

KS. ZBIGNIEW ŁEPKO SDB
Instytut Ekologii i Bioetyki UKSW, Warszawa

EKOLOGICZNA RELEWANCJA ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

1. WSTĘP

Antropologiczne wątki debaty ekologicznej, prowadzonej od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, wskazują na wysoką użyteczność w tym względzie koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej. W ścisłym sensie idzie o koncepcję wypracowaną przez kilku co najmniej uczonych w ramach tzw. oddolnej antropologii filozoficznej, rozumianej jako systematyczna refleksja nad istotą i naturą człowieka, z uwzględnieniem danych nauk przyrodniczych, w szczególności zaś biologii człowieka. Dlatego też punktami odniesienia w opracowaniu problematyki wyznaczonej tytułem niniejszego artykułu są prace badawcze i literackie wiodących twórców koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej, czyli Arnolda Gehlena, Konrada Lorenza i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta. Na szczególną uwagę zasługuje przy tym fakt, że prezentowana przez Lorenza i Eibl-Eibesfeldta koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej konfrontuje się z odnośną koncepcją Arnolda Gehlena. Podczas gdy dla Gehlena człowiek znajduje się w przestrzeni wyznaczonej przez nieprzewyciężalny antagonizm przyrody i kultury, Lorenz i Eibl-Eibesfeldt postulują istnienie człowieka w układzie dynamicznej równowagi przyrody i kultury.

2. HISTORYCZNE TŁO ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Choć powszechnie uznaje się starożytną, bo arystotelesowską, proveniencję pojęcia „antropologia”, to jednak przez następnych dwadzieścia wieków nie znajdowało ono twórczego zastosowania poznawczego. Dopiero w początkach XVI wieku pojęcie to powróciło na obszar zainteresowań naukowych dzięki pracy Magnusa Hundta, zatytułowanej „*Anthropologium de hominis dignitate*”¹. Jego zastosowanie w opracowaniu problematyki z zakresu nowożytnej filozofii przy-

¹ Por. M. Hundt, *Anthropologium de hominis dignitate*, Leipzig 1501.

rody dowodzi słuszności opinii, wyrażanej przez współczesnych historyków nauki i filozofii, że w epoce nowożytnej obejmowało ono bardzo szerokie spektrum biologicznych zainteresowań człowiekiem. Dzisiaj można by je w przeważającej mierze zaliczyć do anatomii i fizjologii człowieka, a więc do dyscyplin, które zajmują się budową, strukturą i funkcjonowaniem organizmu ludzkiego².

We współczesnych opracowaniach z zakresu historii filozofii zaś przyjmuje się, że powrót do pierwotnego znaczenia antropologii nastąpił za sprawą wydanej w 1596 r. książki Ottona Casmanna pt. „Psychologia anthropologica”. Opracowania te podkreślają, że Casmann antropologię pojmował i propagował jako wiedzę o istocie człowieka, czyli o nieograniczonym spektrum przejawów wyjątkowości ludzkiego życia fizycznego, psychicznego, moralnego, duchowego i kulturowego³. Takie znaczenie antropologii znalazło uznanie i doczekało się rozwinięcia w pracach Immanuela Kanta, Gottloba Ernsta Schulzego, Jacoba Friedricha Friesa, Ludwiga Feuerbacha, Johanna Gottlieba Fichtego czy Wilhelma Diltheya, a więc na przełomie XVIII i XIX wieku, zdominowanego w filozofii przez twórczość wielkich idealistów niemieckich.

Naturalistyczne tendencje w kulturze europejskiej z przełomu XIX i XX wieku doprowadziły do przejścia antropologii przez szereg empirycznych nauk szczegółowych, takich jak biologia człowieka, genetyka człowieka, anatomia fizyczna czy kulturoznawstwo porównawcze. Wilhelm Keller zarzuca przywołanym tutaj dyscyplinom naukowym uzurpację względem antropologicznego dorobku filozofii i zauważa, że dopiero na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia filozofia odzyskała antropologię na określenie systematycznej refleksji nad istotą i naturą człowieka⁴. Wtedy też ujawniła się specyfika oddolnie fundowanej antropologii filozoficznej, czyli takiej antropologii, która w punkcie wyjścia refleksji filozoficznej nad istotą i naturą człowieka uwzględnia dane nauk szczegółowych na jego temat. Zdaniem Kellera⁵ stanowi ona jedną z trzech odmian porządkujących aktualną różnorodność filozoficznych stanowisk antropologicznych. Drugą odmianę stanowi antropologia odgórna (von oben), obejmująca wszelkie próby definiowania człowieka z punktu widzenia jego właściwości duchowych, wyrażających się najpełniej w poznawczych uzdolnieniach myślenia pojęciowego i mowy syntaktycznej. Trzecią odmianę wreszcie stanowi antropologia egzystencjalna (von innen); w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania

² Por. E. Winkler, J. Schweinkhardt, *Expedition Mensch. Streifzüge durch die Anthropologie. Mit einem Vorwort von Konrad Lorenz*, München 1982, s. 27.

