

Zygmunt Hajduk

Współczesna postać sporów o koncepcję filozofii przyrody

Studia Philosophiae Christianae 30/2, 115-134

1994

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.

ZYGMUNT HAJDUK

WSPÓŁCZESNA POSTAĆ SPORÓW O KONCEPCJĘ FILOZOFII PRZYRODY

I. Aktualność i zakres problematyki. II. Nauki przyrodnicze – filozofia nauki – filozofia przyrody. III. Nowsze ujęcie filozofii przyrody.

I. AKTUALNOŚĆ I ZARYS PROBLEMATYKI

Eliminowana zwłaszcza w tradycji pozytywistycznej filozofia przyrody, zwana też kosmologią filozoficzną, odżywa współcześnie poprzez społeczne zainteresowanie filozoficzną problematyką przyrody, świata lub natury, wywołane w niemałym stopniu jej faktyczną degradacją. Jest to problematyka, która, jak się uważało, została przejęta przez nauki przyrodnicze oraz filozofię tych nauk. Są to z jednej strony zagadnienia filozoficzne generowane przez nauki przyrodnicze (np. przez fizykę mikro-megaświata, przez teorię ewolucji, neurofizjologię; problem psycho-fizyczny, kwestia ontologicznego statusu przestrzeni i czasu), oraz zagadnienia, biorące się z wprowadzania idei filozoficznych do tych nauk w postaci założeń, mających wpływ na ujmowanie świata oraz budowanie teorii naukowych. Rozwiązywanie tego rodzaju zagadnień postulowało wiedzę zarówno z zakresu szeroko rozumianej logiki jak i faktyczną wiedzę naukową, jaką się dysponuje w danym okresie rozwoju nauki. Łamanie tej dychotomii było właściwe dla filozofii przyrody już z wczesnego okresu logicznego empiryzmu, a więc z drugiej połowy lat dwudziestych XX wieku (m.in. M. Schlick, H. Reichenbach, a także K.R. Popper). Ponieważ dostrzegano doniosłość filozoficznych konsekwencji analizowanych teorii naukowych, od samego początku nie był ściśle respektowany tego rodzaju redukcjonizm, zwłaszcza lingwistyczny. Wspomniana filozofia nauk przyrodniczych posiada postać bardziej formalną (przyjmuje wtedy formę rekonstrukcyjnej filozofii nauki), bądź bardziej treściwą (posiada wtedy postać arekonstrukcyjnej filozofii nauki). W treściowo natomiast zorientowanej filozofii przyrody podkreśla się poznawczą, a nie tylko heurystyczną, rolę teorii metafizycznych. Stanowią one

jakościowe, empirycznie nietestowalne poprzedniczki późniejszych teorii. W ramach filozofii przyrody dokonuje się identyfikacji wspólnych elementów strukturalnych teorii współczesnych oraz ich metafizycznych poprzedniczek. W stwierdzaniu tego rodzaju związków nie chodzi jedynie o funkcję psychologiczną, gdyż założenia metafizyczne zyskują wtedy pośrednie poparcie empiryczne. Odwołując się więc do aktualnych wyników nauk szczegółowych, zarysowuje się najogólniejsze ramy, ujmujące całokształt zjawisk przyrody łącznie z człowiekiem i jego rolą, jaką pełni w przyrodzie. Zasadnicze rysy rzeczywistości, ujmowane poprzez aktualne teorie naukowe, powinny tworzyć jej konkretny obraz. Na tej drodze jest realizowany cel klasycznej filozofii przyrody wszakże w sposób bardziej uaktualniony i precyzyjny. Takie zamierzenia są podejmowane z pozycji zarówno realistycznych (np. M. Bunge) jak i empirystycznych (np. P. Suppes¹). Filozofia przyrody, stanowiąca ramy dla zróżnicowanych wyników nauki, nie musi też być przeciwstawiana logicznej analizie nauki. Obok fragmentu syntetycznego zawiera też fragment analityczny. Na przykładzie takich kwestii jak problem psycho-fizyczny, problemy czaso-przestrzeni i im podobnych, których nie sposób rozwiązać bez odwołania się do odnośnego fragmentu wiedzy fachowej, wskazuje się na nieodzowność faktycznych związków między filozofią i nauką oraz na treściowo-poznawczy walor metafizyki dla nauki. Świadczy to o aktualności tradycji Quine'a usiłującego przełamać charakterystyczny dla empiryzmu logicznego rozziw między filozofią i naukami szczegółowymi².

