

Grzegorz Francuz

## Człowiek i natura – alienacja czy integracja?

**Słowa kluczowe:** *natura ludzka, biosfera, cywilizacja, rozum instrumentalny, alienacja, podmiot nowożytny, Kartezjusz, antropologia uboga, samotność epistemologiczna, nekrofilia, narcyzm, reintegracja*

Cywilizacja tworzy sztuczne środowisko, w którym otaczają nas maszyny i techniczne wytwory. W ten sposób tracimy związek z tym, co żywe, dostosujemy swój rytm życia do rytmu maszyn, funkcjonujemy w sposób automatyczny, aby upodobnić się do wytworów techniki i sprostać narzuconym procedurom czy schematom. Jesteśmy jak *zombie*, który nie ma w sobie życia i wykonuje automatyczne, niezgrabne ruchy, tracimy spontaniczność. Żyjemy w swego rodzaju Zombilandzie, w obszarach współczesnej cywilizacji, które mechanizują życie ludzkie i odbierają mu witalność.

### Nowożytny model podmiotu

Czasy współczesne są owocem nowożytnego zwrotu europejskiej kultury i filozofii ku człowiekowi. Zwrot ów nie dotyczył jednak całego, konkretnego człowieka, lecz podmiotu czystej myśli. Przedmiotem antropologii człowieka stała się *psyche*, a nie *anthropos*, nowożytność skoncentrowała się przede wszystkim na zagadnieniach procesów poznawczych, na epistemologii i czystej psychologii, tak jakby człowiek był jedynie czystą myślą.

Filozofia staje się radykalnie antropologiczna, zaczyna od ludzkiego podmiotu, od jego czystej myśli. Jednakże owa antropologia jest w istocie antropologią okaleczoną, wyłącza poza zakres swoich zainteresowań znaczne obszary

ludzkiego życia. Zjawisko to w pełni ujawnia się w koncepcji Kartezjusza, gdy punktem wyjścia teorii filozoficznej przestaje być kosmos, a staje się myśl ludzka. Według Maxa Schelera:

Do świadomości Zachodu wprowadził Kartezjusz całą masę najcięższych błędnych [wyobrażeń] na temat natury ludzkiej, a to dzięki temu, że wszystkie substancje podzielił na „myślące” i „rozciągłe” oraz nauczał, że ze wszystkich istot jedynie człowiek składa się z dwóch substancji, pozostających we wzajemnym oddziaływaniu. (...) Następstwem było nie tylko najbardziej niedorzeczne wywyższenie „szczególnego stanowiska” człowieka, wyrwanie go z macierzyńskich objęć przyrody – również podstawowa kategoria życia i jego prafenomenów została przez to jednym pociągnięciem pióra po prostu wyrzucona ze świata (Scheler 1987: 123–124).

Człowiek, utożsamiony z intelektem, z myślącym podmiotem, zostaje „zredukowany do głowy”. Traci związek nie tylko z resztą istot żywych, lecz również z własnym ciałem i wieloma sferami swego bytu (Moltmann 1995: 74–75). Absolutyzacji ulega jeden z aspektów ludzkiego bycia, jego poznawcze odniesienie do bytu. Umysł jest samowładny i samoistny. W sferze myśli bowiem można być wolnym i dowolnie konstruować byt. Nie liczą się prawa boskie, przyrodnicze czy wynikające z natury prawa ciała, lecz aprioryczne prawa umysłu.

To odrzucenie naturalnego nastawienia umysłu i skierowanie zainteresowania ku konstrukcjom pojęciowym raczej, niż ku swojemu byciu, czyni z podmiotu aprioryczne widmo, które jest odseparowane od reszty bytów i wyalienowane od swego cielesnego, ontologicznego podłoża. Po Kartezjuszu człowiek postrzegany jest, jakby był odseparowanym od ciała czystym myśleniem, stojącym naprzeciw poznawanego świata, tak jakby nie miał z tym światem nic wspólnego. Tak rozumiany podmiot nie w pełni jest żywy i nic dziwnego, że cywilizacja, którą tworzy, nazywana bywa przez chrześcijan „cywilizacją śmierci”. Można stwierdzić, że prezentuje on postawę „nekrofilną”, która charakteryzuje się zimnym dystansem wobec zmechanicyzowanego i podporządkowanego świata (Fromm 1994: 17). Staje się jak pozbawiony życia *zombie*, który działa na wzór bezdusznej maszyny.