³ Por. *Kleines philosophisches Wörterbuch*, red. M. Müller, A. Halder, Freiburg-Basel-Wien 1971, s. 23.

⁴ Por. W. Keller, *Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz*, w: *Neue Anthropologie, Band 6, Philosophische Anthropologie* (erster Teil), red. H. G. Gadamer, P. Vogler, Stuttgart-München 1975, s. 4-5.

⁵ Por. tamże, s. 9.

o istotę i naturę człowieka odwołuje się ona do przeżyć i doświadczeń człowieka, związanych z jego położeniem egzystencjalnym.

Uwzględniająca różnorodność danych szczegółowych z zakresu natury człowieka i jego odniesień do właściwego mu środowiska naturalnego, oddolna antropologia filozoficzna rozwija przedstawione pod koniec lat dwudziestych ubiegłego stulecia idee i postulaty przywrócenia wysokiej rangi filozoficznej refleksji antropologicznej w czasach, które jaskrawo ujawniły niepewność, nieokreśloność i zróżnicowanie poglądów na istotę, naturę i pochodzenie człowieka. Słusznie więc badacze filozofii niemieckiego obszaru językowego podkreślają, że tak rozumiana antropologia filozoficzna narodziła się z „poczucia zamętu, z sytuacji konfliktu wielu sprzecznych ze sobą obrazów człowieka, z kryzysu tożsamości, a z drugiej strony z przekonania, że nowa koncepcja tożsamości człowieka może wyłonić się tylko ze współpracy filozofii i nauki”⁶.

Szczególne znaczenie dla poszukiwania odpowiedzi na oddolnie formułowane pytania antropologiczne posiada opracowanie Maxa Schelera na temat pozycji człowieka w kosmosie⁷ i dopełniające je opracowanie na temat relacji człowieka do historii⁸. Wprawdzie obie prace Schelera stanowiły jedynie szkicową prezentację całości przez wiele lat zdobywanych jego osiągnięć antropologicznych, to jednak równocześnie ujmowały ówczesnych czytelników niezwykle sugestywną syntezą, dzięki czemu szybko stały się czymś w rodzaju intelektualnego zaczątku przemian jednostronnych ujęć człowieka, związanych z jednej strony z teocentrycznym i antropocentrycznym nurtem kultury europejskiej, z drugiej zaś z jej nurtem oświeceniowo-racjonalistycznym, łatwo przeradającym się w nurt materialistyczny. Współcześni historycy nauki i filozofii takie przełomowe znaczenie przypisują właśnie zawartym w pracach Schelera poszukiwaniom odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka postrzeganego wieloaspektowo. Zgodnie z zamysłem Schelera, odpowiedź na to pytanie powinna wyrażać wyjątkowość człowieka, uświadamiającą mu wyróżniające go spośród innych istot żywych właściwości i możliwości po to, aby wzmocnić ludzkie poczucie pewności egzystencjalnej⁹.

Niemal w tym samym czasie, co prace Schelera, ukazało się podstawowe dla rozwoju antropologii filozoficznej dzieło Helmutha Plessnera, poświęcone miejscu człowieka w warstwowej strukturze świata ożywionego¹⁰. Wprawdzie przez jakiś czas dzieło to pozostawało w cieniu prac Schelera, ale zarazem zdecydowanie wzmocniało tendencję do głębokiej rewizji dotychczasowych ujęć człowieka.

⁶ Z. Krasnodębski, *Wstęp*, w: H. Plessner. *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył Zdzisław Krasnodębski. Przełożyli Małgorzata Łukasiewicz, Zdzisław Krasnodębski, Andrzej Załuska, Warszawa 1988, s. 15.

⁷ Por. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.

⁸ Por. M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, Sonderveröffentlichung, Rundschau 1929.

⁹ Por. W. Keller, *Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz*, s. 5-6.

¹⁰ Por. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1965.