Z kolei korzysta się z odróżnienia nauki, np. matematyki lub fizyki, czystej i stosowanej zależnie od tego, czy jest ona sterowana dociekaniem metod czy też problemów. Filozofia przyrody jako dyscyplina aplikowana nie dysponuje wtedy własnym kanonem metod i korzysta z metod np. ontologii lub epistemologii danego systemu filozoficznego w rozwiązywaniu jej własnych problemów. Inny jest podział kosmologii filozoficznej na teoretyczną i praktyczną zależnie od tego, czy jest opisowo-wyjaśniająca czy też oceniająco-normatywna. Od strony przedmiotowej mamy wtedy do czynienia z naturą bez oddziaływań z człowiekiem, a więc przyrodę w sobie (ujęcie kartezjańskie) oraz przyrodę łącznie z człowiekiem, przyrodę z uwzględnieniem oddziaływań między otoczeniem i człowiekiem (przyrodę z antropopresją). Filozofia przyrody praktyczna to (stoso-

¹ Por. *Probabilistic Metaphysics*, Uppsala 1974, wydanie poprawione: Oxford 1985.

² B. Kanitscheider, *Wissenschaftstheorie und Naturphilosophie: Zur Typisierung zweier Arten von Wissenschaftsphilosophie*, „*Philosophia Naturalis*” 25(1988), 346-351, 353, 359, 359-360.

wana) etyka odniesiona do przyrody. Etyka środowiskowa stwarza problemy empiryczne i normatywne.

Spojenie (praktycznej) filozofii przyrody ze (stosowaną) etyką wprowadza zmiany do obydwu tych tradycyjnie niezależnych dyscyplin filozoficznych. W ramach nowej filozofii przyrody próbuje się tworzyć normatywne orientacje kształtujące stosunek człowieka do przyrody. W eko-etyce usiłuje się przełamać antropocentryzm etyki tradycyjnej. Projektowana etyka ekologiczna (sozologiczna lub środowiskowa) postuluje poszerzenie obszaru działań moralnie zaangażowanych na dziedzinę wykraczającą poza stosunki międzyludzkie. Filozoficzne usprawiedliwienie tej etyki odwołuje się do restytuującej teleologiczny obraz świata metafizyki. W tej teleologicznej koncepcji świata mieści się założenie o stabilnym stanie globalnym (globalna równowaga ekologiczna). To założenie kwestionują zachodzące w przyrodzie procesy ewolucyjne, które zakłócają nie tylko lokalną równowagę bioukładów, ale i globalnie rozumiany ekosystem. W tym stanowisku kwestionuje się też to, jakoby o naturze dało się orzekać jakiś wzorzec moralnego postępowania, na który mogłoby się orientować działanie człowieka.

Idea teleologii lub teleologicznego ustrukturywania przyrody ma służyć zmianie statusu przyrody w perspektywie wartości z instrumentalnej na inherentną. Ta zmiana w sposobie rozumienia przyrody prowadzi w efekcie do jej sakralizacji, o ile w orzekaniu inherentnej wartości o naturze jako całości akcent zostanie przesunięty w stronę religii. W odniesieniu do przyrody idea *sacrum* nie musi być pojmowana religijnie. Jednak przez swój absolutny charakter posiada ona istotne znaczenie dla etyki sozologicznej. Rozumiana po laicku, a więc neutralnie wobec jakiegokolwiek religii, wyraża się ona poprzez postulat bezwzględного respektowania uprawnień przyrody. Odnosząc ideę *sacrum* do przyrody ustala się bezwzględną granicę dla ludzkich działań, postulując bezwzględne respektowanie podmiotowości przyrody.

