

KONDYCJA LUDZKA JAKO PODSTAWA INSTRUMENTALNEGO STOSUNKU CZŁOWIEKA DO ŚRODOWISKA

1. USTALENIA WSTĘPNE

W moich rozważaniach posłużę się aparatem pojęciowym wypracowanym w antropologii filozoficznej Hannah Arendt.

Odwołując się do wprowadzonego przez Arendt pojęcia kondycji ludzkiej wykażę, że sformułowane przez nią twierdzenie, iż pod koniec epoki nowożytnej nastąpiła degradacja i regres człowieczeństwa jest nieporozumieniem.

Arendt twierdzi, że regres człowieczeństwa polega na tym, iż to, co zwierzęce (*animal laborans*) zastąpiło to, co specyficznie ludzkie (*animal rationale*), a degradacja człowieczeństwa wyraża się w tym, że dobrem najwyższym staje się życie jako proces przyrodniczy. W rezultacie tego przedstawienia biologiczny wymiar człowieczeństwa wysuwa się na plan pierwszy spośród różnorodnych ludzkich aktywności i staje się najistotniejszym aspektem człowieczeństwa.

Dowartościowanie biologicznego wymiaru człowieczeństwa, czyli tego wszystkiego, co w czasach antycznych było nie-ludzkie, to w przekonaniu Arendt degradacja człowieczeństwa i człowieka jako takiego. Na ostatnich stronach *Kondycji ludzkiej* Arendt wyraża obawę, że... człowiek mógłby zechcieć rozwinąć się w ów gatunek zwierzęcy, od którego – od czasów Darwina – wyobraża sobie, że pochodzi¹.

Wbrew wyżej sformułowanym pesymistycznym sugestiom Arendt, postaram się uzasadnić przekonanie, że w miarę jak toczą się ludzkie dzieje,

¹Hannah [2000] s. 438.

realizuje się proces samopoznania człowieka wyrażający się w dowartościowaniu biologicznego wymiaru ludzkiego życia.

Sądzę, że w wyniku wielkiego przewrotu ewolucjonistycznego dokonanego przez Darwina dowartościowane zostaje wszystko, co łączy człowieka z przyrodą i z innymi istotami żywymi. W ramach pojęciowych ewolucjonizmu, współczesny człowiek poszukuje więzi z przyrodą, a nie rozwoju zwiększającego procesy denaturalizacji. W rezultacie tego wielkiego przełomu, którego filozoficzne konsekwencje ciągle jeszcze są nierozpoznane, dokonuje się radykalna przemiana stosunku człowieka do naturalnego środowiska. Sądzę, że dwa elementy tej przemiany są najistotniejsze: rozpoznanie wartości wewnętrznej naturalnych ekosystemów i domaganie się nałożenia ograniczeń na instrumentalne traktowanie przyrody.

Zostaje także zarzucone przekonanie, że realizacja człowieczeństwa spełnia się poprzez nakaz zerwania z Naturą, czyli poprzez realizację specyficznej ludzkiej zdolności zastępowania porządku naturalnego, porządkiem ustanowionym przez człowieka.

W następstwie tych przemian, filozofowie, przyrodnicy, a także politycy poszukują możliwości ustanowienia takiego porządku ludzkiego świata, który będzie polegał nie na dystansowaniu się od wszystkiego co naturalne, lecz na koegzystencji z tym co naturalne, a to oznacza zerwanie z przekonaniem, że kultura musi się przeciwstawiać Naturze.

Postaram się uzasadnić twierdzenie, że nauki nowożytnie, zdolne zajmować „wszechświatowy“ punkt widzenia, nie tylko zmieniają świat i kondycję ludzką, ale przede wszystkim zmieniają stosunek człowieka do przyrody, w granicach na jakie pozwala kondycja procesów życia, czyli warunki na jakich zaistniało życie w tym zakątku Wszechświata.

2. CO CZŁOWIEK ROBI NA ZIEMI, CZYLI CO TO JEST KONDYCJA LUDZKA?

Kondycja ludzka, zgodnie z rozumieniem zaproponowanym przez Arendt, to warunki, na jakich zostało człowiekowi dane życie na Ziemi. Wyznacza ona pewien trwały zespół podstawowych ludzkich aktywności, na które składają się: myślenie, działanie, wytwarzanie i praca. Kondycja ludzka nie jest tożsama z naturą ludzką, i mimo że za pośrednictwem procesu pracy obsługującej „metabolizm” naszego życia, człowiek wpisuje się w kontynuację ziemskich procesów życiowych, to w rozumieniu zapro-

ponowanym przez Arendt, biologiczne warunki życia nie należą do istoty człowieczeństwa. Przyjmuje ona antyczne rozumienie człowieczeństwa, zgodnie z którym wszystko, co człowieka łączy z przyrodą, jest nie-ludzkie i pozostaje na zewnątrz ludzkiego świata.

