

Lothar Schäfer*

SAMOOKREŚLENIE CZŁOWIEKA I JEGO STOSUNEK DO PRZYRODY¹

Jeszcze do niedawna zdawało się, że przyroda przestała być przedmiotem filozoficznego namysłu. Wszystko, co w przyrodzie było do zbadania od strony przedmiotowej, objęły sferą swych dociekań coraz bardziej różnicujące się nauki przyrodnicze; wszystko zaś, co wymagało określenia od strony formalnej, tj. co dotyczyło samego pojęcia przyrody, zdawało się redukować do analizy właściwych naukom przyrodniczym metod poznania. Filozofia przyrody, obiecująca coś więcej ponad analizę metanaukową, dawała się rozpoznać *eo ipso* jako echo antykwarycznego systemu myślenia.

Cóż stało się, że w filozofii współczesnej pojawiła się na nowo świadomość szczególnej aktualności i pierwszorzędności znaczenia problematyki dotyczącej przyrody; że poświęca się tej problematyce konferencje i sympozja, a nawet – jak to z całą powagą wyraził Serge Moscovici – że „oryginalność i zainteresowania naszego stulecia znajdują najpełniejszą formę wyrazu w problematyce przyrody”². Czyżby w wieku XX przyroda stać się miała problemem epoki, tak jak było nim w wieku XVIII państwo, a w wieku XIX społeczeństwo?

Ten zwrot ku problematyce przyrody nie jest wynikiem rozwoju samej filozofii czy też badań nauk przyrodniczych; jest on wywołany doświadczeniem, jakie od kilku lat stać się musiało naszym udziałem, a mianowicie, że nasze techniczno-przemysłowe oddziaływanie na przyrodę popadło w stan kryzysowy. Znane są określenia, przez które ów kryzys się wyraża: wyczerpywanie się surowców naturalnych, pustynnienie obszarów rolniczych i stref klimatycznych, wytępienie całych gatunków roślin i zwierząt, zanieczyszczenie wód i powietrza, zatrucie pożywienia i gleby, zniszczenie naturalnej przestrzeni życiowej.

* Profesor filozofii na Uniwersytecie w Hamburgu; ważniejsze publikacje: *Erfahrung und Konvention* (1974); *Kants Metaphysik der Natur* (1966); *Popper* (1988).

¹ Ponieważ dalej nie będę się na nich powoływać bezpośrednio, pragnę zaznaczyć, że wiele zawdzięczam J. Passmore'owi, D. Birnbacherowi, H. Lenkowi.

² S. Moscovici, *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*, Paris 1968, tłum. niem. Frankfurt/M. 1982, s. 14.

Tak zwany kryzys ekologiczny ma charakter wieloaspektowy, obejmuje wiele wymiarów, odpowiednio różnorakie są też dotychczas podejmowane próby zaradzenia mu. Nie ma jasności, zarówno jeśli idzie o diagnozę, jak też – a do tego zmierzają przecież także próby diagnozy – o terapię. Jasność istnieje natomiast co do tego, że we współczesnych rozważaniach dotyczących przyrody nie jest ona ujmowana, jak to było tradycyjnie w filozofii, jako korelat poznania teoretycznego, ale raczej jako obszar, w którym nasze działania techniczno-praktyczne wywołują gwałtowne zmiany, zmiany, które mają fatalne następstwa dla życia nas wszystkich, a także dla przyszłych pokoleń, co więcej – dla całej biosfery.

Jeśli idzie o próby zajęcia stanowiska wobec wspomnianego kryzysu, charakterystyczne jest wahanie się między dwiema skrajnościami: z jednej strony mówi się, że ze względu na przyrodę winniśmy działać w taki lub inny sposób, z drugiej – że problem, jak działać może być jedynie kwestią naszej autonomii. U podstaw tych dwu rozbieżnych stanowisk tkwią niewątpliwie różne wzorce życia: od różnorodnych koncepcji „życia prostego i naturalnego” z jednej strony, aż po tworzenie sztucznych światów z drugiej.

Wchodzą też w grę różne oceny roli i możliwości osiągnięć nauki oraz ich technicznie wyrafinowanych zastosowań: z jednej strony postuluje się ich daleko idące ograniczenie, aż do prymitywizmu; z drugiej zaś istnieje przekonanie, że szkody powstałe w wyniku zastosowań techniki mogą być usunięte przez zwiększenie udziału techniki lub też że przez szersze zastosowanie technologii w każdym razie można będzie stworzyć nowe przestrzenie życiowe, po części w skrajnie sztucznej postaci.

W jakim jednakże sensie pojawia się tu w ogóle problem filozoficzny? Niewątpliwie bowiem problemy tu zasygnalizowane interesują bezpośrednio polityków, ekonomistów, biologów, techników, wszelkiego rodzaju przyrodników, agronomów etc.

Otóż problem filozoficzny polega tu na tym, iż fundamentalny stosunek człowieka do siebie samego, swoich bliźnich oraz do przyrody winien być sformułowany na nowo. Idzie nawet o coś więcej: należałoby na nowo ująć rozróżnienie między bytem a powinnością, aby móc sformułować „etykę dla cywilizacji technologicznej”³.

Postulat nowego określenia stosunku człowieka do siebie samego, swoich bliźnich oraz wezwanie do ustanowienia nowej etyki, łączy się najczęściej z postulatem, by zrezygnował on ze swego antropocentrycznego stanowiska. Nie powinien on już przyjmować za kryterium swoich działań wobec przyrody własnych interesów, lecz musi uznać prawa przysługujące przyrodzie i uwzględnić je w swym działaniu.

³ Jak głosi podtytuł dzieła H. Jonaasa, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1979.

Jest to niewątpliwie punkt sporny. Czy rzeczywiście żądania zmiany naszych działań wobec przyrody dadzą się usprawiedliwić przez odwołanie się do samej przyrody? W imię czego żąda się zmiany ludzkiej *praxis*? W imię obrony ludzkich interesów, czy też obrony tego, co przyroda „w sposób naturalny” i niejako sama z siebie zaleca?

W pierwszym przypadku przyroda pojmowana jest jako sfera objęta ludzkim działaniem, które co do słuszności swych celów i norm musi znaleźć uzasadnienie poza przyrodą samą. W drugim, przyroda jako taka określona jest jako kategoria implikująca normatywne konsekwencje naszych działań. Zamierzam poniżej krytycznie rozważyć to drugie stanowisko, w pierwszej części poddając krytyce argumentację H. Jonasa, w drugiej – krytykę tę uogólniając. Po tym nastąpią rozważania pozytywne, dotyczące roli podmiotu w „fizjologicznej” koncepcji przyrody.

I. JONASA SPOSÓB UGRUNTOWANIA ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA PRZYRODĘ ZASŁUGUJE NA KRYTYKĘ

Hans Jonas w swojej książce *Das Prinzip Verantwortung*⁴ dowodzi, że ponosić winniśmy odpowiedzialność za przyrodę jako taką. Chciałbym obecnie przedstawić, jak Hans Jonas uzasadnia tę tezę. Pomijam przy tym analizę obecnej sytuacji, która stanowi źródło motywacji jego stanowiska, jak też jego krytykę tradycyjnej etyki. Również bezdyskusyjnie akceptuję jako podstawę moich wywodów przyjętą przez Jonasa tezę wyjściową, a mianowicie, że ogromna ludzka potęga, stale rosnąca dzięki globalnemu oddziaływaniu techniki, zmusza do postawienia problemu odpowiedzialności w nowym świetle. Stanowisko Jonasa jest przy tym o tyle godne uwagi, że próbuje on ująć po nowemu rozróżnienie między bytem a powinnością, faktami i wartościami. Pojęcie celu odgrywa przy tym rolę kluczową. To, że pojęcie celu pierwotnie pojawia się w kontekście działań, podejmowanych przez zmierzający ku założonym celom podmiot, stanowi również dla Jonasa punkt wyjścia przy określaniu jego rozumienia celu. Cel jest przede wszystkim tym, ze względu na co w sposób zamierzony działa się względnie wytwarza.

