

Lothar Schäfer, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung, und Schonung der Natur*, Frankfurt am Main 1993, ss. 279.

Przywołany w tytule niniejszej książki *Projekt Bacona* wyznacza główny nurt cywilizacji współczesnej. Stanowi on bowiem treść propagowanej przez Francisca Bacona (1561–1626) nowej, w stosunku do starożytnej i średniowiecznej, strategii naukowego badania przyrody. Podczas gdy w starożytności i średniowieczu poznanie przyrody stanowiło cel sam w sobie, w czasach nowożytnych zaczęło je traktować jako środek prowadzący do wzrostu powszechnego dobrobytu ludzkości. Zgodnie z projektem Bacona miało to być mianowicie poznanie sprzężone z techniką, dostarczające człowiekowi środków do panowania nad przyrodą i efektywnego uwalniania się od biedy materialnej.

Dzisiaj panuje powszechna zgoda co do tego, że praktykowane w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych techniczne wykorzystywanie przyrody prowadzi do jej rozległych zniszczeń. Mówi się nawet o globalnym wymiarze kryzysu ekologicznego i w nowożytnym sposobie badania przyrody upatruje się główną przyczynę jego wystąpienia. Nic więc dziwnego, że za Hansem Jonasem pojawiają się coraz liczniejsze głosy żądające odrzucenia ideałów zawartych w projekcie Bacona i skoncentrowaniu wysiłków na programowej ochronie przyrody. Konsekwentnie więc wysuwany jest postulat zarzucenia technicznych działań człowieka wobec przyrody na rzecz odpowiedzialności człowieka za przyrodę. Oznacza to zgodę na przewyżczenie dominującej w cywilizacji zachodniej antropocentryki na rzecz fizjocentryki, czyli respektowania w ludzkim działaniu własnych praw przyrody.

Zawarte w książce L. Schäfera studium, podejmuje ten wątek dyskusji nad zakresem, dynamiką i przyczynami kryzysu ekologicznego. Kieruje się jednak przeciw głoszonemu przez H. Jonasa takiemu „zryczałtowanemu” oskarżaniu nowoczesności. Schäfer nie wiąże bowiem kryzysu ekologicznego z ideałami przyświecającymi projektowi Bacona, lecz raczej z programem Bacona, czyli ze środkami i metodami, za pomocą których ideały te były realizowane. Wskazuje tym samym na potrzebę istotnego w dyskusji nad kryzysem ekologicznym rozróżniania między ideałem a programem zawartym w projekcie Bacona. Kryzys ekologiczny domaga się bowiem gruntownych analiz dotychczasowych form technicznego wykorzystywania przyrody, by na ich podstawie wskazać nowe, usprawiedliwione ekologicznie możliwości realizowania ideałów Bacona. Stąd też Schäfer stawia współczesnej filozofii nie tyle zadanie wglądu w istotę techniki, ile poszukiwania kryteriów jej ekologicznego wartościowania. Tak też zdaje się formułować myśl przewodnią niniejszej książki. Całość zaś problematyki związanej z tą myślą przedstawia w strukturze siedmiu rozdziałów obejmujących kolejno: postawienie problemu i wyznaczenie teoretycznej płaszczyzny jego rozważania, analizę strukturalnych przejawów kryzysu ekologicznego, prezentację współczesnego sporu o dziedzictwo Bacona, krytykę tworzonej w reakcji na projekt Bacona naturalistycznej koncepcji odpowiedzialności za przyrodę, krytykę inspirowanej myślą Platona i Arystotelesa teorii ochrony przyrody przed destrukcyjnym działaniem techniki, następnie pozytywny wykład etyki ekologicznej budowanej opartej na zasadzie autonomii i cielesności człowieka i wreszcie zapowiedź zupełności techniki w świetle stawianych przed nią kultywacyjnych zadań wobec przyrody. Książkę uzupełnia bogaty zestaw cytowanej w tekście literatury przedmiotu, a także starannie opracowany indeks osobowy i rzeczowy.

Przyjmując za punkt odniesienia projekt Bacona, w pierwszym rozdziale książki L. Schäfer przywołuje potęgowane kryzysem ekologicznym pytania o legitymizację technicznej działalności człowieka w przyrodzie. Przekonany o cywilizacyjnym charakterze kryzysu ekologicznego Schäfer nie wiąże go z naturalnymi procesami historii przyrody i twierdzi, że rozważania o etycznej legitymizacji technicznej działalności człowieka mogą być podejmowane w ramach teorii kultury, nie zaś teorii przyrody. W ten sposób określa strony sporu o źródła tej legitymizacji. Z jednej strony, wskazuje więc na humanistów upatrujących w autonomicznym rozumie ludzkim instancję normującą techniczną działalność człowieka w przyrodzie, z drugiej zaś strony, na naturalistów upatrujących tę instancję w samej

przyrodzie. Konsekwentnie też do końca książki ukazuje racje wspierające pierwszą ze stron zarysowanego sporu.

