

Zbigniew Łepko

Ekologiczny postulat nauki dla zrównoważonego rozwoju

Seminare. Poszukiwania naukowe 27, 77-86

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 27 * 2010 * s. 77–86

KS. ZBIGNIEW ŁEPKO SDB
UKSW, Warszawa

EKOLOGICZNY POSTULAT NAUKI DLA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Wraz z postępowaniem współczesnej debaty ekologicznej utrwała się przeświadczenie, że nie nauka jako taka, lecz dominujący na danym etapie dziejów kultury typ ludzkiej wiedzy wzmaga destrukcyjną działalność człowieka w przyrodzie. Zgodnie z tym podejściem kryzys przyrody świata naukowo-technicznego bierze swój początek w sposobie ludzkiego myślenia, nie zaś w sposobie ludzkiego działania¹. Wobec oczywistych dzisiaj techniczno-technologicznych nadużyć człowieka względem przyrody, zachodzi konieczność zrewidowania nie tyle efektów dominującej współcześnie nauki, ile fundujących ją ideałów poznawczych. W ślad za tym dostrzega się konieczność podjęcia prac nad alternatywnym – wobec dominującego od początków nowożytności – paradygmatem nauki nierozdzielnie sprzęgniętej z techniką. Zdaniem znawców tej problematyki, wysiłki badawcze powinny zmierzać do wypracowania takiego paradygmatu nauki, dla którego konstytutywna byłaby holistyczna perspektywa ujmowania prawdy poznania rzeczywistości² oraz ścisła korelacja wolności i odpowiedzialności badacza³. Taka nauka podążałaby za ideą zrównoważonego rozwoju, zgodnie z którą podnoszenie standardu życia ludzkości nie powinno kolidować z długotrwałym bezpieczeństwem przyrody.

¹ K.M. Meyer-Abich, *Einführung*, w: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, red. K.M. Meyer-Abich, München 1997, s. 9-12.

² Tenze, *Wissenschaft für die Zukunft, Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*, München 1988, s. 82.

³ H. Markl, *Wissenschaft: Zur Rede gestellt. Über die Verantwortung der Forschung*, München-Zürich 1989.

1. PRZEDNOWOŻYTNY PARADYGMAT NAUKI

Naukę nowożytną poprzedził proces zdobywania samorozumienia człowieka i jego miejsca w świecie, obejmujący w Europie etap kultur archaicznych, kultury starożytnej Grecji i europejskiego średniowiecza⁴. Choć na etapie kultur archaicznych doszło do powstania techniki rzemieślniczej i podstaw nauki, to jednak wiedza teoretyczna była wówczas związana przede wszystkim z mitem. Na etapie poprzedzającym grecką kulturę wysoką nie doszło więc jeszcze do krytycznej refleksji nad miejscem człowieka w przyrodzie i nad tworzonymi przez niego instytucjami życia społecznego.

Kultura starożytnej Grecji zrywała stopniowo z magiczno-mitycznym ujęciem człowieka i jego miejsca w przyrodzie i zarazem otwierała perspektywy ku ujęciu filozoficzno-naukowemu. Takie przeorientowanie kultury stanowiło efekt długotrwałego procesu przechodzenia „od mitu do logosu” i dojrzałą fazę osiągnęło mniej więcej w V-IV wieku przed Chrystusem, wraz z filozofią Sokratesa, Platona i Arystotelesa⁵. Tutaj też można mówić z pewnością o nowym paradygmacie w podejściu do rzeczywistości według kryteriów prawdziwości, argumentacji, uzasadniania i dowodzenia. Zakładane przez siebie cele ten sposób ujmowania rzeczywistości osiągał zaś na drodze dyskursywnej argumentacji, co oznacza, że *differentia specifica* starożytnej kultury greckiej w odniesieniu do wszystkich kultur ją poprzedzających stanowi sofistyka. W ramach tego pierwszego w dziejach świata ruchu oświeceniowego radykalnej krytyce został poddany zarówno mit, jak i istniejące ówczesne instytucje społeczne. Po raz pierwszy w historii kultury pojawia się wymóg usprawiedliwiania wszystkiego przed logosem. Tym samym narodził się absolutnie nowy typ wiedzy – nauka dedukcyjna, wyprowadzająca teoremy z aksjomatów⁶.

