

Zbigniew Łepko

Spór o testament F. Bacona

Studia Philosophiae Christianae 34/2, 53-74

1998

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ZBIGNIEW ŁEPKO

SPÓR O TESTAMENT F. BACONA

1. Wprowadzenie. 2. F. Bacona program naukowej potęgi człowieka. 3. H. Jonasa postulat władzy nad naukową potęgą człowieka. 4. L. Schäfera postulat władzy nad naukową potęgą człowieka. 5. Uwagi końcowe.

1. WPROWADZENIE

Powszechne dzisiaj doświadczenie życia w środowisku przyrodniczym w różny sposób zagrożonym zniszczeniem skłania do troski o dalsze trwanie przyrody i związanego z nią człowieka. Przeciwdziałające najbardziej naocznym zniszczeniom przyrody praktyczne przejawy tej troski wspomagane są systematyczną refleksją nad przyczynami, zakresem i dynamiką kryzysu ekologicznego. W ślad za tą refleksją mówi się o globalnym charakterze kryzysu ekologicznego i najczęściej w nowożytnym sposobie badania oraz wykorzystania przyrody upatruje się główną przyczynę jego wystąpienia. Nic więc dziwnego, że za Hansem Jonasem¹ pojawiają się coraz liczniejsze głosy żądające zerwania z tradycją tworzoną w zależności od programu F. Bacona, wyznaczającego główny nurt cywilizacji współczesnej. Program ten stanowi bowiem istotną treść 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 zaczęto je traktować jako środek prowadzący do wzrostu powszechnego dobrobytu ludzkości. Miało to być mianowicie poznanie sprzężone z techniką, dostarczające człowiekowi środków do panowania nad przyrodą i efektywnego uwalniania się od biedy materialnej. Spopularyzowanie tego programu przez samego Bacona sprawiło, że stał się on 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 się pierwszeństwo i to nie tylko ze względu na rozpowszechnienie hasła, że „wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo”², lecz również ze względu na rozpoznanie i prezentację praktycznego wymiaru funkcjonowania nauki na pożytek człowieka³. Jeśli więc

¹ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M 1979, 251–256.

² F. Bacon, *Novum Organum*, przekł. J. Wikarjak, Warszawa 1955, ks. I, af.3.

³ Por. O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt/M 1993, 49–72.

Jonas zaleca odrzucenie projektu Bacona, upatrując w nim jedną z przyczyn kryzysu ekologicznego, to Lothar Schäfer⁴ broni tego projektu, upatrując w nim wciąż aktualną szansę dla ludzkości, nadal zagrożonej przez choroby i biedę materialną. Dlatego też w projekcie Bacona odróżnia on ideały od programu ich realizacji i zaleca współczesną modyfikację programu, aby zachować ideały. Zaleca mianowicie wzbogacenie tego programu o myśl jeszcze obcą Baconowi, że przyrodę trzeba chronić, aby móc z niej korzystać. Realizacja tej myśli nadaje projektowi Bacona wymiar polityczny i społeczny. Oznacza to konieczność realizacji tego projektu z uwzględnieniem granic wzrostu, co pociąga za sobą konieczność zmian w zakresie konsumpcyjnego stylu życia i preferencji ekonomicznych współczesnego człowieka. Jakkolwiek bowiem człowiek zdany jest na korzystanie z przyrody, to jednak konieczność tę musi wiązać z granicami wzrostu. Chodzi więc o to, aby wzrost gospodarczy nie był dla człowieka celem samym w sobie. Człowiek tylko wtedy jest bowiem uprawniony do zaspokojenia swoich potrzeb dobrami przyrody, gdy potrafi te potrzeby należycie ocenić. Potrzeby człowieka i możliwości ich zaspokojenia muszą być zatem powiązane z moralnością człowieka.

2. F. BACONA PROGRAM NAUKOWEJ POTĘGI CZŁOWIEKA

Zdaniem wielu teoretyków nauki maksyma F. Bacona, że „wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo” początkuje nowożytny rozdział nauki europejskiej⁵. Charakterystycznym jego rysem jest wiedza (nauka) pozostająca na usługach potęgi człowieka, który opanowuje i zmienia świat. Nauka mogła przysłużyć się zmianie świata dlatego, że od początku nowożytności była uprawiana, rozwijana, organizowana i finansowana jako środek wspomagający ekspansję władzy człowieka w jej szerokim rozumieniu. Wiele bowiem wskazuje na to, że maksyma Bacona odnosi się nie tylko do nauk przyrodniczych i ich sukcesów techniczno-technologicznych, lecz również do nauk humanistycznych i społecznych. Dzisiaj jest oczywiste, że ekonomia i prawo powstały w celu organizowania państwa i sterowania procesami gospodarczymi. Jest również wiele racji przemawiających za tym, że nowożytna forma historii, jako dziedziny ludzkiej wiedzy, została stworzona w XVIII w. przez Voltaire'a i Gibbona na użytek Rewolucji Francuskiej. Okazuje się zatem, że także nauki humanistyczne stanowią wyraz i podstawę władzy człowieka nie tylko w obrębie właściwej im tematyki, lecz również w zakresie działań na rzecz zmiany świata⁶.

W nowożytności mamy do czynienia z określonym kształtem wiedzy, który opanował wszystkie jej typy i w ślad za tym zdominował całą świadomość europejską. Ów nowożytny kształt wiedzy wyraża charakterystyczne dla nowożytności relacje teorii do praktyki i podmiotu do przedmiotu⁷. W

⁴ L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt/M 1993.

⁵ Por. G. Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart 1993, 298–299.

⁶ Por. tamże, 299–303.

⁷ Por. tamże.

nowożytności teoria przyjmuje postać poznania obiektywnego, spełniającego się na drodze metodycznego procesu obiektywacji, czyli tworzenia neutralnej aksjologicznie sfery przedmiotowej, którą można opanować przy pomocy metod operacyjnych. Dzisiaj zaś wiadomo, że rozwiniętą w nowożytności przez nauki przyrodnicze postać teorii przejęły z czasem także nauki humanistyczne. To, co nowożytność nazywa *praxis*, rozwinęło się natomiast z pewnego pojęcia ludzkiej wolności, dla którego konstytutywna jest suwerenna autonomia przyrody. Takie obszary nowożytnej aktywności człowieka, jak nauka, polityka i ekonomia dowodzą, że człowiek nie chce uznać w przyrodzie granic swoich możliwości. Możliwości te wyznaczane są więc autonomicznie, według ludzkiego myślenia oderwanego od przedmiotowo traktowanej przyrody. Tak oto teoria i praktyka wzajemnie się usprawiedliwiają i, jak mówi G. Picht⁸, nawzajem się odzwierciedlają. Oznacza to, że w okresie nowożytności „teoria” jest w istocie tożsama z *praxis*: rozwija ona metodykę niczym nie ograniczonych możliwości ludzkiego myślenia ze względu na określone rozumienie wolności, zgodnie z którym świadomość odrywa się od przyrody i lokuje się ponad nią. Oznacza to również, że dla nowożytności *praxis* jest w istocie tożsama z „teorią”: występuje ona na wszystkich obszarach życia zgodnie z takimi założeniami i przy pomocy takich metod, które rozwinęły świadomość teoretyczną. Tak dysponuje ona rzeczami, jak gdyby świadomość teoretyczna i praktyczna wobec przyrody posiadały autonomiczną wolność.

Filozoficzną nazwą świadomości absolutnej wolności podmiotu wobec przyrody jest „subiektywność”. W konfrontacyjnym odniesieniu się do niej pozostaje zaś „obiektywność”, obejmująca swym zasięgiem to wszystko, co w aspekcie teoretycznym przybiera postać przedmiotu poznania, a w aspekcie praktycznym przedmiotu oddziaływania. Widać stąd, że wiedza gwarantująca człowiekowi nowożytnemu posiadanie przyrody i panowanie nad nią spełnia się w układzie zantagonizowanej relacji podmiotu i przedmiotu, czyli świadomości i przyrody. Taki układ zdaje się usprawiedliwiać pretensje człowieka do panowania nad przyrodą. Tutaj człowiek postulowany jest jako „pan i właściciel przyrody”⁹ i jako taki staje się wyrazem usposobienia dominującego po dzień dzisiejszy w nowożytnym świecie.

To nowożytne usposobienie do kreowania człowieka na pana i właściciela przyrody bodaj najpełniej wyartykułował F. Bacon. Przed człowiekiem postawił on zadanie opanowania przyrody występującej w trzech różnych, choć zarazem zależnych od siebie odsłonach. Bacon mówił mianowicie o przyrodzie wolnej, następnie o przyrodzie rozpełnianej i wreszcie o przyrodzie skrepowanej. Pierwszy stan charakteryzuje przyrodę w jej warunkach naturalnych, zgodnych z prawami ustalającymi harmonię, która ujawnia się np. w ruchu planet, albo w powstawaniu i przemijaniu istot żywych. Stan drugi charakteryzuje przyrodę rozpełnaną, wyuzdaną, ujawniającą się w

⁸ Tamże, 301.

⁹ Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przekł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, 72.

burzy, huraganie, trzęsieniu ziemi, powodzi, albo w monstualnych wytworach jej rozwoju. Trzeci stan wreszcie charakteryzuje przyrodę opanowaną i przetworzoną przez naukę i technikę¹⁰.