Historycy nauki i filozofii podkreślają bardzo silny wpływ wyłożonej w książce Plessnera myśli antropologicznej na dostrzeżenie potrzeby wszechstronnego ujmowania zarówno samego człowieka, jak i tego wszystkiego, co można by nazwać „krajobrazem ludzkim”. Historycy ci podkreślają, że mimo jasnej deklaracji Plessnera, iż przygotowanie podstaw dla nowych pytań o człowieka nie jest sprawą antropologii filozoficznej, to jednak faktycznie tak się stało. Fakty przemawiają więc za stawianą przez historyków diagnozą, zgodnie z którą na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia wystąpiło niezwykle silne oczekiwanie środowisk filozoficznych (humanistycznych) na nowe, bo zrodzone z naukowych inspiracji, pytania o istotę i naturę człowieka¹¹.

3. ARNOLDA GEHLENA ODDOLNE PYTANIA O CZŁOWIEKA

Aktualność myśli Arnolda Gehlena¹² dla antropologicznej problematyki kryzysu ekologicznego wynika z doniosłości jego wkładu w najszerzej rozumiany dorobek antropologii filozoficznej. Na uwagę zasługuje więc wypracowana przez niego koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej, a także antropologiczna koncepcja techniki jako narzędzia działania człowieka dążącego do bezpiecznej biologicznie i psychicznie obecności we właściwym sobie środowisku naturalnym.

Arnold Gehlen reprezentuje zapoczątkowaną przez Maxa Schelera i Helmuta Plessnera tradycję oddolnie fundowanej antropologii filozoficznej. Choć wyraża przekonanie, że tradycja antropologii filozoficznej jest tradycją tendencji raczej niż rezultatów, to jednak zarazem wskazuje na specyfikę oddolnie fundowanej antropologii, polegającą na wiązaniu refleksji filozoficznej nad istotą i naturą człowieka z przyjmowanymi w punkcie wyjścia teoriami nauk przyrodniczych, w szczególności nauk biologicznych¹³. Odwołuje się zatem do różnych koncepcji biologicznych, w szczególności zaś do postulowanej przez Louisa (Lodewijka) Bolka koncepcji retardacji, czyli zatrzymania starych ewolucyjnie, a w rozwoju jednostkowym wczesnych, młodzieńczych lub embrionalnych cech człowieka, a także do postulowanej przez Jakuba von Uexküllę koncepcji kręgu funkcji, czyli sprzęgnięcia zwrotnego między każdym organizmem żywym i jego światem. W rezultacie dochodzi do ważnej, z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia, koncepcji antropologicznej, według której człowiek jest istotą na-

¹¹ Por. W. Keller, *Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz*, s. 6.

¹² Najważniejszymi pracami A. Gehlena w zakresie interesującej nas problematyki są: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main 1962; *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957; *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986; *Moral und Hypermoral*, Wiesbaden 1986.

¹³ Por. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1961, s. 44-54.

znaczoną niedostatkiem (Mängelwesen)¹⁴. Niepełność człowieka wyraża się brakami biologicznego wyposażenia, spowodowanego spowolnieniem (retardacją) procesów rozwoju płodowego. Biologicznie niepełny człowiek, czyli, w odróżnieniu od zwierząt, człowiek bez dopasowania do środowiska i bez niezawodnego przewodnictwa instynktów, bez naturalnych broni, podlega naturalnemu przymusowi działania i aktywności, kompensującymi jego nieprzystosowanie do życia w przyrodzie. Naturalne braki domagają się więc uzupełnienia poprzez kulturę. W tym sensie człowiek jest istotą z natury kulturową, czyli „żyjącą dzięki rezultatom swej przewidującej, planowej i wspólnej działalności”¹⁵.

Szczególnym narzędziem działania i aktywności człowieka jest technika. Stanowi ona przedłużenie i uzupełnienie naturalnych organów człowieka w kierunku rozszerzenia funkcji tych organów, a także częściowego ich odciążenia. Można zatem powiedzieć, że biologicznie rozumiana natura ludzka stanowi warunek i zarazem ograniczenie procesów rozwoju techniki. W ten sposób ludzka „moc” łączy się z „niemocą”. W każdym przypadku mamy tutaj do czynienia z naturalistycznym fatalizmem w ocenie aktualnego położenia człowieka i perspektyw jego rozwoju¹⁶.

