

## Michał Wojtczyk: Schelling kontra kryzys klimatyczny

Schelling zwraca uwagę, że to, co idealne, potrzebuje być przeniknione realnym. Inaczej w stwarzanym systemie pozostaje sama struktura bez życia. Jeśli ludzka ekspansja w środowisku powoduje zachwianie się wydolności środowiska w postaci ginących populacji zwierząt i ubożeniu bioróżnorodności, to powstaje pytanie, czy przyroda jest całością teleologiczną? – pisze Michał Wojtczyk w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Schelling. Metafizyka wolności”.

W dobie wzmożonej debaty na temat wpływu człowieka na klimat wybrzmiewa kwestia relacji człowieka z naturą. We wszystkich komentarzach dotyczących tego, co człowiek może lub czego nie powinien, ścierają się przede wszystkim wizje przyrody. Jako centralny problem kryzysu klimatycznego – w aspekcie filozoficznym – wskazuje się traktowanie bytu przyrody jako czegoś gorszego, z czym możemy zrobić cokolwiek chcemy (co jest dominującym stanowiskiem), albo absolutyzowanie natury jako bytu, dla którego człowiek jest przeszkodą i ją degradowuje[1]. Są to skrajne stanowiska, które zawierają wszak także słuszne intuicje. Porównanie rzeźni przemysłowych do holokaustu, jak zrobiła to Elizabeth Costello w książce Maxwella Coetzego, szokuje i oburza, ale i porusza serce, które zdominowane zostało przez intelekt. Wrażliwość na życie samo w sobie woła o troskę. Obserwacja rzeczywistości nie pozostawia złudzeń, że człowiek różni się od innych bytów przyrody, a sama przyroda nie jest li tylko boską harmonią, ale i źródłem zniszczeń, jakie niosą ze sobą takie zjawiska jak powodzie czy

trzęsienia ziemi. Jednak współczesne badania przynoszą wiele informacji, które wyjątkowość i harmonię czynią nie tak jasną do precyzyjnego wskazania. Jak widać – sprawa nie jest prosta do zbadania.

Raporty i badania wskazują, że człowiek stoi w momencie przełomowym[2]. Dzięki technice i medycynie w niespotykanym dotąd tempie powiększyła się ludzka populacja, która w konsekwencji rozprzestrzeniła się w strukturach przyrody na bezprecedensową skalę. To rozmiar naszej populacji i jej potrzeby sprawiły, że zwiększyły się tereny, na których żyjemy oraz które uprawiamy na nasze potrzeby. Te działania wiążą się ze znaczną ingerencją w lokalne ekosystemy. Nowa organizacja upraw czy hodowli oraz potrzeba ich ochrony radykalnie zmienia funkcjonowanie ekosystemów. Cierpią na tym inne gatunki, jako że ziemia jest wyraźnie skończonym obszarem. Nie są to nowe odkrycia, bowiem już w 1969 roku na radzie ONZ zaprezentowano raport U'Thanta[3], ówczesnego sekretarza generalnego, opisującego skalę ingerencji człowieka w środowisko (choćby po zielonej rewolucji[4]), jak i alarmującego przed konsekwencjami dalszej niepoohamowanej eksploatacji. Kryzys ten ma charakter globalny. Dziś w raportach Międzyrządowego Zespołu do spraw Zmian Klimatu (IPCC) możemy przeczytać, jak prognozy z raportu stają się już rejestrowanymi faktami, co nie napawa optymizmem i domaga się zmian.

Wraz z próbami zaradzenia skutkom kryzysu ekologicznego za pomocą techniki nie zmieniło się pojęcie relacji człowiek-natura, przez co działania są tylko pozorne. Minimalizowanie skutków działalności człowieka nie odnosi się do zmiany traktowania bytów natury samych w sobie, co daje wciąż moralne przyzwolenie do przyjmowania pozycji

dominującej względem przyrody. Widać, że kluczowe w odnalezieniu się w obecnej środowiskowej sytuacji jest odkrycie, w jaki sposób relację człowieka z naturą odpowiednio pojąć. Bardzo aktualnie brzmią w tym kontekście słowa Schellinga:

Cała nowa filozofia europejska od samego swego początku (u Kartezjusza) cierpi na tę oto powszechną chorobę, że natura dla niej nie istnieje i że brak jej żywej podstawy. Z tego względu realizm Spinozy jest równie abstrakcyjny jak idealizm Leibniza[5].