Dzięki zdecydowanemu zaangażowaniu w kreowanie człowieka na pana i władcę przyrody Bacon jest niemal powszechnie uznawany za jednego z duchowych ojców nowożytności. Choć pozycja Bacona nie wynika z jego szczególnych dokonań w zakresie przyrodoznawstwa, w tym względzie uchodzi on nawet za amatora-laika, to jednak jego wielką zasługą jest włączenie przyrodoznawczych zdobyczy początków nowożytności w literacką wizję odnowy świata coraz bardziej użytecznego człowiekowi¹¹. W ten sposób Bacon przyczynił się do udoskonalenia i spopularyzowania metody indukcyjnej i instrumentalnej w badaniu przyrody. Stał się także pionierem nowoczesnego podziału pracy i organizacji badań zespołowych. Propagandowe oddziaływanie literackich wizji Bacona wzmacniała ponadto jego wysoka pozycja społeczna i polityczna wyznaczona tytułem lordowskim i przynależnością do dworu królewskiego¹².

Podstawowa myśl Bacona, zawarta w maksymie, że „wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo”, wyraża przeświadczenie, iż wyposażony w rozum człowiek przeznaczony jest do panowania nad przyrodą w celu osiągnięcia dobrobytu jednostki i społeczeństwa. Ten ogólny cel pozytywnego programu człowieka przekłada się na szczegółowe cele przezwycięzania trosk, cierpień i biedy materialnej. Uzasadnia zaś go określona antropologia ujmowana w perspektywie religijnej. W pierwszej księdze *Novum Organum* przedstawia Bacon trzy rodzaje ambicji, które mobilizują człowieka do osiągania życiowych celów: „Pierwszy rodzaj stanowi ambicja tych, którzy swą władzę chcą rozciągnąć na własną ojczyznę – to ambicja pospolita i niska. Drugi stanowi ambicja tych, którzy starają się wpływy i władzę ojczyzny rozciągnąć na ród ludzki – ten rodzaj ambicji ma niewątpliwie więcej godności, lecz nie mniej chciwości. Jeśliby zaś kto starał się ustanowić i rozciągnąć wpływy panowania rodu ludzkiego na cały wszechświat, to taka ambicja (jeżeli tym mianem jeszcze można to nazwać) jest niewątpliwie zdrowsza i wznioślejsza niż pozostałe. Panowanie zaś człowieka nad światem opiera się jedynie na umiejętnościach i naukach”¹³. To wyliczenie rodzajów ambicji układa się w hierarchię, której najwyższy szczebel zajmuje ambicja skłaniająca do panowania nad przyrodą, jako najbardziej znacząca i najgodniejsza. Takie ujęcie odniesień człowieka do świata zewnętrznego jest zrozumiałe w horyzoncie wyznaczonym przez judeochrześcijańską naukę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Tę królewską pozycję wobec innych stworzeń, a także

¹⁰ Lord Franz Bacon, *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften. Verdeutschet und herausgegeben von J. H. Pfingsten*, Pest 1783 (reprographischer Nachdruck Darmstadt 1966), 302 nn.

¹¹ O. Höffe, 49–50.

¹² K. Gloy, *Das Verständnis der Natur. Erster Band – Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, München 1995, 178.

¹³ F. Bacon, *Novum Organum*, ks. I, af. 129.

pierwotną niewinność utracił człowiek przez upadek. Obie straty jest on w stanie jednak zrekompensować: niewinność przez „religię i wiarę”, panowanie nad przyrodą zaś przez „umiejętności i nauki”¹⁴. Przed człowiekiem stoi więc zadanie i zobowiązanie do odzyskania utraconej kiedyś pozycji na drodze coraz bardziej wnikliwego poznania przyrody. Oznacza to, że po upadku człowieka przyroda nie zbuntowała się wobec niego całkowicie i do ostatka; przez wysiłek poznawczy człowiek może bowiem zmusić przyrodę do dostarczania mu chleba, czyli „oddawania usług życiu ludzkiemu”¹⁵. Taki stan rzeczy usprawiedliwia zaś stosowanie przez człowieka metod skutecznych w ujarzmianiu przyrody. Cała ta metodologia powinna spełniać się na sposób procesu sądowego z praktyką przesłuchań inkwizycyjnych. Badacz przyrody porównywany jest z sędzią poszukującym prawdy, badana przyroda zaś z oskarżonym, który broni się przed ujawnieniem prawdy i ujawnia ją dopiero pod wpływem przymusu i tortur. Szereg obrazów i wyrażeń wskazuje na to, że proces odkrywania tajemnic przyrody nie przebiega bezboleśnie, bez cierpień i gwałtu. Wskazuje na to nie tylko przywoływany przez Bacona obraz biblijny o zdobywaniu chleba w pocie czoła i trudzie, ale także podkreślanie, że pod wpływem nacisku przyroda łatwiej zdradza swoje tajemnice niż wtedy, gdy badacz respektuje jej naturalną wolność¹⁶. Komentatorzy Bacona podkreślają, że porównywanie procesu poszukiwania prawdy w naukach z procesem sądowym wskazuje na przekonanie o zależności skutecznego wnika- nia w tajemnice przyrody od jej technicznego zniewolenia: przyszłość nauki jest tutaj wiązana z gwarancjami technicznych ingerencji i sztucznych manipulacji przyrodą. Oznacza to, że tutaj po raz pierwszy zostały wskazane fundamenty nowożytnej wiedzy użytkowej, w odróżnieniu od tradycyjnej wiedzy orientacyjnej. Nowożytność nierozzerwalnie związała naukę z techniką: odtąd nie ma już nauki bez techniki i techniki bez nauki¹⁷.

Jeśli po przedstawieniu hierarchii ludzkich ambicji Bacon mówi, że „panowanie człowieka nad światem opiera się jedynie na sztukach i naukach” i zaraz potem dodaje, że „nie można panować nad przyrodą inaczej niż przez to, że się jest jej posłusznym”¹⁸, to wyraża przekonanie o

¹⁴ Tamże, ks.II, af. 52.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. F. Bacon, *Advancement of Learning*, w: F. Bacon, *The Works of Francis Bacon*, t. I, London 1857–1874, 92. Komentatorzy Bacona niemal jednomyślnie wskazują na zalecany przez niego agresywny sposób odniesienia się badacza wobec przyrody. Por. B. Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Liverpool 1964, 93–99. Por. W. Krohn, *Francis Bacon*, München 1987, 9–48. Prezentując biografię F. Bacona, W. Krohn wskazuje także na możliwość przyjęcia łagodniejszej wersji proponowanego przez Bacona badania przyrody. Według tej wykładni aspiracje człowieka do panowania nad przyrodą powinny zostać podporządkowane akcentowanej przez Bacona koncepcji człowieka jako „sługi i interpretatora przyrody”.

¹⁷ Por. B. Hałaczek, *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatów etyki uniwersalnej*, w: J. Sekuła (red.), *Czy jest możliwa etyka uniwersalna? Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej*, Siedlce 1994, 130.

¹⁸ F. Bacon, *Novum Organum*, ks. I, af. 129.

uwarunkowaniu opanowania i wykorzystania przyrody dla własnych celów poznaniem rządzących nią praw i reguł. Owo posłuszeństwo przyrodzie nie oznacza bynajmniej szacunku dla niej, lecz warunek jej skutecznego opanowania. Bacon wymaga wprawdzie od intelektu pokory i oddania się przyrodzie, ale wymagania te traktuje analogicznie do wymagań stawianych sędziemu, zobowiązanemu do cierpliwego wysłuchania naocznych świadków w przedmiocie toczącego się procesu. Jego celem jest adekwatne rozpoznanie stanu rzeczy i wyrok wydany dla pożytku ogółu.

W dochodzeniu do adekwatnego poznania przyrody należy przewyciężyć przeszkody, które Bacon nazywa idolami. Idole są albo nabyte, albo wrodzone. „Nabyte wtargnęły do umysłów z poglądów i szkół filozoficznych albo z przewrotnych prawideł dowodzenia. Wrodzone natomiast tkwią w naturze samego rozumu, który objawia o wiele większą skłonność do błędów niż zmysły”¹⁹. Bacon wyróżnia cztery rodzaje idoli: idole plebienia, czyli takie, które mają swe źródło w samej naturze ludzkiej, następnie idole jaskini, mające swe źródło w jednostce ludzkiej, dalej idole rynku, wynikające z języka, jako środka komunikacji międzyludzkiej, i wreszcie idole teatru, mające swe źródło w rozmaitych doktrynach i systemach filozoficznych²⁰. Choć Bacon wypowiada walkę wszelkim idolom i nawołuje do uwolnienia od nich umysłu człowieka, to jednak ze szczególną zaciętością walczy przeciw idolom teatru. Walka z wpływami rozmaitych doktryn i systemów filozoficznych stanowi bowiem wyraz walki o wolność naukowego badania przyrody. W tym sensie przeciwstawia się Bacon także zepsuciu filozofii naturalnej przez przesady oraz nieumiarkowany fanatyzm religijny²¹.

Zgodnie z koncepcją Bacona wolność nauki spełnia się nie tylko przez stosowanie adekwatnej do przedmiotu badań metody badawczej, lecz również przez interdyscyplinarny sposób prowadzenia badań. Temu ostatniemu zagadnieniu poświęcił wydane w 1624 r. ostatnie dzieło swego życia pt. *Nowa Atlantyda*²². Dzieło to przedstawia utopijne społeczeństwo żyjące na fikcyjnej wyspie Bensalem, posiadające ustrój i urządzenia, które Bacon uważał za idealne. Wiele wskazuje zresztą na to, że ustrój tego utopijnego społeczeństwa przypomina ustrój ówczesnej Anglii²³. Faktem zaś pozostaje to, że przedstawiona w *Nowej Atlantydzie* wizja instytucjonalnego organizowania badań naukowych doczekała się realizacji w trzydzieści sześć lat po śmierci Bacona. Wtedy bowiem powstało w Londynie założone przez Karola II Stuarta The Royal Society of London for Promoting Natural Knowledge. Nic więc dziwnego, że Bacon uchodzi za *spiritus rector* tego Towarzystwa, które w rozwoju nauk przyrodniczych w Anglii odegrało ogromną rolę²⁴.