Matematyka grecka nie stanowi jedynego wkładu Greków do metody naukowej; przynajmniej takie samo znaczenie ma metodologiczna refleksja Platona i Arystotelesa nad strukturą metody dedukcyjnej. Mimo to, nauka starożytna istotnie różni się od nauki nowożytnej. Uwagę zwraca fakt, że w starożytności zastosowanie matematyki do badania przyrody miało miejsce tylko w obrębie astronomii. Starożytność podtrzymywała bowiem przeświadczenie o nieprzekraczalnej odrębności świata sublunarnego i supralunarnego. Wprawdzie warte podkreślenia są obecne w *Timajosie* oznaki rozszerzenia zastosowania matematyki w badaniu przyrody, to jednak i tak nie ma pewności, że jego urzeczywistnienie przyczyniłoby się do powstania nauki metodologicznie bliskiej nauce nowożytnej. Staro-

⁴ Por. Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 23(2006), s. 137 i 148.

⁵ Por. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstenfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1975.

⁶ V. Hölsle, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München 1991, s. 50.

żytni Grecy nie dysponowali bowiem systematyczną teorią eksperymentu. Z tego właśnie powodu teoria i praktyka (nauka i technika) w starożytnej Grecji rozwijały się paralelnie, a więc bez istotnego wpływu na siebie⁷.

Znaczące światło na naukę starożytnej Grecji rzuca także fakt, że Arystoteles, jako najbardziej znaczący teoretyk nauki, swoją uwagę poznawczą koncentrował na obszarze biologii. Stąd do nauki przenikają koncepcje teleologiczne. Oznacza to, że w starożytności przedmiot nauki jest ożywiony, co zdaje się przesądzać o antykonstruktywistycznym podejściu badaczy do przyrody. Na tym etapie rozwoju kultury przyrodę traktuje się jako coś danego, zasadniczo niezależnego od ludzkiego poznania i działania. Jeśli zatem magiczno-mityczny obraz świata odwołuje się do koncepcji organizmu żywego, którego człowiek stanowi nierozdzieloną część, uczestnicząc w jego procesach przebiegających zawsze tak, że organiczna całość pozostaje w równowadze, to nowy obraz przyrody polega na zerwaniu tej pierwotnej jedności; na oddzieleniu się części od całości i na coraz bardziej konfrontacyjnej relacji ich obu. Zdaniem Karen Gloy, tutaj znajduje się prąródło rozdziału podmiotu od przedmiotu, charakterystycznego dla nowożytnej kultury europejskiej. Odtąd podmiot i przedmiot, ja i przyroda, przyjmują względem siebie stanowiska coraz bardziej opozycyjne⁸.

Średniowieczny etap kultury europejskiej charakteryzuje synteza chrześcijańskiego przekonania wiary i antycznej myśli filozoficznej⁹. Synteza ta stanowiła nie tylko systemowe powiązanie chrześcijańskich treści z grecką formą, lecz także wraz z formą treść filozofii greckiej przenikała do doktryny chrześcijańskiej i wywierała wpływ na średniowieczny obraz świata. Jeśli w początkach średniowiecza wpływ ten był słaby, to z czasem stał się coraz intensywniejszy i nie tylko uzupełniał filozoficzne i przyrodoznawcze „braki” chrześcijańskiego obrazu świata, lecz go istotnie współformował. Odnośne opracowania podkreślają, że zmienne koleje takiej syntezy chrześcijańskiego przekonania wiary z myślą antyczną wpłynęły na utrwalenie się pewnych idei przewodnich, stanowiących zasadniczą treść średniowiecznego paradygmatu w podejściu do przyrody. Chodzi najpierw o ideę obecności śladów Boga w przyrodzie, następnie ideę kształtowania przyrody według zasad prawa i porządku, wreszcie odniesioną do przyrody ideę zawartą w metaforze *machina mundi*. Te idee stanowiły też swego rodzaju pomost między starożytnym a nowożytnym ujęciem przyrody¹⁰.

⁷ Tamże, s. 50-51.

⁸ K. Gloy, *Das Verständnis der Natur. Erster Band. Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, München 1995, s. 77-78.

⁹ Por. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Leipzig 1954, s. 15-38.

¹⁰ Por. V. Höhle, *Philosophie der ökologischen Krise*, s. 51-52.