Ta wypowiedź jest zgodna z myślą brytyjskiego historyka Lynna White'a, który w 1967 roku w artykule *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* rozpoczął debatę nad etyką środowiskową, wskazując, że źródłem nadużyć w relacji człowiek-środowisko jest średniowieczne zwycięstwo myśli chrześcijańskiej nad pogańską oraz rozwój techniki. Według tego autora, przede wszystkim w kontrze do animizmu, formuje się silne przekonanie, że cechą szczególną człowieka jest intelekt. W chrześcijańskiej opowieści o stworzeniu człowiek zajmuje miejsce wyższe od natury, która pozostaje mu podporządkowana. Tę intuicję rozwija Kartezjusz, przypisując życie tylko rozumowi człowieka, całą resztę przyrody uznając w gruncie rzeczy za maszyny.

Niemiecki filozof Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling zgodziłby się z tą diagnozą, jednak ująłby ją inaczej. Według Schellinga alienacja człowieka z przyrody dokonała się poprzez refleksję. To ona oddziela człowieka od prostego odczuwania jedności z przyrodą, w efekcie uprzedmiotawiając ją. Dzięki temu jest on w stanie określać, dzielić, porządkować. Wtedy można już rozróżnić zewnętrzny przedmiot od

jego podmiotowego przedstawienia. W ten sposób człowiek staje się także przedmiotem dla siebie samego. Stąd dokonuje się podział na to, co realne – obiektywna przyroda – oraz na to, co idealne – przedstawienia ogólne przyrody w wiedzy ludzkiej.

Zdaje się, że to również moment doświadczenia naszych czasów, kiedy to człowiek znacząco odróżnił się od przyrody i zorganizował ją sobie według własnego namysłu. Jednak sam ten proces jest neutralny, a jego konsekwencje pozwalają dostrzec jego niekompletność. Złowrogo brzmią słowa Schellinga:

Tam jednak, gdzie idealna zasada rzeczywiście silnie oddziałuje, ale nie potrafi znaleźć pojednawczej i pośredniczącej bazy, tam prowadzi do mętnego i dzikiego entuzjazmu, który wybucha samookaleczeniem lub jak u kapłanów bogini frygijskiej, samokastracją, co w filozofii następuje w wyniku porzucenia rozumu i nauki[6].

Dzięki prowadzonym badaniom poznaliśmy konsekwencje i przemiany środowiska, które po bezwzględnym działaniu człowieka zwiastują wizję samookaleczenia się dla niego samego. Sama ludzka myśl jest niewystarczająca i wymaga współdziałania z żywą przyrodą. Schelling zwraca uwagę, że to, co idealne, potrzebuje być przeniknione realnym. Inaczej w stwarzanym systemie pozostaje sama struktura bez życia. Jeśli ludzka ekspansja w środowisku powoduje zachwianie się wydolności środowiska w postaci ginących populacji zwierząt i ubożeniu bioróżnorodności, to powstaje pytanie, czy przyroda jest całością teleologiczną?

Odpowiedź Schellinga brzmi: tak. Uważa on, że przyroda jest inteligibilna i celowościowa, a dowiadujemy się o tym poprzez samych siebie – to w człowieku przyroda poznaje samą siebie. Jak to możliwe? Dzięki Absolutowi, który jest odwiecznym aktem wiedzy, nieposiadającym następstw czasowych. Absolut jest zarówno przedmiotowy, jak i podmiotowy. Jego przedmiotowość stanowi stwarzanie przyrody jako systemu jednostkowych rzeczy; podmiotowość z kolei wyraża się w tworzonych w idealnym świecie ludzkiej wiedzy przedstawieniach, podnoszących jednostkowość do ogólności, do pojęciowości. Istnieją zatem dwie jedności: obiektywna przyroda i system przedstawień. Trzecia faza życia absolutu według Schellinga to uświadomienie wzajemnego przenikania tego, co realne, z tym, co idealne.