Fakt, że człowiek żyje i rozmnaża się, nie stanowi o jego człowieczeństwie, bo zwierzęta także żyją i rozmnażają się.

O człowieczeństwie w człowieku świadczą specyficznie ludzkie aktywności, a więc to, że człowiek myśli, czyli prowadzi wewnętrzny dialog z sobą samym i jest świadomy świata oraz swoich czynów. Człowiek działa w publicznej przestrzeni ludzkiego świata, którego porządek został przez ludzi ustanowiony w sposób wolny, to znaczy niezależny od konieczności przyrodniczych. Działając i mówiąc ludzie doskonalą się i pokazują innym kim są, a także tworzą historię.

Arendt odróżnia działanie od wytwarzania, czyli wznoszenia w obrębie przyrody ludzkiego świata (antroposfery), który – jako wierna uczennica Heideggera – nazywa domem człowieka, podkreślając, iż jest on wyraźnie odmienny od przyrodniczego otoczenia i trwalszy niż ludzkie życie. Wytwarzanie jest aktywnością polegającą na tym, że używając narzędzi i traktując przyrodę jako źródło surowców, człowiek wytwórca, czyli *homo faber* tworzy trwale przedmioty, które nie są przeznaczone do konsumpcji. Wytwarzanie jest procesem w którym cel uświęca środki, a wytwórca (*homo faber*) traktując przyrodę jako tworzywo, pozbawia obiekty przyrodnicze ich naturalnej wewnętrznej wartości.

Wytwarzanie różni się od pracy, która jest bezpośrednio związana z zaspokajaniem potrzeb życiowych, a więc jej produkty są nietrwałe i przeznaczone do konsumpcji. Praca, jako dziedzina *animal laborans*, koncentruje się na codziennym, mozolnym podtrzymywaniu biologicznych procesów życia.

Praca jest użyteczna i konieczna, wytwarzanie jest użyteczne, ale wolne od biologicznych ograniczeń i dlatego wytwórca (*homo faber*), w przeciwieństwie do *animal laborans*, działającego zgodnie z rytmem życia – ma niemal nieograniczone możliwości zadawania gwałtu przyrodzie. Natomiast działanie dokonuje się bezpośrednio pomiędzy ludźmi za pośrednictwem mowy. Tak więc działanie, myślenie i mowa są domeną ludzkiej wolności. Są bowiem wolne od przyrodniczych konieczności i – co należy szczególnie podkreślić – są bezużyteczne.

Arendt, w zgodzie z tradycją antyczną podkreśla, że myślenie, działanie i mowa nie mają nic wspólnego z koniecznościami życia jako procesu biologicznego, lecz stanowią rozwijającą się w dziejach ośnowę człowieczeństwa.

Pragnę zwrócić szczególną uwagę na to, że w ujęciu Arendt życie jako proces biologiczny ani nie stanowi istotnego wymiaru człowieczeństwa,

ani nie jest najwyższym dobrem. Zwraca ona uwagę na to, że w czasach antyku o wiele wyżej niż życie stawiano wolność, odwagę oraz wielkie czyny przynoszące nieśmiertelność.

O niewolniczej naturze niewolników miało świadczyć to, że zbyt przywiązani do biologicznego procesu życia gotowi byli zrzec się wolności i za cenę życia, znosić przymus ze strony swojego pana. Ich życie było podporządkowane pracy fizycznej skierowanej na podtrzymywanie przyrodniczego procesu życia. Tak więc niewolnicy, rolnicy, a nawet rzemieślnicy zamknięci w granicach gospodarstwa domowego nie byli w pełni ludźmi. Nie byli bowiem uczestnikami w pełni ludzkiego życia, które toczyło się na agorze.

Człowieczeństwo, określone przez Arendt na przykładzie funkcjonowania greckiej polis, której zaistnienie poprzedziło około 200 tysięcy lat ewolucji *homo sapiens*, zostało całkowicie odseparowane od wszelkich przejawów życia jako procesu przyrodniczego. W rezultacie takiego ujęcia, kondycja ludzka nie była zakorzeniona w kondycji ziemskiego życia.