Zauważa się trudności, na jakie natrafia interpretacja kategorii *sacrum*: czy odnosi się ona jedynie do świata organicznego, czy również do świata anorganicznego. Podnosi się też dylemat, jawiący się zwłaszcza w sytuacji konfliktu uprawnień („interesów”) człowieka i otoczenia, gdy w grę wchodzi przetrwanie któregoś z członków tej alternatywy. W etyce środowiskowej³ zamierza się uniknąć tych

³ Nazwa „etyka środowiskowa” jest dosłownym przekładem terminu niemieckiego (*Umweltethik*) oraz angielskiego (*environmental ethics*). W języku polskim chętniej używa się nazwy „etyka ekologiczna”, lub „eko-etyka”, czy też „sozo-etyka”, ewentualnie „etyka sozologiczna”.

niepożądanych konsekwencji, poddając krytyce właściwy całej etyce nurtu judaistyczno-helleńsko-chrześcijańskiego antropocentryzm, co jawi się szczególnie jaskrawo w sytuacji wspomnianego konfliktu interesów.

Analogiczny tok rozumowania daje się też skonstruować dla paradygmatu systemowego. Ontologiczna jedność świata, a także systemowa antropologia filozoficzna stanowią podstawę ekologizmu, w którym obowiązuje teza o harmonijnym miejscu człowieka w przyrodzie, z którą jest związany biologicznie i kulturowo. Ekologizm staje się wtedy pewną formą humanizmu.

Intencją tych prób metafizycznego fundowania etyki ekologicznej jest zamiar zrezygnowania z antropocentryzmu, odwołującego się do ludzkiego „fiat”. Moralne normy określające stosunek do przyrody usiłuje się wyizolować z obszaru ludzkiej dowolności i oprzeć na jakiejś naturalnej podstawie.

Obok wspomnianych już trudności filozoficznego dookreślenia etyki ekologicznej zauważa się próby jego skorygowania idące w kilku kierunkach. Odpowiedniość między zasadą odpowiedzialności a naturalizmem uważa się za chybioną, gdyż w tradycji tego kierunku nie leży usprawiedliwianie tej zasady poprzez odwołanie się do kategorii odpowiednio rozumianej natury. Bardziej szczegółowe korektury dotyczą wartościującej hierarchizacji biokładów, zachowania zasady maksymalizacji *Fitness*, a także błędnego koła w uzasadnianiu oraz błędu naturalistycznego.

Wprowadzenie tego rodzaju korektur do filozoficznego uzasadnienia etyki sozologicznej nie podważa filozoficznego charakteru kwestii stosunku człowieka do świata. Ze względu na swój wymiar normatywny nie jest ona do rozwiązania wyłącznie przez nauki empiryczne⁴.

II. NAUKI PRZYRODNICZE – FILOZOFIA NAUKI – FILOZOFIA PRZYRODY

Filozofia przyrody należy do dyscyplin bardzo podatnych na panujące w danej epoce prądy kulturowe. Począwszy od XIX wieku (m.in. H. Heine, J. von Liebig) filozofia przyrody wydaje się być eliminowana przez pozytywistycznie ukierunkowane przyrodznawstwo oraz logicznie i analitycznie zorientowaną teorię nauki. Wielką tradycję filozofii przyrody wieków poprzednich kontynuują współcześnie prawie wyłącznie przedstawiciele filozofii tomistycznej. Sytuacja zmieniła się ostatnio o tyle, że świadomość kryzysu ekologicznego uczyniła przedmiotem zainteresowania wielu kongresów, mo-

⁴ Z. Hajduk, *Nowsze tendencje w filozofii nauki oraz w filozofii przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 39-40 (1991-1992) z. 1.

nografii, wydawnictw zbiorowych i czasopism zagadnienie „przyrody”, względnie „natury”. Przy tej okazji wraca też nieraz sam termin „filozofia przyrody”, którego zrozumienie jest wszakże zroźnicowane i zależne od wielu idei filozoficznych.

Dość powszechnie uważa się (m. in. A. G. van Melsen), iż zadania filozofii przyrody zostały po części przejęte przez nauki przyrodnicze, a po części przez metodologię tych nauk. Niemniej rozwój nauk przyrodniczych skłania ich przedstawicieli do stawiania problemów filozoficznych. Na gruncie mechaniki kwantowej stawia się problem przyczynowości, na gruncie teorii względności problem struktury przestrzeni i czasu, w kosmologii – problem genezy i ewolucji wszechświata, w teorii ewolucji – problem powstania i propagacji gatunku *Homo sapiens*.