2. NOWOŻYTNY PARADYGMAT NAUKI

Nowożytny etap kultury europejskiej przyniósł niesłychanie szybki rozwój racjonalności technicznej, przy równoczesnej stagnacji, albo wręcz regresie tych typów racjonalności, które tradycja wiąże z mądrością i respektem wobec wartości¹¹. Konsekwentnie też od nowożytności racjonalność techniczna wyznacza główny nurt cywilizacji europejskiej. Stanowi ona bowiem podstawę nowej, w odniesieniu do starożytnej i średniowiecznej, strategii naukowego badania przyrody. Podczas gdy w starożytności i średniowieczu poznanie przyrody stanowiło cel sam w sobie, bądź szczególnie wyraz relacji człowieka do Boga, w czasach nowożytnych zaczęto je traktować jako środek prowadzący do wzrostu powszechnego dobrobytu ludzkości. Miało to być poznanie nierozdzielnie związane z techniką, dostarczające człowiekowi środków do panowania nad przyrodą i skutecznego uwalniania się od biedy materialnej. W miarę wzrostu sukcesów na tym polu wzrastał także konflikt między racjonalnością techniczną a racjonalnością mądrościową. Zdaniem znawców przedmiotu, ten konflikt leży u podstaw nowożytnej epoki technologicznej i w tym sensie stanowi najgłębszą przyczynę kryzysu ekologicznego¹².

Dysproporcje w rozwoju wskazanych tutaj typów ludzkiej racjonalności zostały utrwalone przez kulturową absolutyzację światopoglądu przyrodoznawczego¹³. Szczególnie sprzyjające ku temu okoliczności wystąpiły w początkach nowożytności wraz – z przedłożonym przez Francisa Bacona – projektem naukowo-technicznego opanowania przyrody. Projekt ten uitorował następnie drogę Kartezjuszowi, Th. Hobbesowi, Galileuszowi, J. Kepplerowi, B. Pascalowi i innym uczonym XVII wieku do wypracowania nowożytnej metodologii przyrodoznawstwa. Dlatego przez wielu historyków i filozofów kultury F. Bacon uważany jest za wiodącą postać nowożytności, a jego intelektualne dziedzictwo za wyznacznik głównego nurtu cywilizacji współczesnej¹⁴.

Narodziny nowożytnego paradygmatu nauki wyznaczyły nowy typ relacji teorii do praktyki i podmiotu poznającego do przedmiotu poznania. Zdaniem G. Pichta, „teoria” w okresie nowożytnym przyjmuje postać poznania obiektywnego. Nowożytna koncepcja „praktyki” stanowi zaś pochodną takiej koncepcji ludzkiej wolności, dla której konstytutywna jest suwerenna autonomia człowieka względem przyrody. W takim ujęciu człowiek nie uznaje w przyrodzie granic swoich możliwości, lecz wyznacza je autonomicznie. W tym przypadku teoria

¹¹ Tamże, s. 43-44.

¹² Por. F. Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg 1994.

¹³ Por. H. Jonas, *Forschung und Verantwortung. Aulavorträge*, Hochschule St. Gallen 1983, s. 7.

¹⁴ Por. O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993, s. 49-72.

i praktyka wzajemnie się usprawiedliwiają, a nawet nawzajem się odzwierciedlają¹⁵. Oznacza to, że w okresie nowożytnym „teoria” jest w istocie tożsama z „praktyką”: rozwija ona metodykę skutecznego niczym nie ograniczonych możliwości człowieka ze względu na suwerenną autonomię człowieka względem przyrody. Oznacza to równocześnie, że w okresie nowożytnym „praktyka” jest w istocie tożsama z „teorią”: odnosi się ona do wszystkich dziedzin życia zgodnie z takimi założeniami i przy pomocy takich metod, które rozwinęły świadomość teoretyczną¹⁶.