## Zubożona ontologia

Z kartezyjańskim ograniczeniem podmiotowości idzie w parze dualizm. Świat dzieli się na nierozciągłe rzeczy myślące oraz rozciągłe rzeczy materialne. Przyroda i ciało to maszyny, które podlegają mechanice. W mechanistycznym wszechświecie „zdeontologizowany” podmiot ludzki zostaje niejako wygnany z rzeczywistości. Cóż bowiem może łączyć czystą myśl z resztą bytu? Jak zauważa Rollo May, człowiek jest skazany na „epistemologiczną samotność”

(May 1995: 151). Byt zostaje pozbawiony jakichkolwiek głębszych wymiarów, traci wymiar boski, przestaje być harmonijnym kosmosem, w którym można odnaleźć swoje miejsce. Natomiast skuteczna w naukach metoda analityczna prowadzi do wycinkowości w poznaniu świata i absolutyzowania ograniczonej perspektywy poznawczej nauk szczegółowych oraz do niedostrzegania całej różnorodności wzajemnych powiązań zjawisk.

Epistemologicznej samotności towarzyszy ontologiczne zubożenie świata. Zawężenie pola ludzkiej percepcji uniemożliwia bowiem doświadczanie szerszego spektrum bytu. Dla wąskiej jaźni, kierującej się jedynie obiektywistyczną racjonalnością nauki, byt jawi się tylko jako zbiór faktów empirycznych, jako zbiór przedmiotów podlegających prawidłowościom fizyki, przedmiotów, które można i trzeba kontrolować.

## Edukacja

Edukacja jest zawężona do przekazywania jedynie opartej na intelekcie i użytecznej wiedzy, tak jak gdyby uczniowie byli tylko czystymi umysłami. Taka edukacja szkolna uniemożliwia fenomenologiczne otwarcie się na prawdę świata i naszego wnętrza. Daje odpowiedzi, gdy nie pojawiły się jeszcze pytania; zamiast inspirować do poszukiwań, zasypuje informacją. Można stwierdzić, że uczniowie zrywają związek z żywym doświadczeniem istnienia, ich tożsamość zostaje ulokowana w sferze narzucanych społecznie wyobrażeń i symboli. Nie żyją własnym życiem, tracą witalność i kreują swoją podmiotowość zgodnie z narzucanymi wzorcami i teoriami. Następstwem tego jest podwójne wyobcowanie: od naszej ludzkiej, wewnętrznej natury i od bytu przyrody, dualizm prawdy naukowej i prawdy przeżyć. Z jednej strony bowiem doświadczamy siebie jako żyjącej istoty, z drugiej zaś mamy opartą na nauce wiedzę o życiu ze szkoły czy książek. Te dwa sposoby ujmowania życia są często sprzeczne ze sobą, a wiedza naukowa dąży do hegemonii. Dominacja i roszczenie do wyłącznej wartości poznawczej wyobcowanego z życia dyskursu naukowego uniemożliwia uczniom zrozumienie ich istnienia. Wiedzę o życiu jesteśmy zmuszeni nabywać wtórnie, w postaci naukowego dyskursu o faktach, z pola percepcji i przeżyć znika nasze uczestnictwo w życiu. Gabriel Marcel stwierdza:

doświadczenie mojego życia, tak trudne skądinąd do wyraźnego przypomnienia, niejako przenika w ukryty sposób niejasne pojęcie, które staram się wyrobić o życiu poza wszelką wiedzę biologiczną. Wszystko zdaje się przebiegać tak, jak gdyby biolog jako taki sądził, że nie musi brać pod uwagę tego połączenia czy tego spojenia. A w takiej mierze, w jakiej (...), przeciętny człowiek znajduje się w pewien sposób pod wrażeniem postawy uczonego, sam dojdzie do tego, że będzie blokował połączenie, o którym mowa, a mówiąc lub sądząc o życiu, zapomni o swojej kondycji istoty żyjącej (Marcel 1991: 9–14).

## Władza, kontrola, rozum instrumentalny

W ramach nowożytnego pojmowania podmiotu, który sytuuje się niejako poza porządkiem natury, człowiekowi przysługuje autonomia. Zachowuje się, jakby nie podlegał determinacji przyrodniczej i na podstawie rozumnych racji mógł kierować się wolną wolą. Mamy tutaj do czynienia z przekonaniem o naczelnym znaczeniu rozumu w życiu ludzkim, który jest w stanie transcendować naturę. Owocuje to zwykle aroganckim antropocentryzmem i brakiem zrozumienia dla nieracjonalnych, niejako słabszych aspektów ludzkiego istnienia, zatopionych w nieskończenie przerastającym człowieka, nieogarnialnym rozumem bycie. W parze z tym idzie dominacja wartości instrumentalnych, prawie wszystko staje się środkiem. Króluje rachunek ekonomiczny. Człowiek ujmuje sam siebie jako środek do osiągnięcia sukcesów czy pomnażania zysków. „Wyścig szczurów”, zatracanie siebie w anonimowym tłumie miast, w pogoni za karierą oraz w zabijaniu się pracą, jest jednym z bolesnych doświadczeń milionów osób. Dominacja instrumentalnej racjonalności prowadzi do wyjąłowania życia i zepchnięcia na dalszy plan wszystkich innych wartości: estetycznych, witalnych, duchowych i religijnych.