Tym samym Jonas trzyma się, jeśli tak można się wyrazić, antropocentrycznego stanowiska, a nawet je wzmacnia, albowiem jego zdaniem stwierdzenie, „że ludzkość winna istnieć” (s. 90 i n.) ma charakter imperatywu kategorycznego.

Nadrzędnym w stosunku do hipotetycznego obowiązkiem obecnych pokoleń, by troszczyć się o następne pokolenia – jeśli takie będą – tak, by

⁴ Tamże. Podane w nawiasach liczby stron odnoszą się do tej pracy.

zachowane dla nich zostały znośne i godne człowieka warunki życia, staje się obowiązkiem zachowania istnienia, który wprawdzie nie jest obowiązkiem jednostki, ale jest przecież obowiązkiem zbiorowym⁵.

Ten jedyny dla Jonasa rodzaj kategorycznego imperatywu, bezwarunkowo nakazującego, że ludzkość winna istnieć, jest uzasadniany ontologicznie i metafizycznie. Ontologicznie i metafizycznie, gdyż wychodząc od określonego rozumienia bytu określa on w nowy sposób stosunek wzajemny bytu i powinności.

Dopiero przez to odwołanie się do nowego metafizycznego określenia pojęcia bytu, z którego wynika powinność, jest możliwe dlań także wyzwolenie się z antropocentryzmu, tak charakterystycznego dla „hellenistyczno-judejsko-chrześcijańskiej etyki Zachodu” (s. 95).

Rozumowanie Jonasa ujęte systematycznie przebiega mniej więcej w ten sposób: zmierzanie ku celom jest istotną cechą charakterystyczną dla bytu w sensie obiektywnym, a zatem nie tylko w tym znaczeniu, że nadajemy mu „jak gdyby” celowy charakter, antropomorfizując procesy przyrodnicze. Organizmy ukazują owo celowe zorientowanie na zachowanie swojego istnienia i należy przez to postrzegać je jako twory autoteliczne (s. 157). To zaś, do czego dąży się jako do celu samego w sobie, tradycyjnie ujmujemy jako wartość. A więc ostatecznie jako coś dobrego albo jako dobro. Życie organiczne pokazuje więc, że przyroda sama „zawiera (hegt) wartości, ponieważ zawiera cele” (s. 150). Nie jest jeszcze przez to wprawdzie powiedziane, że człowiek musi przyjmować właściwe przyrodzie wartości, jednakże Jonas słusznie może rzec, że dzięki jego wskazaniu, iż wartości są immanentne przyrodzie (bytowi) został uczyniony decydujący krok w kierunku nowej etyki (tamże). Ostatecznie biorąc, rozumowaniu jego zapewnia konkluzywność odwołanie się do tezy głoszącej istnienie *kontinuum*: to, co zawsze pojawia się w następstwie naturalnego rozwoju, nie może być obce przyrodzie, musi w niej istnieć jako możliwość.

„Ponieważ przez podmiotowość ujawnia się cel, władny pociągać za sobą skutki, a nawet podmiotowość tym właśnie żyje, musi więc, to co jest milczącym wnętrzem, które dochodzi do głosu dopiero za pośrednictwem podmiotowości, a więc tworzywo, skrywać już w sobie cel w postaci niepodmiotowej albo też jako jego *analogon*” (s. 139).

Ta ogólna konstrukcja przyrody manifestuje się szczególnie wyraźnie przy rozważaniu powstania życia i życia samego. „Odwołując się do świadectwa życia [...] mówimy przeto, że w ogóle cel zamieszkuje w przyrodzie. Możemy nawet rzec coś więcej i jeszcze bardziej konkretnie: że przez wyłonienie życia

⁵ Co krytykuje G. Patzig, *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen blosser Vernunft*, Göttingen 1983, s. 16 i n.

przyroda objawia przynajmniej jeden określony cel, mianowicie życie samo" (s. 142).

To właśnie ta teza metafizyczna, odnosząca się do tzw. wnętrza przyrody, które we wszystkich różnorodnych formach manifestacji nabiera jedynie wyrazistości, stanowi podstawę powiązania bytu i powinności oraz ontologiczny fundament bezwarunkowego imperatywu istnienia. Jakkolwiek jestem przekonany, że Jonas nie byłby w stanie odeprzeć zarzutu co do niezasadności powiązania bytu i powinności, nie będę tego punktu tu rozważać, lecz skupię się na założeniach jego etyki odpowiedzialności.

Rozważając problem odpowiedzialności winniśmy rozróżnić między przypisywaniem czemuś zaistniałych następstw działania, a więc relację *ex post*, a perspektywnym ustalaniem tego, co winno być dokonane. Dla tej nowej etyki problemem jest ów drugi aspekt: odpowiedzialność za przyszły stan rzeczy. Warunkiem odpowiedzialności jest w ogóle posiadanie władzy powodowania czegoś, dokładniej zaś biorąc wiedzy o tej władzy sprawstwa. Stany rzeczy nie powstają same z siebie, lecz zależą od tego, kto je wywołał i podtrzymuje. „Domaganie się czegoś przy braku gwarancji co do istnienia tego czegoś z jednej strony oraz moralna świadomość posiadania władzy przy pełnej odpowiedzialności za jej sprawstwo z drugiej strony, jednoczą się w afirmatywnym poczuciu odpowiedzialności aktywnej – zawsze ingerującej w byt rzeczy Jaźni” (s. 175).

Na pierwszym miejscu stawia Jonas bez wątpienia przypadek odpowiedzialności człowieka za człowieka, albowiem niekwestionowalny jest tu moment ludzkiej niesamowystarczalności. Odpowiedzialność polityka za obywateli oraz rodziców za dzieci: pierwszy typ odpowiedzialności wynikłej z umowy, drugi – odpowiedzialności naturalnej – stanowią dla Jonasa przypadki paradygmatyczne, na podstawie których rozwija on swoją etykę odpowiedzialności. Nawet gdy przyjmie się odpowiedzialność człowieka za człowieka, to przecież odpowiedzialność nie jest żadną relacją symetryczną. Archetypem wszelkiej relacji odpowiedzialności, zarówno w jej genetycznym, jak i systematycznym ujęciu jest dla Jonasa rodzicielska odpowiedzialność za dziecko (s. 234). Noworodek jest – jak powiada – „ontycznym paradygmatem, w którym zwykłe, odnoszące się do faktu »jest« zbiega się w sposób oczywisty z czymś, co »być powinno«” (s. 235). „Niemowlę jednoczy w sobie uwiarygodniającą samą siebie moc tego, co już jest z wyzywającą bezsilnością tego, czego jeszcze nie ma; bezwarunkowa autoteliczność każdej istoty żywej oraz konieczność powstania dopiero przynależnej do tego możliwości odpowiadają temu właśnie celowi” (s. 240).

Dziwić jednak musi to, że rodzicielską troskę o dziecko uczynił Jonas podstawowym modelem etyki odpowiedzialności, mającej być jednocześnie etyką świata technicyzowanego. Należałoby raczej oczekiwać, że paradygmat ten mógłby stanowić punkt wyjścia dla ugruntowania moralności adresowanej

do małych, dających się łatwo ogarnąć grup społecznych. – Wprawdzie także u Jonasa troska o przyszłość ludzkości obejmuje troskę o przyszłość przyrody jako warunek *sine qua non*. Jednakże puenta jego wywodu, z powodu której przede wszystkim wystawia się on na niniejszą krytykę, zmierza ku temu, iż także niezależnie od tego istnieje za przyrodę „metafizyczna odpowiedzialność w sobie i dla siebie”. To znaczy, że nawet gdyby człowiek mógł żyć w całkowicie sztucznych warunkach i uważał to za szczęście, to jednakże „ta pełnia form życia, która wyłoniła się na ziemi w długim procesie kreatywnej aktywności przyrody, a która teraz oddana jest w nasze władanie, byłaby uprawniona – ze względu na nią samą – do naszej opieki” (s. 245).

