowiła istotny element i wyznacznik uniwersalizmu. Niemiecki filozof – Rudolf Unger, systematyzując koncepcje filozoficzne, zwrócił uwagę m.in. na istotny element przeznaczenia człowieka, przez który rozumiał np. stosunek osoby do wolności, problem istnienia jednostki w relacji do Boga, do bliźnich i do siebie, postawę wobec słabości i grzechu, z którymi człowiek podejmuje walkę[1].

W tym kontekście artykuł wpisuje się w szeroko rozumianą dyskusję na temat praktycznej filozofii przyrody, w której to człowiek zajmuje nadrzędną pozycję. W dobie dynamicznych zmian cywilizacyjnych, wciąż potrzebna jest pogłębiona refleksja metafizyczna, będąca odpowiedzią na najgłębsze pragnienia człowieka.

Twórczość Dostojewskiego i Tołstoja próbowali zgłębić różni badacze: historycy, filozofowie, literaturoznawcy, kulturoznawcy, psychologowie, teologowie. W ich utworach odnajdywano te wszystkie treści, które poruszają wyobraźnię, zmuszają stale do refleksji i dalszych poszukiwań. Bogactwo filozoficznych problemów zmusza po raz kolejny do zastanowienia się nad nimi i wiąże się z pragnieniem ich przybliżenia oraz wyjaśnienia. Przedmiotem tejże refleksji będą dwie powieści: *Zbrodnia i kara* Fiodora Dostojewskiego oraz *Zmartwychwstanie* Lwa Tołstoja. Są to dzieła, których z całą pewnością nie można zaliczyć do ascetycznych.

W pierwszej z nich – student – Rodion Raskolnikow, kierując się w swoim działaniu teorią ideologii nadczłowieka, zabija lichwiarkę i jej siostrę Alonę. Przeświadczony o prymacie filozofii heglowskiej, wskazującej na możliwość działania jednostek wybitnych, których nie obowiązuje prawo, podejmuje działanie, które z jego punktu widzenia, jest próbą porządkowania świata.

W drugiej – główny bohater – Dymitr Niechludow, kierowany pożądliwościami i namiętnościami oraz instynktami uwodzi Katiuszę Masłową. Po tym wydarzeniu, dziewczyna zachodzi w ciążę i jest zmuszona opuścić dom ciotek Niechludowa, w którym pełniła służbę jako pomoc domowa. Po opuszczeniu dotychczasowego miejsca pobytu, podejmuje się różnych prac. Nie są to jednak zajęcia stałe. Ostatecznie podejmuje się prostytucji w jednej z petersburskich suteren. Po śmierci jednego z klientów – Smielkowa – zostaje oskarżona o spowodowanie jego zgonu i kradzież pieniędzy. Zostaje zatrzymana i osadzona w więzieniu, gdzie oczekuje na rozprawę sądową. W dniu jej rozpoczęcia, na sali rozpraw spotyka się ponownie z Niechludowem. Nie rozpoznaje jednak w nim tamtego chłopaka, który przed kilkoma laty uwiódł ją i porzucił. Dymitr nie może jednak zapomnieć o tym wydarzeniu z przeszłości. Postanawia pomóc kobiecie. Aby jednak to uczynić będzie musiał odrzucić te prawa, które zostały usankcjonowane przez rosyjską administrację. Pozostali urzędnicy pozbawieni są jakiejkolwiek odpowiedzialności społecznej i moralnej, w związku z czym bohater postanawia pomóc Masłowej i innym katorżnikom w sytuacji, w jakiej się znaleźli.

U Dostojewskiego to Raskolnikow czuje się zagubiony po dokonanym przez siebie czynie. Staje się roztargniony wewnętrznie. U Tołstoja, Niechludow, mimo iż popełnił grzech, stara się nie pozostać pasywny, ale pragnie pomóc nie tylko konkretnej osobie, ale także innym ludziom, obywatelom rosyjskim, którzy stali się ofiarami urzędniczej i sądowniczej machiny. To on jest inicjatorem przemiany społecznej, jaka powinna mieć miejsce najpierw w nim samym: *ale tu już rozpoczyna się nowa historia, historia stopniowej odnowy człowieka, historia stopniowego jego odradzania się, stopniowego przechodzenia z jednego świata w drugi* (…)[2]. Pisarz podobnie jak Dostojewski analizuje złożoną naturę człowieka, jego sytuację egzystencjalną, decyzje jakie podejmuje i pochyla się nad wątpliwościami jakie towarzyszą temu wymiarowi. Nie czyni jednak tego z punktu widzenia jednostki, ale całej społeczności, której jest reprezentantem. Niemniej jednak próby filozoficznego pogłębienia natury człowieka nie są przedstawione w sposób prosty. Forma prozatorska, jaką posłużyli się pisarze, jest realizacją zamysłu metafizycznego, który kryje się za dostrzegalnymi, empirycznymi zjawiskami.

1. Bóg i człowiek. Spotkanie z Bogiem realizacją osobowego wymiaru człowieka i odkrywaniem transcendencji filozofii

Nie ulega wątpliwości, że Dostojewski i Tołstoj różnią się sposobem realizacji tych poszukiwań i odkrywania tym samym tajników życia wewnętrznego swych bohaterów. Bez wątpienia każdy z nich miał inny pogląd

na rzeczywistość i rolę sztuki w sposobie jej przekazywania za pomocą słowa pisanego. I poprzez ten fakt, zarówno *Zbrodnia i kara*, jak i *Zmartwychwstanie* są utworami wyjątkowymi, dotykającymi istotnych elementów otaczającego świata i człowieka. Z punktu widzenia filozofii są one istotne, dzięki temu, że pobudzają do myślenia, do refleksji. Poszerzają u czytelników świadomość problemów związanych z egzystencją osoby.