Można powiedzieć, że pokartezjański podmiot, roszcząc sobie pretensje do absolutności swojej skończonej perspektywy, dokonał faustowskiego zaprzeczenia swojego skończonego człowieczeństwa i witalności, zyskał władzę i kontrolę nad naturą, stracił zaś więź z życiem. Jak pisze Viktor Frankl:

Człowiek faustowski, ubóstwiwszy racjonalizm, doznaje klęski tak jak jego karykatura – chory z natręctwami. Taki chory, analizując wciąż siebie i wąpiąc, usiłuje na drodze racjonalnej zdobyć stuprocentową pewność w poznaniu i rozstrzygnięciu. Zamiast zdać się na tymczasowość i przygodność życia, w zaufaniu do głębokiej wiedzy serca i „nieświadomego”, to jest nierefleksyjnego i niezintelektualizowanego ducha, w zaufaniu do swej uczuciowości w szerokim i głębokim rozumieniu – usiłuje on zdać się tylko na to, co racjonalne (Frankl 1998: 101).

Wydaje się, że taką ufność do tego, co nie poddaje się racjonalnej kontroli, można odzyskać poprzez dowartościowanie tych sfer życia ludzkiego, które zostały wyrzucone poza uświadamianą, racjonalną jaźń.

## Rozum a biologiczne dziedzictwo człowieka

Rozpatrując człowieka, trudno uniknąć jakiejś formy dualizmu i zaprzeczać ludzkiej wyjątkowości pośród innych istot żywych. Wszakże wymyka się on porządkowi natury. Gdyby się całkowicie w nim mieścił, nie istniałoby wiele współczesnych problemów. Zapewne nie powstałaby cywilizacja. Pomimo pod-

legania nieświadomym determinizmom ludzie na ogół nie działają bezmyślnie, lecz podejmują decyzje, a przynajmniej są o tym przekonani. Pomiedzy kauzalnym zdeterminowaniem zjawisk a decyzjami człowieka istnieje pewien „luz”, który zarówno daje wolność, jak też jest źródłem problemów. Musimy bowiem niejako na własną rękę odczytywać prawa natury, aby móc właściwie działać.

Człowiek w każdym momencie swego życia jest równocześnie myślącą jednostką, która kieruje się wymogami kultury, oraz żywym organizmem, podlegającym uwarunkowaniom biologicznym. Te dwa porządki są komplementarne, nie można ich od siebie oddzielić. Odrzucenie przez człowieka jego zwierzęcej natury wiedzie do wyjałowienia jego życia, pozbawia je pasji i namiętności. Największe porywy ludzkiego ducha tracą wówczas swoje energetyczne podłoże i emocjonalną motywację. Odrzucone zaś części powracają w swojej karykaturalnej formie jako nerwice, psychozy, fanatyzm czy obsesje.

Wówczas pozostaje jedynie bronić się przed zwierzęciem w człowieku. Biologiczne dziedzictwo jawi się jako obciążenie i zagrożenie dla cywilizacji. Wiedzie to do zerwania związku z naturalnym podłożem człowieczeństwa. Można powiedzieć, że od ludzi oczekuje się upodobnienia do automatów, które działają zgodnie ze ściśle określonym algorytmem. Za tym zaś idzie brak zrozumienia biologicznie zaprogramowanych w człowieku popędów czy instynktów, które nie ulegają wcale unicestwieniu w wyniku oddziaływania treningu kulturowego. Kultura jawi się wówczas, jak u Freuda, jako zespół narzuconych ludzkiej bestii rygorów, które przysparzają cierpień, ale są konieczne dla bezpiecznego funkcjonowania jednostek w społeczeństwie. To, co naturalne oraz wrodzone, jest podejrzane i pogardzane jako zwierzęce tendencje w człowieku. Zamiast podlegać rozumnej analizie, co daje przyrost samowiedzy, jest odrzucane.

Dziedzictwo nowożytnej tradycji myślowej skłania do absolutyzacji myślącego podmiotu, do tzw. „zarozumiałości korowej”, jak nazywa przecenianie rozumności człowieka René Dubos (1973: 92). W ten sposób uciekamy od rzetelnej próby wyjaśnienia fenomenu bycia człowiekiem i jego zakorzenienia w naturze. Pozbawiamy się szansy na zrozumienie wszystkich aspektów naszego człowieczeństwa i życia. Jak podkreśla Carl Jung:

Życie staje się płaskie i nie reprezentuje już człowieka w całej pełni. Wskutek tego znaczna część nieprzeżytego życia pada ofiarą nieświadomości. Żyjemy tak, jak chodzimy wtedy, kiedy mamy za ciasne buty. Cechy wieczności, tak bardzo charakterystycznej dla życia człowieka pierwotnego, naszemu życiu brakuje całkowicie. W naszym racjonalnym więzieniu jesteśmy izolowani od wieczności natury (Jung 1989: 215).