Uznanie przez Arendt działania, myślenia i mowy za bezużyteczne ze względu na konieczności życiowe skłoni ją do pejoratywnej oceny tych aktywności wówczas, kiedy w wyniku rozwoju dziejowego zostaną one podporządkowane działaniu, a działanie zostanie utożsamione z pracą i wytwarzaniem. Natomiast sytuacja, która zaistniała w epoce postnowożytnej, kiedy to wszystkie specyficznie ludzkie aktywności pozostają na usługach biologicznego procesu życia, zostanie przez nią uznana za śmierć humanistycznej idei człowieczeństwa. Zgodnie bowiem z ideą główną humanizmu, w świecie specyficznie ludzkim obowiązuje zasada doskonalenia rozumiana jako nakaz zerwania z Naturą, i w tym kontekście wybór przez człowieka tego co naturalne byłby postrzegany jako antyludzki powrót do barbarzyństwa.

3. W JAKICH WARUNKACH ZAISTNIAŁO ZIEMSKIE ŻYCIE I CO Z TEGO WYNIKA ZE WZGLĘDU NA STOSUNEK CZŁOWIEKA DO ŚRODOWISKA?

U podstaw zachodnioeuropejskiego humanizmu tkwi przekonanie, że rozwój człowieczeństwa dokonuje się poprzez dystansowanie się od konieczności przyrodniczych i od wszystkiego, co naturalne. Człowiek antyku odwraca się plecami do przyrody i kieruje swój wzrok ku światu

idei, gdzie szuka wzorców do organizacji swojego świata, podkreślając jego odrębność od świata przyrodniczego. W *Kondycji ludzkiej* Arendt napisze, że wielość ludzi, a nie jeden człowiek zamieszkuje świat, żeby nie napisać, iż człowiek jest istotą społeczną, gdyż społeczne są także owady i inne zwierzęta, a ludzkie społeczności nie mają z tym nic wspólnego. Z tego samego źródła wywodzi się negatywna ocena i niska pozycja w ludzkich hierarchiach wartości tego wszystkiego, co jest użyteczne ze względu na podtrzymywanie biologicznego procesu życia. Deprecjacja biologicznego wymiaru człowieczeństwa była sprzężona z deprecjacją życia jako procesu przyrodniczego.

Arendt niezwykle pobieżnie odnosi się do warunków ziemskiego życia, wspominając o nich jedynie w kontekście ludzkiego życia. Zauważa więc, że Ziemia jest Matką wszelkich ziemskich stworzeń, a to znaczy, że warunki panujące na Ziemi są niezbędne do życia zarówno człowiekowi, jak i innym organizmom żywym. Wiele wskazuje na to, że życie, które powstało na Ziemi, może trwać i rozwijać się tylko w ziemskim środowisku. Kolonizując inne planety – nawet w obrębie układu słonecznego – musielibyśmy zabierać ze sobą i odtwarzać sztucznie te same warunki, w których zaistniało ziemskie życie.

Instrumentalizacja środowiska jako istota życia

Życie, które zaistniało na Ziemi, charakteryzuje się tym, że każda istota stanowiąca podmiot życia jest wydzielona ze środowiska i ma wbudowany program zapisany w języku informacji genetycznej. Program ten określa oddziaływanie istot żywych ze środowiskiem, polegające na wymianie materii i energii, w takim zakresie, jaki jest niezbędny do podtrzymywania właściwych im procesów życiowych. Życie i samorealizacja istot żywych są nakierowane na realizację tego wewnętrznego programu określającego ich naturę. Wszystkie organizmy żywe mają wrodzone mechanizmy umożliwiające im rozpoznawanie zarówno tych elementów środowiska, które są niezbędne dla przeżycia, jak i tych, które są niebezpieczne i zagrażają im.

Wszystkie organizmy żywe muszą instrumentalnie traktować te aspekty środowiska, które są konieczne po to, aby mogły przeżyć i pozostawić potomstwo. Do natury życia jako procesu przyrodniczego należy ograniczona instrumentalizacja środowiska wyznaczona przez właściwą im naturę.

Animal laborans, który nie uczestniczy w tworzeniu antroposfery, lecz w obsłudze biologicznych procesów ludzkiego życia, podobnie jak inne istoty żywe wykorzystuje środowisko w sposób ograniczony. Jest on bowiem dostosowany do przyrodniczych cykli życiowych i do pór roku,

a stosunkowo proste narzędzia, które wykorzystuje w swoich działaniach w środowisku, są dostosowane do jego ciała.