Zdaniem Gehlena, biologiczna niepełność natury ludzkiej staje się wyzwaniem dla człowieka do jej kulturowej kompensacji. Problem ten prezentuje następująco: „Człowiek, chcąc przetrwać, nastawiony jest na przetwarzanie i opanowywanie przyrody (...). Treść przetworzonej przez niego przyrody w coś, co służy życiu nazywa się kulturą, a świat kultury jest światem człowieka. Nie ma on żadnej możliwości egzystencji w niezmienionej, nieodtrutej (nieodkażonej) przyrodzie. I w ścisłym sensie nie istnieje człowiek naturalny: tzn. nie ma ludzkiego społeczeństwa bez broni, bez ognia, bez spreparowanego i sztucznego pożywienia, bez dachu nad głową i bez różnych form stworzonej współpracy. Kultura jest więc drugą naturą – chcę powiedzieć: ludzka, samodzielnie wytworzona, w obrębie której on sam może żyć – i nienaturalna kultura jest wytworem jedynej w swoim rodzaju, także nienaturalnej, tzn. skonstruowanej w przeciwieństwie do zwierzęcia, istoty w świecie. Dokładnie w tym miejscu, w którym wokół zwierzęcia znajduje się środowisko [naturalne], wokół człowieka znajduje się świat kultury, tzn. wycinek przyrody opanowanej przez człowieka i przetworzonej w coś, co sprzyja życiu. Już choćby z tego powodu gruntownie fałszywe jest mówienie o środowisku człowieka w biologicznie zdefiniowanym sensie. W przypadku człowieka otwartość na świat odpowiada niewyspecjalizowaniu jego budowy, a stworzona przez niego sama druga natura odpowiada bezradności jego ciała. To zresztą stanowi przyczynę, dlaczego człowiek, w przeciwieństwie do prawie wszystkich gatunków zwierząt, nie posiada geograficznie naturalnych i nieprze-

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Tamże, s. 46.

¹⁶ Por. A. Kiepas, *Wprowadzenie do filozofii techniki*, Katowice 1987.

kraczalnych obszarów bytowania. Prawie każdy gatunek zwierzęcy jest przystosowany do klimatycznie i ekologicznie stabilnego środowiska, jedynie człowiek jest zdolny do życia wszędzie na ziemi, na biegunie i równiku, na wodzie i lądzie, w lesie, na bagnach, w górach i na stepie. Wtedy jest on zdolny do życia, gdy może przygotować sobie drugą naturę, w której następnie żyje, zamiast żyć w przyrodzie”¹⁷.

Ta wypowiedź wydaje się być zgodna z podstawowymi przesłankami nowożytnej tradycji filozoficznej, dominującej na obszarach objętych wpływami kultury zachodnioeuropejskiej. Wzmacniają one mianowicie dominującą pozycję człowieka względem przyrody. Przy czym nie idzie tutaj o człowieka jako istotę duchową, na co wskazywał jeszcze poprzedzający Gehlena – Scheler¹⁸, lecz o człowieka jako zmieniającą przyrodę istotę kulturową. Człowiek jest, jak mówi Gehlen, zdany na przetwarzanie i opanowywanie przyrody. Biologiczna niepełność człowieka wyraża się w jego nieprzystosowaniu do życia w warunkach naturalnych. W przeciwieństwie do zwierząt, staje on wobec przyrody biologicznie bezbronny. Chcąc żyć w przyrodzie, musi przyrodę przekształcać, tzn. przystosowywać ją do siebie. Zgodnie z tą koncepcją relacja człowieka do przyrody ustalana jest ze względu na człowieka jako ostateczny punkt odniesienia. Nie uwzględnia więc ona danych biologicznych, zgodnie z którymi właściwości człowieka tworzą mozaikę elementów przystosowawczych i nieprzystosowawczych, podobnie zresztą, jak w przypadku wszystkich innych istot żywych. Osobliwością człowieka jest bowiem to, że dysponuje on wysoko zorganizowanym mózgiem, który umożliwia mu wyraźne dystansowanie się wobec przyrody, niezależnie od przystosowania do niej wszystkich pozostałych właściwości swojego ciała.