¹⁹ Tamże, ks. I, af. 32.

²⁰ Tamże, ks. I, af. 39–69.

²¹ Tamże, ks. I, af. 89.

²² F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, Warszawa 1954.

²³ Por. K. Ajdukiewicz, *Franciszek Bacon z Werulamu. Dzieło i życie*, w: F. Bacon, *Novum Organum*, Warszawa 1955, LXI.

²⁴ K. Gloy, *Das Verständnis der Natur*, 178.

W *Nowej Atlantydzie* Bacon podsumowuje i przedstawia całość dokonań i osiągnięć naukowych swojej epoki²⁵. Całość tych dokonań i osiągnięć ogarnia „Dom Salomona”, którego załogę można by porównać z dzisiejszymi naukowcami, personelem pomocniczym i studentami związanymi z instytutem naukowo-badawczym. Jego celem jest zatem „zglobianie stosunków, zmian i sił wewnętrznych natury tudzież rozszerzanie – jak tylko to będzie możliwe – granic władztwa ludzkiego nad nią”²⁶.

Załogę „Domu Salomona” stanowi zespół 36 uczonych, którym zlecone są do wykonania ściśle określone funkcje²⁷. Jedni podróżują po świecie i zbierają uczone księgi, a także wiadomości o zdobyczach naukowych i technicznych uzyskanych w obcych krajach. Inni zbierają eksperymenty, o których mowa w jakichkolwiek książkach. Jeszcze inni zbierają eksperymenty wykonane przez sztuki mechaniczne i sztuki wyzwolone. Inni wreszcie przeprowadzają eksperymenty według własnych pomysłów. Eksperymenty te takoluguje znów następna grupa należąca do załogi „Domu Salomona”. Dwie dalsze grupy współpracowników wskazują na możliwości pogłębienia tych eksperymentów i wykorzystania ich dla celów praktycznych. Wyniki udoskonalonych już eksperymentów przekazywane są tzw. „wyjaśniaczom”, czyli „interpretatorom przyrody”, którzy ustalają jej niewzruszone prawa i zasady. Oni też stanowią ostatnie ogniwo łańcucha wyznaczonego przez etapy zespołowej pracy badawczej „Domu Salomona”.

Niezależnie od błędów, jakie zawiera przedstawiony przez Bacona podział pracy badawczej, organizowanej według funkcji, a nie według przedmiotu, jego niewątpliwa zasługa leży w tym, że w ogóle – jako jeden z pierwszych – zwrócił uwagę na potrzebę zorganizowania zbiorowej pracy naukowej²⁸. Na szczególne podkreślenie zasługuje ponadto wkład Bacona w upowszechnienie eksperymentalnego badania przyrody. Jakkolwiek eksperymenty znane były już w starożytności, a średniowiecze podtrzymało i wzmocniło ich znaczenie, to jednak faktyczny postęp w analizie eksperymentalnej i obserwacyjnej dokonał się dopiero dzięki Baconowi. Najogólniej mówiąc jego metodę eksperymentalną można przedstawić jako prowadzony metodycznie i wspomagany instrumentalnie empiryczny proces indukcyjny²⁹. Oznacza to, że Bacon nawiązał do wskazanych już przez Alberta Wielkiego³⁰ elementów składowych eksperymentalnego badania przyrody. Dla niego punktem wyjścia były zatem spostrzeżenia zmysłowe, dostarczające danych doświadczalnych na temat badanego przedmiotu. Dane te są konieczne, ale

²⁵ Krytycy Bacona zwracają uwagę, że dokonane przez niego podsumowanie osiągnięć początków nowożytności świadczy o jego zależności intelektualnej od innych uczonych tego okresu, a także od ówczesnych alchemików. Por. J.von Liebig, *Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*, München 1863.

²⁶ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, 113.

²⁷ Tamże, 125–126.

²⁸ Por. K. Ajdukiewicz, *Franciszek Bacon z Werulamu*, LXII–LXIII.

²⁹ Por. K. Gloy, *Das Verständnis der Natur*, 186–189.

³⁰ Historyczne ujęcia badań eksperymentalnych odwołują się do Alberta Wielkiego, którego formuła „fui et vidi experiri” stała się zachętą do zdobywania wiedzy o przyrodzie przez bezpośrednie badanie przyczyn rzeczy naturalnych. Por. K. Gloy, *Das Verständnis der Natur*, 186.

niewystarczające. Muszą być one bowiem uzupełnione przez funkcje rozumu. Widać więc, że program badawczy Bacona wiąże wymagania empiryzmu z wymaganiami racjonalizmu. Tutaj rozum, przy ogólnym orzekaniu o przyrodzie, posiłkuje się danymi doświadczenia.

Nawet jeśli w świetle najnowszych rozpoznań filozofii nauki propozycje Bacona w zakresie eksperymentalnego badania przyrody muszą być uznane za nieadekwatne do faktycznego stanu rzeczy³¹, to jednak zasługują one na szczególną uwagę. Przede wszystkim dlatego, że zawierają charakterystyczną dla epoki Bacona fascynację sztucznym opanowaniem przyrody przez naukę i technikę. Fascynacja ta była zapewne powodem przeoczenia przez Bacona i jemu współczesnych widocznych już wówczas negatywnych skutków badań eksperymentalnych i technicznych ingerencji w przyrodę³². Nie dziwi więc fakt, że we współczesnych dyskusjach ekologicznych Baconowski program naukowo-technicznej potęgi człowieka wobec przyrody traktowany jest jako jeden z głównych punktów odniesienia.

3. H. JONASA POSTULAT WŁADZY NAD NAUKOWĄ POTĘGĄ CZŁOWIEKA

Dzisiaj coraz częściej spotyka się opinię, że przedłożony przez F. Bacona do realizacji program naukowo-technicznej potęgi człowieka wobec przyrody, dzięki swej wewnętrznej i samowzmacniającej się dynamice, paradoksalnie doprowadził do zagrożenia podstaw ludzkiej egzystencji. Hans Jonas mówi w tym przypadku nawet o sytuacji apokaliptycznej, naznaczonej groźbą powszechnej katastrofy, która nastąpi jeśli pozwolimy, by sprawy szły nadal swoim obecnym torem. Zgoda na dotychczasowy bieg rzeczy oznacza bowiem akceptację Baconowskiego ideału władzy człowieka nad przyrodą, któremu towarzyszy niebezpieczeństwo wyrastające nie tyle z niedostatków jego realizacji, ile z ogromu jego sukcesu³³. Na ten sukces składa się wzrastająca ilościowo i jakościowo produkcja dóbr i związany z nią automatycznie wzrost konsumpcji, a także gwałtownie wzrastające zaludnienie. Obie składowe sukcesu Baconowskiego ideału wiążą się ściśle ze sobą i stanowią o samowzmacniającej się dynamice ekspansji człowieka w przyrodzie. Tym samym przyroda staje się coraz bardziej nadwężona i zagrożona nadużyciem. W tym sensie przyświecający Baconowi ideał opanowania przyrody ze względu na wzrost dobrobytu ludzkości i uwolnienia jej od biedy materialnej stał się dla Jonasa złowieszczy. Technologiczno-industrialna władza człowieka nad przyrodą stała się samowładna, a związane z nią obietnice szczęścia człowieka przerodziły się w zagrożenia apokaliptyczne³⁴. Nauka nowożytna, uprawiana w oderwaniu od intelektu kontemplatywnego, a wspomagana intelektem agresywnym i manipulacyjnym, przeznaczonym do zawiadywania rzeczami, wymknęła się rozsądnej kontroli człowieka i

³¹ Por. K. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, przekł. A. Chmielewski, Kraków 1997, 108.

³² Por. tamże, 184.

³³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 251.

³⁴ Tamże, 253.

zgodnie z mechanizmem alienacyjnym stała się wobec niego obca, a nawet wroga. Wyposażony w naukę i technikę człowiek nowożytny przypomina ucznia czarnoksiężnika, który po wyzwoleniu nieznanymi dotychczas mocy, nie potrafi nad nimi zapanować. Tak oto doszło do globalnego zasięgu problemów ekologicznych potęgowanych coraz licześniejszymi dzisiaj problemami bioetycznymi³⁵. Do problemów związanych ze zniszczeniem naturalnych przestrzeni życia i klimatu, spustoszeniem obszarów krajobrazowych, zatruciem pożywienia i gleby, wytrzebieniem licznych gatunków zwierząt i roślin doszły dzisiaj jeszcze problemy z zakresu medycyny, manipulacji genetycznych, eugeniki i eutanazji. Mając na względzie taki zasięg zagrożeń, Jonas jest sceptyczny wobec sukcesów nowożytnej nauki. Sukcesy te wiążą się bowiem z głębokimi ingerencjami w przyrodę, prowadzącymi nierzadko do zmiany jej istoty. W tym przypadku nauka zagraża nie tyle samemu istnieniu przyrody, ile jej strukturze ontologicznej. Ta sama obawa dotyczy także człowieka, który sukcesy nauki w zakresie leczenia chorób dziedzicznych i raka opłaca zgodą na głębokie ingerencje w swoją strukturę ontologiczną i ewentualnością utraty swej istoty. 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 ludzki³⁶.