Ta fundamentalna teza o odpowiedzialności za przyrodę jako taką, niezależnie od jej konwergencji z interesami własnymi ludzi, jak też obowiązkami wobec przyszłych pokoleń, zawiera dwa zasadnicze, budzące jednakże wątpliwości momenty:

1. Prawo do opieki, do zachowania, nie zaś do udoskonalania, opiera się na fakcie długotrwałej i szczególnej kreatywności przyrody. Myśl, iż coś, co jest unikalne i cenne należy zachować, jest fundamentalną ideą ochrony gatunków. Wskazuje się na niewspółmierność, jaka zachodzi między milionami lat, których potrzebowała ewolucja, aby wykształcić poszczególne gatunki, a lekomyślnością, przez którą stają się one ofiarami cywilizacji ludzkiej.

Jednakże wartość tego argumentu będzie maleć, w miarę jak bioinżynierowie drogą manipulacji genetycznej będą mogli wytwarzać wszelkie możliwe gatunki istot żywych. Także ten, komu wyobrażenie wszechmocnego bioinżyniera wydaje się czymś straszliwym, musi przyznać, że argument mówiący o niezastępowalnej unikalności naturalnych gatunków traci w tym wypadku swoją moc. I jakąż w ogóle wiążącą moc ma mieć myśl, iż pewien gatunek należy zachować ze względu na samą przyrodę, skoro sama ona w ciągu swoich dziejów przejawiała rozrzutność zarówno w stwarzaniu, jak też unicestwianiu swoich form? Ważniejszy jest jednakże drugi moment.

2. Człowiek jest odpowiedzialny za przyrodę ze względu na nią samą, ponieważ, i o tyle, o ile podlega ona ludzkiej władzy. Jednakże być oddanym we władanie człowieka i powstać w wyniku tego władania, to dla istot naturalnych dwie różne rzeczy. Odpowiedzialność zakłada wprawdzie dysponowanie władzą, ale z niego nie wypływa, lecz jak mówi Jonas, „odpowiedzialność w najbardziej pierwotnym i najczystszych znaczeniu wypływa ze sprawstwa bytu” (s. 241).

Odpowiedzialność przeto nie może przy tym założeniu w ogóle rozciągać się na twory przyrody ze względu na nie same, ponieważ nie jesteśmy dla nich mocą sprawczą. Rozciągać się ona może i musi jedynie na czynniki i okoliczności wywoływane przez nas samych. Zakładając przeto, że przez swoje działania ograniczamy jakiemuś gatunkowi zwierzęcemu przestrzeń życiową i warunki bytu i tym samym zagrażamy jego istnieniu, a jednocześnie uznając, że ów

gatunek winien być zachowany, ponosimy pełną odpowiedzialność za te wszystkie okoliczności, zaś nasza odpowiedzialność za przyszłość winna nas skłaniać do tego, by powstrzymać się od działań przynoszących szkodę.

Zalóżmy jednakże, że czysto naturalne wahania klimatyczne albo też inny rodzaj zmian mógłby w pewnym odległym zakątku naszego globu spowodować wymarcie jakiegoś gatunku zwierzęcego, wtedy na ludzi nie mogłaby spaść żadna odpowiedzialność, nawet wówczas, gdyby byli w stanie np. przez przesiedlenie danego gatunku zapobiec jego wymarciu. Moim zdaniem wiele jeszcze mogłoby przemawiać za tym, by tak postępować, jednakże nie ulega wątpliwości, że w istocie w oparciu o założenia przyjęte przez Jonasa żadna etyka odpowiedzialności nie może wymagać od człowieka, by w ten sposób postępował, choć Jonas tak właśnie uważa.

Podsumujmy. Wszystkie warunki, jakie Jonas podaje jako przesłanki odpowiedzialności, a więc zobowiązania wynikające ze sprawstwa albo z umowy z jednej strony oraz posiadania władzy z drugiej, wskazują wprawdzie na odpowiedzialność jako podstawę etyki przyszłości, ale nie są ukierunkowane w żadnym razie na przyrodę jako taką. Warunki politycznej i rodzicielskiej odpowiedzialności dadzą się wprawdzie rozszerzyć, jednakże odpowiedzialność nie rozciąga się poza zbiorowość istot ponoszących odpowiedzialność aż na istoty przyrodnicze ze względu na nie same. Nie jest tak w przypadku politycznego wzorca, bowiem nie istnieje żadna umowa z istotą przyrodniczą jako taką. Jeśli idzie o wzorzec opieki rodzicielskiej także nie, bowiem stosunek sprawstwa nie zachodzi wobec przyrody.

Jonasa idea etycznej odpowiedzialności za przyszłość, wbrew jego własnym intencjom, nie może stanowić podstawy dla ustanowienia własnych uprawnień istot naturalnych jako takich. Pozostaje ona w zaczarowanym kole rozważań antropocentrycznych, jeśli idzie o wybór i ograniczenie paradygmatów, jak też kwalifikujące uwarunkowania władzy.

II. FIZJOCENTRYZM JEST NATURALISTYCZNY, ANACHRONISTYCZNY I PRZECZY ETYCE ODPOWIEDZIALNOŚCI

Ponieważ podobną do obranej przez Jonasa linii rozumowania idą także inni autorzy – wskażę tu tylko na R. Spaemanna⁶ i K. M. Meyera-Abicha⁷ – chciałbym obecnie to stanowisko poddać dyskusji w nieco ogólniejszej formie. To znaczy bez specjalnego wchodzenia w szczegóły argumentacji

⁶ R. Spaemann, *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, Stuttgart 1980, s. 180–206, ed. D. Birnbacher, *Ökologie und Ethik*.

⁷ K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur*, München 1984.

chciałbym spróbować naszkicować ogólną charakterystykę tego kierunku, a także odpowiednio uogólnić uwagi krytyczne.

Stanowisko to w istocie prowadzi ostatecznie do następującego postulatu: własne prawa istot naturalnych jako takich musielibyśmy w końcu uznać na podstawie samoistności przyrody. Destrukcyjne skutki naszego technicznego wykorzystywania sił przyrody wynikają mianowicie z uzurpowanego przez człowieka szczególnego miejsca w przyrodzie, w wyniku czego traktuje on wszystko jako środek do osiągnięcia własnych celów. Ratunku przed rozwojem zmierzającym ku przepaści można oczekiwać jedynie wówczas, gdy zrezygnujemy z owego szczególnego miejsca na rzecz koncepcji przyrody, w której człowiek pojawi się jako część celowo zorganizowanej i zmierzającej do realizacji swoich celów przyrody. Podmiotowi odznaczającemu się antropocentryczną agresywnością zostaje tu przeciwstawiony człowiek jako byt wtopiony w przyrodę, pogodzony z nią.

Chciałbym w tym postulatcie najpierw odróżnić dwie części składowe:

- 1) postulat przyjęcia normatywnego pojęcia przyrody oraz
- 2) przyjęcie przyrody rozumianej teleologicznie w jej ujęciu platońsko-arystotelesowskim jako wykładni tego normatywnego postulatu.

Pierwsza część wspomnianego postulatu pociąga za sobą, jak sądzę, zarzut naturalizmu, zaś druga – anachronizmu. Chciałbym to objaśnić następująco:

1. Przez naturalizm rozumie się stanowisko, zgodnie z którym powinno być możliwe wyprowadzanie zdań normatywnych ze zdań opisowych, a także stanowisko, zgodnie z którym z bytu wnioskuje się o powinności. Stanowisko to zostało poddane formalnej krytyce przez D. Hume'a, G. E. Moore'a i wielu innych, której nie będę tu powtarzał, która jednak wydaje mi się trafna.