Dostojewski w ramach fundamentalnych zasad i wartości umieścił nie człowieka, ale Boga i relację do niego, opartą o wolność. Rozpatruje on wymiar osobowy pytając najpierw o człowieka w jego relacji do Stwórcy. Tołstoj odwrotnie. Jego pytania są pytaniami dotyczącymi Boga.

Michaił Bachtin w kontekście dociekań pisarza dotyczących natury istoty ludzkiej, postuluje, że Dostojewski był zwolennikiem pluralizmu metafizycznego, tzw. polifonii. Postrzegał swoich bohaterów jako ludzi, którzy są tak samo ważni i istotni.

Dla innego badacza rosyjskiego: Iwana Jewłampijewa, poszukiwany przez Dostojewskiego absolut, boskość nie jest do końca uchwytna. Jest tajemnicą, dzięki której świat staje się piękniejszy[3]. Podobnie jak człowiek jest tajemnicą, głębią, którą trudno jest do końca poznać. Od tej tajemnicy ludzkiej natury, w której tkwi przede wszystkim tajemnica samego Boga, opozycjonował się hrabia Tołstoj. To zbawienie możliwe już na ziemi, motyw obecny w powieści, poprzedza myśl pisarza wyrażona w jego *Dziennikach* (4 (16) marca 1855): *(...) myśl ta – to stworzenie nowej religii, odpowiadającej rozwojowi ludzkości, religii Chrystusa, lecz oczyszczonej od wiary i tajemniczości; religii praktycznej, która nie obiecuje przyszłego zbawienia, lecz realizuje zbawienie na ziemi. Rozumiem, że zrealizować tę myśl mogą pokolenia świadomie dążące do tego celu*[4]. Jednostka jest w tym sposobie myślenia reprezentantem kultury, która to zmusza do zajmowania określonych postaw moralnych, do angażowania się w rozwój wspólnoty[5]. Rozum indywidualny, określony przez konkretną przestrzeń nie rozwiązuje tajemnicy bytu, o której pisze Dostojewski.

Kondycja Raskolnikowa została nadszarpnięta przez sprzeniewierzenie się własnemu sumieniu, a nie zasadom wypracowanym przez pokolenia, przez społeczeństwo (jak u Tołstoja). Dostojewski wysuwa na pierwszy plan człowieka, ale nie czyni go podmiotem, od którego wszystko zależy. *Zgłębiając tajemnicę człowieka, nie zatrzymuje się na tym, co w nim immanentne, lecz pragnie wskazać na to, co dlań transcendentne*[6]. Dostojewski wspomina o prawie sumienia, Tołstoj na początku osadza działanie bohatera w ramach struktur społecznych. Bohaterowie doświadczają po pewnym czasie niesprawiedliwości społecznej, tego, że dobra materialne nie są rozdzielone równo, a ludzie na każdym kroku muszą przeciwstawiać się przeszkodom. Sytuacje

życiowe urastają do rangi idei, stają się przedmiotem podporządkowania rozumowego, gdzie ludzie tracą swoisty wymiar człowieczeństwa, stając się narzędziami[7].

Nakazy prawa Bożego są dla Dostojewskiego czymś nadrzędnym, by człowiek poprzez te ukierunkowania mógł pozostać prawdziwie wolny wewnętrznie i zewnętrznie. U Tołstoja „ja" człowieka to system etyczny, który pokrywa się z boskością podmiotu: *wówczas za swoje prawdziwe „ja" uważał swą istotę duchową; teraz zaś – swe zdrowe, krzepkie, zwierzęce „ja". Cała ta straszna przemiana dokonała się w nim tylko dlatego, że przestał* ***wierzyć sobie*** (podkreśl. aut.), *a zaczął wierzyć innym*[8]. W myśli pisarza każdy człowiek posiada cząstkę synostwa Bożego. Jest to rezultatem zjednoczenia osoby z Bogiem, ale przede wszystkim z sobą samym. Świadomość ta obecna jest w podmiocie i odgrywa dosyć istotną rolę. Treścią tej filozofii są uczucia, jakie utożsamia w sobie jednostka. Dlatego w tym kontekście nie ma sensu mówić o pogłębionej analizie metafizycznej, gdyż ona w pojmowaniu pisarza nie miała tego wymiaru. Chodzi bardziej o świadomość etyczną, pewne odczucie, które towarzyszy człowiekowi i które powinien on wcielić w swoje życie. Pierwsze co należy zrobić, to ją zauważyć i żyć zgodnie z jej przekonaniami.

2. Źródła wolności w filozoficznym światopoglądzie Dostojewskiego i Tołstoja. W poszukiwaniu integralnej filozofii wolności

Światopogląd Tołstoja nie był związany z systemem chrześcijańskim, jaki reprezentował Dostojewski. Bliższa mu była filozofia panteistyczna, w myśl której każda rodząca się jednostka jest bogiem. Żadne prawo jednak nie jest w stanie stworzyć nowego sumienia[9]. Filozofia Tołstoja bliższa jest rozważaniom Immanuela Kanta, który uważał, że rozum może czynić tylko dobro, że wszystko, co sprzeciwia się dobru, jest złe i uważane było przez niego za nierozumne. W związku z tym postulował związek między rozumem a sumieniem: *w życiu Niechludowa już nieraz zdarzało się to, co nazywał „porządkowaniem sumienia". „Porządkowaniem sumienia" nazywał taki stan psychiczny, kiedy nagle, nieraz po długiej przerwie, uświadomiwszy sobie, że jego życie wewnętrzne ulega osłabieniu, a niekiedy zachowaniu, brał się do wymiatania całego tego śmiecia, które nagromadziło się w jego duszy i było przyczyną owego zahamowania*[10]. Dla Kanta to właśnie rozum stanowił podstawę etyki, odnosił się do ram tworzenia dobra, zarówno w wymiarze indywidualnym, ale i społecznym. Człowiek jest bowiem podmiotem prawa i celem. Wolność zaś w myśli Tołstoja powinna być autonomiczna: *wszystko co ludzie mówią o Bogu i o tym czym jest dobro, mówią tylko po to, by oszukiwać innych*[11].