Utożsamiając siebie ze swoją *ratio* człowiek w gruncie rzeczy poddaje się niekontrolowanemu kierowaniu sobą przez nieświadome siły. Są one bowiem poza jego percepcją i możliwościami zrozumienia, po prostu nie zdaje on

sobie z nich sprawy. Oprócz rozumu i świadomości istnieją w człowieku filogenetycznie wrodzone mechanizmy sterujące jego zachowaniem, wobec których rozumna część układu nerwowego jest młodsza i służebna. Można paradoksalnie stwierdzić, że uznanie ich znaczenia i zerwanie z przekonaniem o rozumności ludzkiej będzie stanowić krok w kierunku zwiększenia roli rozumu w postępowaniu ludzi, w kierunku pełniejszej świadomości siebie. Wiara w swoją rozumność i zamykanie się na bardziej archaiczne części swojej natury czyni właśnie człowieka nierozumnym.

Deklarowanie *a priori* rozumności człowieka i zapominanie o innych częściach jego *psyche* prowadzi do samooszukiwania się. Właściwe posługiwanie się rozumem polegałoby raczej na uznaniu i zrozumieniu wymykających się rozumowi części natury ludzkiej, której nie możemy waloryzować ani dodatnio, ani ujemnie, lecz zaakceptować i poznać, co przyczyni się do wyższej samoświadomości. Wracamy tutaj do klasycznej funkcji filozofii i rozumu jako wglądu, zrozumienia: *gnothi seauton* (γνώθι σεαυτόν).

Wszystkie ukształtowane ewolucyjnie, zawarte w naturze ludzkiej zasoby i możliwości w określonych warunkach spełniają pożyteczną rolę dla *Homo sapiens*. Zaś jej uwikłanie we wzajemne oddziaływanie biologicznego dziedzictwa i wymogów kultury rodzi szereg sprzeczności i niebezpieczeństw. Lekarstwem na to nie jest ani okopanie się w ciasnych ramach rozumnej świadomości, ani też bezkrytyczny powrót do natury. Należy raczej, zachowując osiągnięcia rozumu i posługując się jego krytycyzmem, poszerzać pole świadomości o te obszary ludzkiej psychiki, które swoimi korzeniami tkwią głęboko w naturze.

## Narcystyczne ego

W rozprawie *Ja i Ty* Martin Buber pisze:

Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojaki są podstawowe słowa, które może on wypowiadać. Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów. Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja – Ty. Drugim jest para słów Ja – Ono, przy czym bez naruszenia słowa podstawowego, Ono może być zastąpione przez On lub Ona. Tym samym dwojaki jest także Ja człowieka (Buber 1992: 39).

Podmiotowość człowieka konstryuuje się w ramach tych dwóch relacji. Rozwój myśli europejskiej oraz wpływ kartezyjańskiego modelu wiedzy na naukę tworzy podmiot z relacji Ja-Ono. Świat Ono to świat gromadzenia informacji o wycinkach rzeczywistości, w którym Ja nigdy nie uczestniczy

w pełni, jest bowiem skazane na swego rodzaju powierzchowność. Jest to świat przedmiotów, rzeczy oraz uprzedmiotowionych istot żywych, które mogą zostać poddane kontroli i używane. Bycie w Ja-Ty angażuje całą istotę człowieka, relacja ta wymaga całkowitej obecności wobec spotkanego Ty, któremu przysługuje wartość sama w sobie.

Nadmierne skupienie na przedmiotowych formach bytowania prowadzi do obumierania ludzkiego ducha, do wzrostu alienacji człowieka. Dominacja relacji Ja-Ono wiedzie do zagubienia człowieka, do samoalienacji, do odrzeczywistnienia Ja. Skazuje na życie w świecie ułudy, gdzie stworzone przez ludzi formy zastępują realny byt. Wedle Bubera ludzki podmiot staje się wówczas „samoistotą”, zdystansowaną wobec świata i nastawioną na użytkowanie przedmiotów. Buber pisze:

Samoistota (...) robi użytek ze swoistości swojego bytu, a raczej z fikcji swoistości, jaką sobie przygotowała. Poznać siebie w gruncie rzeczy znaczy bowiem dla niej najczęściej: stworzyć imponujący i zdolny coraz bardziej ludzi sam siebie samowizerunek i w jego oglądzie i uwielbieniu uzyskać pozór poznania swoistości swego bytu; jej prawdziwe poznanie prowadziłyby do samozniszczenia – lub do odrodzenia. (...)

Samoistota nie uczestniczy w żadnej rzeczywistości i żadnej nie zdobywa. Dystansuje się od tego, co inne, i próbuje, ile tylko może, wziąć z niego w posiadanie przez doświadczenie i użytkowanie. Na tym polega jej dynamika: na dystansowaniu się i braniu w posiadanie, przy czym jedno i drugie dokonuje się wobec Ono, jedno i drugie w nierzeczywistości (Buber 1992: 79).