Dzisiaj panuje niemal powszechna zgoda co do tego, że globalnemu zagrożeniu przyrody sprzyja przesadne uprzywilejowanie człowieka w przyrodzie, czyli antropocentryzm³⁷. Wyraża on pewne zjawisko w kulturze, opisywane i wykładane na trzy co najmniej sposoby. Sposób pierwszy wskazuje na kosmologiczny charakter antropocentryzmu. Taki antropocentryzm uznaje Ziemię i związanego z nią człowieka za topograficzne centrum świata. Drugi sposób wskazuje na ontologiczny charakter antropocentryzmu. Ten antropocentryzm akcentuje uprzywilejowaną pozycję człowieka w warstwowej strukturze przyrody. Trzecia zaś wykładnia antropocentryzmu wskazuje na jego charakter teleologiczny. Zgodnie z tą wykładnią wszystko zostało stworzone przez Boga ze względu na człowieka i dla człowieka³⁸.

Stanowiska zgodne w uznaniu antropocentryzmu za czynnik sprzyjający kryzysowi ekologicznemu różnicują się w rozpoznaniu jego przyczyn. Znaczna część teoretyków kultury główną przyczynę przesadnego uprzywilejowania człowieka w przyrodzie upatruje w judeochrześcijańskiej teologii stworzenia³⁹. Utrzymują oni, że najgłębszą przyczyną, właściwym

³⁵ Por. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1990, 76–269.

³⁶ Por. K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, München 1983, 11.

³⁷ Por. K. Bayertz, *Praktische Philosophie als angewandte Ethik*, w: H. Bayertz (red.), *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*, Hamburg 1991, 39.

³⁸ Por. A. Auer, *Umwelthethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984, 54–63.

³⁹ Por. L. T. White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, Science 155(1967), 1203–1207; Por. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981; Por. C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1974.

„korzeniem współczesnego kryzysu ekologicznego” jest antropocentryzm chrześcijański. Zgodnie z tą koncepcją współczesny kryzys ekologiczny jest pochodną antropocentryzmu ontologicznego, który o tyle ma rodowód chrześcijański, o ile w tradycji tej człowiek jest postrzegany jako obraz i podobieństwo Boga. Jako taki uczestniczy on w panowaniu Boga nad swoim stworzeniem, jest więc jego wszechwładnym panem i władcą. Tak rozumiana idea szczególnej godności człowieka inspirowała rozwój przyrodoznawstwa i związanej z nim techniki jako środków ułatwiających człowiekowi wykorzystanie przyrody. Inni teoretycy kultury podkreślają, że usprawiedliwianie panowania człowieka nad przyrodą jest charakterystycznym rysem całego myślenia zachodnioeuropejskiego i nie ogranicza się jedynie do nowożytności i współczesności⁴⁰. Nowożytność i współczesność dramatycznie ujawniły jednak skutki znacznie wcześniej kultywowanych i usprawiedliwianych w Europie różnych form dominacji człowieka nad otaczającym go światem. Już bowiem mityczne opisy przyrody stanowiły wyraz tej dominacji, utrwalanej następnie z pomocą filozofii, nauki i techniki.

Jonas podziela wprawdzie przekonanie, że antropocentryzm usprawiedliwia i wzmacnia dominację człowieka nad przyrodą, ale jego źródół nie upatruje w starożytności europejskiej, ani też w chrześcijaństwie. Jego zdaniem antropocentryzm wiąże się z nowożytnym przeabsolutyzowaniem światopoglądu przyrodoznawczego i wyraża się w redukcji przyrody do gry konieczności i przypadku, pozbawiając ją właściwej jej wartości⁴¹. Tego rodzaju podejście do przyrody narzuca optyka właściwa naukom przyrodniczym, które w dążeniu do poznania obiektywnego traktują przedmiot swoich badań w oderwaniu od aksjologii. Jonas twierdzi, że to metodologiczne izolowanie nauk przyrodniczych od wartościowania przerodziło się w czasach nowożytnych w tezę ontologiczną, zgodnie z którą przyroda nie posiada właściwej sobie godności. Ta teza ontologiczna implikuje zaś tezę „epistemologiczno-pojęciową na temat samego statusu wartości, że mianowicie lokuje się on wyłącznie w ludzkim podmiocie wartościującym, który wartości projektuje na przedmioty (*Dinge*). Wartości nie przynależą obiektywnie do przedmiotów jako takich (*Dinge an sich*), lecz subiektywnie przynależą do nas”⁴².

Nowożytna koncepcja przyrody neutralnej wobec wartości posiada daleko idące konsekwencje dla odniesień człowieka wobec przyrody. Jonas mówi, że przyroda neutralna wobec wartości wywołuje zagrożenie i rodzi lęk w człowieku, sprawia, że czujemy się w niej obco i „drżymy w nagości nihilizmu”⁴³. Równocześnie utrwała ona poczucie niewinności człowieka w działaniach wymierzonych przeciw niej: „...wszystko wolno jej i z nią uczynić, nie poczuwając się wobec niej do winy”⁴⁴. Stąd też w koncepcji przyrody obojętnej wobec wartości dostrzega Jonas główny czynnik

⁴⁰ Por. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978; Por. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1981.

⁴¹ Por. H. Jonas, *Forschung und Verantwortung*. Aulavorträge, Hochschule St. Gallen 1983, 7.

⁴² Tamże, 8.

⁴³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 57.

⁴⁴ H. Jonas, *Forschung und Verantwortung*, 9.

sankcjonujący dowolność sprawowanej przez człowieka technologicznej władzy nad przyrodą⁴⁵. Nic więc dziwnego, że w ślad za rozpoznaniem związku przyczynowego między koncepcją przyrody neutralnej wobec wartości a samowładną władzą człowieka nad przyrodą Jonas dąży do zmiany tej koncepcji. Podejmuje mianowicie próbę ustalenia relacji człowieka do przyrody z fizjocentrycznego punktu widzenia, zgodnie z którym podmiotowa godność i prawo do szacunku przysługują nie tylko człowiekowi, lecz również pozostałej przyrodzie ożywionej. Konsekwentnie mówi o relacji człowieka do przyrody wyrażającej się w odpowiedzialności człowieka za przyrodę. Samo w sobie rozwiązanie to nie jest bynajmniej oryginalne. Na konieczność odpowiedzialności człowieka za przyrodę wskazują bowiem zgodnie współcześni teologowie przyrody⁴⁶ i miłośnicy przyrody⁴⁷. Ci pierwsi konieczność tę motywują wiarą w wartość przyrody jako dzieło Bożego stworzenia, drudzy zaś motywują ją uczuciem miłości do wszystkiego, co żyje. Jonas natomiast twierdzi, że tworzenie podstaw odpowiedzialności człowieka za przyrodę nie może pozostać sprawą uczuć czy wiary religijnej, lecz musi stać się sprawą filozofii⁴⁸. Jej główne zadanie w tym względzie polega na rozpoznaniu i usprawiedliwieniu normatywnego rozumienia przyrody, tzn. takiego jej rozumienia, które przyjmuje możliwość tworzenia norm postępowania człowieka na podstawie teorii przyrody. F. Wetz⁴⁹ zauważa, że powodzenie tego zadania wiąże się ściśle z koniecznością przyjęcia założenia, iż przyroda jest nie „tylko” przyrodą. Oprócz tego wszystkiego, co stanowi o jej „przyrodniczości” (atomy, molekuly, komórki), wyraża ona bowiem właściwą sobie wartość i godność. Tym samym przyroda zobowiązuje nas do odpowiedzialnego względem niej postępowania i do tworzenia etyki odpowiedzialności. Jonas funduje taką etykę właśnie w oparciu o metafizykę ontologicznej struktury bytu. Przeciwwstawia się tym samym dwóm rozpowszechnionym i najbardziej bronionym, jak twierdzi, dogmatom naszych czasów, że „nie istnieje żadna prawda metafizyczna”, i że „nie można wnioskować o powinności z faktu istnienia”⁵⁰.

Pierwszy z tych dogmatów zakłada określone pojęcie wiedzy, tzn. ogranicza zakres aktualnie ważnej wiedzy do obszaru nowoczesnego przyrodoznawstwa, które stroni od problematyki sensu i wartości. Nie dysponuje więc ono możliwością zakwestionowania ani ważności tej problematyki, ani, tym bardziej, obiektywnego istnienia wartości. Dla Jonasa oznacza to, że przyrodoznawstwo nie wypowiada całej prawdy o przyrodzie. Nie można więc z góry wykluczyć możliwości tworzenia etyki z odwołaniem się do metafizyki przyrody⁵¹. Ta zaś możliwość kwestionowana jest przez

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. M. Rock, *Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen*, w: D. Bimbacher (red.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, 72–102.

⁴⁷ Por. K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, 245–263.

⁴⁸ Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 91–96.

⁴⁹ F. J. Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg 1994, 134–135.

⁵⁰ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 92.

⁵¹ Tamże, 140.

stanowisko wyrażone drugim dogmatem, zgodnie z którym z faktycznego stanu rzeczy nie można wyprowadzić normy, czyli stwierdzić, jak być powinno. Nieuwzględnienie tego stanowiska prowadzi bowiem do błędu, który G. Moore⁵² nazwał „błędem naturalistycznym”, a który we współczesnych dyskusjach rozumiany jest zgodnie ze znaczeniem nadanym mu przez D. Hume'a⁵³. Według niego wartości nie są właściwościami rzeczy i deskryptywnie określonych stanów rzeczy, lecz projekcjami potrzeb i oczekiwań człowieka względem rzeczy i faktycznych stanów rzeczy. Otóż dokładnie ten pogląd krytykuje Jonas, przekonany że wartość i godność stanowią naturalne atrybuty przyrody. Nie są więc one ulokowane wyłącznie w wartościującym podmiocie, który projektuje je na rzeczy, by następnie wyczytywać je na powrót z tych rzeczy, jak gdyby nie przynależały one do rzeczy w sobie.