Mając na względzie propagowaną w nowożytności tożsamość „teorii” i „praktyki”, Picht podkreśla, że filozoficzną nazwą świadomości absolutnej wolności człowieka wobec przyrody jest „podmiotowość”. Właśnie dzięki Kartezjuszowi, tak rozumiana „podmiotowość” osiągnęła postać absolutną, tworząc „archimedejski punkt świata” względem niej zewnętrznej. Oczywistym następstwem osiągnięcia przez „podmiotowość” postaci absolutnej jest układ konfrontacyjnej relacji podmiotu poznającego względem przedmiotu poznania¹⁷. Ta ostatnia obejmuje swym zasięgiem to wszystko, co w aspekcie teoretycznym traktowane jest jako przedmiot ludzkiego poznania, a w aspekcie praktycznym jako przedmiot ludzkiego oddziaływania. Oznacza to, że wyrażające istotną cechę nauki nowożytnej utożsamienie „teorii” z „praktyką” polega na tym, iż zdobyty przez nią zasób informacji - wiedzy nie tylko może być praktycznie wykorzystywany, lecz że jej praktyczna (techniczna) stosowalność istotnie dopełnia i ostatecznie spełnia zleczone jej zadanie. Nowożytność stworzyła bowiem jakieś niepisane prawo przymusu do technicznego zastosowania zdobytej wiedzy teoretycznej. Ta istotna cecha nauki nowożytnej domyka jej charakterystykę metodologiczną, do której przynależy najpierw typ udzielanych przez nią wyjaśnień, następnie zaś wykorzystywana przez nią eksperymentalna metoda dochodzenia do prawdy o rzeczywistości¹⁸.

Znaczenie nauki w nowożytnej historii kultury europejskiej wiąże się z jej wewnętrzną dynamiką, prowadzącą w aspekcie formalnym do zaniku tradycyjnego odróżniania teorii od praktyki, w aspekcie materialnym zaś do rozszerzania jej wpływów na codzienne życie człowieka¹⁹. Wymowną tego ilustracją jest odnotowana w historii nauki, od nowożytności poczynając, kolejność powstawania szczegółowych nauk realnych, a więc takich, w obrębie których wartość teorii

¹⁵ G. Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Vorlesungen und Schriften. Mit einer Einführung von Carl Friedrich von Weizsäcker*, Stuttgart 1993, s. 301.

¹⁶ Por. V. Höhle, *Philosophie der ökologischen Krise*, s. 53-56.

¹⁷ G. Picht, *Der Begriff der Natur Und Seine Geschichte*, s. 301-303.

¹⁸ Por. B. Hałaczek, *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatów etyki uniwersalnej*, w: *Czy możliwa jest etyka uniwersalna? Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1994, s. 130-131.

¹⁹ Por. H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main 1997, s. 313-341.

mierzona jest jej dojrzałością do technologiczowania. Odnośne opracowania wskazują kolejno na mechanikę, chemię, elektrodynamikę, fizykę jądrową i biotechnologię. Opracowania te podkreślają, że nauka wtedy jest dojrzała do technologiczowania, gdy spełnia wymagania stawiane jej przez Galileusza, tzn. gdy na drodze, którą Galileusz nazywa *via resolutiva*, a więc na drodze postępowania analitycznego, osiągnie taki etap, który umożliwia jej wejście na *via compositiva*, a więc na drogę syntetyzowania cząstkowych i skwantyfikowanych elementów badanego przedmiotu. Zdaniem H. Jonasa dzisiaj ten etap osiągnęła także biologia. Chodzi mianowicie o biologię molekularną, która stwarza możliwości powiązania *via resolutiva* i *via compositiva* w odniesieniu do przyrody ożywionej²⁰. Fakt ten wskazuje na wzrastające możliwości człowieka w zakresie coraz głębszych ingerencji w biologię przyrody i zarazem potwierdza istnienie coraz silniejszej presji cywilizacyjnej wywieranej na człowieka w celu zaktualizowania swoich potencjalnych możliwości w tym względzie. Jonas podkreśla w związku z tym, że poznawcze wkraczanie w tajemnice przyrody jest już dzisiaj faktycznie manipulowaniem przyrodą²¹.