„Pokartezjański” podmiot skupiony jest na ideach swojego umysłu, na teoretycznych konstrukcjach i projektach. Są one dla niego bardziej realne niż jego rzeczywisty byt. Traci świadomość swoich prawdziwych potrzeb, żyje niejako obok siebie, zgodnie ze swoim idealnym projektem, a nie z sobą jako osobą z krwi i kości. Popada w autoalienację. Można zapytać: Z czym ów podmiot jest związany? Jaki jest kontekst jego aktywności życiowej? Czy nie jest on skazany na kreowanie sztucznego środowiska swojego życia, które dodatkowo odcina go od biosfery?

Wyalienowanemu z życia podmiotowi brak ontycznego zakorzenienia w bycie, utożsamia on siebie zwykle ze swoim intelektualnym obrazem. Takie bycie w odrealnionym świecie jest, zdaniem Alexandra Lowena, wybitnego psychoterapeuty i twórcy bioenergetyki, charakterystyczne dla jednostki narcystycznej. Narcyzm polega na zatraceniu realnego „ja” na rzecz wyidealizowanego obrazu. Jednostka identyfikuje się z idealnym, mentalnym obrazem siebie i odrzuca swoje realne „ja”, myli ona swoje prawdziwe „ja” z tym wyimaginowanym obrazem. Staje się osobą pozbawioną związku z życiem ciała.



Narcystyczne „ja” traktuje ciało mechanistycznie, a świat jako nieangażujące emocjonalnie obrazy:

Odszczepiając *ego* lub „ja” od ciała – pisze Lowen – osoby narcystyczne odrywają świadomość od jej żywego podłoża. Zamiast funkcjonować jako zintegrowana całość, osobowość ulega rozszczepieniu na dwie części: aktywne obserwujące „ja” (*ego*), z którym jednostka się utożsamia, oraz bierny obserwowany obiekt (ciało) (Lowen 1995: 43).

Czyż na tym nie polega kartezyjański dualizm rzeczy myślących i rozciągniętych, który zdominował wiele sfer kultury europejskiej? Ludzie narcystyczni doskonale wpisują się w kontekst współczesnej kultury, która wręcz promuje taką postawę (Lowen 1995: 11–14 i 205–237). Cała ich energia zostaje przeznaczona na podtrzymywanie widmowego obrazu siebie i na zdobycie władzy, co prowadzi do zablokowania uczuć i prawdziwego Ja, które cieleśnie ugruntowane jest w świecie i łączy go z nim wielorakie relacje. Życie narcyza odbywa się w odrealnionym świecie, dopasowanym do wymogów wykreowanego obrazu. Zaspokaja on szereg sztucznych potrzeb, które służą podtrzymywaniu iluzji, a nie faktycznej pełni jego życia.

Narcystyczny styl życia prowadzi do wyjałowienia i poczucia pustki, przed którymi osoba narcystyczna ucieka, rozbudowując i wzmacniając nierealny obraz *ego* oraz powiększając zakres panowania nad światem i ludźmi. Zmuszona jest w ten sposób do ciągłej kontroli natury w sobie i na zewnątrz, skazana na życie jakby obok siebie. Jej aktywność nie wzbogaca jej wnętrza, co skłania ją do intensyfikacji działań, które mają zapewnić jej poczucie istnienia, a wiodą do czegoś przeciwnego. Rodzi to nienasycenie i pełną niepokoją aktywność.

## Reintegracja

Obcość człowieka wobec siebie i natury zaczyna się od obcości wobec ciała. Ponowna integracja łączy nas, ludzi, ze światem przyrodniczym, z samymi sobą. Odzyskanie witalności i otwarcie na pełnię doświadczenia życiowego jest możliwe, gdy odzyskamy swoje ciało. Ciało, zdaniem Lowena, „nie jest tak po prostu przedmiotem materialnym, które daje się zrozumieć w czysto fizycznych kategoriach”.

Nie, ciało nie jest naczyniem ducha, lecz duchem, który stał się ciałem. Jak stwierdziliśmy, duch rezyduje w protoplazmie, gdzie objawia się zdolnością organizmu do reagowania na środowisko w taki sposób, który służy jego własnemu procesom życiowym. Taka jest historia życia na Ziemi od kilku miliardów lat (Lowen 1991: 183).