Kompensację rzekomej bezbronności wobec przyrody zapewnia człowiekowi jego kulturalny potencjał. Wyraża się on w posiadaniu broni, ognia, spreparowanego pożywienia, mieszkania, różnych form komunikacji, języka itd. Przetworzoną i opanowaną przez człowieka przyrodę Gehlen nazywa znamiennie „przyrodą odtrutą (odkażoną)” („entgiftete Natur”). Przyroda nienaruszona przez kulturę jest zaś dla niego przyrodą nie-odtrutą. Tak wyrażone stanowisko Gehlena stoi w oczywistej opozycji do współczesnego odczucia i ujęcia tego problemu. Przyrodę zniekształconą przez cywilizację ludzką określamy przecież niemal powszechnie mianem przyrody zatrutej. Antropologia Gehlena implikuje więc drastyczny dualizm między człowiekiem i przyrodą. Więcej nawet: chcąc żyć, człowiek musi stworzyć sobie niejako „drugą przyrodę (Natur)”.

Takie ujęcie relacji człowieka do przyrody zdaje się legitymizować nasilającą się od nowożytności przepaść między człowiekiem a przyrodą. Dzisiaj ta prze-

¹⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, s. 38.

¹⁸ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. St. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43-149.

paść przybiera zaś postać oczywistego dla wszystkich kryzysu ekologicznego. Tego zapewne Gehlen nie zamierzał, ale faktem jest, że swoją antropologią podtrzymuje on obecne w europejskiej tradycji antropologicznej niedowartościowanie przyrody. Przedstawione przez niego uzasadnienie szczególnej pozycji człowieka względem przyrody nosi na sobie znamię charakterystycznego dla nowożytności usprawiedliwiania dominacji człowieka nad przyrodą. Tym samym pomija obecne przecież w historii ludzkości różne przejawy symbiozy i harmonii występującej w relacjach człowieka do przyrody. Choć stanowisko Gehlena w obszarze antropologii filozoficznej nie jest ekstremalne, to jednak reprezentuje typowe dla tradycji zachodnioeuropejskiej samozrozumienie człowieka. W tym sensie jest to antropologia, która poniekąd paradoksalnie nie osiąga celu, jaki sobie zamierzyła: zamiast teoretycznie zabezpieczyć człowieka przed zagrożeniami ze strony świata zewnętrznego, faktycznie legitymizuje kryzys ekologiczny. Tym samym nawiązuje do tradycji Kartezjusza, uzasadniającej panowanie człowieka nad przyrodą¹⁹.

Prezentację obrazu człowieka jako istoty z natury kulturowej Gehlen zawarł w kilku opracowaniach, które do dzisiaj są uwzględniane bądź jako inspiracja badawcza, bądź też jako kontrapunkt refleksji nad aktualnym położeniem człowieka w warunkach cywilizacji techniczno-technologicznej. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje częste przenikanie się prac Arnolda Gehlena z pracami Konrada Lorenza i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta.

4. KONRADA LORENZA I IRENÄUSA EIBL-EIBESFELDTA ODDOLNE PYTANIA O CZŁOWIEKA

Antropologiczne dokonania Konrada Lorenza i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta wpisują się w etologiczną tradycję poznawczą, według której nikt inny nie jest w stanie tak wyraźnie dostrzec roli duchowej autonomii człowieka w przyrodzie, jak ten, kto potrafi wskazać na specyfikę ludzkich uzdolnień poznawczych z odwołaniem się do „tła owych dalece prymitywnych norm akcji i reakcji, które są nam jeszcze dzisiaj wspólne z wyższymi zwierzętami”²⁰.

Choć etolodzy wyraźnie wskazują na podporządkowanie kultury jako systemu żywego podstawowym regułom rozwoju ewolucyjnego, dokonującego się na niższych poziomach organizacji życia, to jednak równocześnie akcentują istnienie wielkiej przepaści między czysto genetyczną ewolucją a duchowym tworzeniem się jakiegś kultury. Mimo oczywistego zakorzenienia w przyrodzie, kultura i historia kultury rozgrywa się na poziomie jakościowo wyższym od poziomym, na którym rozgrywa się życie biologiczne i filogeneza. W tym sensie kultura jest

¹⁹ Por. G. Altner, *Die grosse Kollision. Mensch und Natur*, Graz-Wien-Köln 1987, s. 32.