Taki stan faktyczny w zakresie naukowych odniesień człowieka do przyrody wyznacza drogę, na której doszło z czasem do powiązania problemów ekologicznych z problemami bioetycznymi. Do problemów związanych ze zniszczeniem naturalnych przestrzeni życia i klimatu, spustoszeniem obszarów krajobrazowych, zatruciem pożywienia i gleby, wytrzebieniem licznych gatunków zwierząt i roślin doszły bowiem z czasem także problemy z zakresu medycyny, manipulacji genetycznych, eugeniki i eutanazji, a nawet zbliżających się coraz wyraźniej możliwości klonowania komórek ludzkich. Mając na względzie taki zakres stojących przed nami wyzwań ekologicznych i bioetycznych, wzrasta sceptycyzm wobec naukowo-technicznych sukcesów człowieka. Niemal nieuchronnie prowadzą one bowiem do coraz głębszych ingerencji technicznych człowieka w przyrodę, przyczyniających się nierzadko do naruszenia istoty jej konstytucji bytowej. W tym przypadku nauka zagraża nie tyle samemu istnieniu przyrody, ile jej strukturze ontycznej. Z oczywistych racji, ta sama obawa dotyczy także zagrożeń struktury ontycznej samego człowieka, który sukcesy nauki na polu leczenia chorób dziedzicznych zmuszony jest okupywać zgodą na głębokie ingerencje w swoją strukturę ontyczną. Stąd też dzisiaj coraz częściej słychać głosy nawołujące nie tylko do działań na rzecz biologicznego przetrwania gatunku *Homo sapiens*, ale także jego przetrwania na sposób ludzki²².

²⁰ Por. tenże, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1990, s. 30-40.

²¹ Por. tenże, *Interview: Im Zweifel für die Freiheit?*, Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium 29(1981)1, s. 434-439.

²² Por. K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, München-Zürich 1983, s. 11.

3. NAUKA DLA EKOLOGICZNEJ PRZYSZŁOŚCI

Paradygmat nauki dla zrównoważonego rozwoju jest dzisiaj postulowany w jednoznacznej opozycji do nowożytnego paradygmatu nauki. Idzie więc o gruntowną rewizję ideowych podstaw nauki nowożytnej, wyznaczających i utrwalających radykalną opozycję człowieka względem przyrody poprzez wprzęgnięcie nauki w techniczno-technologiczne panowanie człowieka nad przyrodą. Efekty takiego panowania człowieka nad przyrodą opisywane są z odwołaniem się do sytuacji apokaliptycznej, naznaczonej groźbą powszechnej katastrofy, która nastąpi, jeśli pozwolimy, by sprawy szły nadal swoim obecnym torem²³.

Alternatywny – wobec paradygmatu nauki nowożytnej – paradygmat nauki dla zrównoważonego rozwoju jest utożsamiany z paradygmatem nauki holistycznej²⁴. Stanowił on przedmiot prac grupy studyjnej, która pod kierunkiem Klaus Michaela Meyer-Abicha podejmowała problematykę paradygmatycznej struktury nauki holistycznej w ramach realizacji projektu badawczego pod ogólnym tytułem *Kulturowa historia przyrody*. Ich efektem okazały się liczne opracowania, z których bodaj najważniejsze składają się na obszerną publikację pt. *Od drzewa poznania do drzewa życia*. Zredagowaną przez K.M. Meyer-Abicha książkę należy odczytywać zgodnie z jej podtytułem: *Holistyczne myślenie o przyrodzie w nauce i gospodarce*. Autorzy książki dostrzegają w niej kolejną próbę zdyktowania kultury europejskiej w dążeniu do wyjścia z kryzysu ekologicznego poprzez przewartościowanie wartości od nowożytności dominujących w tej kulturze. To przewartościowanie musi mieć charakter rewolucyjny, czyli paradygmatyczny, i musi stanowić wynik ścierania się różnych systemów wartości wpływających na biologiczne bezpieczeństwo i duchową jakość życia nadchodzących pokoleń ludzkich.

Najogólniej mówiąc, te systemy wartości funkcjonalnie przypominają identyfikowane przez Thomasa Kuhna paradygmaty poznawcze, ale w przedkładanej tutaj propozycji przejścia „od drzewa poznania do drzewa życia” ich rolę najlepiej wyraża zaproponowane w 1934 r. przez Adolfa Meyer-Abicha pojęcie „idei i ideałów poznawczych”²⁵, a także zaproponowane w 1935 r. przez Ludwiga Flecka pojęcie „stylu myślenia”²⁶. Zgodnie z tym ujęciem, Klaus Michael Meyer-Abich wskazuje na epistemologiczno-ekologiczny charakter współczesnego sporu

²³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, s. 251.

²⁴ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 182-184.

²⁵ Por. A. Meyer-Abich, *Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis. Beiträge zur Theorie und Geschichte der biologischen Ideologien*, Leipzig 1934.