Obok tej formalnej krytyki stanowiska naturalistycznego, mianowicie krytyki błędu naturalistycznego, pragnę wskazać na materialno-praktyczny aspekt sprawy. Każdy naturalizm – obojętnie jak motywowany – skierowany jest przeciwko idei autonomii. Cokolwiek bowiem, za co miałoby się być odpowiedzialnym jako za coś, co jest powinnością, winno być sprowadzone do czegoś, co miałoby wynikać „z natury”. Dlatego sądzę, że naturalizm, także wówczas, gdy ma na celu wzmocnienie bazy moralnej argumentacji, na której opiera się oczekiwana zmiana ludzkiej *praxis*, w ostatecznym rezultacie przeczy zasadzie odpowiedzialności. Pragnienie ugruntowania etyki odpowiedzialności na pojęciu przyrody wydaje mi się prowadzić do sprzeczności wewnętrznej. Przecież naturalizm, zawsze gdy przywoływany był w przeszłości, działał jako czynnik zmniejszający odpowiedzialność, jeśli jej całkowicie nie eliminujący⁸.

⁸ Wydaje się dziwne – by wyrazić się najdelikatniej – że tak wiele mówi się, w związku z trzebieeniem lasów w dorzeczu Amazonki, o biotopie, o ochronie gatunków, klimacie etc. i tak mało o przestrzeni życiowej zamieszkujących tam Indian. Rekomenduje się nam, jako remedium

2. Z zarzutem anachronizmu – jeśli ma on być merytorycznie relewantny – musi się łączyć coś więcej ponad stwierdzenie, iż w tym postulatcie należałoby odwołać się do dawniejszego pojęcia przyrody. Pod pojęciem anachronizmu, sformułowanym tu jako zarzut, rozumiem właściwie dwa twierdzenia częściowe:

A. Antyczne pojęcie przyrody, rekomendowane jako *remedium*, nie nadaje się po prostu do tego, by uchwycić obecną, jakże fatalną sytuację nowoczesnej technologii. Problemem podstawowym, będącym także przeciwieństwem u Jonasa w centrum uwagi, jest niesłychana potęga technologii nowoczesnej, która zwraca się akurat przeciwko przyrodzie. Gatunki naturalne ulegają zagładzie lub też zostaje im odebrana możliwość realizacji ich celów; przyroda jako sensowny układ elementów ulega właściwie zniszczeniu. A przecież zgodnie z antyczną koncepcją przyrody przebieg zdarzeń tego rodzaju jest w ogóle nie do pomyślenia. To, co człowiek, jako istota działająca, celowo wytwarza, jest bowiem niczym innym jak kontynuacją celowych dążeń naturalnych. Może się więc zdarzyć, że ludzkie zamierzenia czasami i w pojedynczych wypadkach zwrócą się przeciwko przyrodzie, ale nigdy nie może się to wyrazić jako zasada generalna. Arystoteles rozróżnia wprawdzie między rodzajami działań zgodnymi z naturą i jej przeciwstawnymi, jednakże ruch wznoszący się, skierowany przeciwko „wewnętrznej naturze” ciała ciężkiego pozostawia właśnie nienaruszoną naturę ciężkości. Dlatego też ruch zgodny z naturą zawsze w końcu zwycięża, a ciała przechodzą w stan spoczynku w swoich miejscach naturalnych. Przyroda zawsze osiąga swój cel. Natomiast sprawą palącą są właśnie destrukcyjne skutki następstw technologii.

Ten nawrót do starożytnego teleologicznego pojęcia przyrody nie byłby równoznaczny z poskromieniem czy opanowaniem nowoczesnej lub – jak się mówi – wyzwolonej z więzów technologii, lecz mógłby się jawić jako uchylenie się od rzeczywistych problemów.

B. W antycznym pojęciu przyrody zawierają się zresztą założenia, które z naszego dzisiejszego punktu widzenia nie dadzą się utrzymać. Do nich należy w szczególności pogląd o niezmienności naturalnych gatunków: normatywna i teleologiczna struktura przyrody w ujęciu arystotelesowskim zależy całkowicie od niezmienności form (*eidos*). Przeczy temu zarówno darwinowska idea ewolucji gatunków, jak też w szczególności możliwość sztucznej hybrydyzacji osiągnięta dzięki technologii genetycznej.

przeciwko rabunkowej eksploatacji surowców, wyobrażenia Indian dotyczące świętości jakiejś góry, nie bierze się jednakowoż pod uwagę, że my sami naruszamy nieustannie przyznane Indianom prawa przez eksploatację ich gór. Czyż byśmy uważali, że prawa przysługujące przyrodzie mają wyższą godność niż prawa przysługujące ludziom? Jak możemy oczekiwać, że prawa przysługujące przyrodzie będą respektowane, podczas gdy ani moralność ani gwarancje prawne nie powstrzymują przed mordowaniem, mordowaniem ludności? Czyż nie budzi się podejrzenie, że w fizjocentryzmie dochodzi do głosu mizantrop?

W świetle dzisiejszego stanu wiedzy również nie dadzą się utrzymać podstawowe założenia związane z antycznym pojęciem kosmosu. Tak na przykład szczególną cechą antycznego myślenia o przyrodzie jest przekonanie o stabilności samego kosmosu – widzianej w wiecznie takich samych ruchach cyklicznych gwiazd. W przeciwieństwie do tego, nowożytna kosmologia uczy, że ten pozornie wieczny porządek procesów naturalnych wyraża jedynie pewien stan szczególnie w obrębie szerszej przestrzeni stanów, który bynajmniej w żadnym wypadku nie musi być inwariantny i stabilny, tak że mogą po nim następować jak najbardziej przejścia ku stanom chaosu. Statyczność antycznego modelu kosmosu zastąpiona została dynamicznością. Anachronizm dotyczy więc tutaj pewnego braku w ujęciu samego przedmiotu i bynajmniej nie stanowi jedynie historycznej, filozoficzno-historycznej konstatacji.

3. Centralnym punktem fizjocentrycznej argumentacji jest moim zdaniem teza, że tylko odwrót od antropocentryzmu i uznania własnych uprawnień przyrody jako takiej może doprowadzić do zmiany naszej destruktywnej *praxis*. W tezie tej zawiera się nie dające się utrzymać utożsamienie antropocentryzmu z egoizmem, przy czym przez egoizm rozumiem stanowisko, którego zwolennik ma na uwadze jedynie osiągnięcie własnych korzyści, zwłaszcza cudzym kosztem.

Stanowisko antropocentryczne byłoby natomiast reprezentowane przez systemy filozoficzne czasów nowożytnych. Mianowicie przez filozofie subiektywności, jak również przez podstawowe idee filozoficznej antropologii. W szczególności zaś we wszystkich filozofiach, które przyznają centralne miejsce autonomii człowieka. Odejścia od takiej koncepcji nie tylko nie mogą postrzegać jako rozwiązania tego problemu, nie mogą również uznać, że można od niej odstąpić nie wkraczając tym samym na drogę ubezwłasnowolnienia samego siebie.

Utożsamiając antropocentryzm z egoizmem, albo też upatrując w nim źródła egoizmu, pozbawiamy się narzędzi krytyki i analizy współczesnej *praxis* utylitarystycznej. Zakłada się mianowicie tym samym, że ryzykowne rabunkowe eksploatawanie surowców, zatrucie środowiska naturalnego oraz wszystkie zasługujące na krytykę działania dokonywane są w imię ogólnoludzkich interesów, wszystkie one miałyby niejako być następstwem uniwersalnego ludzkiego egoizmu. Jest to przecież niewątpliwy fałsz.

Sformułowana przez F. Bacona maksyma, że należy wykorzystać siły przyrody, by osiągnąć korzyści i doprowadzić do wzrostu materialnego dobrobytu wszystkich została dawno zarzucona lub też nigdy nie była rzeczywiście stosowana w praktyce. Zamiast tego mamy do czynienia z egoistycznymi praktykami eksploatorskimi, przez co niektóre kraje przemysłowe stworzyły sobie dobrobyt kosztem pozostałej większej części ludzkości. Zaś w łonie społeczeństw krajów przemysłowych nierówność ta na nowo się odtwarza. Tę nieodpowiedzialną praktykę, za którą bez wątpienia ukrywa się

egoizm musimy nazwać po imieniu i potępić. Trudno jednakże byłoby stawić jej czoła, gdybyśmy ją traktowali jako jedną z form powszechnego antropocentryzmu. Nawet gdy nie mam złudzeń co do skuteczności mego działania, to przecież wydaje mi się bardziej obiecującą raczej walka z egoizmem wówczas, gdy przywołam związaną z filozofią subiektywności zasadę równości, niż gdy czynić to będę w imię przyrody.