W rozumieniu chrześcijańskim wolność absolutna nie istnieje. Podobnie Dostojewski pragnął wskazać na konsekwencje takiego myślenia o tej wartości. Uważał rozum za ważny, ale nie najważniejszy w odniesieniu do dokonań człowieka. Istotną rolę odgrywa tu czynnik samoświadomości i samoodniesienia, którym towarzyszy równoczesne otwarcie się na świat oraz na drugiego człowieka jako na inny podmiot[12]. W przypadku Raskolnikowa tym drugim podmiotem jest Sonia i niezwykła więź, jaka ich połączyła. Bez wątpienia jest tak, że człowiekowi towarzyszy pewien dramatyzm życia. Widoczne jest to także w przypadku bohatera Dostojewskiego. Człowiekowi towarzyszą namiętności, które Ojcowie Asceci uważali za ruch duszy ku naturze. Im bardziej te namiętności stają się wewnętrzne, tym Bóg staje się bardziej zewnętrzny, one wypierają wówczas go z serca człowieka. Człowiek ulega słabościom, uniewrażliwia się jego sumienie. Zaczyna traktować stan, w którym się znalazł, jako normalny[13].

Pisarz doskonale rysuje wewnętrzne rozdarcie bohatera, próby zmagania się ze sobą samym, stopniowe wypieranie pewnych wartości ze swego życia (chodzi o ciągłe ścieranie się ze sobą sprzecznych racji i postaw)[14]. Jest to proces, który następuje stopniowo. Z jednej strony chęć opowiedzenia o wszystkim, co się stało, z drugiej strony grzech pychy, pewien lęk, strach, moralna schizofrenia. Jest to stan, który pokazuje, jak zachowuje się dusza oderwana od Boga, jak w swych namiętnościach zatraca samego siebie i traktuje obecny stan jako naturalny. W taki sposób widzą uleganie pokusom Ojcowie Asceci.

Wikientij Wikientjewicz Wieriesajew uważa, że bohaterowie Dostojewskiego swoją wolność chcą od razu przeobrazić w ideę, w coś, co jest obowiązkiem. Zaczyna się wówczas droga przeciwna naturze człowieka, niewiodąca ku Bogu[15]. Twarz po popełnieniu wykroczenia moralnego staje się maską[16], która przykrywa twarz człowieka, jest pewną iluzją, a więc kłamstwem. Taka osoba nie ma swojej twarzy i osobowości. Została pochłonięta ideą zgubną przede wszystkim dla niej siebie. Maska nigdy bowiem nie będzie twarzą[17].

Podobnie Niechludow traktuje swoje działanie w kategorii obowiązku, po to, by usprawiedliwić siebie. W koncepcji bohatera życie polega na realizacji siebie. W swoim postępowaniu zaś człowiek zależy od siebie, tworzy swoje „ja" jedynie w wymiarze jednostkowym, wpisującym się w koncepcje samoświadomości. Dostojewski przekracza tę autonomię etyki i działania. Dla Tołstoja to istniejące warunki determinują ludzkie zachowania i to one są odpowiedzialne za konkretne działanie: *trzeba się postarać o usunięcie warunków, w których kształtują się te nieszczęsne istoty*[18]. W innym miejscu powieści Lwa Nikołajewicza czytamy: *jeżeli z czasem*

rodziło się pytanie, dlaczego wszystko na świecie jest tak źle urządzone, że wszyscy wyrządzają sobie wzajemnie krzywdę i wszyscy cierpią, to o tym nie trzeba było myśleć[19]. Pisarz stwarza rozumowe podwaliny działania. Potwierdzeniem tej tezy jest fragment powieści *Zmartwychwstanie*: *(...) dlatego w jakiejkolwiek człowiek znajdzie się sytuacji nieuchronnie wytworzy sobie taki pogląd na życie ludzkie w ogóle, że jego działalność będzie mu się wydawała ważna i pożyteczna*[20].

Życie ludzkie, podobnie jak w koncepcji Dostojewskiego, jest dla pisarza dynamiczne i nie mieści się w schematach. Dostojewski uznawał prymat nauczania prawosławnego w zakresie antropologii, Tołstoj natomiast sprzeciwiał się nauce Cerkwi (zabija w człowieku wolność mocą kazuistyki), nieustannie konfrontował ją z realną egzystencją osoby ludzkiej, krytykował naukę dotyczącą moralności i personalizmu. Przekonanie co do słuszności tej idei zostało wyrażone przez Tołstoja w osobie Katarzyny Iwanowny, bohaterki powieści *Zmartwychwstanie*[21].

Tołstoj niejednokrotnie podkreśla źródło działania człowieka i złych jego konsekwencji. Są nim myśli. Wskazuje to na logiczność wywodów Dymitra Niechludowa. Podstawą wolności nie jest Absolut, ale pragnienie, chęci oraz miłość ludzka, polegająca na wierności samemu sobie. Te komponenty stanowią podstawę pokoju w kontekście współżycia społecznego i wolnego realizowania siebie jako jednostki. Wszelkie nakazy zawarte w przykazaniach były traktowane przez pisarza w kategoriach zakazów wyrażających jedynie *wolę gospodarza*[22] życia człowieka. Poniższy cytat z powieści *Zmartwychwstanie* wskazuje na dystansowanie się bohatera wobec przykazań i ewangelicznej nauki. Dla Tołstoja ten zbiór prawd był jedynie zbiorem etycznych nakazów, nie odnosił się do życia metafizycznego (nie stanowił podstaw dla rozwoju autonomicznej wolności człowieka). Był dla pisarza próbą racjonalnego dowodzenia dotyczącego kierunku działania człowieka.