Drugi rozdział książki poświęca Schäfer zależnościom między strukturalnymi przejawami kryzysu ekologicznego a możliwościami ich rozpoznawaniu i analizowania. Wskazuje zatem na wtórny względem działań technicznych charakter efektów ekologicznych, następnie na znaczenie nieuchwytnych dla naocznych spostrzeżeń procesów skutkujących w zakresie ekologii, dalej na kompleksowy i globalny charakter problemów ekologicznych, wreszcie na ich charakter pragmatyczny. W ślad za charakterystyką kryzysu ekologicznego Schäfer wskazuje na konieczność zmiany paradygmatu w podejściu do jego przejawów. Zaleca zatem odejście od praktyki zatrzymywania się jedynie na zjawiskach występujących w obrębie kryzysu ekologicznego na rzecz sięgania do podstaw zagrożonego życia. Wskazuje ponadto na potrzebę koncentrowania uwagi na kompleksowych problemach ekologicznych, przeciwdziałanie którym wymaga zaangażowania interdyscyplinarnego. Podkreśla wreszcie pragmatyczny status odpowiedzialności orientującej przyszłościowo techniczną działalność człowieka w przyrodzie. Tym samym odcina się od propozycji H. Jonasa w tym zakresie, zgodnie z którą odpowiedzialność stanowi zasadę konstytuującą etykę cywilizacji technologicznej.

Konfrontacja ze stanowiskiem Jonasa wypełnia treść następnego rozdziału książki, prezentującego spór o dziedzictwo Bacona. Zdaniem Schäfera, Bacon jest wiodącą postacią nowożytnej kultury. Jakkolwiek wkład Kartezjusza, Hobbesa, Galileusza, Keplera, Pascala i innych badaczy XVII wieku w tworzenie nowoczesnej metodologii przyrodoznawstwa jest bardziej znaczący niż wkład Bacona, to jednak jemu przyznaje Schäfer pierwszeństwo i to nie tylko ze względu na skuteczne rozpropagowanie hasła, że nauka jest równoznaczna z władzą, lecz również ze względu na rozpoznanie i zaprezentowanie praktycznego wymiaru funkcjonowania nauki „na użytek człowieka?”. Jeśli więc Jonas zaleca odrzucenie projektu Bacona, upatrując w nim jedną z przyczyn kryzysu ekologicznego, Schäfer broni tego projektu, upatrując w nim szansę dla ludzkości. Dlatego też w projekcie Bacona rozróżnia on ideały od programu ich realizacji i zaleca modyfikację programu, aby zachować ideały. Zaleca mianowicie wzbogacenie programu o myśl jeszcze obcą Baconowi, że przyrodę trzeba chronić, aby móc ją wykorzystywać. Realizacja tej myśli nadaje projektowi Bacona wymiar polityczny i społeczny. Oznacza to konieczność realizacji tego projektu z uwzględnieniem granic wzrostu, a także zmian w zakresie konsumpcyjnego zachowania człowieka i w zakresie jego preferencji ekonomicznych. Jakkolwiek bowiem człowiek zdany jest na korzystanie z przyrody, to jednak tę konieczność musi wiązać z granicami wzrostu. Chodzi więc o to, aby wzrost gospodarczy nie był celem samym w sobie. Człowiek tylko wtedy jest bowiem uprawniony do zaspokajania swoich potrzeb dobrami przyrody, gdy potrafi ocenić te potrzeby. Potrzeby człowieka muszą być zatem powiązane z jego moralnością.

Konfrontacji z myślą Jonasa poświęca Schäfer także następny rozdział zatytułowany *Naturalizm i odpowiedzialność za przyrodę*. Nawiązuje on tutaj bezpośrednio do proponowanej przez Jonasa w *Das Prinzip Verantwortung* etyki odpowiedzialności. Schäfer podkreśla wagę zawartego w etyce odpowiedzialności apelu o potrzebę zmiany naszego postępowania względem przyrody. Równocześnie jednak nie godzi się z filozoficzną argumentacją wspierającą ten apel. Nie godzi się on mianowicie z przyjętą przez Jonasa fizjocentryczną perspektywą przewyżczania antropocentryzmu. Utrzymanie tej perspektywy prowadzi bowiem do błędnej w istocie próby uzależniania norm etycznego postępowania człowieka wobec przyrody od faktycznego stanu tej przyrody. Ostatecznie Schäfer podjętą przez Jonasa próbę fizjocentrycznego uzasadnienia etyki odpowiedzialności uznaje za nieudaną, a nawet za niedopuszczalną. Nie umożliwia ona ponadto przewyżczenia antropocentryzmu, wklajając się w jego nowe odmiany. Dlatego też Schäfer konsekwentnie orientuje się na antropocentrykę etyki tradycyjnej, zgodnie z którą odpowiedzialność za przyrodę ujmowana jest w ramach zobowiązań, jakie spoczywają na nas w stosunku do drugiego człowieka, włącznie ze zobowiązaniami w stosunku do nas samych i do nadchodzących pokoleń. Odpowiedzialność człowieka za przyrodę może się bowiem pojawić tylko jako część odpowiedzialności człowieka za człowieka.