Źródeł duchowości ludzkiej należy szukać w cielesności i w naturalnych rytmach życia. Według Lowena, harmonia cielesnych odczuć jest podstawą duchowego wdzięku i stanu łaski, co wyraża się w poczuciu związku z całym uniwersum: „Wdzięk, czyli łaska – pisze Lowen – jest stanem świętości, kompletności, łączności z życiem i jedności z tym, co boskie” (Lowen 1991: 12). Można powiedzieć, że przedstawiony stan łaski jest ontycznym zakorzenieniem w bycie, które nie jest możliwe w sferze intelektu – domenie *ego*. Intelekt pozbawiony bowiem cielesnego ugruntowania jest narcystyczny. Gdy poszukuje dla siebie fundamentu, z konieczności fundamentem tym stają się teorie i doktryny, wyzute z życia abstrakcje. Pociąga to za sobą sztywność, brak czucia i elastyczności, empatii, dogmatyczny fundamentalizm w etyce, religii itp. Ważniejsza jest wierność zasadom czy przekonaniom niż konkretne czyny etyczne i dobro realnych jednostek. Ważniejsze są projekty i plany niż otaczające nas życie.

Wydaje się, że najprostszym sposobem odzyskania przez człowieka zadowolenia w bycie byłoby odtworzenie pierwotnej jedności z naturą, swego rodzaju powrót do Raju. Jednakże jest to chyba równoznaczne z regresem człowieczeństwa i stoczeniem się na poziom zwierzęcości. Uzyskana jednia byłaby ciemną, prelogiczną, irracjonalną jednią form przedludzkiego bytowania. Na wspomniane niebezpieczeństwo wskazuje na przykład Karl Popper przy okazji omawiania ludzkiego pragnienia zabezpieczenia się przed losem poprzez kreację doskonale zharmonizowanego społeczeństwa:

Nie ma powrotu do harmonijnego stanu natury. Jeżeli zawrócimy, to musimy już przejść tę drogę do końca – musimy wrócić do stanu zezwierzęcenia (Popper 1993, t. 1: 224).

Podobną kwestię podnosi Max Horkheimer, omawiając stosunek faszyzmu do cywilizacji i natury (Horkheimer 1987: 355–360). Podkreśla on wartość tradycji oświeceniowego racjonalizmu, na gruncie której rozum nie jest jedynie władzą instrumentalną służącą podbojowi przyrody, lecz podstawą krytycznego odniesienia do świata:

(...) jesteśmy dziedzicami oświecenia i postępu technicznego na dobre i na złe, przeciwstawianie się im przez regres, powrót do prymitywnych stopni rozwoju, nie łagodzi permanentnego kryzysu, jaki spowodowały. Wprost przeciwnie, takie wyjście prowadzi od historycznie rozumnych form społecznego panowania do skrajnie barbarzyńskich. Naturze można dopomóc jedynie przez uwolnienie z pęt jej pozornego przeciwieństwa – niezależnej myśli (Horkheimer 1987: 360).

Z kolei przywoływany już Lowen pisze:

(...) zawierzenie naturze jest podstawą zwierzęcego bytu, esencją zwierzęcej duchowości. Duchowość człowieka jest duchowością wyższego rzędu, w tym sensie, że wymaga, aby *ego* również było włączone w proces istnienia. Gdy *ego* jest dobrze zintegrowane, możemy osiągnąć stan łaskawości – podnosząc duchowość zwierzęcą do poziomu człowieczego (Lowen 1991: 175).

Człowiek zatem, aby zaistnieć w pełni, musi połączyć ze sobą *ego* i *self*. Oderwany od świata i instrumentalnie zorientowany podmiot powinien zostać ugruntowany w afirmującej byt i zakorzenionej w ciele „jaźni”.

Człowiek staje się świadomą osobą wraz z narodzinami *ego* i to daje mu niezwykłą perspektywę rozwojową oraz wyzwala spod presji rzeczywistości, jednakże równocześnie alienuje i skazuje na popełnianie błędów oraz walkę z naturą. Tęskni więc on często do przedosobowej, przedludzkiej, nierozumnej jedności z przyrodą. Nie może jednak wrócić, lecz może zharmonizować *ego* z ciałem, a co za tym idzie, z naturą.

Kultura współczesna nie sprzyja tej integracji *ego*, wręcz przyczynia się do jego dalszej separacji od bytu, co prowadzi do narcyzmu i ciągłego napięcia. Za tym z kolei idzie wrogie nastawienie do życia i niszczenie naturalnego środowiska. Zdaniem Lowena, można temu zaradzić „uziemiając i zakorzeniając *ego* w ciele” (Lowen 1991: 174). Proponuje w związku z tym konkretną praktykę odzyskiwania ciała i poczucia istnienia.

## Holistyczne ujmowanie człowieczeństwa

Biosfera stanowi środowisko życia milionów istot żywych, składa się ona z ekosystemów, które są dynamicznymi zespołami równowagi, gdzie obowiązują ściśle reguły gry. Ekosystemy są systemami trwałymi, ale nie są statyczne, cechuje je dynamiczna równowaga – homeostaza. Wszystkie wchodzące w ich skład elementy są ze sobą zsynchronizowane wedle określonych proporcji. Organizmy żywe tworzą wspólnotę, która kształtowała się przez miliony lat, każdy element tej wspólnoty uzyskał swoje właściwości dzięki obcowaniu z innymi elementami środowiska. Człowiek tak samo jak inne istoty żywe uczestniczy we wzajemnym powiązaniu gatunków biosfery. Właśnie ta partycypacja, odniesienie do szerszego kontekstu bycia, konstytuuje stałe elementy człowieczeństwa – naturę ludzką.