Nie pozostawia wątpliwości fakt, że Tołstoj postulował zgodność praw chrześcijańskich z rozumem. Wyraził to przekonanie we wcześniejszym utworze: *Spowiedź*: „*Chcę pojmować tak, aby każda nieobjaśnialna rzecz przedstawiała mi się jako konieczność rozumu, a nie obowiązek wierzenia*”[23]. Dostojewski przeciwstawiał się takiemu poglądowi. Uważał, że początkiem ateizmu jest wiara w zewnętrzny porządek wszechświata, możliwy do wytłumaczenia właśnie za pomocą rozumu: „*taka wiara jest (...) potwornym wytworem ludzkiego egoizmu, pragnącego podporządkować sobie także Boga. Wiele jest rodzajów bezbożności, ale najgorszym z nich jest tak zwana „rozumna”, albo dokładniej rozumowa wiara (...)*”[24]. Pisarz w eksperymentowaniu filozoficznym dotyczącym prawd chrześcijańskich uwzględniał zarówno wiarę, jak i naukę. W tym kontekście rozważania dotyczące hierarchii

bytów i ich natury nie mają na celu rozważania istoty Boga Najwyższego (Jego nie da się poznać i wytłumaczyć na podstawie założeń rozumowych). W przeciwieństwie do Tołstoja Dostojewski postuluje rozwój metafizyczny człowieka, kształtowanie wolności w taki sposób, by nie była ona wartością autonomiczną. By człowiek nie zatrzymywał się na reflektowaniu świata empirycznego, ale by poprzez doskonalenie siebie, swojego umysłu, wartości, ducha zbliżał się do prawd metafizycznych i kształtował w sobie otwartość na poznanie pierwszej zasady wszechświata, jaką jest Bóg.

3. Egzystencja i Transcendencja. Osoba na drodze zrozumienia ludzkiej natury

W przeciwieństwie do Tołstoja (filozofia spekulatywna) Dostojewskiemu bliższa jest filozofia związana z religią prawosławną, w której Bóg i jego istnienie przenika całą rzeczywistość świata empirycznego człowieka. Rozumienie Chrystusa jako Boga-człowieka ma istotne znaczenie dla rozumienia istoty człowieka i jego moralnego działania. Prawda o człowieku wpisana jest w Chrystusa Prawdę. W Nim, a nie w sobie i innych, człowiek odnajduje siebie i uzyskuje odpowiedź na pytania dotyczące natury i kondycji człowieka. Także u niego, w przeciwieństwie do bohatera Tołstoja, pojawia się problem nieśmiertelności osoby, która jest związana z istnieniem Boga i *są tą samą ideą*[25]. Tołstoj natomiast postawił człowieka w miejsce Boga.

Dostojewski poprzez pogłębioną refleksję nad naturą Boga-człowieka pragnął zrozumieć naturę osoby. Bez tego fundamentu jest to jednak niemożliwe. Własną indywidualność i osobowość człowiek odnajduje w obliczu Boga-człowieka.

U Tołstoja odnalezienie tej osobowej relacji w życiu stanowi utratę indywidualności, tożsamości i osobowego charakteru człowieka[26]. Dlatego Niechludow, bohater powieści *Zmartwychwstanie*, wszystko co czyni buduje na swoich relacjach z Katiuszą. Myśli o tym, w jaki sposób naprawić krzywdę, którą jej wyrządził w przeszłości. To Katiusza uwalnia go od wszelkich zobowiązań wobec niej. (W *Zbrodni i karze*, to Sonia podejmuje cierpienie wraz z Raskolnikowem, towarzyszy mu w „niesieniu krzyża". Szczególnie istotny jest Epilog powieści, który traktuje o relacji oraz odnowie moralnej i religijnej bohatera. Ten przełom dokonuje się w momencie rozważania zbawczej męki Chrystusa i pogłębionej refleksji nad fragmentem mówiącym o ewangelicznym wskrzeszeniu Łazarza. U Tołstoja tego brakuje. Fragment Ewangelii Mt 5,21–48 pozbawiony jest treści ontologicznych i metafizycznych, co stanowi konsekwencję światopoglądu pisarza i założeń tołstoizmu). Kiedy Niechludow poczuł się wolny, pojął, że wszystko, co mu się przydarzyło, pomogło

mu odnaleźć drogę do dobra. Problem tkwił bowiem nie w Katiuszy, ale w nim. Przez całe życie sprzyjał złu, czyniąc to, co uważał za usprawiedliwione społecznie. Niechludow musi dojrzeć do tego sposobu myślenia. Wszystkie strony życia kulturalnego są przedstawione negatywnie[27].