Wartości przynależne rzeczom w sobie nie narzucają się podmiotowi poznającemu z oczywistą koniecznością. Trzeba je zatem rozpoznać na drodze refleksji filozoficznej, posilkowanej sprawnością intelektu kontemplatywnego. W tym zdaje się Jonas wyrażać postulat władzy nad naukową potęgą człowieka wobec przyrody, czyli sposób na zerwanie z tradycją poznawczą, tworzoną w zależności od „wyhodowanego przez nowożytną naukę” intelektu agresywnego i manipulacyjnego⁵⁴. Jego pożądanym efektem byłoby zaś zatrzymanie fatalnego biegu rzeczy napędzanego techniczno-technologicznym panowaniem człowieka nad przyrodą. Jonasa postulat władzy nad naukową potęgą człowieka wobec przyrody może być zatem rozumiany jako apel do poznawczych możliwości człowieka, wciąż jeszcze zdolnego do czerpania z zasobów swojego uposażenia moralnego, stanowiącego ostatnią bodaj instancję, do której apelować jeszcze warto⁵⁵. Z tym przeświadczeniem Jonas przedstawia do refleksji obraz przyrody wartościowej i sensownej. Mówi mianowicie o teleologicznej wykładni przyrody w aspekcie całościowo rozumianej orientacji przyrody na cel, przejawiającej się w dążeniu do coraz wyższych poziomów organizacji życia oraz w aspekcie osobniczo manifestowanej tendencji poszczególnego organizmu do bycia swoim własnym celem⁵⁶.

Pierwszy aspekt wskazuje na dynamiczny charakter przyrody dążącej wzwyż i w tym sensie jakoś zorientowanej na cel, w dążeniu do którego wykorzystuje ona każdą sprzyjającą ku temu okazję. Ze względu na możliwość wystąpienia w przyrodzie okoliczności wyznaczających początek nowych, poprzednio nieznanych celów, Jonas skłonny jest raczej mówić o dyspozycji do osiągnięcia celu niż ukierunkowaniu na cel. Owa dyspozycja nie jest wyrazem jakiegoś uświadomionego „chcenia”, nie stanowi więc wyrazu działania

⁵² G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903 (repr. 1978).

⁵³ D. Hume, *Treatise of Human Nature*, Oxford 1978 (zwłaszcza księga III, Sect. *Moral Distinctions not Derived from Reason*).

⁵⁴ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 251.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. tamże, 143 i 157. Wszechstronny wykład teleologicznego ujęcia przyrody zawiera praca Jonasa pt. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973.

jakiegoś rozumu tkwiącego wewnątrz świata, ani też działania Boga umieszczonego poza światem. Jest ona natomiast wyrazem koncentracji sił przyrody na zjawisku życia, które stanowi zasadę porządkującą skomplikowane procesy całej przyrody ożywionej. Ta koncentracja przyrody na zjawisku życia bodaj najpełniejszy wyraz znajduje w osobniczo manifestowanej tendencji poszczególnego organizmu do bycia swoim własnym celem. Ujawnia się w ten sposób drugi aspekt przedstawianej przez Jonasa teleologicznej wykładni przyrody. W dążeniu do celu bowiem byt czyni się wartym własnego wysiłku, coraz bardziej wzmacniając tę wartość przez stawanie się swoim własnym celem. W tym sensie każda czująca i dążąca do przetrwania istota wypowiada „tak” życiu jako dobitne „nie” wobec niebytu. Dlatego też, zdaniem Jonasa, „sam fakt, że byt nie jest obojętny względem siebie samego, czyni z jego odmienności od niebytu podstawową wartość wszystkich wartości, pierwsze „tak” w ogóle”⁵⁷. Rozwijając tę myśl Jonasa można powiedzieć, że wszystko, co żyje jest wartościowe, ponieważ tak „chce” przyroda. Ona też stanowi dla Jonasa wzór i zarazem uzasadnienie ludzkiej powinności szacunku i czci względem wszystkich istot żywych. Tak oto sama przyroda staje się ostateczną racją zobowiązującą człowieka do odpowiedzialnego obchodzenia się z nią.

Uwzględnienie tego zobowiązania zależne jest jednak od samego człowieka. Zdaniem Jonasa szczególną cechą człowieka jest to, że „tylko on sam może być odpowiedzialny”⁵⁸. Tylko on bowiem jest w stanie swój biologiczny związek z przyrodą wzbogacić rozpoznaniem własnej wartości przyrody i w ślad za tym wzięciem odpowiedzialności za wszystko, co żyje. Rzecz w tym, aby sprzyjać poznawczym i moralnym uzdolnieniom człowieka, w oparciu o które swoim odniesieniem do przyrody może on nadać perspektywę przyszłości; może on mianowicie przewidywać dalekosiężne skutki swoich działań w przyrodzie i związaną z tymi działaniami sytuację ekologiczną przyszłych pokoleń. Jonas postuluje wobec tego kształtowanie wrażliwości i postaw ludzkich w ramach tzw. „heurystyki lęku”, której zadanie polega właśnie na wzbudzeniu wyobrażenia przyszłych zdarzeń jako odległych w czasie skutków obecnego oddziaływania ludzi na przyrodę⁵⁹. Trzeba zatem uwiarygodnić przed współczesnym człowiekiem apokaliptyczną wizję jego przyszłości i wskazać na jej zależność od zjawisk wywołanych jego aktualną działalnością w przyrodzie. Efektem takiej pedagogii miałyby być najpierw uczucie lęku wyostrające zmysł obserwacji i dostrzegania zjawisk kryzysowych w przyrodzie poddanej naukowo-technicznej potędze człowieka, a następnie poczucie odpowiedzialności i gotowość do podjęcia odpowiedzialności za przyrodę. Właśnie wskazanie na gotowość do podjęcia przez człowieka odpowiedzialności jest istotnym elementem postulowanej przez Jonasa etyki odpowiedzialności. Zdaniem znawców przedmiotu⁶⁰ Jonas tym samym podejmuje myśl M. Webera, który

⁵⁷ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 155.

⁵⁸ Tamże, 185.

⁵⁹ Tamże, 63–65.

⁶⁰ J. Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, 115–120.

kategorię odpowiedzialności po raz pierwszy wprowadził do współczesnych dyskusji etycznych. W krytycznej analizie praktycznej filozofii Kanta Weber rozróżnił etykę usposobienia moralnego (etykę intencji) od etyki odpowiedzialności i podkreślał, że jakość ludzkich działań powinna wynikać nie tylko z usposobienia moralnego (z intencji), lecz również z uwzględnienia prawdopodobnych skutków tych działań. Gdy jednak Weber w swoich rozważaniach uwzględnia jedynie świat aktualnych odniesień międzyludzkich, Jonas ludzką odpowiedzialność rozciąga na całość przyrody ożywionej i odnosi do przyszłości. Konsekwentnie też Jonas z przyrody i przyszłych pokoleń ludzkich czyni instancję, przed którą człowiek ponosi odpowiedzialność. Utożsamia więc to, za co człowiek jest odpowiedzialny z tym, przed czym jest on odpowiedzialny: człowiek odpowiedzialny jest przed przyrodą za jej ochronę i pielęgnację. Jonas podkreśla przy tym, że sama przyroda nakłada na człowieka obowiązek troski o jej ochronę i pielęgnację. Racja zobowiązująca człowieka do odpowiedzialnego postępowania względem przyrody wynika więc z samej przyrody⁶¹.

Po przedstawieniu warunków i typów odpowiedzialności, Jonas wskazuje na jej „niesymetryczny” charakter⁶². Odpowiedzialność wyraża bowiem zobowiązanie i gotowość do zaangażowania się kogoś na rzecz kogoś innego, albo czegoś innego, bez roszczenia do wzajemności. Spełnia się zaś jako działanie zmierzające do złagodzenia i przezwyciężenia biedy, w którą ktoś inny popadł. W tym sensie postulowana przez Jonasa odpowiedzialność, jako naturalna predyspozycja człowieka, rozciąga się przede wszystkim na zagrożone istoty żywe. Jej archetypem zaś jest odpowiedzialność rodziców za życie dziecka. „Jest” nowonarodzonego dziecka bowiem w sposób najbardziej elementarny zbiega się z jakimś „powinien” jego rodziców, ponieważ sam fakt istnienia nowonarodzonego dziecka kieruje do otaczającego świata zobowiązanie do zaopiekowania się nim⁶³.

Jonas nie ogranicza archetypicznego wzorca odpowiedzialności rodziców za dziecko do relacji międzyludzkich, lecz rozciąga go także na relacje człowieka do całej biosfery. Odkąd bowiem „człowiek stał się niebezpieczny nie tylko dla siebie, lecz i dla całej biosfery, spadła na nas swego rodzaju odpowiedzialność metafizyczna wykraczająca ponad interes własny”⁶⁴. Takie stanowisko uzasadnia wspólnota losu człowieka i przyrody, rozumianej jako miejsce zamieszkania istoty ludzkiej w najbardziej wzniosłym sensie tego słowa. Stąd wniosek Jonasa, że naturalne zobowiązanie człowieka do szacunku wobec przyrody można ostatecznie podporządkować odpowiedzialności wobec samego człowieka, bez groźby popadnięcia w wąski, antropocentryczny punkt widzenia⁶⁵. Antropocentryczne podejście do przyrody, tradycyjnie wykładane jako pod-

⁶¹ Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 157.