Stwierdzając lukę między naukami przyrodniczymi i teorią tych nauk (łącznie z intencją, by zadaniem filozofii przyrody było wypełnienie tej luki) trzeba wskazać problemy, których nie da się opracować wyłącznie przy pomocy środków badawczych nauk przyrodniczych czy też analitycznej filozofii nauki. Jest pewna problematyka aspektywnie filozoficzna, ciesząca się sporym zainteresowaniem społecznym. Począwszy od drugiej wojny światowej do takich kwestii należały m.in. kontrowersje wokół fizyki kwantowej dotyczące indeterminizmu, udziału podmiotu (narzędzia) w akcie obserwacji, czy też postulowania przez tę teorię nowej logiki. W późniejszych latach interesującymi w tym sensie okazały się też niektóre zagadnienia rodzące się na gruncie kosmologii, biologii ewolucyjnej. Nie tylko na seminariach naukowych dyskutuje się tzw. zasadę antropiczną. Stawia się m.in. zagadnienie, czy universum jest takie właśnie a nie inne, ponieważ są w nim ludzie. Rozpatruje się również konsekwencje, jakie dla antropologii może mieć biologia (zagadnienia bioetyki, technoetyki, czy etyki nauki). Te przykłady wskazują na fragmenty nauk przyrodniczych szczególnie relewantne filozoficznie. Ich dyskusja należy do zadań współczesnej filozofii przyrody.

Generowaniu problemów filozoficznych przez nauki przyrodnicze odpowiada wprowadzenie idei filozoficznych do tych nauk w postaci założeń, mających wpływ na ujmowanie przyrody i tworzenie teorii przyrodniczych. Zwracał na to uwagę Popper, później zaś znalazło to wyraz w ingerencji historii nauki w ramy teorii nauki. Idea jedności wszystkich sił przyrody, właściwa romantycznej filozofii przyrody, oddziaływała istotnie na powstanie elektromagnetyzmu (na co zwracał uwagę B. Gower), a mechanistyczna filozofia przyrody inspirowała doniosły program badawczy fizyki reprezentowany m.in. przez Boltzmanna. W wyborze odnośnych środków matematycznych

do budowania nowych teorii decydują w dużej mierze akceptowane intuicje, dotyczące sposobu realizowania tych oddziaływań.

Ze względu na różnorodność a czasem niezgodność metafizycznych założeń nauk przyrodniczych ich krytyczna dyskusja, stanowiąca też zadanie filozofii przyrody, okazuje się również owocna dla nauki. Takie założenia (m. in. G. Buchdahl) stanowią też doniosłe kryterium wartościowania teorii empirycznych w tych kwestiach, których nie rozstrzyga się ani na drodze logicznej ani empirycznej⁵.

Idee filozoficzne heurystycznie obecne w teoriach empirycznych zmieniają się w czasie i nie mogą być ujawnione bez odwołania się do zakotwiczonego w filozofii doświadczenia. Zarówno Kanta program wyprowadzenia zasad fizyki z warunków doświadczenia jak i próby tworzenia przedmiotowych twierdzeń nauk przyrodniczych, nie są do zrealizowania⁶.

Przedstawione do tej pory związki między fizyką i filozofią nie powinny sugerować, iż ta problematyka wyczerpuje problematykę filozofii przyrody. Nauka nie jest jedynym środkiem kontaktu z przyrodą. Ponadto, zwiększa się dystans między coraz bardziej uteoretyzowanym przyrodoznawstwem a ujęciami potocznymi. Poznanie potoczne oferuje różne ujęcia przyrody. To, które z nich będziemy akceptować jest z pewnością istotnym składnikiem filozofii przyrody.

Filozofię przyrody rozumie się też jako sumę filozoficznych sporów o „przyrodę”, które stanowią jej przedmiot. Jednak ani tak ogólne sformułowanie, ani wyszczególniona lista problemów nie charakteryzuje dostatecznie tej dyscypliny filozoficznej.

We współczesnej sytuacji poznawczej integralnym członem każdej koncepcji filozofii przyrody powinno być jej odniesienie do nauk przyrodniczych oraz do teorii nauki.