Z drugiej jednakże strony przestrzeganie zasady uniwersalizacji – by przyczyniać się do zwiększania materialnego dobrobytu wszystkich przez stosowanie środków technicznych – nie jest jeszcze równoznaczne z rozwiązaniem problemów związanych z przeciążeniem ekosystemu. Jonas słusznie i z wielkim naciskiem wskazał, że rozpowszechnienie praktykowanych obecnie technologii (przemysłu) na całość globu ziemskiego doprowadzi niechybnie do katastrofy. Zostaną bez wątplenia wprowadzone, jeśli idzie o możliwość szerokiego upowszechnienia, silne ograniczenia co do dopuszczalności określonych technologii. Jednakże ustanowienie takich ograniczeń i określenie zakresu ich stosowania będzie niewątpliwie bardzo trudne.

W ten sposób mogę przejść bezpośrednio do trzeciej części moich rozważań, gdzie pozytywna ocena antropocentryzmu zostanie utrzymana po to, by odnieść go do idei autonomii⁹.

III. „ANTROPOCENTRYZM” PODPORZĄDKOWUJE OPANOWYWANIE PRZYRODY MORALNOŚCI

Etyka odpowiedzialności, odpowiedzialnego postępowania wobec przyrody może być – moim zdaniem – rozwijana z sensem tylko pod warunkiem położenia szczególnego nacisku na ideę autonomii. Mówienie o odpowiedzialności za skutki działań zawsze zakłada, że można działać tak lub inaczej; zakłada wolność w sferze działania. Im bardziej jednakże człowiek staje się częścią wszechogarniających powiązań naturalnych, tym bardziej ów obszar swobody działania zanika w sieci przyrodniczych konieczności.

Odpowiedzialności, także w odniesieniu do przyrody, nie można ugruntować wprost na podstawie stosunku człowieka do przyrody; to tak, jakby można było z tego stosunku odczytać bezpośrednio, jakich środków winien człowiek się chwycić, by nadać określony kształt swemu życiu. Już okoliczność, że ów stosunek człowieka do przyrody może przybierać najbardziej skrajne warianty każe odrzucić tę myśl. Odpowiedzialność ta da się raczej ugruntować na podstawie szczególnego miejsca człowieka w królestwie przyrody jako istoty, która sama ustanawia dla siebie prawa działania.

⁹ Zgadzam się w tym względzie z N. Rescherem, *Why Save Endangered Species?* [w:] tegoż, *Unpopular Essays – On Technological Progress*, Pittsburgh, PA, 1980, s. 79–92.

Właściwie biorąc – taka byłaby także konsekwencja krytyki Jonasa – odpowiedzialność rozciąga się przecież nie na przyrodę jako taką, ale na skutki naszych działań, tzn. na zmiany, jakie powodujemy w przyrodzie. Ale znaczy to, że krytyka owa dotyczy nie po prostu stosunku człowieka do przyrody, ale naszego jej zagospodarowywania (Kultivieren). Zagospodarowywanie przyrody może – jak to wiemy z naszej własnej historii oraz przekazów, jakich dostarcza etnologia i historia kultury – dokonywać się w różnorodnych formach. Nie wszystkie formy, tylko dlatego, że możemy je nazwać „zagospodarowywaniem”, będą usprawiedliwione jako rozumne i właściwe postępowanie z materiałem przyrodniczym. I odwrotnie: byłoby arogancją oczekiwać, że istnieć mogłaby tylko jedna, właśnie ta optymalna forma; oczekiwanie tego rodzaju jest niedopuszczalne już tylko z powodu ogromnych różnic klimatycznych i środowiskowych występujących na naszej planecie.

Wśród tych różnorodnych form zagospodarowywania należałoby przeto doprowadzić do zrównoważenia (Gewichtung) oraz podać strukturę preferencji¹⁰. Nie musimy podpatrywać przyrody, by dowiedzieć się, jak powinniśmy żyć, lecz winniśmy w krytycznej dyskusji rozważać i spróbować ocenić różnorakie wyobrażenia dotyczące zagospodarowywania przyrody. Zagospodarowywanie przyrody zakłada niewątpliwie, że traktujemy ją jako środek, że odnosimy ją do człowieka jako celu ostatecznego. Z pojęciem kultury jest, moim zdaniem, nierozdzielnie związany antropocentryczny punkt widzenia¹¹. Kto więc domaga się rezygnacji ze stanowiska antropocentrycznego, wyrzeka się tym samym zadania zagospodarowywania (Kultivierung) przyrody.

Stanowisko, że człowiek jest ostatecznym celem przyrody, nie jest opowiedzeniem się za bezwzględną eksploatacją przyrody ani za jej niszczeniem, jak to bywa zazwyczaj przedstawiane. Uważam, że stanowisko to nakłada na człowieka całkowicie i bezwarunkowo odpowiedzialność za zagospodarowywanie przyrody. W każdym razie tak widzę ten stan rzeczy, również gdy uwzględniam to, co Kant powiedział w *Krytyce władzy sądenia*, w §§ 82–84.

Wedle Kanta, człowieka wolno tylko wtedy – i o tyle – uważać za ostateczny cel przyrody, gdy dysponuje on zdolnością ustanawiania celów. Wymiar, w którym człowiek może swobodnie ustanawiać cele, to jednakże tylko obszar moralno-praktycznego działania. Możliwość poczuwania się do bycia „panem przyrody” nie jest więc związana po prostu z dysponowaniem określonymi siłami technicznymi, ale z moralnością człowieka. Nosi

¹⁰ Moje rozumienie zagospodarowywania przyrody (Kultivierung der Natur) jest blisko spokrewnione z pojęciem techniki (Technikbegriff) jako formy organizacji życia u B. Waldenfelsa; por. tegoż art. w niniejszym zbiorze.

¹¹ W wyrażonym tu stanowisku utożsamiam się z poglądami biologa, G. Neuweilera, wyrażonymi w artykule: *Evolution und Verantwortung*, [w:] *Mitteilungen der A. von Humboldt Stiftung*, grudzień 1986, z. 48, s. 1–14.

on tytuł pana przyrody nie dlatego, że dysponuje zdolnością pozwalającą ten lub inny cel na przyrodzie wymusić. Traktowanie przyrody jako środka dozwolone jest tylko o tyle, o ile człowiek zmierza do celów usytuowanych poza przyrodą, to jest jedynie wtedy, gdy działanie ludzkie określa się zgodnie z prawem moralnym.

W ten sposób teleologiczne ujęcie przyrody oraz użycie jej jako środka zostały podporządkowane moralności¹². Zdolność (Vermögen) autonomii, która polega na tym, że możemy w sposób swobodny ustanawiać cele działania, przy czym należy jedynie respektować maksymę powszechnej akceptowalności – co stanowi podstawową formę imperatywu kategorycznego – jest przesłanką tego, aby przyrodę można było czy też wolno było traktować jako środek.

Wraz z tym generalnym podporządkowaniem przyrody jako środka porządkowi celów ustanawianych przez człowieka, przyroda nie zostaje bynajmniej wydana na pastwę samowoli i kaprysu użycia, lecz podporządkowana zostaje normom działania o charakterze moralnym. „Jedynie w człowieku, ale i w nim też tylko jako w podmiocie moralności można stwierdzić bezwarunkowe, o ile idzie o cele, prawodawstwo; wyłącznie ono czyni go więc zdolnym do tego, by był celem ostatecznym, któremu cała przyroda jest teleologicznie podporządkowana”¹³.

Jedynie ludzkość jako siebie cywilizująca jest uprawniona do tego, by przyrodę traktować jako środek. Teleologiczne traktowanie przyrody i ujmowanie siebie przez ludzi jako ostatecznego celu przyrody obwarowane jest bardzo ostrym warunkiem: „[...] o ile (człowiek) umie i chce nadać jej i sobie samemu takie celowe odniesienie, które niezależnie od przyrody mogłoby być samowystarczalne, a zatem celem ostatecznym, którego wcale nie należy szukać w przyrodzie”¹⁴.