²⁶ Por. L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einleitung von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle*, Frankfurt am Main 1993.

o wartości i postuluje, aby punkt odniesienia w tym zakresie wyznaczała myśl, którą poniekąd paradoksalnie można by wyrazić w formie pytania: „co powinniśmy wiedzieć, aby przy pomocy nauki i techniki móc rozwiązywać problemy, których nie mielibyśmy bez nauki i techniki?”²⁷. Autorzy książki *Od drzewa poznania do drzewa życia* możliwość taką dostrzegają w wykorzystaniu nauki i techniki wartościowanej ekologicznie. W konkretnym przypadku oznacza to wartościowanie zgodne z ideałami poznawczymi, wyznaczającymi holistyczną perspektywę ujmowania prawdy o rzeczywistości. Tym samym, autorzy ci odcinają się od ideałów poznawczych, związanych z dominującym w nowożytności dziedzictwem Francisa Bacona. Idzie więc o przełamanie tradycji badawczej, w ramach której ideał poznawczy wyraża się najwyższym stopniem obiektywizacji poznania. Jego efektem miałyby zaś być zapoczątkowanie tradycji, w ramach której wiodące poznawczo jest uczucie dla życia. Ono miałyby konstytuować naukę, dla której warta zdobycia jest tylko ta wiedza, która sprzyja pokojowemu współistnieniu człowieka z przyrodą pozaludzką²⁸.

Równocześnie K.M. Meyer-Abich podkreśla, że prace nad przyszłościowym modelem nauki warunkują prace nad przyszłościowym modelem gospodarowania człowiekiem w przyrodzie. Pokój człowieka z przyrodą zabezpiecza przyszłość społeczeństwa industrialnego i polega na uzgodnieniu praw gospodarczych z prawami przyrody. Stąd pojawia się postulat, aby ekonomię, czyli naukę o gospodarowaniu człowiekiem, uprawiać jako ekologię gatunku *Homo sapiens*. Tak rozumiana ekonomia miałaby nosić nazwę „ekologii humanistycznej” i stanowiłaby istotny element całościowej wiedzy o związkach ludzkiego życia z przyrodą pozaludzką²⁹. Zgodnie z tym ujęciem, holistyczna perspektywa przyszłościowej nauki o miejscu i roli człowieka w przyrodzie warunkuje utrzymanie holistycznej perspektywy ludzkiego gospodarowania w przyrodzie. Politycznie zorientowana nauka dla przyszłości musi więc być uprawiana ze względu na przeświadczenie, że wartość poznania jest tylko to, co sprzyja naturalnemu współistnieniu człowieka z przyrodą pozaludzką³⁰.

²⁷ K. M. Meyer-Abich, *Einführung*, s. 10.

²⁸ Por. M. Drieschner, *Die Macht der Objektivität*, w: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, red. K.M. Meyer-Abich, München 1997, s. 337-356. W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że na wiodące poznawczo znaczenie „uczucia dla życia” wskazywał już w latach dwudziestych ubiegłego stulecia Albert Schweitzer. Zgodnie z tą koncepcją, uczucie dla życia stanowi podstawę respektu i uznania istnienia tego wszystkiego, co żyje. Najwyższym moralnie celem budowanej na tej zasadzie etyki czci dla życia powinno być potrzymanie i promocja życia w każdym jego przejawie, a także przeciwstawianie się każdej próbie jego degradacji. (Por. A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, w: tenże, *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Band 2, Zürich 1973, s. 377-378).

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. K.M. Meyer-Abich, *Einführung*, s. 9-17.

Postulat nauki dla ekologicznej przyszłości K.M. Meyer-Abich wzmacnia postulatem nowej polityki ekologicznej³¹. Chodzi o politykę także zabezpieczającą pokój człowieka z przyrodą. Zgodnie z przyjętą przez autora tej propozycji fizjocentryczną perspektywą poznawczą ma to być polityka wynikająca z prawdy o obecności i działaniu człowieka w przyrodzie³². Jej punktem wyjścia musi być zatem bezsporny fakt, że człowiek jest niejako naturalnie predestynowany do panowania nad przyrodą według reguł dozwolonych w państwie prawa. Zdaniem K. M. Meyer-Abicha, „Antropokracja – panowanie człowieka w przyrodzie – musi być usankcjonowana prawnie”³³. Pokój człowieka z przyrodą należałoby zatem rozumieć jako swego rodzaju niespisany kontrakt, na podstawie którego panowanie człowieka nad przyrodą spełnia się poprzez jego odpowiedzialność za przyrodę. Najbardziej czytelnym wyrazem takiego panowania człowieka nad przyrodą powinna zaś być „politycznie zorientowana nauka dla przyszłości”³⁴.