Filozofia przyrody nie stoi w opozycji lub konkurencji do nauk przyrodniczych, nie ma bowiem wyróżnionego i uprzywilejowanego ujęcia filozoficznego przyrody, aczkolwiek jest sprawą kontrowersyjną, w jakim stopniu powinna być ona oparta na doświadczeniu. Nieodzownym wnioskiem takiej koncepcji jest to, że wbrew np. stanowisku R. G. Collingwooda (*Philosophy of Nature*, Englewood

⁵ G. Schlesinger (*Method in the Physical Sciences*, New York 1963) oddziela uniwersalne zasady metodologiczne od „treściowych” zasad poszczególnych nauk.

⁶ Idee przestrzeni, czasu i materii u Kanta, Hegla analizuje B. Falkenburg. *Die Form der Materie*, Frankfurt 1987. Współczesne uaktualnianie filozofii przyrody Hegla, Schellinga jest widoczne u W. Bousiepen, *Die Aktualität der Hegelschen Naturphilosophie*. „Philosophische Rundschau” 35 (1988), 214-239. Mocno na Kanta zorientowany program C. F. von Weizsäckera wydaje się być obciążony dającymi się uchylić wadliwościami.

Cliffs 1961), nie przyjmuje się trwałości idei filozofii przyrody, są bowiem uzależnione od zmieniających się nauk szczegółowych. To zaś, jaki obraz świata zarysowuje dana teoria przyrodnicza, wykracza już poza instrumentalne jej traktowanie wyjaśniające lub projektywne. Jakkolwiek naukowcy odwołują się nieraz wyraźnie w swoich pracach do określonych kierunków teoriopoznawczych lub metafizycznych, nie jest to istotne dla samych teorii przyrodniczych. Uwzględniana aktualnie koncepcja filozofii przyrody nie traktuje przyrodonoznawstwa jedynie na sposób instrumentalny. Teorie pełnią również funkcję opisową. Z tego względu nie wykracza się często poza empirystyczne rozumienie teorii, co stwarza pewne trudności dla niezależnej filozofii przyrody. Wynikiem odgraniczenia zadania filozofii przyrody od celu empirycznych nauk szczegółowych jest to, że w tłumaczeniu przyrodniczym zdarzeń przyrody nie uwzględnia się oceniającego sądu podmiotu, a poza tym człowieka nie włącza się w kontekst przyrody. Tego rodzaju problemy są podejmowane przez filozofię przyrody.

W obręb problematyki filozofii przyrody wchodzi też zagadnienia graniczne, np. kierunek upływu czasu, których roztrząsanie domaga się uwzględnienia wyników różnych dyscyplin empirycznych, np. termodynamiki, kosmologii, biologii, psychologii, a także filozofii. Celem takich dociekań jest wtedy pozyskanie dostatecznie ogólnego i koherentnego obrazu świata.

Drugim, obok nauk przyrodniczych biegunem, na który filozofia przyrody jest zorientowana, to teoria nauki. Problemy filozofii przyrody cechuje zaangażowanie teorii przyrodniczych nie tylko w celach egzemplifikacyjnych. Dla odróżnienia zadań filozofii przyrody od zadań teorii nauki korzysta się z wprowadzonego przez J. J. Smarta odróżnienia zadań analityczno-metodologicznych od syntetycznych. Pierwsze dotyczą twierzeń o nauce, co należy oddzielić od zastosowania teorii naukowych do rozwiązywania problemów zgodnie uważanych za filozoficzne⁷. Filozofia przyrody nie musi wykluczać teorii nauki, gdyż jej dociekania powinny być prowadzone na poziomie współczesnych metod analitycznych i syntetycznych. Ta właściwość nie będzie zaś zagwarantowana, gdy uprawianie filozofii przyrody pozostawi się w gestii fizyków, biologów, zajmujących się jej problemami dorywczo⁸.

⁷ J. J. C. Smart, *Between Science and Philosophy*, New York 1968. s. 6, 8; B. Kanitscheider, *Naturphilosophie und analytische Tradition*, w: *Moderne Naturphilosophie*, Würzburg 1984, 63-79.

⁸ Widać to stosunkowo wyraźnie na przykładzie współczesnych dyskusji wokół realizmu i mechaniki kwantowej oraz doniosłości teorii ewolucji. Por. np. A. O'Hear, *Has the Theory of Evolution any Relevance to Philosophy?* „Ratio” 29. 1978, 16-35 i M. Stöckler, *Was kann man heute unter Naturphilosophie verstehen?* „Philosophia Naturalis” 26 (1989), 1-8.