²⁰ K. Lorenz, *Der Mensch, biologisch gesehen. Eine Antwort an Wolfgang Schmidbauer*, „Studium Generale” 24 (1971), s. 509.

nieredukowalna do przyrody, ale też równocześnie bez przyrody jest ona niemożliwa. Oba te poziomy życia spotykają się w człowieku, który stanowi jedyną w swoim rodzaju całość systemową, funkcjonującą według prawidłowości wyznaczonych z jednej strony przez genetyczne wyposażenie gatunku *Homo sapiens*, z drugiej zaś przez ludzkiego ducha. Oznacza to, że genetyczne wyposażenie gatunku *Homo sapiens* uzdalnia poszczególną jednostkę do uczestniczenia w osobniczej realizacji ludzkiego ducha. W tym sensie etolodzy definiują człowieka jako istotę z natury kulturową. Jest więc on „z natury i dziedzictwa predysponowany w taki sposób, iż wiele ze struktur tej predyspozycji wymaga tradycji kulturowej, aby móc funkcjonować. Ale ze swej strony to one dopiero sprawiają, że tradycja i kultura są w ogóle możliwe”²¹. Koncepcja ta zdaje się sugerować, iż przynależność do biologicznego gatunku *Homo sapiens* jest warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym, aby danego osobnika uznać za człowieka. Osobnik przynależny do biologicznego gatunku *Homo sapiens* staje się człowiekiem przez uczestnictwo w życiu ludzkiego ducha, do którego prowadzi proces ukulturowienia, czyli ontogenetycznej adaptacji do osobniczej realizacji tego ducha²².

Koncepcja ta ukazuje ponadto, że między dziedzictwem genetycznym i kulturą człowieka zachodzi wzajemne oddziaływanie. Oznacza to, że człowiek podlega równocześnie dwóm sprzęgnięty z sobą procesom ewolucyjnym: powolnemu procesowi ewolucji biologicznej i wielokrotnie szybszemu procesowi ewolucji kulturowej. Współdziałanie tych dwóch procesów wyznacza zatem biologiczną i duchową przyszłość gatunku *Homo sapiens*. „Daleki od tego, pisze Lorenz, aby widzieć w człowieku ostateczny, nieprześcigniony obraz i podobieństwo Boga, twierdzą znacznie skromniej i – jak mi się wydaje – z największą czcią dla dzieła stworzenia i jego nieograniczonych możliwości – tak długo poszukiwane ogniwo pośrednie między zwierzęciem a prawdziwie ludzkim człowiekiem – to właśnie my”²³. Aktualna kondycja człowieka w świecie zawiera więc zadatki na przyszłość związaną z istnieniem człowieka prawdziwie ludzkiego. Człowiek podlegający wszechogarniającemu procesowi stawania się świata żyje ciągle w jakimś dialektycznym napięciu między tym, co przedludzkie i tym, co prawdziwie ludzkie. Jest to człowiek podlegający nieustannemu procesowi porzucania swojej biologicznej przeszłości i równocześnie poszukiwania pełni swojego człowieczeństwa. Owo porzucanie czy przełamywanie biologicznej przeszłości w człowieku nie wyraża się pogardą dla biologicznej cielesności człowieka, lecz coraz bardziej harmonijnym dopełnieniem jej przez kulturę człowieka.

Zgodnie z tym ujęciem człowiek może istnieć tylko w przyrodzie i dzięki roztropnemu, czyli uwzględniającemu dalekosiężne skutki, wykorzystaniu jej

²¹ Tenże, *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1977, s. 296.

²² Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten*, Kiel 1985, s. 271-272.

²³ K. Lorenz, *Tak zwane zło*, Warszawa 1972, s. 294.

przestrzeni i zasobów naturalnych. Na realistyczny charakter tego przeświadczenia składa się zarówno adekwatne do faktycznego stanu rzeczy uznanie zależności człowieka od przyrody, jak i adekwatne do faktycznego stanu rzeczy uznanie zależności przyrody od człowieka. Dopiero przy uwzględnieniu tych dwóch typów zależności ukazuje się rzeczywisty zakres wyzwania i zarazem możliwości działania człowieka w dążeniu do utrzymania proporcjonalnie zrównoważonej symbiozy przyrody z kulturą. Celem tego dążenia nie jest więc jakiś „raj na ziemi”, czyli próba urzeczywistnienia utopijnej wizji stabilnego świata bezkonfliktowych relacji człowieka z właściwym mu środowiskiem naturalnym, lecz właśnie przestrzeń na kształt ogrodu, w obrębie którego kultura może inicjować dynamiczne relacje z przyrodą ze względu na wymóg bezpiecznej przyszłości człowieka – obywatela dwóch światów, czyli przyrody i kultury równocześnie²⁴.