Przeto ani dążenie do dobrobytu materialnego (szczęśliwość na ziemi) jednostek czy grup, ani pragnienie narzucenia przyrodzie nowego porządku nie może być wystarczającą podstawą do tego, aby człowiek uważał się za cel ostateczny przyrody; uprawnia do tego jedynie zagospodarowywanie (kulturyzacja) jej, i to tylko „ze względu na rodzaj ludzki”.

Pierwszą, wynikającą stąd natychmiast konsekwencją jest, jak sądzę to, że techniczne wykorzystanie przyrody winno być powierzone pieczy i troskliwości wszystkich ludzi żyjących obecnie i w przyszłości. Ten obowiązek opieki,

¹² Por. m. in. w niniejszym zbiorze artykuł P. Guyera *Kant o obowiązkach wobec przyrody*, gdzie zostało ukazane, że używanie przyrody jako środka nie usprawiedliwia jej użycia do dowolnych celów. Poza tym Guyer zwraca uwagę, że według Kanta w doznaniu piękna przyrody, będącego „symbolem tego, co etyczne”, mamy do czynienia z nastawieniem, które jest wolne od wszelkiej możliwej korzyści.

¹³ I. Kant, *Krytyka władzy sądowniczej*, § 84, Warszawa 1964, s. 430–431 (przekł. J. Gąlecki).

¹⁴ Tamże, § 83, s. 423–424.

spoczywający na obecnym i przyszłych pokoleniach, nie jest obowiązkiem, który moglibyśmy wziąć na siebie dodatkowo lub też, od którego moglibyśmy się uchylić, lecz stanowi konieczną przesłankę owego nastawienia, dzięki któremu w ogóle przyrodę wykorzystujemy i wolno nam ją wykorzystywać.

Jeśli wziąć pod uwagę skończoność środków i ich postępujące kurczenie się, pierwszą konsekwencją tego jest jak najbardziej oszczędne ich używanie i wykorzystywanie.

Jeśli zatem z antropocentryzmem i autonomią człowieka wiąże się myśl o panowaniu nad naturą to jedynie w tej postaci, w której „władzę sprawować powinien tylko rozum”¹⁵, gdy tymczasem obecnie raczej ekscesy nierozumu dochodzą do głosu.

IV. ZGODNOŚĆ RZECZYWISTEJ WYMIANY MATERII JAKO TEST PLANUJĄCEGO ROZUMU

W ten sposób dochodzę do ostatniej części moich wywodów, gdzie chciałbym spróbować pokazać, że istnieje możliwość odwołania się do relacji człowiek – przyroda bez narażenia się na zarzut błędu naturalistycznego. Tego rodzaju odwołanie się nie pozwala jednakże żywić nadziei, że w ten sposób dotrze się zarazem do jakiejś inwariantnej zasady, mianowicie do niezmiennej natury ludzkiej. Przede wszystkim nie dotrzemy przez to z całą pewnością do takiego rozjaśnienia jej istoty, które dostarczyłoby nam pozytywnych wskazówek, jak mamy działać.

Musimy odwołać się do naszego stosunku do przyrody w pewnym bardzo konkretnym sensie. Jako organizmy pozostajemy przecież w stosunku do środowiska w relacji fizjologicznej wymiany materii; jest to fundamentalny rys życia organicznego, a dla naszego dobrego samopoczucia nie bez znaczenia jest to, jak funkcjonuje wymiana energii i materii między organizmem a środowiskiem. Cieleśne dobre samopoczucie, względnie zdrowie są wskaźnikami znośnego charakteru warunków środowiskowych. Te warunki zawierają niewątpliwie w sobie więcej niż tylko czynniki dające się ujawnić jako czynniki fizykochemiczne. Wiemy, że czynniki natury psychospołecznej mogą prowadzić do symptomów chorobowych natury cielesnej. Jednakże czynniki fizykochemiczne mają także bardzo ważne znaczenie, zwłaszcza że są to czynniki, na które wpływamy ingerując w procesy naturalne. W związku z faktem, iż procesy metaboliczne naszego ciała włączone są w procesy naturalnej cyrkulacji, możemy ciało nasze traktować jako zmysłowy czujnik znośności warunków zewnętrznych, w których żyjemy. Wydaje mi się, że idea ta tkwiła

¹⁵ Tamże, § 83, s. 428.

u podstawy wszelkiego dawniejszego empiryzmu, nawet jeśli w tej postaci nie została nigdy wyrażona.

Empiryzm, w szczególności zaś sensualizm ogranicza się do ujmowania zmysłów jako receptorów, przez które doświadczamy warunków świata zewnętrznego. Stosunek człowieka do przyrody ujmowano dotąd w czysto teoretycznej perspektywie albo jako czyste recypowanie informacji, to znaczy, że organy zmysłowe traktowane były jako sensoria, jako organy testujące stany rzeczy, informujące o niczym innym jak o danych naszego otoczenia. Wbrew temu chciałbym wskazać, że przecież jako organizmy nie tylko odbieramy informacje, ale także wymieniamy z przyrodą rzeczywistą materię; postrzeganie zmysłowe stanowi jedynie część tej wymiany.

Z drugiej strony Marks mówiąc o wymianie materii miał na uwadze tylko właściwy ludziom stosunek pracy, technikę jako środek zawłaszczania (humanizacji) przyrody¹⁶. Winniśmy jednak, jak sądzę, przez wymianę materii rozumieć rozległy obszar stosunków wymiany człowieka ze swoim otoczeniem, w co wchodzi w pierwszym rzędzie jego cielesność jako taka. W odczuciach cielesnych znajduje wyraz relewantny dla życia globalny bilans tej metabolicznej wymiany z otoczeniem. Wyrażając się metaforycznie można by rzec, że stan organizmu, tzn. manifestujące się cielesnie dobre samopoczucie, funkcjonuje w przyrodzie jako instrument pomiarowy.

Przyroda naturalnie nie jest tym samym rozumiana tu jako całość tego co istnieje i co podlega ogólnym prawom, ale jako wielość rzeczy zewnętrznych, ocenianych przez odniesienie do konkretnej żywej istoty, jako pożyteczne lub szkodliwe, zdrowe lub niezdrowe. Tak rozumiana ocena środowiska, jego czynników, substancji i wszelkich warunków związana jest w sposób nieunikniony z organizmem jako takim i tym samym z nami ludźmi jako istotami organicznymi¹⁷. Wychodząc z tego centrum, jakie stanowi istota żywa, odnosząca przyrodę do siebie zarówno w sensie negatywnym, jak i pozytywnym, otrzymuje się zupełnie inne pojęcie przyrody niż obiegowo przyjęte. Pierwsze pojęcie przyrody, zgodnie z którym jest ona całością zjawisk podlegających powszechnym prawom będę nazywać kosmologicznym pojęciem przyrody; to zaś, które odnosi się do organicznej wymiany materii z naszym otoczeniem – pojęciem fizjologicznym.

W dotychczas toczonych dyskusjach, postulat, by w ogóle odwoływać się do przyrody, w szczególności zaś do jej platońsko-arystotelesowskiej koncep-

¹⁶ Por. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/M. 1962.

¹⁷ Jest to – jak mi się wydaje – jedna z ważniejszych myśli Plessnera, wyrażona w jego dziele *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1928, w co jednakże nie mogę tu bliżej wchodzić.

cji, był w ten sposób rozumiany jak gdyby możliwe było bezpośrednie odwołanie się do kosmologicznego pojęcia przyrody. Mnie jednakże wydaje się, że w dyskusji dotyczącej właściwego stosunku do przyrody relewantne jest, ogólnie rzecz biorąc, fizjologiczne pojęcie przyrody. Idzie przy tym bowiem przecież w pierwszym rzędzie o tego rodzaju wyobrażenia przyrody i takie ujęcie stosunku do niej, abyśmy jako organizmy mogli się w niej utrzymać i żyć w zdrowiu.