III. NOWSZE UJĘCIA FILOZOFII PRZYRODY

Dokonujące się współcześnie zmiany koncepcji filozofii przyrody, sięgające nieraz rangą zmiany paradygmatu, dotyczą wprawdzie traktowania jej jako dyscypliny stosowanej. W tym stwierdzeniu korzysta się z odróżnienia znanego zwłaszcza z matematyki i fizyki. Mówi się tu o dyscyplinie czystej lub stosowanej zależnie od tego, czy jest sterowana bądź też pilotowana dociekaniami metod czy też problemami. Zaliczając filozofię przyrody do drugiej grupy dyscyplin przyjmujemy, że nie dysponuje ona własnym kanonem metod, a jej uprawianie implikuje „czyste” dyscypliny filozoficzne, np. ontologię, teorię poznania⁹. W uzasadnianiu jej tez korzysta się również z owych dyscyplin, jak również ze zgodności z doświadczeniem. To jej metodologiczne odniesienie zarówno do autonomicznej filozofii jak też do autonomicznych nauk przyrodniczych nie wspomaga epistemicznego wymogu systemowości oraz jednorodności filozofii przyrody.

Tak rozumianą filozofię przyrody ilustruje się przykładami czerpanymi zarówno z fizyki (np. fizyka atomu, fizyka cząstek elementarnych), jak i z zakresu biologii (przykład dotyczy związku socjobiologii z etyką).

W pierwszym przykładzie bierze się pod uwagę empiryczne i filozoficzne dociekania problemu podzielności materii, coraz innych obiektów uważanych za elementarne. W fizyce cząstek elementarnych pojawiają się również kwestie tradycyjnie już ontologiczne. Są to pytania o indywiduala, substancje, o identyczność i różnorodność. Analiza takich zagadnień łącznie z charakterystyką kryteriów wartościowania teorii empirycznych i odpowiednimi zasadami regulatywnymi należy do centralnych zadań filozofii przyrody.

Drugi przykład z obrębu filozofii przyrody dotyczy związku socjobiologii z etyką. Ten związek aktualizuje stanowisko E.O. Wilsona¹⁰, według którego socjobiologia podejmuje systematyczne badania biologicznych podstaw społecznych zachowań właściwych egzemplarzom jednostek taksonomicznych łącznie z gatunkiem *homo sapiens*. Jako fragment teorii ewolucji docieka możliwości uzgodnienia postrzeganych zachowań społecznych z tendencją do mocnej selekcji. Szczególnie trudnym jest to zadanie w odniesieniu do zachowań „altruistycznych” w sensie teorioewolucyjnym, kiedy więc zmniejszają się szanse realizacji korzyści osobniczej lub gatunkowej.

Kwestia tłumaczenia takich zachowań u zwierząt i u ludzi, a także

⁹ Por. np. M. Bense, *Der Begriff der Naturphilosophie*. Stuttgart 1953.

¹⁰ Jego pozycja pt. *Sociobiology* (Cambridge Mass. 1975) uchodzi za biblię socjobiologii.

jej dorzeczność dla etyki to odrębne zagadnienia. Problem tej dorzeczności jest sprawą dyskusyjną (m. in. G. Vollmer, L. Krüger, W. Franzen). Neguje się natomiast to, jakoby socjobiologia wprost uzasadniała normy etyczne. Przedstawiciele etyki ewolucyjnej oraz jej przeciwnicy zgadzają się co do tego, iż takie normy powinny być realistyczne, a więc nie mogą być niezgodne z empirycznymi faktami, dotyczącymi zachowań człowieka w sytuacjach granicznych. Empiria określa tendencje do realizowania określonych norm, oraz tworzenia takich instytucji, które by kreowały i normowały wzorcowe typy współżycia. Uwzględniana w tych dociekaniach natura człowieka powinna być konstruowana w oparciu o wiedzę empiryczną i antropologię filozoficzną.