Animal laborans – pozostając podobnie jak inne istoty żywe – na usługach życia, instrumentalizuje środowisko w ograniczonym zakresie i nie prowadzi człowieka na manowce.

Dopiero pojawienie się *homo faber*, który podejmuje program denaturalizacji przyrody i działa zgodnie z nakazem uwalniania człowieka od jego biologicznej natury, a także od ograniczeń nakładanych przez wymogi środowiska, sprawia, że następuje nieograniczona instrumentalizacja świata. Przyroda staje się tworzywem i jest wykorzystywana nie tylko do zaspokajania biologicznych potrzeb ludzkiego życia, ale przede wszystkim do produkcji towarów. Jak zauważa Arendt, świat zostaje odniesiony do człowieka jako użytkownika i instrumentalizatora, a nie do człowieka jako mówcy i autora czynów, lub do człowieka jako myśliciela. W miejsce zasady sformułowanej przez Protagorasa, że „Miarą wszystkich rzeczy użytkowych jest człowiek, istniejących że są, i nieistniejących, że nie są”, obowiązuje zasada, że „Człowiek jest miarą wszechrzeczy”. *Homo faber* epoki nowożytnej dokonuje destrukcji przyrody i zmierza do jej nieograniczonej instrumentalizacji.

Arendt podkreśla, że ludzie antyku żyli na przyjacielskiej stopie z przyrodą i podobnie jak inne istoty żywe czerpali z niej tylko tyle, ile było konieczne po to, aby żyć. Potrzeby życiowe zaspokajali w granicach gospodarstwa domowego a nie w publicznej przestrzeni ludzkiego świata, gdzie obowiązywał inny, nienaturalny porządek ustanowiony przez nich samych.

Pośród aktywności tworzących kondycję ludzką, praca i wytwarzanie zamknięte w granicach gospodarstwa domowego służyły wprawdzie podtrzymywaniu życia i umożliwiały trwanie ludzkiego świata, ale nie stanowiły o człowieczeństwie człowieka. Zajmowały bowiem najniższą pozycję w hierarchii ludzkich wartości. Najwyższym ludzkim dobrem była wolność, odwaga i sława, czyli wielkie czyny przynoszące nieśmiertelność.

Pragnę zwrócić szczególną uwagę na to, że w punkcie wyjścia analiz filozoficznych Hanny Arendt kondycja ludzka zostaje całkowicie odseparowana od kondycji ziemskiego życia, a człowieczeństwo jest realizowane w innym świecie, w przestrzeni publicznej organizowanej przez samych ludzi w trakcie rozwoju historycznego.

4. DOKĄD PROWADZI ODSEPAROWANIE KONDYCJI LUDZKIEJ OD KONDYCJI PRZYRODNICZEGO PROCESU ŻYCIA?

Odseparowanie kondycji ludzkiej od kondycji przyrodniczych procesów życia prowadzi do odseparowania Natury od kultury. Jest argumentem uzasadniającym twierdzenie, że człowiek nie ma natury, ma tylko historię, a istota człowieczeństwa jest kształtowana za pośrednictwem kultury zrywającej z Naturą i dystansującej się od wszystkiego, co naturalne.

Stąd wywodzi się także deprecjonowanie zwierzęcości i przeciwstawianie tego co zwierzęce, temu co ludzkie, a także odseparowanie humanistyki od przyrodoznawstwa.

Jeżeli godność człowieka zakorzenioną w tym, co pozanaturalne uznamy za wartość samą w sobie, czyli wartość *per se*, to uzyskamy argument uzasadniający czysto instrumentalne traktowanie przyrody przez *homo faber*.

Jeżeli jednak – zgodnie z duchem ewolucjonizmu – do kondycji ludzkiej włączymy ograniczenia zawarte w biologicznych procesach życia, to heroiczne wysiłki filozofów zmierzające do uwolnienia i odseparowania człowieczeństwa od biologicznie zadanych konieczności życiowych tracą swoją podstawę. Twierdzenie Arendt, że myślenie, działanie i mowa są beзуżyteczne okazuje się nieporozumieniem.

Nieporozumieniem jest także twierdzenie Arendt, że *animal laborans*, w przeciwieństwie do *homo faber*, obsługuje nietrwale, biologiczne procesy ludzkiego życia. Arendt nie dostrzega, że poprzez owe śmiertelne, ludzkie ciała płynie rzeka genów, czyli strumień informacji genetycznej liczący około 4 miliardy lat.