Dla Dostojewskiego to utrata wiary w Boga prowadzi do rozpadu kultury, w której żyje człowiek. Wówczas staje się on samotny, więzi międzyludzkie zostają rozbite. Osoba jest w stanie odzyskać równowagę dzięki miłości nie tylko tej ziemskiej, osobowej, ale także wykraczającej poza ten porządek. Błędną koncepcją staje się dla bohatera Dostojewskiego filozofia heglowska, w myśl której wybitne jednostki mogą w szczególnych okolicznościach (gdy wymaga tego dobro ludzkości) stanąć ponad prawem i działać wówczas w sposób niedopuszczalny z przyjętymi zasadami i w sprzeczności z poczuciem godności jednostki. Dostojewski nie zadowala się filozofią eudajmonistyczną, w której najwyższym dobrej jest doskonały człowiek, który posługuje się w swoim postępowaniu jedynie umysłem. Dlatego bliższa wydaje się w tym przypadku filozofia platońska, która nazywa to reminiscencją. Człowiek jest bowiem istotą złożoną, która praktycyzm postępowania powinna wesprzeć przestrzeganiem etycznych zasad i cnót. Poruszanie się pisarzy na płaszczyźnie filozofii jest realizacją łączenia warstwy artystycznej z pogłębioną refleksją dotyczącą kondycji natury ludzkiej: *(...) rządząca się prawami logiki artystycznej proza powieściowa (...) stanowi bynajmniej nie gorszą formę uprawiania refleksji filozoficznej niż zrygoryzowane pod względem językowo-metaforycznym traktaty myślicieli*[28].

Tołstoj był myślicielem, egzystencjalistą, społecznikiem chcącym sprowadzić pewne istotne elementy rzeczywistości do pojęć. Dostojewski wręcz przeciwnie: wymiary życia osoby związane są u niego z podejściem apofatycznym. Człowiek zbliża się w sposób progresywny do tajemnicy, której nie jest w stanie wyjaśnić rozumowo. Tołstoj traktował Boga jako postulat rozumu, pewną kategorię, która jest postrzegana w ramach rozważań logicznych.

Dostojewski zamiast ateizmu i pewnego buntu wobec zaistniałej sytuacji proponuje pokorę i przyjęcie założeń teistycznych. Zasady moralne, postrzegane według porządku rozumowego, pragnął zastąpić tym, co tyczy się serca, sumienia. To zasadnicza różnica pisarzy na temat istoty natury ludzkiej. Dostojewski przeciwstawiał się takiej rozumowej koncepcji. Uważał, że postępowanie człowieka w ten sposób jest realizacją autonomicznej wolności pozbawionej religijnych wartości, wspartych ponadto pogłębieniem soteriologicznym[29].

Tołstoj był w stanie przyjąć taką wiarę, która byłaby wytłumaczalna rozumowo i posiadała zasady, realizujące się w jednym konkretnym, sformułowanym przez siebie nakazie: zasadzie niesprzeciwiania się złu przemocą.

Andrzej Walicki zwraca uwagę, że u Lwa Nikołajewicza koncepcja socjologiczna nie jest teistyczna, a bardziej nihilistyczna. Ponadto pisarza cechuje „impersonalizm metafizyczny", gdzie rozstrzygnięcie jakiejkolwiek sprawy wiąże się z odpersonalizowaniem osoby z tego co wykracza poza porządek empiryczny. Badacz charakteryzując Tołstoja akcentuje jego postawę sprzyjającą egalitaryzmowi[30]. Tołstojowi zależało na tym, by wyznawana przez niego zasada o nieprzeciwstawianiu się złu przemocą, była podstawą porządku społecznego i ucieleśniała normy w ten sposób, by przyczyniały się do godziwego życia wszystkich obywateli[31]. Przeciwstawiał się idei zaistnienia Królestwa Bożego już tu, na ziemi, będącego wynikiem działania człowieka w sposobie przestrzegania norm. Uważał, w przeciwieństwie do Dostojewskiego, że przyjęcie takiej koncepcji jest jednocześnie porzuceniem własnej indywidualności osobowej i tożsamości. Przyjęcie takiej idei byłoby rezygnacją z wolności. Zaś taka moralność jest niezwykle trudna w praktyce[32]. Z takiej postawy rodzą się pewne dysonanse w zakresie postrzegania istoty konkretnej osoby. W kontekście Tołstoja pisze o tym Andrzej Walicki: *(...) jako człowiek dojrzały zabijał ludzi na wojnie, wyzywał na pojedynki (...) oddawał się rozpuście. Nie było przestępstwa, którego by nie popełnił, a jednak chwalono go i uważano za moralnego człowieka*[33].

Dostojewskiego nie zadowalała logiczność myśli, w wyniku której dochodzi się do tego, co dobre, a co złe. Poszukiwał relacji osobowej z Bogiem, nie ze sobą. Wiara na temat istnienia Boga nie może zależeć od moralnej świadomości. Jest bowiem dana człowiekowi obiektywnie, a jej podstawą jest dobro, które ma szansę na realizację w oparciu o kontakt i spotkanie z tym, który je daje[34]. Tym samym Dostojewski przekracza granice autonomii etyki. Dobro bowiem ma swoją podstawę w bycie. Przesłanką zaś tej etyki staje się ontologia osoby ludzkiej. Moralność natomiast i dbałość o właściwy kierunek działania osoby nie może się w pełni rozwinąć bez wiary związanej z religią[35]. Człowiek, który prawdziwie wierzy w Boga, będącego najgłębiej w ludzkim wnętrzu i przenikającego jego istotę, przestrzega nakazów, które zostały przez Niego ustanowione. Wszelkie prawa ludzkie są zmienne i konfrontowane z ludzką słabością powodują, że osoby przybierają różnego rodzaju akceptowane społecznie maski. Wówczas trudno nie wybrać takiej, która jest dogodna w danym momencie i konkretnej sytuacji. Pisarz szukał istoty działania człowieka, zespolonej z tym, co dotyka transcendentnego wymiaru osoby. Oczywiście można przyjąć prawdziwe twierdzenie, że godziwość życia daje poczucie sensu i spełnienia. Dla Dostojewskiego osoba nie jest jednak tylko bytem psychologicznym, ale także duchowym. Wskazuje na taki sposób rozumienia

humanizmu, który nie pozostaje na płytkim poziomie. Dla humanizmu człowiek pozostaje istotą naturalną, natomiast to chrześcijaństwo uczyniło człowieka słońcem świata i tak też jest w twórczości pisarza[36].