Powyższa problematyka należy do obszaru filozofii przyrody, ponieważ ukazuje faktyczne związki nauk empirycznych z filozofią. Ukazuje się sposób, na jaki filozoficzne zagadnienia wyrastają z przyrodoznawstwa, oraz w jaki sposób wyniki tych nauk wpływają na filozofię¹¹. Filozofię przyrody uważa się wtedy za przykład twórczych oddziaływań i współpracy między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi. Towarzyszy ona naukom przyrodniczym dopełniająco i krytycznie, nie będąc popularnonaukowym zestawieniem wyników nauk przyrodniczych. Nadal jednak chodzi w niej o rozumienie przyrody, a nie o rozumienie nauk przyrodniczych, nie jest ona jedynie ich metateorią. Przyroda jest traktowana bądź szerzej, a więc z człowiekiem jako jej inegralną częścią, bądź wężej i wtedy jest obiektem od człowieka niezależnym. Aktualizuje się wtedy m.in. znane z jej historii pytanie o tzw. miejsce człowieka w przyrodzie¹².

Proponowana współcześnie koncepcja filozofii przyrody mieści się w kontekście klasycznego odróżnienia filozofii teoretycznej i praktycznej. Istotnym rysem tej koncepcji jest to, by nie dostrzegać przyrody wyłącznie jako korelatu poznania teoretycznego, jak to miało miejsce w filozofii tradycyjnej. Świat jest dostrzegany raczej jako obszar, w którym zachodzą praktyczno-techniczne działania

¹¹ Na empiryczne założenia etyki oraz na związek wiedzy biologicznej z zagadnieniami interpretacji zwraca uwagę praca R. Heckmanna, *Natur-Geist-Identität von Schellings Naturphilosophie im Hinblick auf das moderne evolutionäre Weltbild*, w: *Natur und Subjektivität*, Stuttgart 1985, 332, 337.

¹² M. Stöckler, *Was...* 12-14, 15-16. Reprezentantem tradycji, według której miejsce materialnej filozofii przyrody zajmuje formalna teoria nauki, był wcześniejszy Wittgenstein. To stanowisko dominowało w filozofii analitycznej. Uzasadnieniem ewentualnej materialnej koncepcji filozofii przyrody była potrzeba integracji coraz bardziej różnicujących się nauk przyrodniczych. Filozofia przyrody musiałaby odegrać rolę syntezy tych nauk. (Por. B. Kanitscheider, *Naturphilosophie und analytische Tradition*, w: *Moderne Naturphilosophie*, Würzburg 1984, 78n)

człowieka, posiadające destrukcyjne skutki zwłaszcza dla całej sfery biosu. Formuluje się wtedy wyraźnie dwa postulaty. 1° Przedmiotem dociekań filozofii przyrody jest świat łącznie z ludzkim działaniem. 2° Ze względu na globalny charakter faktycznego kryzysu ekologicznego działanie to należy kwalifikująco określić aprobatywnie lub dezaprobatywnie. W przeciwieństwie do wciąż dominującej jeszcze teoretycznie zorientowanej filozofii przyrody postuluje się jej wersję praktyczną, w ramach której trzeba stworzyć normatywne orientacje, kształtujące stosunek człowieka do świata¹³.

W programie praktycznej filozofii przyrody dokonuje się zmiana przedmiotu tej dyscypliny. O ile teoretycznie zorientowane stanowiska tworzyły obraz przyrody rozpatrywanej w sobie, to w orientacji praktycznej uwzględnia się oddziaływanie przyrody z człowiekiem. Znajduje się ono w punkcie wyjścia tej dyscypliny i jest dostrzegane nie w sposób ogólny i ponadhistoryczny, lecz w jego współczesnej formie. Ze względu na ciągłe poszerzanie jego zasięgu wykracza już ono poza ramy teorii działania i sięga problematyki etycznej. Obejmuje ono też przyrodę będącą poza człowiekiem łącznie z całą biosferą. Pojęcie dobra człowieka powinno też objąć dobro obiektów znajdujących się poza człowiekiem.