Natura ludzka stanowi nie jakąś ukrytą, wewnętrzną istotę człowieka, lecz całościowy wzorzec – „postać”, którą Jürgen Moltmann nazywa ludzką *Gestalt*, będącą odbiciem wzorców tego, co żyje (Moltmann 1995: 428–438). Owa *Gestalt* kreuje się w ramach relacji łączących człowieka z resztą świata: „Ludzka *Gestalt* wyłania się w polu uformowanym przez człowieka i jego środowisko” (Moltmann 1995: 430). Obejmuje ona wszystkie wymiary ludzkiego

istnienia – duchowe i cielesne, świadome i nieświadome, przyrodnicze i społeczne. Wszystkie one są jednakowo ważne dla ludzkiego sposobu istnienia. Ludzka *Gestalt* wskazuje ponadto na żywą jedność człowieka i jego środowiska, które umożliwia stałą wymianę pomiędzy różnymi aspektami życia oraz z otaczającymi bytami. Po prostu można stwierdzić, że nie ma człowieka poza jego środowiskiem życia. Bycie człowiekiem stanowi niejako odpowiedź na interakcje z otaczającym światem. Ta prawidłowość odnosi się zarówno do biologicznych mechanizmów kształtowania się genotypu wyróżniającego nasz gatunek spośród innych gatunków, procesów zachodzących w ramach niezwykle długich okresach czasowych, jak i do stosunkowo krótkiego w czasie procesu socjalizacji poszczególnych jednostek ludzkich. Człowiek nie może być ujmowany poza kontekstem swojego życia, w oderwaniu od swojego środowiska. Dobre życie, zdrowie fizyczne i psychiczne ludzi jest równocześnie ugruntowane w zdrowym środowisku. „Ekologia zewnętrzna” (zachowanie człowieka w środowisku) ściśle wiąże się z „ekologią wewnętrzną” człowieka, czyli zrównoważonym rozwojem wszystkich sfer jego jestestwa, całej osobowości, zatem troska o środowisko powinna się zaczynać od troski o człowieka i dążyć do ugruntowania w nim postawy ekologicznej. Chodzi tutaj o taki rodzaj refleksji filozoficznej, która przyczynia się do zrozumienia przez ludzi ich statusu istot żywych, co sprzyja rozwojowi postawy zwanej biofilną, odnawianiu poczucia bycia jako istota żywa i nawiązaniu autentycznej relacji ze sobą jako istotą żywą.

## Poziomy integracji

Jak twierdzi Ken Wilber, jeden z czołowych przedstawicieli psychologii transpersonalnej, integracja człowieka z naturą, odzyskanie zakorzenienia w bycie może mieć miejsce na poziomie „przedosobowym” lub „nadosobowym”, zaś te dwa porządki są często ze sobą mieszane, co zagraża dziedzictwu racjonalizmu. Analizując rozwój duchowy, Wilber mówi, że w planie filogenetycznym i ontogenetycznym na samym początku mamy do czynienia z tzw. pierwotną fuzją z bytem – jest to zjednoczenie prepersonalne. Później rodzi się osoba ludzka, która uświadamia sobie swoje oddzielenie, posiada samoświadomość oraz racjonalny umysł, tworzy naukowy obraz świata. Rozwój duchowy idzie jednak dalej w kierunku etapu transpersonalnego, czyli ponownej jedności z kosmosem, która na pierwszy rzut oka może przypominać tę niezróżnicowaną jedność prepersonalną (Wilber 1995: 207–237).

Na poziomie transpersonalnym człowiek odkrywa boski i duchowy wymiar wszechświata, jawiącego się wówczas jako tajemniczy byt, któremu człowiek oddaje cześć. Wszystko to nie prowadzi do negacji racjonalnego myślenia, do odrzucenia logiki, lecz poszerza niejako horyzonty ludzkiej myśli – ten etap

rozwoju ludzkiego, zdaniem Wilbera, można nazwać transracjonalizmem (Wilber 1995: 237).

W tym miejscu warto postawić pytanie: Czy krytycy współczesnej kultury, którzy nawiązują do myślenia ekologicznego, postulując przywrócenie jedności człowieka ze światem przyrody, mają świadomość dwóch możliwych poziomów tej integracji? Wydaje się, że niektóre interpretacje filozofii ekologicznej mogą się skłaniać w kierunku irracjonalnego, prepersonalnego roztopienia człowieka w naturze, a co za tym idzie, całkowicie odrzucają naukę i racjonalną myśl. Skrajnie ujmują zasadę biocentryzmu i równości gatunków, co wiedzie do pogardy człowieka i jego praw. Rodzi to niebezpieczeństwo swego rodzaju „ekologicznego faszyzmu” (Skolimowski 1993: 150; Ferry 1995: 92–110), który w imię natury i instynktu może prowadzić do totalitaryzmu, odrzucenia dorobku ludzkości oraz fanatycznego narzucania określonej opcji światopoglądowej.