Krytykę naturalistycznego uzasadniania etyki odpowiedzialności człowieka za przyrodę uzupełnia Schäfer w piątym rozdziale krytyką inspirowanej myślą Platona i Arystotelesa teorii ochrony przyrody przed destrukcyjnym działaniem techniki. Myśl starożytna jest bowiem traktowana przez zwolenników fizjocentryzmu jako wiedza orientująca w zakresie praktyki życiowej człowieka, co sprawia, że

dostrzegają oni w niej także podstawę do określenia warunków niedestrukcyjnego funkcjonowania techniki. Schäfer nie podziela tego poglądu zwolenników fizjocentryzmu i mówi w tym przypadku o pseudoterapiach, czyli o pozornych środkach zaradczych, proponowanych przez myśl antyczną odnoszoną do warunków cywilizacji technologicznej. Zarówno bowiem proponowana przez Platona praktyczna filozofia przyrody, jak i proponowana przez Arystotelesa teleologiczna koncepcja przyrody nie przystają do warunków cywilizacji technologicznej. Schäfer mówi więc o tych koncepcjach jako anachronicznych w odniesieniu do współcześnie doświadczanego kryzysu ekologicznego i wartość tych koncepcji dostrzega jedynie w perspektywie ich historycznych badań.

Po krytyce podjętej przez H. Jonasa metody tworzenia i uzasadniania etyki odpowiedzialności Schäfer przedstawia pozytywny wkład własnej koncepcji etyki ekologicznej. Zasada się ona na autonomii i cielesności człowieka. Oznacza to, że tworzenie takiej etyki nie wymaga odrzucenia antropocentryzmu, a nawet wyraźnie go zakłada. Dopiero bowiem w perspektywie antropocentrycznej, uwyraźniającej autonomię człowieka, ujawnia się problem jego odpowiedzialności względem przyrody. Tak pojmowany antropocentryzm nie wskazuje na opozycję człowieka wobec przyrody, lecz stanowi podstawę teorii, zgodnie z którą korzystanie przez człowieka z zasobów przyrody jest podporządkowane jego moralności, w propozycji Schäfera uzasadnianej etyką Kanta. Oznacza to ponadto, że tworzenie etyki ekologicznej wymaga odrzucenia fizjocentrycznej koncepcji przyrody na rzecz koncepcji fizjologicznej. Zrywa ona z podrzymywanym przez zwolenników fizjocentryzmu rozumieniem przyrody jako pewnej całości czegoś, co istnieje i jest poddane powszechnym prawom, rozumie przyrodę jako pewną całość, która sprzyja, bądź nie sprzyja życiu. Fizjologiczne pojęcie przyrody wskazuje więc na związek człowieka z przyrodą wyrażającą się w fizjologicznych procesach wymiany między organizmem a jego otoczeniem. Zdaniem Schäfera nie implikuje ono ani archaicznego hasła „z powrotem do przyrody”, ani też odrzucenia techniki, lecz podporządkowuje stosowanie środków naukowych i technicznych zasadom moralno-praktycznym, obejmującym odpowiedzialność za zdrowie cielesne. Zdania zaś powinnościowe, sformułowane z odwołaniem się do fizjologicznego pojęcia przyrody nie ściągają na siebie podejrzeń o naturalizm. Ich powinność nie wynika bowiem z normatywnego stosunku człowieka do przyrody, lecz z obowiązków, które człowiek ma wobec siebie, w szczególności z obowiązku troski o swoje zdrowie cielesne. Z fizjologicznej koncepcji przyrody wynika ponadto nowe doświadczenie podstawowe, które można opisać jako powrót do skończoności. Nieskończone uniwersono nowożytnego przyrodoznawstwa stworzyło iluzję, że przyroda jest obszarem bezgranicznym i niewyczerpywalnym. Przyroda jako nasz habitat i miejsce realnych oddziaływań ma natomiast ściśle granice. Procesy wymiany, którym podlegamy jako organizmy, są bardziej gęste, bezpośrednio i ściślej niż do niedawna przyjmowano. Jest więc jasne, że wszelkie odpady cywilizacji technicznej dosięgają człowieka w fizjologicznym obiegu przyrody. Dlatego też intencje zawarte w pytaniach o odpowiedzialność za przyrodę zmierzają do ochrony organizmów w przekonaniu, że stanowi ona ochronę pytającego człowieka. Człowiek jako organizm stanowi bowiem część metabolizmu przyrody.