4. Droga do przebaczenia w świadomości filozoficznej Dostojewskiego i Tołstoja

Dostojewski eksperymentuje z naturą człowieka. Czyni to jednak w ten sposób, by jego jednostkowość nie umarła[37]. Postawa Rodiona, retrospektywa wydarzeń z jego udziałem, pytania o granice człowieczeństwa i grzechu, powodują cierpienie nie tylko fizyczne, ale przede wszystkim duchowe. Nie chodzi tutaj o poprawę kondycji moralnej dokonywaną pod wpływem uczuć i relacji ze społeczeństwem. Celem jest dochodzenie do dojrzałości nie w kontekście wspólnoty, ale w wymiarze ludzkiej duchowości. Samouświadomienie sobie dokonanego zła jest jedynie zaczątkiem dalszego działania. By zobaczyć siebie w prawdzie, bohater musi przejść przez proces oczyszczenia, który uświadomi mu jego własną kondycję. Wysiłek ten wpisany jest w ludzkie doświadczenie egzystencjalne. Prawdziwe i trwałe odpuszczenie win i przebaczenie ma być zaczątkiem nowego życia, jego nowości i świeżości. To, co zostało zapoczątkowane przez proces, zmiana świadomości, skategoryzowanie winy i odpokutowanie za nią, ma być wstępem do rozpoczęcia nowego życia. Dopiero zmiana sposobu życia jest wyrazem autentyczności przebaczenia, zmiany mentalności. Nie gwarantuje to zmiany życia w całości, bo pewnych rzeczy nie da się wykreślić, ale ważne jest tu i teraz, owa teraźniejszość. Pewna rysa pozostaje zarówno w ofierze, jak i krzywdzicielu, bowiem tak działa zło i przemoc. Narusza ono naturę ludzką, osłabiając ją. Żądło zła tkwi, ale od człowieka zależy, czy on je pokona, czy podda się jego destrukcyjnemu działaniu. Nie ma gwarancji skutecznego przebaczenia, jak pisze Robert Piłat. Gdyby osoby cierpiące krzywdę miały gwarancję skuteczności przebaczenia, sama rzecz sprowadzałby się jedynie do przekonania, że taka gwarancja jest dana, co skłaniałoby do wysiłku choćby w takich przypadkach jak rzucenie alkoholu czy palenia. Stąd też każde nakłanianie do przebaczenia jest namawianiem do ryzyka, że wysiłek ten może się okazać nieskuteczny i pusty moralnie[38].

Psychologiczny aspekt przebaczenia nie jest wystarczający. Widać to doskonale w osobie Niechludowa i Katiuszy. Pragnienie przebaczenia staje się obowiązkiem: *(...) Nie! To co się stało, nie może zmienić, może tylko utwierdzić moją decyzję. Niech robi to, co wypływa z jej stanu duchowego: chce się zadawać z felczerem, niech się zadaje z felczerem – to jej rzecz… Moja zaś rzecz robić to, czego wymaga ode mnie sumienie – rozumował. –*

A moje sumienie wymaga, żebym zawarł z nią małżeństwo, choćby to było małżeństwo fikcyjne, żebym poszedł za nią, dokądkolwiek ją ześlą (...) powiedział sobie z zaciętym uporem (...)[39]. Takie działanie nie wynika z głębi serca osoby. Proces oczyszczenia nie dokonuje się jedynie w wymiarze empirii. Ma o wiele bardziej wewnętrzny charakter, który przenosi w rzeczywistość niedostrzegalną zmysłami. Owszem można funkcjonować jedynie w świecie socjokulturowym, w którym obowiązują konkretne normy i wskazania. Ale w takim wymiarze spotkanie z drugim człowiekiem nie realizuje tajemnicy transcendencji i miłości, która osiągnęła pełnię w osobowym ofiarowaniu się Boga człowiekowi. Dopiero na takiej płaszczyźnie osoby odnajdują przestrzeń prawdziwego spotkania. W takim wymiarze konkretna osoba nie jest częścią konkretnej grupy społecznej, ale całością. Żeby pojąć prawdziwie drugiego człowieka i jego potrzeby należy szanować jego wyjątkowość. Dlatego też idea Tołstoja o istnieniu w świecie wyższej woli, którą trzeba rozumowo pojąć i wykonywać jej założenia[40] nie niesie wymiernych korzyści i nie przyczynia się do personalistycznego wzrostu.

Dla Lwa Nikołajewicza to negacja porządku społecznego była możliwością odkupienia ludzkości, przebaczenia członkom danej społeczności. Pogodzenie się z resztą wspólnoty było podstawą znalezienia harmonii w sobie. Dlatego dla myśli pisarza charakterystyczne jest rozumowanie immanentne[41], w którym to człowiek jest prapoczątkiem i zasadą tego, co dokonuje się w społeczności. W nim bowiem tkwi pierwiastek boskości. Doskonalenie się jednostki przyczynia się do poprawy świata. Służy temu nauka, która w myśli agnostycznej posiada funkcję nadprzyrodzoności. Wszystko, co dokonuje się w świecie, człowiek zawdzięcza nauce. Stąd też nie dziwi fakt, że Niechludow swoje inspiracje do działania podejmuje po wnikliwych studiach nad poglądami Spencera, dotyczącymi choćby pojmowania własności ziemskiej. W tym kontekście to człowiek staje się tym, od którego wszystko zależy. Dlatego też dla Tołstoja charakterystyczna wydaje się być relacja horyzontalna: jednostka – porządek społeczny (*niech każdy będzie wierny sobie, a wszyscy będą jak bracia*[42]), dla Dostojewskiego ta relacja przebiega pomiędzy osobą (z uwzględnieniem jej metafizyczności) a Bogiem.