W praktyce możemy powiedzieć, że wraz z rozwojem ekologii, dziedziny nauki badającej powiązania w przyrodzie, nabywamy świadomość wzajemnego przenikania realnego z idealnym. Od ok. 60 lat poznajemy wiedzę o stopniu skomplikowania ekosystemów, w których żyjemy. Łańcuchy pokarmowe, które do niedawna tłumaczyły połączenia między istotami żyjącymi, teraz przedstawiają całą siatkę organizmów i innych czynników współzależnych, aż po jakość gleby na danym obszarze[7]. Nasz dotychczasowy obraz przyrody zostaje zweryfikowany przez rzeczywistość. W kontekście tym Schelling zauważa, że każde badanie przyrody zakłada jej inteligibilność. Zatem to nie podporządkowywanie sobie świata i władanie nim jest naszym zadaniem, lecz rozsądne zarządzanie zasobami, które przywróci zgodność przyrody z rozumem (a nie z naszą arbitralną wizją). Umożliwi to ponowne złączenie opozycji przyrody i ducha, bowiem, według Schellinga, przyroda jest „widzialnym duchem”, a duch „niewidzialną przyrodą”.

Żeby ten ruch uświadamiania mógł się urzeczywistniać, potrzeba jeszcze zrozumieć relację bytów natury do Absolutu. Jak pojmować byty natury, nie ulegając z jednej strony wrażeniu bezdusznych kartezjańskich maszyn, a z drugiej wrażeniu spinozjańskich boskich emanacji?

Jakkolwiek wyobrażać sobie charakter rodzenia się istot z Boga, nie może ono nigdy być mechaniczne jak jakaś produkcja czy dostawa, przy których produkt jest sam dla siebie niczym; nie może to być też emanacja, przy której to, co wypływa, pozostawałoby identyczne z tym, z czego wypłynęło, a więc nie swoiste, samoistne. Wychodzenie rzeczy z Boga jest Bożym samoobjawieniem. Bóg jednak może się objawić tylko w tym, co jest mu podobne, w wolnych, działających same z siebie istotach; dla ich bytu nie ma innej podstawy niż Bóg[8].

Jest to relacja Absolutu i bytu, podobna do *esse* (istnienia) w filozofii św. Tomasza z Akwinu, udzielanego wszystkim bytom przez Boga, z tą różnicą, że u Schellinga to wolność i wola są boskim pierwiastkiem w bytach. Nam rzeczy zdają się niesamoistne, a Bóg ogląda je w sobie jako zupełnie wolne.

Reprezentacje boskie mogą być wyłącznie samoistnymi istotami, bo na czymże polega ograniczenie naszych wyobrażeń, jeśli nie na tym, że widzimy rzeczy niesamoistne?[9]

W filozofii Schellinga przyroda jawi się jako reprezentacje Absolutu. Przez refleksję, najwznioślejszą cechą człowieka, która wyróżnia go od wszystkich innych bytów, przyroda uświadamia sobie siebie samą i swoją organizację. Dzięki takiemu uporządkowaniu rzeczy nie mieszają się z Bogiem, a jednocześnie są żywe i wolne, wszystkie jednostkowe. Człowiek, jako najwyższa struktura organizacji przyrody, jest w stanie pojmować organiczny świat i z nim współdziałać. Byty są zatem jak członki w ciele: każdy możliwy jest w tylko w organizmie, ale żyje własnym życiem. Tak więc chociażby mechaniczne oddziaływania pomiędzy różnymi elementami materii są przykładem niezbędnej podstawy do zaistnienia procesów organicznych. Jednak dopiero z punktu widzenia organizmu można zrozumieć sens tych pierwszych (a więc odkryć prawa mechaniki), a z punktu widzenia przyrody jako całości zrozumieć funkcjonalność poszczególnych jej poziomów. Całość logicznie i ontologicznie wyprzedza części.

Zdaje się zatem, że przyroda, jako inteligibilny świat, ma również swoją strukturę i swój sens. Oddaje go chociażby pojęcie homeostazy ekosystemu jako względnej jego stabilności. Jest to struktura, która dopuszcza różne zmiany przy zachowaniu proporcji i ciągłości w ekosystemie. Gdy proporcje te zostają naruszone, pojawia się kryzys ekologiczny – stan, który jest nierównowagą, ale nadal pozwala na przywrócenie homeostazy. Jeżeli nie zostanie ona jednak przywrócona, następuje katastrofa i załamanie się ekosystemu. Takie zjawiska obserwujemy lokalnie, jednak to, o czym była mowa na początku niniejszego tekstu to kryzys, który ma wymiar globalny – stąd jego wyjątkowość i dramatyczność. Dzięki prowadzonym badaniom zyskujemy świadomość granic, które naruszyliśmy. Możemy jedynie przypuszczać, czy Schelling wskazałby śmierć Boga jako przyczynę

kryzysu ekologicznego, jednak z pewnością możemy wskazać Schellingiańskie remedium na kryzys: etap uświadamiania sobie tego, jak przyroda funkcjonuje i złączenie tego, co idealne z realnym.