Animal laborans podtrzymując istnienie ciała, podtrzymuje ten archaiczny strumień informacji genetycznej zapisanej w języku DNA.

Nie wiem, czy *homo faber* jako wytwórca i budowniczy antroposfery, pozostając na usługach wytworów, które w przekonaniu Arendt są o wiele trwalsze niż życie konkretnego twórcy, może pod względem trwałości konkurować z *animal laborans*. Mam bowiem wątpliwości, czy którykolwiek z wytworów człowieka przetrwa dłużej niż 4 miliardy lat. Sądzę, że wszystkie wytwory człowieka, łącznie ze światem idei traktowanym jako trzeci świat Poppera, zmieniają się o wiele szybciej aniżeli natura ludzkich ciał.

Ciała ludzi obecnie żyjących różnią się o wiele mniej od ciała Arystotelesa, aniżeli świat idei, w którym uczestniczył Arystoteles za pośrednictwem swojego umysłu, różni się od świata idei, w którym my uczestniczymy.

Dlatego bardzo trudno nam pojąć, dlaczego ten światły filozof twierdził, że niewolnik nie jest człowiekiem, lecz mówiącym narzędziem, a z kolei Arystoteles nie mógł pojąć, że krosna mogłyby same tkać.

Idea człowieczeństwa, a zwłaszcza idea polityki zmieniły się o wiele bardziej od czasów Arystotelesa, aniżeli ciała konkretnych ludzi. Wiemy przecież, że tempo ewolucji biologicznej jest o wiele wolniejsze aniżeli tempo ewolucji kulturowej. Widać także, że Arystotelesowe pojęcie duszy wegetatywnej i duszy animalnej, w miarę rozwoju wszechświatowej nauki, zostały zmaterializowane w postaci konkretnej makromolekuły DNA, której spiralna struktura została określona nie przez aprioryczną analizę zawartości idei życia, lecz przez konkretne badania empiryczne wsparte wynikami z dziedziny chemii fizycznej.

Z perspektywy kondycji ludzkiej zakorzenionej w kondycji ziemskiego życia, można dostrzec, że człowiek, podobnie jak inne istoty żywe, ma naturalne prawo do ograniczonego korzystania z zasobów środowiska w takim zakresie, w jakim jest to konieczne po to, aby żyć. Natomiast wykraczające poza podyktowane koniecznością życia nieograniczone eksploatowanie zasobów środowiska jest nieuprawnione i wymaga usprawiedliwienia. Określenie i usprawiedliwienie zakresu specyficznie ludzkiego stosunku człowieka do środowiska może się dokonać za pośrednictwem etyki.

Homo faber budując w obrębie biosfery ludzki świat, w którym *animal rationale* określa porządek odmienny od porządku naturalnego, w zasadniczy sposób zmienia zarówno kondycję ludzką, jak i kondycję ziemskiego życia.

5. LUDZKIE DZIEJE JAKO PROCES DOJRZEWANIA CZŁOWIEKA DO POJEDNANIA Z PRZYRODĄ I DO ZAAKCEPTOWANIA SWOJEJ BIOLOGICZNEJ NATURY

Wszechświatowa nauka nowożytna, to znaczy nauka uprawiana przez ludzi, którzy żyjąc na Ziemi zajmują pozaziemski punkt widzenia umożliwiła:

- podważenie geocentryzmu,
- dostrzeżenie, że Ziemia była „domem” ziemskiego życia, na długo zanim pojawili się ludzie,
- dostrzeżenie, że gatunek ludzki jest zaledwie jednym pośród milionów gatunków wchodzących w skład biosfery,

- biosfera jest systemem generującym wartości witalne,
- wartością podstawową jest życie jako proces twórczy,
- procesy twórcze przebiegające w naturalnych ekosystemach są podstawą naszego istnienia i kondycji ludzkiej,
- ludzkie życie dokonuje się w twórczej, czyli ewoluującej przyrodzie i dlatego ludzie muszą dostroić swoje miary do wymogów zrównoważonego rozwoju naturalnych ekosystemów,
- zachowanie twórczych zdolności biosfery, jako systemu generującego wartości umożliwiające trwanie życia, powinno być ostatecznym przedmiotem obowiązku istot rozumnych.