## Bibliografia

- Buber Martin (1992), *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, przeł. Jan Doktor, Warszawa: Pax.
- Dubos René (1973), *Tyle człowieka, co zwierzęcia*, przeł. Henryk Wasylkiewicz, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Ferry Luc (1995), *Nowy ład ekologiczny: drzewo, zwierzę i człowiek*, przeł. Hanna Puszek, Andrzej Miś, Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim.
- Francuz Grzegorz (1999), *O nową integrację wychowania. Ekologicznie zorientowana antropologia filozoficzna a edukacja*, Kraków: Oficyna Wydawnicza.
- Frankl Viktor E. (1998), *Homo patiens*, przeł. Roman Czernecki, Zdzisław Józef Jaroszewski, Warszawa: Pax.
- Fromm Erich (1994), *Wojna w człowieku: psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, przeł. Piotr Kuropatwiński, Piotr Pankiewicz, Jadwiga Węgorzka, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza.
- Horkheimer Max (1987), *Spoleczna funkcja filozofii: wybór pism*, przeł. Jan Doktor, Warszawa: PIW.
- Jung Carl Gustav (1989), *Rebis czyli Kamień filozofów*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Lowen Alexander (1991), *Duchowość ciała*, przeł. Stefan Sikora, Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
- Lowen Alexander (1995), *Narcyzm: zaprzeczenie prawdziwemu Ja*, przeł. Piotr Kołyszko, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza.
- Marcel Gabriel (1991), *Życie a sacrum*, przeł. Janina Fenrychowa, „Znak” 43 (9).

- May Rollo (1995), *O istocie człowieka: szkice z psychologii egzystencjalnej*, przeł. Mariusz Moryń, Zdzisław Wiese, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Moltmann Jürgen (1995), *Bóg w stworzeniu*, przeł. Zbigniew Danielewicz, Kraków: Znak.
- Popper Karl Raimund (1993), *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, przeł. Halina Krahelska, Warszawa: PWN.
- Scheler Max (1987), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. Stanisław Czerniak, Adam Węgrzecki, Warszawa: PWN.
- Shusterman Richard (2007), *O sztuce i życiu: od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, przeł. Wojciech Małecki, Wrocław: Wydawnictwo Atla 2.
- Skolimowski Henryk (1993), *Nadzieja matką mądrych*, Łódź: Akapit Press.
- Wilber Ken (1995), *Śmiertelni nieśmiertelni (prawdziwa opowieść o życiu, miłości, cierpieniu, umieraniu i wyzwoleniu)*, przeł. Aldona Biała, Jerzy Dmuchowski, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza.
- Wilber Ken (2003), *Jeden smak: przemyślenia nad integralną duchowością*, przeł. Henryk Smagacz, Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
- Wilber Ken (2014), *Niepodzielone: wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, przeł. Tomasz Bieroń, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

## Streszczenie

Człowiek w każdym momencie swego życia jest równocześnie myślącą jednostką, która kieruje się wymogami kultury i cywilizacji, oraz żywym organizmem, podlegającym uwarunkowaniom biologicznym. Rozpatrując człowieka, trudno uniknąć jakiejś formy dualizmu. Samowiedza ludzi europejskiej cywilizacji naznaczona jest kartezjańskim dziedzictwem. Pokartezjański podmiot skupiony jest na ideach umysłu, na teoretycznych konstrukcjach i projektach. Traci świadomość swoich prawdziwych potrzeb, żyje niejako obok siebie, zgodnie ze swoim idealnym projektem, a nie z sobą jako osobą z krwi i kości. Popada w autoalienację, odcina się od życia, od biosfery. Wyalienowanemu z życia podmiotowi brak ontycznego zakorzenienia w bycie. Identyfikuje się z idealnym, mentalnym obrazem siebie i odrzuca swoje realne „ja”; myli swoje prawdziwe „ja” z kulturowo ukształtowanym obrazem. Rozwija narcystyczną osobowość, pozbawioną związku z życiem ciała, ze swoją wewnętrzną naturą. Obcość człowieka wobec biosfery zaczyna się od obcości wobec jego ciała i pozaracjonalnych sfer egzystencji. Ponowna integracja ze światem przyrodniczym, z samym sobą i otwarcie na pełnię doświadczenia życiowego są możliwe, gdy jednostki ludzkie ponownie doświadczą siebie jako istot żywych. Rozwiną wtedy postawę biofilną, co będzie znakiem tzw. ekologii wewnętrznej, czyli harmonii, integracji różnych sfer ludzkiej egzystencji.