W prelekcji *O stosunku sztuk plastycznych do przyrody* głos Schellinga wybrzmiewa niczym wyrzut sumienia, kierowany do naszych czasów:

Wasza kłamliwa filozofia usunęła przyrodę, dlatego więc żądacie, abyśmy ją naśladowali, czyż po to, abyście mogli mieć ponowną przyjemność dokonywania tego samego gwałtu na uczniach przyrody?

Nie tylko niemym, całkowicie martwym obrazem była dla nich przyroda, która również we wnętrzu nie kryła wrodzonego żywego słowa: puste rusztowanie form, którego równie pusty obraz ma być przeniesiony na płótno albo wyciosany w kamieniu. Był to słuszny pogląd ówczesnych starszych, bardziej prymitywnych ludów, które, ponieważ w naturze nie widziały nic boskiego, wydobywały z niej tylko bożków; podczas gdy utalentowanym Hellenom, którzy wszędzie odczuwali ślady działania ożywiającej istoty, z przyrody wyłoniły się prawdziwe bóstwa[10].

*Michał Wojtczyk*

*fot. Mike Lewelling National Park Service / Copyright: Attribution 2.0  
Generic (CC BY 2.0)*

## Przypisy:

[1] Por. L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science” (155/1967), s. 1203-1207.

[2] Piąty raport Międzyrządowego Zespołu do spraw Zmian Klimatu (IPCC) z 2014 r. głosi, że wpływ działań człowieka na system klimatyczny jest oczywisty, a emisja antropogeniczna emisja gazów cieplarnianych jest najwyższa w historii. Ponadto mamy do czynienia z 95–100-procentowym prawdopodobieństwem, że obserwowane przez nas zmiany klimatyczne mają charakter antropogeniczny. Zob IPCC, 2013: *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, New York 2013.

Natomiast szósty raport Międzyrządowego Zespołu do spraw Zmian Klimatu (IPCC) z 2022 r. mówi, że dowody na zmiany w ekstremalnych zjawiskach takich jak fale upałów, ulewy, susze oraz cyklony tropikalne, a w szczególności ich związek z wpływem człowieka, są silniejsze niż w AR5 (piątym raporcie). Por. IPCC, 2021: *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, New York 2022. Dane Londyńskiego Towarzystwa Zoologicznego (ZSL) z 2018 roku, pokazują, że od 1970 roku zanotowano zmniejszenie liczebności dzikich populacji o średnio 69%.

[3] S. U'Thant, *Raport Sekretarza Generalnego ONZ z dnia 26.05.1969 r. Człowiek i jego środowisko*, w: „Biuletyn Polskiego Komitetu d/s UNESCO” (1/1969).

[4] *Zielona rewolucja*, niezwykle szybki przyrost plonów pszenicy w latach 60. XX w., który w decydującym stopniu ograniczył groźbę głodu na subkontynencie indyjskim oraz w międzyzwrotnikowych i podzwrotnikowych regionach Azji, Afryki i Ameryki Południowej; gwałtownemu zwiększeniu się produkcji zbóż w tych regionach świata towarzyszyły niekorzystne zmiany ekol. i ekon., jak nadmierna chemizacja siedliska roln. połączona z b. intensywną uprawą użytków rolnych, także niekorzystne zjawiska społ. i ekon. (m.in. nasilenie zróżnicowania dochodów roln., zaostrzenie konfliktów o ziemię, rugowanie z ziemi dzierżawców). Źródło: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/zielona-rewolucja;4001415.html> [dostęp: 19.08.2024].

[5] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2006, s. 65.

[6] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 66.

[7] E. Kośmicki, *O problematyce kryzysu i katastrofy ekologicznej*, s. 140. Por. także P. Trojan, *Ekologia ogólna*, Warszawa 1975; Tenże, *Pojęcie równowagi ekologicznej ekosystemów*, w: "Kosmos" (1/1978), s. 139 -149.

[8] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 52.

[9] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 53.

[10] F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального...*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 476.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury  
i Dziedzictwa Narodowego

---