Zakończenie

Omówieni wyżej pisarze w różny sposób odpowiadali na pytania dotyczące tego, kim jest człowiek i jaki jest cel jego życiowej drogi i przeznaczenia. Dla Dostojewskiego związek artyzmu, estetyki z etyką to nie tylko płaszczyzna immanentna, subiektywna, ale pokazanie tego, co ludzkie z perspektywy pogłębienia soteriologicznego, z punktu widzenia związku

człowieka z Transcendencją. Wówczas nie ma miejsca na spekulację i myślenie abstrakcyjne. Zarówno Dostojewski, jak i Tołstoj dostrzegają dynamizm ludzkiej natury, jej złożoność. Różnie ją jednak rozumieją i interpretują.

Dla pierwszego liczy się nie tylko to, co dostrzegalne zmysłami i co wiąże się z subiektywizmem. Dla drugiego wyjście jednostki poza porządek fizykalny i rozumowy jest zatraceniem jej tożsamości, indywidualności i wyjątkowości. Stąd pojawia się kategoria społecznej odpowiedzialności. W Tołstojowskim pojmowaniu osoby nie ma miejsca na metafizyczne pogłębienie. Głównym motorem działania są uczucia, których celem jest zespolenie członków społeczności między sobą. Każdy bowiem nosi w sobie cząstkę bóstwa, która znajduje swoją pełnię właśnie we wspólnocie. Tołstoj odrzucał w ten sposób wszystko co znajduje się „ponad" tym, co dostrzegalne[43]. Odnalezienie Transcendencji w życiu doczesnym związane było z zatraceniem własnej indywidualności[44]. Dla Dostojewskiego natomiast odrzucenie w człowieku tego, co nieśmiertelne, wewnętrzne powoduje utratę i zubożenie innych wymiarów jego egzystencji.

Według ugruntowanego przekonania badaczy, obaj pisarze zasługują na miano filozofów. Zarówno o Dostojewskim, jak i Tołstoju wspomina się w podręcznikach dotyczących historii filozofii rosyjskiej[45].

Prozaicy pozytywnie wypowiadali się na swój temat przyznając się do umiłowania filozofii. Widać to zamiłowanie w artystycznych inspiracjach. Nie są to, rzecz jasna, traktaty filozoficzne *sensu stricto*, ale poprzez umiejętne zabiegi artystyczne, dzieła literackie zyskały na formie symbolicznej, intertekstualnej. Przyczynia się to do wzrostu zainteresowania ich twórczością i służy interpretacjom zarówno ze strony czytelników, jak i badaczy.

Dostojewski w swych opisach i konstrukcji powieściowej idzie o wiele głębiej niż Tołstoj. Pozostawia pewnego rodzaju niedopowiedzenia i nutę tajemniczości, której w człowieku nie da się w sposób bezpośredni pokazać. Dla niego życie człowieka wiąże się z Dobrem. To nie tylko zasada niesprzeciwiania się złu.

Tołstoj akcentował to, co psychologiczne, społeczne, rozumowe. Dostojewski zaś poprzez to, co psychologiczne chciał dotrzeć głębiej, by pokazać wewnętrzne zmagania człowieka uwikłanego w instynkty, namiętności. Człowiek jest bytem, który w pełni realizuje się w Pięknie uosabianym w Chrystusie. Może rozwijać się będąc w relacji jako podmiot.

U Lwa Nikołajewicza człowiek jest „wykonawcą" obowiązków, który zlecił „gospodarz", czyli Absolut. Wolność zostaje przekształcona u Niechludowa w konieczność, obowiązek, coś czemu należy się podporządkować. W związku z tym rozwój duchowy osoby to wyzwalanie się ze zwierzęcego „ja" kierowanego pożądliwościami, a nie pełny, absolutny rozwój. Dla Tołstoja człowiek

może pokonać zło, jeśli odpowiednio przeorganizuje życie społeczne. Dlatego też w założeniach własnej religii – tołstoizmu – postulował między innymi postawę niesprzeciwiania się złu przemocą.

Jednostka nie posiada w związku z tym takiej odpowiedzialności za dokonywanie zła, jak rozumiał to Dostojewski. U niego to konkretny podmiot ludzki jest w pełni odpowiedzialny za zło i dobro (stanowiące cel życia i czynnik determinujący osobowe działanie).

Bez względu na to, która „wizja" artystyczna jest czytelnikowi bliższa, obie propozycje, poprzez połączenie warstwy artystycznej z inspiracjami filozoficznymi, ubogacają, przekazują to, co wartościowe. Aby zapoznać się z tymi poglądami należy jednak otworzyć się na tę twórczość, skoncentrować się na niej, rozkoszować się nią i odkryć dla siebie coś nowego, szukając odpowiedzi na pytanie dotyczące rozumienia istoty swojego istnienia i natury człowieczeństwa.