To podwójne obywatelstwo człowieka przesądza o antropologicznym kontekście postulatu pracy nad zrównoważoną relacją przyrody do kultury. Kontekst ten zdaje się wskazywać, że postulat symbiozy przyrody z kulturą, w szczególności zaś model ekologicznego myślenia i działania w kategoriach „ogrodu”, najbardziej podstawowe inspiracje czerpie z tego nurtu filozofii europejskiej, który obejmuje próby przewyciężenia teoriopoznawczego dualizmu Kartezjusza najpierw w koncepcjach antropologicznych, następnie zaś w koncepcjach różnych konfiguracji wzajemnych odniesień przyrody i kultury. Dlatego też można przyjąć, że czasowe i merytoryczne ramy tego nurtu obejmują z jednej strony zaczątkowe sugestie w tym względzie, przedstawione już przez Johanna Georga Herdera w formie pewnych idei filozofii człowieka²⁵, z drugiej zaś domykające je wyraźnie artykułowane tezy, wysuwane od przełomu lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia przez przedstawicieli oddolnie fundowanej antropologii filozoficznej, poczynając od Plessnera i Schelera, a na Gehlenie, Lorenzu i Eibl-Eibesfeldzie kończąc²⁶.

Ramy te obejmują więc proces stopniowego wzmacniania się sugestii co do biologiczno-kulturowych uwarunkowań ludzkiego bytu. Według Herdera człowiek stanowi szczególne „miejsce” niejako dialektycznego spotkania przyrody i ducha: te dwa istotne elementy (wyznaczniki) człowieczeństwa funkcjonują w człowieku wzajemnie niewymieszane i nierozdzielone zarazem, podobnie jak równocześnie obecna w człowieku zwierzęcość (śmiertelność) i duchowość (nieśmiertelność)²⁷. Według reprezentantów oddolnej antropologii filozoficznej życie człowieka spełnia się w przestrzeni wyznaczonej przez układ dynamicznej równowagi przyrody i kultury; zgodnie z tym ujęciem kultura jest istotnym dopełnie-

²⁴ Por. H. Markl, *Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*, Stuttgart 1986, s. 373.

²⁵ Por. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Menschheit*, Darmstadt 1966.

²⁶ Por. K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, München-Zürich 1983.

²⁷ Por. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Menschheit*, s. 146.

niem biologii człowieka, a nawet koniecznym warunkiem spełnienia się biologicznej natury człowieka²⁸.

Widać zatem, że tezy oddolnej antropologii filozoficznej w sprawie biologiczno-kulturowych uwarunkowań ludzkiego bytu są bezpośrednio bliskie idei proporcjonalnie zrównoważonej relacji przyrody do kultury. Związanie tej idei z postulatem modelu ekologicznego myślenia i działania w kategoriach „ogrodu” dowodzi zarówno istnienia twórczej ciągłości w filozoficznych poszukiwaniach odpowiedzi na pytania o istotę i naturę człowieka, jak i możliwości spożytkowania jej wyników we współpracy przedstawicieli różnych dziedzin ludzkiego poznania na rzecz rozwiązania jednego z najbardziej naglących problemów współczesności²⁹. W konkretnym przypadku idzie o współpracę przedstawicieli przyrodoznawstwa (ekologii biologicznej) z przedstawicielami antropologii filozoficznej (ekologii humanistycznej). Zdaniem Gernota Böhme o wadze przyczynków refleksji filozoficznej do prac nad rozwiązaniem kwestii ekologicznej decyduje jej metodologiczna odrębność od nauk przyrodniczych. Jest więc ona użyteczna w tym zakresie o tyle, o ile jest czymś innym niż przyrodoznawstwo. Powinna ona bowiem nie tylko orzekać o przyrodzie, ale i wpływać na relację człowieka do przyrody i człowieka do samego siebie, w tym mianowicie sensie, w jakim człowiek jest także przyrodą³⁰.

5. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Wiele wskazuje na to, że wypracowana przez Konrada Lorenza i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta etologiczna koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej stanowi oryginalne wzbogacenie komentarza przedstawionego przez Arnolda Gehlena do wypracowanej przez siebie odnośnej koncepcji człowieka³¹. Przed-

²⁸ Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*, München 1991, s. 13-23.

²⁹ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 171-180.

³⁰ Por. G. Böhme, *Bedingungen gegenwärtiger Naturphilosophie*, w: *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, red. O. Schwemmer, Frankfurt am Main 1987, s. 123-133; G. Böhme, *Einleitung. Einer neuen Naturphilosophie den Boden bereiten*, w: *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, red. G. Böhme, München 1989, s. 7-12.