⁶² Tamże 177.

⁶³ Tamże, 235.

⁶⁴ Tamże, 246.

⁶⁵ Por. tamże.

porządkowanie przyrody ustalonym arbitralnie potrzebom człowieka, może się zakończyć jedynie dehumanizacją człowieka, czyli atrofia jego istoty, jeśli w takiej sytuacji w ogóle będzie on miał jeszcze szansę przetrwać. Takie podejście zaś stałoby w sprzeczności z naturalnym dążeniem człowieka do ochrony siebie samego. Z punktu widzenia człowieka zatem przyroda posiada swą własną godność, która sprzeciwia się arbitralności naszej władzy nad nią. Biologicznie spokrewniony z przyrodą człowiek zobowiązany jest do dochowania jej wierności, której najwyższym przejawem jest wierność swojej własnej egzystencji. Z perspektywy doświadczenia ludzkiej egzystencji człowiek jest w stanie właściwie ocenić wartość przyrody i uznać naturalny charakter swojego zobowiązania do odpowiedzialności za przyrodę⁶⁶.

Przez fizjocentryczną wykładnię etyki odpowiedzialności Jonas zajął określone stanowisko w dyskusji nad współczesnym dziedzictwem programu F. Bacona, wyrażonego formułą, że „wiedza i potęga ludzka, to jedno i to samo”. Nowożytna realizacja tego programu doprowadziła w wielu przypadkach do nadużycia przyrody przejawiającego się w bezwzględny podporządkowaniu jej zasobów arbitralnie określonym interesom człowieka. Dlatego też spór o współczesne dziedzictwo Bacona przybiera często postać sporu o możliwości uzasadniania ludzkiego zobowiązania do ochrony i pielęgnacji przyrody⁶⁷. Rację uzasadniającą konieczność takiego zobowiązania człowieka wobec przyrody dostrzega Jonas w samej przyrodzie. Konfrontuje się tym samym z racjonalistami, którzy taką rację dostrzegają w autonomicznym rozumie ludzkim.

4. L. SCHÄFERA POSTULAT WŁADZY NAD NAUKOWĄ POTĘGĄ CZŁOWIEKA

Dokonana przez Jonasa analiza źródeł współczesnego kryzysu ekologicznego potwierdza niemal powszechne dzisiaj przekonanie, że kryzys ten ma charakter cywilizacyjny, choć przejawia się w zaburzeniach naturalnych procesów przyrody. Zgodnie z tą analizą, źródeł kryzysu ekologicznego należy doszukiwać się w nowożytnej absolutyzacji światopoglądu przyrodoznawczego, pozostającego na usługach Baconowskiego programu podporządkowania zasobów przyrody arbitralnie ustalonym potrzebom człowieka. Konsekwentnie więc możliwość odwrócenia dotychczasowego biegu rzeczy, którego samowzmacniająca się dynamika potęguje przejawy kryzysu ekologicznego, wiąże Jonas z koniecznością zerwania z nowożytną formacją kulturową, tworzoną w zależności od programu Bacona, wyrażonego stwierdzeniem, że „wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo”.

Uzasadnienie apelu Jonasa o zerwanie z formacją kulturową tworzoną w zależności od programu Bacona spotkało się z krytycznym odbiorem głównie ze strony zwolenników tworzenia etyki ekologicznej z uwzględnie-

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Por. F. Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, 120.

niem autonomicznej pozycji człowieka wobec przyrody. Choć krytycy zgodni są w zasadzie z Jonaszem co do tego, że kryzys ekologiczny stanowi pochodną nadużyć w zakresie techniczno-industrialnych odniesień człowieka wobec przyrody⁶⁸, to jednak nie godzą się z radykalnym zakwestionowaniem dorobku nowożytności inspirowanej programem Bacona i nie godzą się z fizjocentryczną wykładnią zobowiązania człowieka do odpowiedzialności za przyrodę⁶⁹. L. Schäfer twierdzi, że do zaleceń Jonasa nie wolno nam stosować się tak długo, jak długo chcemy pozostać w głównym nurcie europejskiego oświecenia i jak długo grożą ludzkości, albo przynajmniej dużej jej części, głód, choroby i bieda materialna. Stąd też wynika ważna dla dyskusji nad współczesnym dziedzictwem myśli F. Bacona teza, że „kryzys ekologiczny nie zmusza nas do porzucenia Baconowskiego ideału, zmusza nas jednak zapewne do gruntownej rewizji Baconowskiego programu”⁷⁰. Oznacza to, że w podejściu do Baconowskich ideałów należy uwolnić się od naiwnej fascynacji, charakterystycznej dla początków jego realizacji.

W projekcie Bacona trzeba zatem odróżnić ideały od programu ich realizacji, a następnie zmodyfikować program, by zachować ideały. 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 główne zadanie współczesnej filozofii dostrzega w poszukiwaniu kryteriów ekologicznego wartościowania techniki⁷¹. Przy jej pomocy bowiem można osiągnąć cel obcy jeszcze Baconowi, że przyrodę trzeba chronić, aby móc z niej korzystać. Według tej koncepcji technika spełnia rolę pośredniczącą w spełnianiu przez człowieka kultywacyjnej funkcji wobec samego siebie i przyrody. Technika stanowi tutaj istotne dopełnienie człowieka, co w tym przypadku oznacza także usprawnienie działań człowieka ze względu na pozycję, jaką zajmuje on w przyrodzie. Schäfer w tym punkcie swoich rozważań zdaje się nawiązywać do przewodniej myśli antropologii A. Gehlena, zgodnie z którą człowiek jest istotą niepełną, zdaną niejako na tworzenie kultury i cywilizacji, jako warunku swojego przetrwania⁷². Gdy więc Jonas i zwolennicy fizjocentryzmu w technice upatrują zagrożenie dla przyrody, Schäfer dostrzega związane z techniką możliwości jej kultywowania. Pod warunkiem wszakże, iż zastosowanie techniki będzie się odbywać w perspektywie ekologicznej, co G. Ropohl wyraził w stwierdzeniu, że współczesna technika wymaga „ekotechnicznego uzupełnienia”⁷³. Stąd też Schäfer, w odróżnieniu od Jonasa, szansy dla ludzkości nie upatruje w tworzeniu i przyjęciu nowej etyki ekologicz-

⁶⁸ Por. L. Schäfer, *Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen*, w: O. Schwemmer (red.), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt am Main 1987, 15.

⁶⁹ Por. L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt*, 95–174.

⁷⁰ Tamże, 96.

⁷¹ Por. tamże, 247–269.

⁷² Por. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1986.

⁷³ G. Ropohl, *Die unvollkommene Technik*, Frankfurt am Main 1985, 133.

nej, lecz w tworzeniu alternatywnych form techniki wartościowanej ekologicznie. Tym samym dostrzega możliwość dochowania wierności projektowi Bacona bez niebezpieczeństwa popadania w błędy popełnione na etapie nawiązanej jego realizacji⁷⁴.

Koncepcja ekologicznego wartościowania techniki wspomagającej kulturową postawę człowieka względem samego siebie i przyrody stanowi pochodną określonej antropologii. Jej podstawową treść wyrażają dwie pozornie sprzeczne ze sobą, lecz w istocie dopełniające się nawzajem tezy o autonomii człowieka względem przyrody i przez cielesność wyrażonego fizjologicznego związku człowieka z przyrodą. Zdaniem Schäfera tezy te nie zostały dobrane dowolnie, lecz do ich przyjęcia zmusza niejako faktyczny stan rzeczy. Tezy te wyrażają mianowicie adekwatną do faktycznego stanu rzeczy pozycję człowieka w przyrodzie⁷⁵.

Przyjęte przez Schäfera tezy antropologiczne stanowią z jednej strony wyraz krytycznej analizy przedstawionej przez Jonasa fizjocentrycznej koncepcji budowania etyki odpowiedzialności, z drugiej zaś podstawę do tworzenia własnej teorii odpowiedzialności człowieka za przyrodę, w której i dzięki której człowiek żyje. Schäfer podkreśla wprawdzie wagę zawartego w koncepcji Jonasa apelu o potrzebę zmiany postępowania człowieka względem przyrody, ale równocześnie nie godzi się z filozoficzną argumentacją wspierającą ten apel. Przyjęta przez Jonasa fizjocentryczna perspektywa przewyższenia antropocentryzmu ściąga bowiem na siebie zarzut naturalizmu i anachronizmu. Zarzut pierwszy odnosi się do tej części koncepcji Jonasa, w której zaleca on przyjęcie normatywnego pojęcia przyrody. Zgoda na nią prowadzi w każdym razie do dyskutowanego już wielokrotnie w filozofii błędu naturalizmu, czyli uzależniania etycznych norm postępowania człowieka względem przyrody od faktycznego stanu tej przyrody. Odnoszony do koncepcji Jonasa zarzut anachronizmu zaś dotyczy teleologicznej wykładni przyrody, jako wartościowej przez dążenie do celów wyznaczanych różnorodnymi formami życia. Taka teleologiczna interpretacja przyrody zależna jest bowiem od platońsko-arystotelesowskiej koncepcji przyrody, anachronicznej w odniesieniu do wymagań epoki podarwinowskiej i do wyzwań, jakie niesie ze sobą współczesne doświadczenie kryzysu ekologicznego⁷⁶. Ostatecznie podjętą przez Jonasa próbę fizjocentrycznego uzasadniania etyki odpowiedzialności uznaje Schäfer za nieudaną, a nawet za niedopuszczalną. Nie umożliwia ona ponadto przewyższenia antropocentryzmu, wikłając się w jego nowe odmiany, ukryte niejako w pojmowaniu człowieka przez siebie samego jako najbardziej warty osiągnięcia cel w przyrodzie. Uwikłanie koncepcji Jonasa w nowe odmiany antropocentryzmu jest tym bardziej paradoksalne, że jej głównym celem miało być właśnie przewyższenie antropocentryzmu.