***

PRZYPISY

1 Por. R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, PWN, Warszawa 1975, s. 148-149.
2 W. Szkłowski, *Lew Tołstoj*, przeł. R. Gras, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 535.
3 Por. И.И. Евлампиев, История русской метафизики в XIX-XX веках: русская философия в поисках Абсолюта, Санкт-Петербург 2000, с. 94-96.
4 L. Tołstoj, *Dzienniki*, t. 1: 1947-1894, przeł. M. Leśniewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, notatka z dziennika z 4 (16) marca 1855. Za: E. Jastrząb, *Myśl filozoficzno-etyczna Lwa Tołstoja w recepcji polskiej*, „Studia Wschodniosłowiańskie" 2-12, t. 12, s. 345.
5 Por. Z. Kuderowicz, *Polskie spory wokół ideologii Lwa Tołstoja*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej"1977, t. 23, s. 244.
6 A. Raźny, Fiodor Dostojewski. *Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1988, s. 37.
7 Por. B. Stempczyńska, J. Tymieniecka-Suchanek (red.), *Tekst – rzecz – egzystencja w literaturach słowiańskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 33.
8 L. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, przeł. W. Rogowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 59.
9 Por. R. Przybylski, *Dostojewski i „przeklęte problemy". Od „Biednych ludzi" do „Zbrodni i kary"*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 261-262.
10 L. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, przeł. W. Rogowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 127.
11 *Ibidem*, s. 164.
12 *Ibidem*, s. 194.
13 Por. D. Romanowski, *Demoniczne podróże bohaterów Dostojewskiego*, „Slavia Orientalis" 2006, nr 3, s. 343.
14 W liście do Katarzyny Junge Dostojewski pisał o bólu sumienia podczas prób zmagania się ze sobą samym, ale także o towarzyszącym temu procesowi poczuciu rozkoszy i wartości tego doświadczenia w życiu człowieka. Ból z powodu popełnionego zła (w momencie jego uświadomienia sobie w sposób pełny) staje się, zdaniem pisarza, zbawienny. Por. F. Dostojewski, *List do Katarzyny Junge, Petersburg, dnia 11 kwietnia 1880 roku*, w: tegoż, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979, s. 572.
15 Por. В. В. Вересаев, *Живая жизнь*, Москва, 1991, с. 130.
16 Por. D. Romanowski, *Demoniczne podróże bohaterów Dostojewskiego*, art. cyt., s. 343.
17 *Ibidem*, s. 347.
18 L. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, przeł. W. Rogowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 152.
19 *Ibidem*, s. 164.
20 *Ibidem*, s. 188.
21 Por. *Ibidem*, s. 309.
22 L. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, przeł. W. Rogowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 555.
23 Zob. L. Tołstoj, *Spowiedź*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo „Aletheia", Warszawa 2011, s. 188.
24 P. Florenski, *Filar i podpora. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, przekł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 57.
25 Fiodor Dostojewski do Mikołaja Ozmidowa z lutego 1878 roku, w: F. Dostojewski, *Listy*, dz. cyt., s. 453.
26 Por. M. Bachtin, *Lew Tołstoj*, przeł. B. Żyłko, https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/bitstream/10593/9188/1/019_Michai%C5%82_Bactin_Lew_To%C5%82stoj_281_307.pdf, s. 301.
27 *Ibidem*.

28 H. Brzoza, *Dostojewski – między mitem, tragedią i apokalipsą*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 6.
29 Por. W. Sołowjow, *Trzy mowy*, przekł. H. Paprocki, w: Z. Podgórzec (red.), *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach, krytyce i dokumentach*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków – Wrocław 1984, s. 349-350.
30 Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna. Od oświecenia do marksizmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 487, 489-490, 495, 504-507.
31 Por. B. Białokozowicz, *Marian Zdziechowski i Lew Tołstoj*, „Łuk", Białystok 1995, s. 42-43.
32 Por. R. Romaniuk, *Dramat religijny Tołstoja*, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2004, s. 42.
33 A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, „Wiedza Powszechna", Warszawa 1973, s. 477.
34 Por. Л. А. Зандер, *Тайна добра: Проблема добра и зла в творчестве Достоевского*, в: С.В. Бегова (ред.), *Русские эмигранты о Достоевском*, Санкт-Петербург 1994, с. 330.
35 Por. D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony: Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2009, s. 167.
36 *Ibidem*, s. 22.
37 *Ibidem*, s. 254.
38 *Ibidem*, s. 160.
39 L. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, przeł. W. Rogowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 380.
40 Por. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 167.
41 Por. Л. N. Толстой, *Полное собрание сочинений*, И. Бирюкова (red.), t. 23, Москва 1957, с. 132.
42 L. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, przeł. W. Rogowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 522.
43 Zob. A. Semczuk, *Lew Tołstoj*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 214-218.
44 Por. R. Przybylski, *Bezbożny poszukiwacz Boga*, w: Lew Tołstoj, *Ojciec Sergiusz*, Sic!, Warszawa 2009, s. 102.
45 Np. Zob. E. Capleston, *Historia filozofii. Filozofia rosyjska*, przeł. B. Chwedeńczuk, t. 10, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2009.

***

Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой – два филозофичких взляда на суть человеческой природы

Литературное творчество часто сочетает в себе философское вдохновение писателя и собственную художественную ценность. К таким писателям относятся Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. В их произведениях философия отыгрывала ключевую роль, а также определяла универсализм творчества, расширяя тем самым возможность его приема. Соединение упомянутых двух элементов, является одной из форм междисциплинарности, которая изображает то, что вечно и неизменно, хоть и по-разному.

В этом контексте данный доклад вписывается в общую дискуссию о практической философии природы, в которой человек занимает главное место.

Ключевые фразы: Фёдор Достоевский, Лев Толстой, *Преступление и наказание*, *Воскресение*, персонализм, философия, человеческая природа в русской литературе.

***

Dr Anna Gębalska-Berekets – ukończyła studia doktoranckie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwie.

Autorka książek: *Zrozumieć zło w Mistrzu i Małgorzacie Michaiła Bułhakowa* (2012), *Problematyka antropologiczna i moralna w dziełach F. M. Dostojewskiego (1846 – 1880) wobec zagadnień teologii prawosławia* (2014) oraz wielu artykułów naukowych, popularnonaukowych i publicystycznych o tematyce medialnej, etycznej i filozoficznej. Zainteresowania badawcze: etyka mediów, psychologia mediów, filozofia, teologia prawosławna, literatura rosyjska oraz antropologia moralna.

***