Przedstawiona powyżej postnowożytna wizja świata, jest pozbawiona aroganckiego antropocentryzmu i stanowi podłoże nowej ery w dziejach ludzkości nazywanej Erą Ekologiczną. Jej założenia aksjologiczne można odnaleźć w tekstach filozofów środowiskowych, między innymi Holmese Rolstona III, który pisze:

Świat wartości nie kończy się na ludzkich czy pozaludzkich wartościach wewnętrznych, w stosunku do których wszystkie inne wartości są czymś dodatkowym. Istnieją wartości wewnętrzne, instrumentalne i systemowe, które przenikają się wzajemnie. Żadna z nich nie jest ważniejsza od pozostałych, chociaż wartość systemowa jest wartością podstawową. To, kiedy wartość wewnętrzna jest wartością instrumentalną i *vice versa*, jest określane przez system. Nie ma wartości wewnętrznych czy też instrumentalnych bez otaczającej je kreatywności systemowej. Byłoby głupotą cenić złote jaja, nie doceniając gęsi, która je znosi. Gęś znosząca złote jaja ma wartość systemową. Błędem byłoby przypisywanie jej wyłącznie wartości instrumentalnej. Zatem, o ileż bardziej jest wartościowy ekosystem, który wygenerował niezliczone ilości gatunków, czy też Ziemia, która wytworzyła ich miliardy, a w tym nasz własny gatunek².

W świetle zacytowanej wypowiedzi Rolstona, szaleństwem jest twierdzenie podzielane przez wielu filozofów, że dopiero pojawienie się człowieka w ewolucji życia nadało jej wartość, jako wartość instrumentalną ze względu na realizację ludzkich celów. Przedstawione powyżej dowartościowanie wartości życia jako twórczego procesu przyrodniczego jest podstawą nowego humanizmu.

Humanizmu, który rozpoznaje, że więź między człowiekiem a antroposferą jest o wiele mniej ważna aniżeli więź między człowiekiem i przyrodą oraz innymi istotami żywymi. Dlatego, używając określenia Arendt, *homo faber* zostaje zepchnięty na drugą pozycję, a na plan pierwszy wysuwa się *animal laborans* obsługujący przyrodniczy proces życia w harmonii z Naturą. Nowy humanizm zastępuje program denaturalizacji człowieka

²Rolston [1994] s. 25.

programem jego stopniowej renaturalizacji. Świadczy o tym wybudowany w Górach Skalistych pierwszy w pełni biologiczny biurowiec świata. W jego centrum znajduje się ogród tropikalny zasilany bierną energią słoneczną. Na wysokości 2200 m n.p.m. dojrzewają pomarańcze, banany, mango i inne owoce tropikalne, choć na zewnątrz szaleją burze śnieżne. Jednakże owa renaturalizacja nie ma nic wspólnego z powrotem człowieka ... do gatunku zwierzęcia, od którego – od czasów Darwina – wyobraża sobie, że pochodzi, jak to wyraziła Arendt, porażona wizją zezwierzęcenia człowieka. Niestety taki regres człowieczeństwa jest niemożliwy z przyczyn zasadniczych, których nie mogę tu wyjaśniać, są to bowiem te same mechanizmy, które sprawiają, że np. wielorybom nie wyrastają skrzela, mimo że byłoby to dla nich niezwykle korzystne.

Podsumowując moje rozważania pragnę zwrócić uwagę, że w ramach pojęciowych ewolucjonizmu dokonuje się ów wielki przełom, w wyniku którego dobrem najwyższym staje się biologiczny proces życia i następuje dowartościowanie biologicznego wymiaru człowieczeństwa, czyli tego wszystkiego, co człowieka łączy z osnową ziemskiego życia. Te przemiany nie są przejawem degradacji człowieczeństwa, lecz przywróceniem pełni jego egzystencji.

Życie jako proces przyrodniczy ma tak wielką wartość, że wszystko, co człowiek robi na Ziemi rozwijając naukę, filozofię i religię jest na usługach biologicznych procesów życia.

LITERATURA

- Hannah [2000] – Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Hannah [1989] – Arendt Hannah, *O myśleniu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Wyd. Europa 1989.
- Ferry [1995] – Ferry Luc, *Nowy ład ekologiczny*, tłum. H. Miś, A. Miś, Centrum Uniw., Warszawa 1995.
- Pelt [1990] – Pelt Jean-Marie, *L'homme re-naturé*, Éd. du Seuil 1990.
- Rolston [1994] – Rolston Holmes III, *Value in Nature and the Nature of Value*, w: eds R. Attfield and A. Belsey, *Philosophy and the Natural Environment*, Royal Inst. of Phil. Supplement, vol. 36, 1994.