Zdaniem Schäfera, trudności w tym zakresie wyodrębia ponadto obecne w koncepcji Jonasa utożsamienie antropocentryzmu z egoistyczną postawą

⁷⁴ Por. L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt*, 267.

⁷⁵ L. Schäfer, *Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen*, 26–36.

⁷⁶ Por. tamże, 22–25.

człowieka względem przyrody. To niezgodne z duchem nowożytności utrżsamienie antropocentryzmu z egoizmem zdaje się być głównym powodem podjęcia przez Jonasa krytyki inspirowanego programem Bacona podporządkowania przyrody ogólnym interesom człowieka. Schäfer tymczasem twierdzi, że sformułowana przez Bacona maksyma, iż wykorzystanie sił przyrody prowadzi do wzrostu dobrobytu materialnego ludzkości, dawno już została zarzucona, albo nawet nigdy nie była praktykowana. Zamiast tego spotykamy się z praktyką egoistycznego wykorzystywania przyrody przez niezliczne kraje wysoko rozwinięte, które pomnażają swój dobrobyt kosztem pozostałej, większej części ludzkości. To zjawisko znajduje swoje proporcjonalne potwierdzenie także w strukturze społeczeństw krajów uprzemysłowionych. Otóż tę egoistyczną postawę niesłusznie traktuje się jako formę powszechnego antropocentryzmu. I choć Schäfer nie ma złudzeń co do skuteczności działań eliminujących praktyki egoistycznego wykorzystywania przyrody, to jednak pewne nadzieje w tym względzie wiąże raczej z obecną w filozofii podmiotu zasadą równości i solidarności, nie zaś z działaniami podejmowanymi w imię przyrody⁷⁷. Dlatego też 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 człowieka⁷⁸. W ten sposób wypowiada Schäfer główną tezę pozytywnego wykładu własnej koncepcji etyki ekologicznej, konstytuowanej przez antropologiczną zasadę autonomii człowieka względem przyrody i zarazem jego cielesnego związku z przyrodą. Oznacza to, że tworzenie takiej etyki nie tylko nie wymaga odrzucenia antropocentryzmu, lecz nawet wyraźnie go zakłada. Dopiero bowiem w perspektywie antropocentrycznej, uwyrażniającej autonomię człowieka, ujawnia się problem jego odpowiedzialności względem przyrody. Tak pojmowany antropocentryzm nie jest równoznaczny z egoizmem. Nie wskazuje więc na opozycję człowieka względem przyrody, lecz stanowi podstawę teorii, zgodnie z którą korzystanie przez człowieka z zasobów przyrody jest podporządkowane jego moralności⁷⁹. Jakkolwiek bowiem człowiek zdany jest na korzystanie z zasobów przyrody, to jednak konieczność tę musi wiązać z granicami wzrostu dobrobytu materialnego. Chodzi więc o to, aby wzrost gospodarczy i związany z nim wzrost dobrobytu materialnego ludzkości nie był celem samym w sobie. Człowiek tylko wtedy jest bowiem uprawniony do zaspokojenia swoich potrzeb dobrami przyrody, gdy potrzeby te potrafi należycie ocenić. Pociąga to za sobą prewencyjny styl zachowania się człowieka wobec przyrody, wyrażający się stałą „preferencją benefitu nad profitem”. Działania zmierzające do zaspokajania

⁷⁷ Tamże, 26.

⁷⁸ L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt*, 165.

⁷⁹ L. Schäfer, *Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen*, 26.

potrzeb człowieka dobrami przyrody muszą być zatem powiązane z jego moralnością⁸⁰. Ta zaś uwzględnia nie tylko materialne powodzenie człowieka, lecz również jakość jego życia, przejawiającą się głównie w dobrych stosunkach międzyludzkich i pokojowo utrwalonej sytuacji międzynarodowej. Tak rozumiana jakość życia jest bowiem wynikiem odejścia od tradycji zdominowanej „dialektyką oświecenia”, zgodnie z którą egoistyczne dążenie do panowania człowieka nad przyrodą nieuchronnie prowadzi do panowania człowieka nad człowiekiem⁸¹.

Przyjęte przez Schäfera uzasadnienie odpowiedzialności człowieka wobec przyrody antropocentryką etyki tradycyjnej konsekwentnie prowadzi do odrzucenia postulowanej przez Jonasa fizjocentrycznej koncepcji przyrody na rzecz koncepcji fizjologicznej. Zrywa ona z podtrzymywanym przez zwolenników fizjocentryzmu rozumieniem przyrody jako pewnej całości czegoś, co istnieje i jest poddane powszechnym prawom. Rozumie zaś przyrodę jako pewną całość, która sprzyja, bądź nie sprzyja życiu. Fizjologiczne ujęcie przyrody wskazuje więc na związek człowieka z przyrodą wyrażający się w fizjologicznych procesach wymiany między organizmem a jego otoczeniem. Zdaniem Schäfera nie implikuje ono ani archaicznego hasła „z powrotem do natury”, ani też odrzucenia techniki, lecz podporządkowuje stosowanie środków naukowych i technicznych zasadom moralnopraktycznym, obejmującym odpowiedzialność za zdrowie cielesne. Zdania zaś powinnościowe, formułowane 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 zaś z obowiązku troski o swoje zdrowie cielesne⁸². Ciało stanowi bowiem miernik prawidłowego albo zaburzonego metabolizmu przyrody, a dobre samopoczucie cielesne, względnie zdrowie stanowią najbardziej miarodajny wskaźnik korzystnych warunków ludzkiego środowiska naturalnego.

Z fizjologicznej koncepcji przyrody wynika ponadto nowe doświadczenie podstawowe, które można opisać jako powrót do skończoności. Nieskończone uniwersum nowożytnego przyrodoznawstwa stworzyło iluzję, że przyroda jest obszarem bezgranicznym, a jej zasoby są niewyczerpywalne. Faktycznie zaś jest tak, że przyroda jako nasz habitat i miejsce realnych oddziaływań ma ściśle określone granice, a procesy wymiany między organizmami a środowiskiem są bardziej gęste, bezpośrednie i ściślejsze niż do niedawna sądzono. Jest więc jasne, że wszelkie odpady cywilizacji technicznej szybko dosięgają człowieka w fizjologicznym obiegu życia przyrody. Dlatego też intencje zawarte w pytaniach o odpowiedzialność człowieka za przyrodę zmierzają do ochrony organizmów żywych w przekonaniu, że w istocie stanowią one ochronę pytającego człowieka. Człowiek jako organizm żywy stanowi bowiem część metabolizmu przyrody⁸³.

⁸⁰ L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt*, 151.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Tamże, 206–210.

⁸³ L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt*, 223–237.

W wyniku cielesnego doświadczenia procesów metabolizmu przyrody można ekologicznie wartościować sposób i zakres technicznych ingerencji w przyrodę, warunkujących także jakościowo stabilne życie człowieka. Jest to zatem istotny warunek spełniania przez człowieka kultywacyjnej roli względem przyrody. Idąc za myślą Schäfera, można więc powiedzieć, że odpowiedzialność człowieka nie odnosi się do przyrody jako takiej, lecz do następstw działań człowieka, czyli do zmian, jakie wywołuje on w przyrodzie. Oznacza to, że odpowiedzialność nie wyraża jedynie pewnego typu relacji człowieka do przyrody, lecz równoznaczna jest z kultywowaniem przyrody przez człowieka. Refleksja nad relacją człowieka do przyrody nie musi więc uwzględniać normatywnego charakteru przyrody, lecz ekologiczne wartościowanie różnych możliwości kultywowania przyrody. Ono zaś zakłada uznanie przyrody za środek w odniesieniu do celu, jakim jest człowiek. Konsekwentnie też Schäfer pojęcie kultury nierozdzielnie wiąże ze stanowiskiem antropocentrycznym i twierdzi, że „kto domaga się odrzucenia antropocentryzmu, odrzuca tym samym zadanie kultywowania przyrody”⁸⁴. Właściwe rozumienie tezy o człowieku jako celu przyrody domaga się jej wzbogacenia o tezę o człowieku jako istocie wartościującej w zakresie doboru środków sprzyjających kultywowaniu przyrody. Związek obu tych tez antropologicznych ujmuje Schäfer zgodnie z wykładnią Kanta zawartą w *Krytyce władzy sądzenia*⁸⁵. Według tego ujęcia człowiek tylko wtedy może być postrzegany jako ostateczny cel przyrody, gdy sam dysponuje możliwością ustalania celów. Obszar, w obrębie którego człowiek może swobodnie ustalać cele ogranicza się jedynie do działań obyczajowo-praktycznych. Stąd wynika ważny wniosek, że pozycja człowieka jako „pana i władcy przyrody” nie jest związana z możliwością dysponowania określonymi środkami technicznymi, lecz z moralnością człowieka. Pozycja pana przyrody przysługuje mu nie dlatego, że ma on władzę podporządkowania przyrody arbitralnie ustalonym przez siebie celom, lecz tylko dlatego, że zgodnie z moralnością może on traktować przyrodę jako środek. Tym samym teleologiczne ujęcie przyrody i przedmiotowe traktowanie przyrody jest podporządkowane moralności człowieka⁸⁶. Jedynie człowiek jako podmiot moralności stanowi dla Schäfera nadzieję na przezwycięzenie kryzysu cywilizacyjnego, który wyraża się w doświadczanych dzisiaj powszechnie techniczno-technologicznych nadużyciach przyrody. Stąd też przedkładaną przez Schäfera koncepcję podporządkowania działań człowieka w przyrodzie jego moralności trzeba uznać za postulat władzy nad naukową potęgą człowieka wobec przyrody.