Rozważania zawarte w książce kończy rozdział siódmy poświęcony przyszłości techniki. Przyjęcie w poprzednim rozdziale autonomii człowieka i jego cielesności jako zasad konstytuujących etykę ekologiczną nie stanowi, zdaniem Schäfera, dowolnie obranej tezy antropologicznej, lecz tezę uwzględniającą adekwatną do faktycznego stanu rzeczy pozycję człowieka w przyrodzie. Teza ta wskazuje mianowicie na człowieka jako istotę kultywującą zarówno samą siebie, jak i jej przyrodnicze otoczenie. W tezie tej zawarta jest ponadto myśl o pośredniczącej roli techniki w spełnianiu przez człowieka owej kultywacyjnej funkcji. Technika stanowi więc tutaj istotne dopełnienie człowieka. Schäfer nawiązuje tym samym do stanowiska A. Gehlena, zgodnie z którym człowieka jest istotą niepełną, zdaną niejako na tworzenie kultury. Jonas i zwolennicy fizjocentryzmu w technice upatrują zagrożenie dla przyrody, natomiast Schäfer dostrzega związane z techniką możliwości doskonalenia przyrody. Pod warunkiem wszakże, iż zastosowanie techniki będzie się odbywać w perspektywie ekologicznej, co G. Ropohl wyraził w stwierdzeniu, że współczesna technika wymaga „ekotechnicznego uzupełnienia”. Stąd też, mówiąc o strukturalnych wymaganiach stawianym przyszłościowo zorientowanej technice i technologii, Schäfer wskazuje na konieczność tworzenia alternatywnych form techniki, nie zaś nowej etyki. W tym też jedynie dostrzega on możliwość dochowania wierności projektowi Bacona bez niebezpieczeństwa popadania w błędy popełnione na etapie naiwnej jego realizacji.

Recenzowana książka L. Schäfera stanowi jeden z licznych dzisiaj głosów w dyskusji nad przyczynami, zakresem i dynamiką kryzysu ekologicznego. Nie ogranicza się ona jednak do konstatacji

faktów, czy jasnego wykładu określonego stanowiska wobec tych faktów, lecz przez swój polemiczny charakter porządkuje przedmiotowo tę dyskusję i dookreśla prezentowane w niej wypowiedzi. Ujawniają się w ten sposób erudycyjne walory jej autora, wszechstronnie zorientowanego zarówno w faktycznym stanie kryzysu ekologicznego, jak i w różnorodnych nurtach odnośnych opracowań teoretycznych. Erudycyjny charakter tego opracowania potwierdza ponadto uwzględniana w nim bogata literatura przedmiotu, a także wnikliwie analityczny sposób jej spożytkowania.

Wskazanych powyżej walorów prezentowanej tutaj książki nie osłabiają zasadniczo pewne niekonsekwencje jej autora. Można je odnaleźć w braku wskazań na różnice występujące w stanowiskach filozofów zaliczanych przez Schäfera do zwolenników fizjocentrycznej koncepcji człowieka, przyrody i relacji człowieka do przyrody. Różnice te zasługują na uwagę głównie ze względu na różne tradycje filozoficzne, do których odwołuje się np. H. Jonas, K. M. Meyer-Abich czy R. Spaemann. Nieuwzględnianie tych różnic powoduje, że ostrze krytyki kieruje Schäfer z jednakową siłą w każdego ze wspomnianych tutaj uczonych. Zróżnicowana analiza ich stanowisk zróżnicowałaby także krytykę, a może nawet w niektórych przypadkach uczyniłaby ją bezpodstawną. Wiele wskazuje na to, że taka krytyka nie odnosiłaby się do stanowiska wyrażonego przez K. M. Meyer-Abicha w praktycznej filozofii przyrody. Niekonsekwencją wydaje się być także ujmowanie autonomii człowieka w kontekście myśli Kanta. Zabieg ten powoduje, że autonomia człowieka w praktyce utożsamia się z subiektywizmem, w konkretnym przypadku pojmowanym jako absolutyzacja ludzkiego rozumu. To zaś wydaje się być niezgodne z całością wyводу Schäfera upatrującego w tej autonomii podstawy etyki ekologicznej, zapewniającej odpowiedzialność człowieka za środowisko, w którym i dzięki któremu człowiek żyje.

Niezależnie od przedstawionych tutaj uwag krytycznych i nie odnotowanych niedociągnięć merytorycznych książka L. Schäfera zasługuje na wnikliwą uwagę ze strony przygotowanych filozoficznie czytelników. Można ją także zalecić studentom filozofii zainteresowanym ekologią człowieka i bioetyką.

*Zbigniew Lepko*