Fizjologicznemu pojęciu przyrody należy się pierwszeństwo w kontekście rozważań ekologicznych, jednakże nie może ono wyprzeć lub zastąpić pojęcia kosmologicznego. Mimo to pozostaje ono nadal pojęciem podstawowym, albowiem łączący się z nim właściwy naukom przyrodniczym sposób poznania pozostaje również sposobem podstawowym. Pojęcie fizjologiczne stanowi zawężenie pojęcia kosmologicznego. Zawężenie to nie może być rozumiane jako zawężenie dziedziny – jak to miało miejsce w antycznym rozumieniu przyrody, gdzie odróżniano sferę podksiężycową od nadksiężycowej. Rozróżnienie to nie pokrywa się również z podziałem universum na naszą ziemię i obszar pozaziemski. Jest to dostrzegalne choćby już w tym, że promieniowanie słoneczne stanowi niewątpliwie dla życia organizmów na naszym globie czynnik najbardziej podstawowy, przez co przestrzeń fizjologiczna rozciąga się w przestrzeń kosmiczną. Rozróżnienie między przyrodą w sensie kosmologicznym i fizjologicznym uzyskujemy przez odniesienie do rzeczywistej wymiany materii, która zachodzi między nimi jako organizmami a otoczeniem. Zawężenie to jest naturalnie nie tylko przestrzennym wydzieleniem i sprowadzeniem „przyrody kosmologicznej” do „przyrody fizjologicznej”. Uzyskujemy w ten sposób przede wszystkim nowy sposób wartościowania i nadawania znaczenia: w relacji o charakterze fizjologicznym nie mamy już do czynienia z samym tylko trwaniem, z naturalnością nagiego istnienia; wszystko jest raczej oceniane i wartościowane odpowiednio do tego, czy jest pożyteczne, czy szkodliwe, służące zdrowiu, czy też mu zagrażające. Istota żywa ogniskuje świat wokół siebie, czyni go obszarem swojego możliwego prosperowania albo też doświadcza go jako zagrożenia, jako uszczuplenia swego istnienia.

Pojęcia, tj. wielkości, za pomocą których opisujemy lub przedstawiamy wartościowaną w ten sposób przyrodę będą więc inne niż te, którymi posługujemy się zazwyczaj w naukach przyrodniczych, co nie znaczy wcale, że te ostatnie zostają unieważnione. Można to objaśnić na przykładzie pojęcia „pierwiastka”. Mówimy np.: zdrowie organizmu wymaga utrzymywania w czystości wody i powietrza, które uważamy za pierwiastki życia organicznego. Ale użyte tu pojęcie „czysty” nie jest tożsame bynajmniej z tym, co przyrodnik nazywa „chemicznie czystym” (picie wody destylowanej byłoby w najwyższym stopniu niezdrowe), podobnie jak występujące tu pojęcie „pierwiastka” nie pokrywa się bynajmniej z jego rozumieniem w układzie okresowym Mendelejewa. Gdybyśmy jednakże chcieli powiedzieć coś definity-

wnego i ścisłego na temat dopuszczalnych zanieczyszczeń pierwiastków w sensie fizjologicznym, musielibyśmy oczywiście odwołać się do wiedzy chemika i stosowanych przezeń analitycznych technik oznaczania. Tak więc „fizjologiczne pojęcie przyrody” dysponuje wprawdzie własnym punktem widzenia i wyraża się za pomocą właściwych sobie pojęć, jednakże jeżeli idzie o odpowiedzi na formułowane przez siebie pytania, pozostaje zależne od rozstrzygnięć mającego niekwestionowane osiągnięcia przyrodoznawstwa w tradycyjnym stylu. Dlatego też nie idzie o to, by rozstać się z dotychczasowym przyrodoznawstwem na rzecz innego sposobu myślenia o przyrodzie, np. teleologicznego pojmowania przyrody w duchu Arystotelesa albo animistycznego – w duchu Paracelsusa, czy też sympatetycznego – romantyków, jak to się często postuluje.

Prawie zawsze dyskusje wokół problemów ekologicznych sugerują, że chodzić by miało o to, by uzyskać tego rodzaju nowe rozumienie przyrody, które byłoby alternatywne wobec jej naukowego ujęcia oraz że jakoby winniśmy dążyć do jego wyparcia i zastąpienia. Dlatego też wraz z proponowanym tu rozróżnieniem między kosmologicznym a fizjologicznym pojmowaniem przyrody został wprowadzony dodatkowy punkt widzenia (rzeczywista wymiana materii), który prowadzi do zakreślenia granic obszaru mającego znaczenie z punktu widzenia organizmu. Tym samym występujące tu jakościowe nastawienie na to, co pożyteczne i co szkodliwe dla bytu organicznego, zachowuje wprawdzie pierwszeństwo, nie kwestionując jednakże ważności nauk przyrodniczych.

Sądy powinnościowe, które formułujemy na podstawie fizjologicznego pojęcia przyrody nie prowadzą moim zdaniem do błędu naturalistycznego, przecież powinność (Gesolltsein) wynika nie z normatywnie rozumianego stosunku do przyrody, lecz stanowi konsekwencję obowiązków, które mamy względem siebie samych, w szczególności z obowiązku troszczenia się o nasze cieleśne zdrowie.

Te myśli o odczuwaniu i przeżywaniu cieleśności traktowanych w fizjologicznie rozumianej przyrodzie jako instrument pomiarowy albo substancje probiercze chciałbym jeszcze nieco rozwinąć.

A. Rozumie się przez to na pewno więcej niż chwilowe wrażenie oraz moje indywidualne odczucie cieleśności. Wiemy, że chwilowe odczucie stanu ciała może często dawać błędną informację o rzeczywistym stanie zdrowia. W każdym wypadku właściwym będzie odwołanie się do wiedzy lekarskiej, która wyjaśnia skutki długotrwałego działania na organizm określonych substancji, w szczególności substancji szkodliwych. Ponieważ funkcje ostrzegawcze naszych organów zmysłowych w procesie ewolucji wykształciły się tak, iż nastawione są tylko na postrzeganie niektórych bezpośrednich zagrożeń, nieodzownie potrzebujemy naukowego diagnozowania owych skrycie i długotrwanie działających czynników szkodliwych dla zdrowia. Na medycynę i nauki

biologiczne spada w związku z tym wielka odpowiedzialność. I to nie na medycynę mającą na uwadze w szczególności terapię, zajmującą się następstwami, ale medycynę kładącą nacisk na prewencję, dążącą do identyfikacji szkodliwych warunków i obrony przed nimi. Medycyna zorientowana na prewencję koncentrowała się dotychczas głównie na aspektach higienicznych, tj. na zwalczaniu zarazków chorobotwórczych lub też pobudzaniu sił obronnych organizmu. Wydaje mi się, że medycyna przyszłości do swoich rozważań włączyć musi coś takiego, jak całość procesów metabolicznych zachodzących pomiędzy organizmem a środowiskiem.

B. Fizjologiczne pojęcie przyrody nie ukazuje zresztą wyróżnionego miejsca wyłącznie memu własnemu ciału, lecz obejmuje sobą wszystkie organizmy, tzn. obejmuje ono w pierwszym rzędzie wszystkich naszych bliźnich. Już stąd (oraz leżącej u podstaw zasady uniwersalizacji) wynika, iż nie wolno nam dopuścić, by tylko określone grupy, miast wszystkich, ponosiły wysokie ryzyko zdrowotne. Bez wdawania się w głębszą argumentację moralną mógłbym tu rzec – by odwołać się do przykładu – że robotnicy zatrudnieni przy wytwarzaniu azbestu narażeni na niebezpieczeństwo zachorowania na raka, są przecież tylko w wyższym stopniu zagrożeni przez coś, co zagraża nam wszystkim. Mimo iż azbestoza i jej działanie zwiększające ryzyko powstania raka oskrzeli rozpoznane zostały wkrótce po rozwinięciu produkcji azbestu, to przecież włączano go do produkcji różnorodnych wyrobów w ciągu wielu dziesiątków lat. Dopiero gdy ujawniły się szkody zdrowotne w szerokich kręgach konsumentów, zostały podjęte środki zabezpieczające. Tkwiąca w podziale pracy niesprawiedliwość ustępuje więc solidarności wyrażającej się w prawie do cielesnej nienaruszalności. Wszystkim, którzy są uprzywilejowani przez to, że mogą swoją pracę wykonywać we względnie czystym powietrzu, musi dotrzeć do świadomości fakt istnienia równości między organizmami, a który to fakt przecież znaczy, że w odniesieniu do nich samych zachodzą te same – nawet jeśli są one rozciągnięte w czasie – procesy wymiany materii, co w tym wypadku znaczy: procesy duszenia się, postępującego zatrucia. Solidarną postawę wywoła prędzej ujawnienie takiego zagrożenia cielesnego niż apele moralne.