5. UWAGI KOŃCOWE

Wydaną w 1979 r. książką *Das Prinzip Verantwortung* H. Jonas przyczynił się do ożywienia dyskusji nad nowożytnymi źródłami współczesnego

⁸⁴ L. Schäfer, *Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen*, 27–28.

⁸⁵ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przekł. J. Gatecki, Warszawa 1964, 414–431.

⁸⁶ L. Schäfer, *Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen*, 28.

kryzysu ekologicznego. Istotne wątki tej dyskusji przybrały charakter sporu, którego szczególna ostrość ujawniła się w nawiązaniu do przedstawionej przez Jonasa krytycznej oceny projektu F. Bacona i jego konsekwencji widocznych w charakterze i zasięgu cywilizacji technicznej. Jonas wskazał mianowicie na nierozdzielnie związaną z projektem Bacona formację kulturową, która spełnia się przez sprzyjanie ekspansji człowieka w przyrodzie, paradoksalnie wklajając go w sytuację apokaliptyczną, naznaczoną wzmagającym się nadużyciem przyrody i groźbą powszechnej katastrofy, która nastąpi, jeśli pozwolimy, by sprawy szły nadal swoim obecnym torem. Stąd wynika kierowany do współczesnego człowieka apel Jonasa o powstrzymanie fatalnego biegu kultury nowożytnej ku katastrofie. Apel ten stanowi wyraz wiary Jonasa w poznawcze możliwości człowieka, zdolnego także do czerpania z zasobów swojego uposażenia moralnego, stanowiącego ostatnią instancję, do której dzisiaj apelować jeszcze warto. Tylko człowiek bowiem może rozpoznać wartość przyrody jako takiej i w oparciu o nią wziąć odpowiedzialność za dalsze trwanie życia na ziemi. Tym samym możliwe staje się przezwyciężenie nowożytnego antropocentryzmu i zbudowanie etyki odpowiedzialności fundowanej na normatywnej koncepcji przyrody.

Polemikę ze stanowiskiem Jonasa podjął L. Schäfer. Uznał on wprawdzie słuszność apelu o powstrzymanie groźnych dla dalszego trwania życia na ziemi technicznych ingerencji człowieka w przyrodę, ale zakwestionował zasadność argumentacji filozoficznej, wspierającej ten apel. Przede wszystkim wystąpił przeciw postulowanemu przez Jonasa odrzuceniu ideałów F. Bacona, nie dostrzegając w nich zagrożeń, lecz nadzieję dla ludzkości. Zdaniem Schäfera ideały te zachowują swoją aktualność tak długo, jak długo zagraża ludzkości, albo przynajmniej pewnej jej części, głód, choroby i bieda materialna. W tym celu wskazał na konieczność ekologicznego przewartościowania programu Bacona, czyli przewartościowania możliwości i zakresu korzystania ze środków technicznych, przy pomocy których ideały te mogą zostać wprowadzone w życie. Zgodnie z tym podejściem kryzys ekologiczny jest bowiem efektem niewłaściwego korzystania przez człowieka z możliwości technicznych ingerencji w przyrodę. Poprawa w tym względzie może się zatem dokonać jedynie przez odnowę moralną człowieka. Właśnie autonomiczny człowiek, jako podmiot moralności stanowi dla Schäfera nadzieję na powstrzymanie dynamiki kryzysu ekologicznego. Oznacza to konieczność podtrzymania antropocentrycznej perspektywy opisywania i diagnozowania zjawisk towarzyszących temu kryzysowi. Tak określone stanowisko Schäfera zdaje się wyrażać istotę prowadzonego z Jonaszem sporu o dziedzictwo F. Bacona, związane z jego maksymą, że „wiedza i potęga ludzka, to jedno i to samo”. Idzie mianowicie o uzasadnienie możliwości zobowiązania człowieka do ochrony i pielęgnowania przyrody. Gdy bowiem Jonas rację takiego zobowiązania dostrzega w samej przyrodzie, jako instancji normatywnej dla zachowań człowieka, Schäfer dostrzega ją w samym człowieku, jako bycie moralnym i autonomicznym wobec przyrody. Jest to zatem spór pryncypialny i w tym sensie nie do przezwyciężenia w procesie zderzania się historycznie uwarunkowanych argumentów. Jego ostrość zdaje się jednak łagodzić uznanie

przez obie strony moralnych uzdolnień człowieka za ostateczny punkt odniesienia w poszukiwaniu nadziei na wyjście z kryzysu ekologicznego. W każdym zatem przypadku człowiek jest nie tylko głównym adresatem apeli o konieczność działań na rzecz ochrony i pielęgnacji przyrody, ale i nadzieją na przyjęcie i wprowadzenie w życie tych apeli. Fakt ten zdaje się być wystarczającą gwarancją, że nawet najostrzej prowadzone filozoficzne spory o źródła, zakres i dynamikę kryzysu ekologicznego nie tylko nie pogorszą położenia przyrody i związanego z nią człowieka, lecz w każdym razie wzbogacą możliwości jej rzeczywistej poprawy.

DER STREIT UM BACONS VERMÄCHTNIS

Zusammenfassung

Die von F. Bacon (1561–1626) formulierte Maxime: „Wissen ist Macht“ definiert einen Grundzug der Moderne; während in der Antike die Erkenntnis der Natur als Selbstzweck galt, betrachtet sie die Neuzeit als ein Mittel zur Mehrung des allgemeinen Menschenwohls. Die Naturforschung soll die Entwicklung einer Technik ins Werk setzen und damit dem Menschen Machtmittel zur Verfügung stellen, durch die er sich aus materiellen Not und Naturabhängigkeit befreien kann. Bacon war der Propagandist der neuen Zielbestimmung der Naturforschung. Die in den modernen Industrieländern praktizierte technische Form der Naturnutzung ist infolge der jetzt offenkundig werdenden Schädigungen an der Natur zunehmend unter Kritik geraten. Mit den Befunden der ökologischen Krise wird nicht nur auf die Bedrohlichkeit der Technikfolgeschäden hingewiesen, sondern es wird zugleich die neuzeitliche Art der Naturforschung für die absehbare Katastrophe verantwortlich gemacht. Deshalb hat Hans Jonas verlangt, daß wir das Baconische Ideal aufgeben und uns dem Gedanken der Bewahrung der Natur verschreiben. Nicht länger sollten Ziele und Zwecke des Menschen die Grundlage unseres Handelns gegenüber der Natur sein; das „Prinzip Verantwortung“ gebiete vielmehr, die in der westlichen Zivilisation dominant gewesene Anthropozentrik zu verabschieden und die Eigenrechte der Natur in unserem Handeln zu respektieren. Gegen diese pauschale Beschuldigung der Moderne hat Lothar Schäfer einige Studien gerichtet. Er sieht durch die ökologische Krise nicht die Aufkündigung des Baconischen Ideals geboten – wohl aber eine drastische Revision des Baconischen Programms, d.h. der Mittel und Methoden, mit denen das Ideal seither verfolgt wurde. Im Bacon-Projekt, dem Schäfer ein ganzes Buch gewidmet hat, gilt es also, das Ideal und das Programm auseinanderzuhalten. Gegenüber wesensphilosophischen Thesen, die die Technik im ganzen als gut oder schlecht, als Verhängnis oder Segen bestimmen, insistiert Schäfer auf dem Unterscheiden und Aussondern der kurzfristig attraktiven von den langfristig haltbaren Formen von Technologie. Die ökologische Krise verlangt die Kraft des Unterscheidens und Abtrennens in den seitherigen Formen technischer Naturnutzung, um Kautelen für das Programm formulieren zu können, unter denen das Bacon-Ideal weiterhin verfolgbar wäre. Nicht die Einsicht in das Wesen der Technik, sondern die Suche nach Kriterien vernünftiger Technikbewertung ist geboten und wird verfolgt. Die notwendigen Bedingungen einer zukünftigen Technologie werden in strikt anthropozentrischer Perspektive entwickelt - ohne der ökologischen Kritik den Stachel zu ziehen und ohne in einen normativen Naturalismus zu geraten. In der von Schäfer angenommenen Perspektive unterstellt der Anthropozentrismus die Naturbeherrschung der Moralität des Menschen. Im eigentlichen Sinne also, erstreckt sich die Verantwortung nicht auf die Natur als solche, sondern auf die Folgen unseres Handelns, d.h. auf die Veränderungen, die wir in der Natur induzieren. Das heißt aber, sie betrifft nicht schlicht das Naturverhältnis des Menschen, sondern unser Kultivieren der Natur. Wir müssen nicht der Natur ablauschen, wie wir leben sollen, sondern wir sollten in kritischer Diskussion verschiedene Vorstellungen von der Kultivierung der Natur zu bewerten suchen. Kultivierung der Natur setzt voraus, daß wir die Natur als Mittel betrachten, daß wir sie auf den Menschen als letzten Zweck beziehen. Mit dem Begriff der Kultur ist die anthropozentrische Position untrennbar verbunden. Wer also verlangt, die anthropozentrische Position aufzugeben, sagt damit eigentlich der Aufgabe der Kultivierung der Natur ab.