ZAKOŃCZENIE

Zgłaszany współcześnie ekologiczny postulat nauki dla zrównoważonego rozwoju ma swoją własną historię, ściśle splecioną z historią kultury europejskiej. Jej etapy pokrywają się z etapami historii kultury, z charakterystycznymi dla każdego z nich próbami określenia przez człowieka swojego miejsca w przyrodzie. Można powiedzieć, że dzieje kultury europejskiej, od etapu kultur magiczno-mitycznych, przez etap kultury starożytnej Grecji, następnie etap kultury średniowiecznej i etap kultury nowożytnej, aż po współczesność, wiarygodnie dokumentują dochodzenie ludzkości na drodze prób i błędów do takiej relacji z przyrodą, która zapewni biologiczne bezpieczeństwo i duchową jakość życia aktualnych i przyszłych pokoleń gatunku *Homo sapiens*.

Postulowany paradygmat nauki dla zrównoważonego rozwoju uwzględnia realistyczne przeświadczenie, że biologiczne wymagania ochrony przyrody pozaludzkiej muszą komponować się w jedną całość z biologicznymi i cywilizacyjnymi aspiracjami ludzkości. Nie może być przecież wątpliwości co do tego, że ludzkość w dalszym ciągu swojego istnienia będzie podlegała rozwojowi i będzie musiała adekwatnie zabezpieczać sobie pożywienie, energię i surowce, i że z tej racji będzie musiała dysponować naturalnymi zasobami przyrody. W podejściu do przyrody trzeba zatem uwzględnić „nieuchronność przejścia

³¹ Por. tenże. *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München-Wien 1984; tenże. *Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*, München 1988; tenże, *Mit-Wissenschaft: Erkenntnisideal einer Wissenschaft für die Zukunft*, w: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*, s. 19-161.

³² Tenże, *Wege zum Frieden mit der Natur*, s. 14.

³³ Tamże, s. 138.

³⁴ Tamże, s. 14.

od neozoicznej epoki przyrody do antropozoicznej epoki człowieka i jego globalnej kultury gospodarczej³⁵. To zaś domaga się wzmocnienia systemowych działań zabezpieczających proporcjonalnie zrównoważoną relację przyrody i kultury. Opracowania tej problematyki wskazują na konieczność podjęcia w tym zakresie działań gospodarczych i politycznych. W ich świetle proporcjonalnie zrównoważona relacja przyrody do kultury miałyby się wyrazić „globalnym partnerstwem, zmierzającym do pogodzenia nierozdzielnych wymagań zdrowego środowiska i zdrowej gospodarki dla wszystkich narodów świata”³⁶.

ECOLOGICAL POSTULATE FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Summary

The environmental crisis of contemporary scientific and technological world has its sources not in the way people act but in the way they think. Therefore, because of technological abuse against the environment, it is necessary to review not only the effects of contemporary science, but science's cognitive ideals. It seems that the main scientific goal of our time is to develop a new paradigm of science, which would be alternative to the paradigm which has been present in our culture since modernity, combining science and technology in an inseparable way. From the vantage point of the new scientific paradigm, the truth about reality should be discovered in a holistic perspective which includes the freedom and responsibility of scientific research. Such a new paradigm of science would fit the idea of sustainable development according to which the improvement of human life standards does not collide with the safety of the environment in a long-term perspective.

Keywords: science, sustainable development, ecology, future

Nota o Autorze: KS. DR HAB. PROF. UKSW ZBIGNIEW ŁEPKO SDB – kierownik Katedry Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łądzie. W badaniach podejmuje problematykę historii i filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii.

Słowa kluczowe: nauka, zrównoważony rozwój, przyszłość ekologiczna

³⁵ H. Markl, *Natur als Kulturaufgabe, Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*, Stuttgart 1986, s. 333-334.

³⁶ R. Philippe, *Przedmowa*, w: M. Keating, *Szczyt Ziemi. Globalny program działań*, tłum. R. Tertil, K. Brzózka, Warszawa 1994, s. VIII.