C. Jeżeli na serio potraktujemy fizjologiczne pojęcie przyrody, obejmie ono w końcu wszystkie rodzaje życia organicznego. Będziemy wówczas również na pozostałe organizmy jako na część naszego zmysłowego czujnika patrzeć przez pryzmat nieskażonego, tzn. nie szkodzącego zdrowiu otoczenia.

W pełni przekonująca wydaje mi się następująca idea: niezwykle udoskonaliśmy nasze nienadzwyczajnie sprawne organy zmysłów przez wynalezienie teleskopu, mikroskopu, radiosondy itd. Nasze zdolności postrzegania pomysłnego stanu naszego organizmu są jeszcze bardziej niedoskonałe niż nasze zmysły zewnętrzne; dlatego potrzebujemy, jak to już było powiedziane, dopełnienia przez nauki medyczne. Możemy jednak także postrzegać pozostałe organizmy jako naturalne ekstensje naszych odczuć cielesnych. Będąc po części

o wiele bardziej wrażliwymi na bodźce swego otoczenia ukazują nam, przez swój rozwój lub obumieranie, czy baza życia organicznego zmienia się na lepsze, czy na gorsze. Obserwując tysiące ptaków wodnych, które każdego roku padają ofiarą podstępnej zarazy mazutowej na Bałtyku i Morzu Północnym i wyrzucane są na brzeg, widzimy nie tylko, co uczyniliśmy przyrodzie, lecz także, że dokonane przez nas jej zatrucie zwraca się przeciwko nam.

Stanowienie o sobie i stosunek do przyrody pozostają w elastycznej relacji wzajemnego testowania. Zakorzenione w idei autonomii podmiotu koncepcje życia z jednej strony oraz wpływ rzeczywistej wymiany materii z przyrodą na nasze zdrowie z drugiej – stanowią niezależne i nie dające się zredukować wzajem do siebie instancje wartościowania kultury¹⁸. Niezależnie od kwestii technicznych możliwości realizacji pewnego określonego wzoru kultury, pojawia się ciągle jeszcze pytanie, czy jest on dla nas jako organizmów do zniesienia, czy nie. Naszemu ciału przysługuje prawo weta wobec naszego planowania technicyzowanych warunków życia. Nasze utopie winniśmy czynić odpowiedzialnymi za nasze zdrowie fizyczne.

Jednakże, gdybyśmy z drugiej strony problem odpowiedzialności rozstrzygnęli w ten sposób, że odpowiadamy za przyrodę taką, jaka ona jest, to odcięlibyśmy sobie widoki na przyszłość; musielibyśmy obszar naszej twórczości i działania ograniczyć do wyłącznego konserwowania istniejącego stanu rzeczy. Gdy przyrodę ujmujemy i waloryzujemy teleologicznie, nie znaczy to jeszcze bynajmniej, że przyroda rzeczywiście zachowuje się celowo. Cele, które ustanawia człowiek w swym działaniu i do których zmierza, określają ową teleologiczną dążność – przyroda niestety nią się nie kieruje. Gdy cel osiągnęliśmy, możemy być zadowoleni i możemy spocząć, ale w przyrodzie tak się nie dzieje. Cyrkulacja materii w przyrodzie nie odbywa się na drodze linearnego składowania (Deponierweise), jakie chcielibyśmy jej przypisać. Imputowana przyrodzie teleologia nie prowadzi do oczyszczenia jej z odpadów, lecz do skandali wywołanych zatruciem środowiska. Nie można już dłużej wykluczać albo odsuwać na bok niezaprogramowanego efektu jako nie mającego znaczenia. Stopniowo staje się jasne, że ogólna suma niezamierzonych efektów ubocznych w ostatecznym rezultacie może dawać większy bilans ujemny niż efekty zamierzone. Znaczy to, że teleologiczne podejście linearne zastąpione być musi przez podejście globalne lub też przez podejście cyrkularne, przynajmniej wtedy, gdy rozważamy stosunki zachodzące w przyrodzie od strony fizjologicznej.

Właśnie z powodu owych zwartych procesów cyklicznych, którym podlegamy jako organizmy oraz z powodu delikatnej labilności tych procesów

¹⁸ Użyta tu formuła „rzeczywista wymiana materii” nie ma nic wspólnego z redukcjonistycznym materializmem XVII i XIX w., którego wyznawcy dopatrywali się w niej uniwersalnej zasady wyjaśniania.

wystarczającym kryterium oceny innowacji technicznych nie będzie już w przyszłości możliwość osiągnięcia dzięki nim określonych i pożądaných wyników. Trzeba będzie w szczególności wykazać, biorąc pod uwagę ogólne zbilansowanie, że niezamierzone skutki uboczne oraz całość wywołanych efektów nie przyniosą szkody, nie zagrażą organicznemu dobrostanowi¹⁹.

Nowe fundamentalne doświadczenie wyniknęło z ujęcia przyrody w perspektywie fizjologicznej. Doświadczenie to słusznie można określić mianem powrotu do skończoności. Nieskończone *universum* nowożytnego przyrodoznawstwa zrodziło iluzję, że przyroda jest dziedziną nie podlegającą wyczerpaniu, nieograniczoną, gdzie również usuwanie niezamierzonych skutków ubocznych technologicznej interwencji możliwe jest w sposób nieograniczony. Przyroda jako nasz habitat, przyroda jako miejsce realnych oddziaływań wzajemnych, ma wbrew temu przekonaniu o wiele ściślej określone granice. Procesy wymiany, wzajemne zależności, procesy cyrkularne, w których uczestniczymy jako organizmy są o wiele bardziej zagęszczone, bezpośrednio i ściśle ze sobą zwarte niż to żeśmy zakładali. Ustalono bowiem tymczasem w sposób niepodważalny, że żaden komin nie jest dość wysoki, żadna rzeka nie jest dość głęboka, aby odpady przemysłowe z ludzkiego habitatu mogły po prostu rozwiać się z wiatrem lub całkowicie wypłukać. Wracają one wszystkie do nas w kołobiegu fizjologicznej przyrody. Od skażonej oliwą sałaty poprzez zawierające rtęć ryby i grzyby aż do DDT w mleku – wszystko to, co rozsiewaliśmy, aby wytępić szkodniki czy zakopywaliśmy, aby usunąć trucizny, wraca wcześniej czy później na nasz stół. Dlatego moja intencja dotycząca problemu przyrody i odpowiedzialności za nią zmierza, najogólniej mówiąc, do tego, aby ochronę organizmów traktować jako ochronę nas samych. Bowiem my sami jesteśmy – jako organizmy – częścią metabolizmu przyrody.

Tłum. Ryszard Panasiuk

Przekład przejrżeli:

Andrzej M. Kaniowski, Marzanna Łągiewska

¹⁹ W tym kontekście mogę w pełni podpisać się pod stanowiskiem R. Spaemanna, jak jego zdaniem rozkłada się ciężar dowodu. Technologiczne innowacje, nowe substancje i sposoby postępowania mogą być dopuszczone jedynie pod warunkiem, że zostanie ustalone, iż nie wywołują one szkód zdrowotnych. Ocena danego produktu ze względu na dany cel może być przeto traktowana jako niezbędny, jednakże niewystarczający warunek jego dopuszczenia do użycia.