³¹ Por. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Ważne przyczynki do koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej wnosi szwajcarski biolog Adolf Portmann. Według niego biologiczna niepełność człowieka domaga się dopełnienia techniką. Warunkiem przetrwania człowieka jest więc jego przystosowanie się do świata techniki (Por. A. Portmann, *Der Mensch – ein Mängelwesen?*, w: *Lust an der Erkenntnis: Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert*, red. H. Keupp, München-Zürich 1995, s. 92-100; tenże, *An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild*, Wien-Düsseldorf 1974).

stawiona przez niego definicja i interpretacja człowieka jako istoty z natury kulturowej za sprawą etologów doczekała się mianowicie interpretacji zasadniczo innej, ze względu na przyjętą przez nich inną perspektywę poznawczą. Podczas gdy dla Gehlena człowiek jako istota z natury kulturowa znajduje się w przestrzeni wyznaczonej przez nieprzewycięzalny antagonizm przyrody i kultury, etolodzy postulują życie człowieka jako istoty z natury kulturowej w przestrzeni wyznaczonej przez układ sprzężenia zwrotnego, a więc dynamicznej równowagi przyrody i kultury. Według Gehlena człowiek poprzez kulturę kompensuje biologiczne nieprzystosowanie do życia w przyrodzie. Kultura jest więc w dosłownym sensie zabezpieczeniem człowieka przed zagrożeniami ze strony przyrody. Według etologów zaś kultura jest istotnym dopełnieniem biologii człowieka, a nawet koniecznym warunkiem spełnienia się biologicznej natury człowieka. Gdy więc dla Gehlena człowiek z natury kulturowy jest istotą biologicznie niepełną, a nawet „wybrakowaną” (naznaczoną niedostatkiem – *Mängelwesen*), dla etologów jest on biologicznym potencjałem, aktualizowanym w trakcie ontogenetycznej adaptacji do określonej formy kultury ludzkiej.

Należy także zwrócić uwagę, że postulowany w antropologii Gehlena dualizm człowieka i przyrody wpisuje się w postulowany przez Kartezjusza teorio-poznawczy dualizm podmiotu i przedmiotu. Etologiczna koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej jest zaś postulowana właśnie w nadziei na przewycięzenie najpierw w samym człowieku dualizmu *res cogitans* i *res extensa*, by następnie przewycięzać go w różnych konfiguracjach wzajemnych odniesień przyrody i kultury³². W tym sensie koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej stanowi dla etologów antropologiczny klucz do rozpoznania, opisu i analizy zjawisk generowanych przez współczesny kryzys ekologiczny³³.

DIE ÖKOLOGISCHE RELEVANZ DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Zusammenfassung

Die menschliche Erfahrung der heutzutage bestehenden Umweltkrise hat zu einer neuartigen Orientierung geführt, in der sehr bewusst fachübergreifende und integrative theoretische Grundlagen erörtert und daraus Konsequenzen für die Praxis abgeleitet werden. Die von dieser Orientierung angenommene Ausgangspunkt, die Umweltfrage sei im Grunde die Anthropologiefrage, zieht nach sich die weiteren Voraussetzungen. Erstens ist die, dass die ökologische Krise vor allem die biolo-

³² Por. Z. Łepko, *Lorenzowska koncepcja identyzmu ewolucyjnego*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 26 (1990), nr 2, s. 180-187.

³³ Por. B. Lötsch, *Das ökologische Gewissen der Nation. Konrad Lorenz und die Umweltfrage*, w: *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, red. F. Kreuzer, München-Zürich 1984, s. 123-133.

gisch-zivilisierte Anwesenheit des Menschen in der Natur „dokumentiert“; dieser Voraussetzung nach bildet die ökologische Krise nicht nur das Problem der Lebenszukunft in der Natur, sondern auch und vielmehr das Anwesenheitsproblem des Menschen in der Natur. Zweitens ist die, dass der Mensch von Natur aus das Kulturwesen ist; dieser Voraussetzung nach erfüllen unsere stammesgeschichtlichen Anpassungen in vielen Fällen ihre arterhaltende Funktion erst im Zusammenspiel mit kulturell tradierten Verhaltensmustern.

Nota o Autorze: KS. DR HAB. PROF. UKSW ZBIGNIEW ŁEPKO SDB - kierownik Katedry Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łądzie. W badaniach podejmuje problematykę historii i filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii.

Słowa kluczowe: człowiek, kultura, antropologia filozoficzna, kryzys ekologiczny