Przedstawiona wyżej w zarysie koncepcja H. Jonasa¹⁴ eksponuje na dwa sposoby uprawnienia przyrody. W obrębie koncepcyjnych podstaw filozofii przyrody akcentuje się zmianę perspektywy przedmiotu badania, którym nie jest przyroda w sobie, lecz przyroda odniesiona do człowieka. Tej zmianie towarzyszy reorientacja normatywna. Miejsce opisowego obrazu przyrody zajmuje etyka normująca odniesienie człowieka do przyrody. Praktyczna filozofia przyrody staje się stosowaną etyką, którą jest etyka ekologiczna. Takie stowarzyszenie dwu tradycyjnie niezależnych dyscyplin filozoficznych wprowadza do nich zmiany.

Modyfikacje w obrębie etyki są związane z uprawnieniami przyrody, podczas gdy cała etyka tradycyjna była zorientowana wyłącznie na człowieka traktowanego jako podmiot i obiekt moralności. To wyłączenie jej odniesienie do człowieka zdecydowało o jej antropocentryczności. Etyka ekologiczna przełamuje te ograniczenia poprzez eliminowanie tego antropocentryzmu etycznego. Wadliwość do-

¹³ L. Schäfer *Selbstbestimmung und Naturverständnis des Menschen*, w: *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt/M 1978, 16; K. M. Meyer-Abich, *Naturphilosophie auf den neuen Wegen*, tamże, 64, 65; tamże, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München 1984.

¹⁴ *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M 1979.

tychczasowej etyki przy normowaniu stosunku człowieka do przyrody wydają się mieć oparcie w tym, że koncentrowała się ona niemal wyłącznie na potrzebach człowieka, co nie jest *a priori* zasadne (K. M. Meyer-Abich). Ograniczenie działań moralnych do stosunków ostatecznie międzyludzkich, nie uwzględniających nawet pośrednio przyrody, pozostawia spory obszar działań moralnie obojętnych, jakoś legitymujących jej dewastację. Ustalenie moralnych sankcji w stosunku do takiego egoistycznego zachowania wobec przyrody będzie zasadne, uznając uprawnienia przyrody w stosunku do człowieka.

Taki projekt etyki ekologicznej wymaga poszerzenia zasięgu działań etycznie nieobojętnych. Podnosi to potrzebę dokonania zmian w strukturze uzasadniania norm i reguł etycznych. Rezygnacja z antropocentrycznego punktu widzenia pozbawia legitymującej mocy ludzkie interesy i potrzeby w relacjach człowieka z przyrodą. Ponadto, same te potrzeby i interesy będą teraz wymagać uprawomocnienia. Ich realizacja może stwarzać konflikt z przyjętymi uprawnieniami przyrody. Akceptowanie etyki ekologicznej posiada istotne implikacje praktyczne (interesy i potrzeby człowieka należy odnieść do uprawnień przyrody) i teoretyczne (rezygnacja z dotychczasowej tradycji filozoficznego uzasadniania moralności).

Cel takiej rewizji etyki jest praktyczny: przeprowadzić działania człowieka z obszaru dowolności w obszar moralnej powinności. Cel ten nie eliminuje potrzeby teoretycznych argumentów. Aktualne staje się pytanie o sposób uzasadnienia rezygnacji ze stanowiska antropocentrycznego, co implikuje modyfikację etyki. Uzasadnienie takie ma być ogólnie ważne i racjonalne, jest więc domeną filozofii a nie nauk empirycznych czy systemów religijnych.

Filozoficzne uzasadnienie tego rodzaju etyki, uwzględniającej interes ochrony przyrody, odwołuje się do metafizyki restytuującej teleologiczny obraz świata¹⁵. Dominowała głównie w starożytności i średniowieczu. Dominujące później systemy metafizyczne traktowały przyrodę jako całościowy jednakowy rangą stanów i procesów. Każda ocena zjawisk przyrody posiadała swoje źródło jedynie w podmiocie. Człowiek nie jest fragmentem celowego porządku przyrody, lecz jest podmiotem, który jest przeciwny neutralnemu na wartości światu, w którym obowiązują prawa przyrody, i w którym jest miejsce na przypadek. Takie universum nie jest ontyczną podstawą dla określonych sposobów działania. Za ich konstrukcją jest całkowicie odpowiedzialny człowiek. W tym kontek-

¹⁵ Obok wspomnianego już H. Jonasa należy tu wymienić: R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München-Zürich 1981; D. Callahan, *Diskussionbeitrag*, w: *The Nature of Scientific Discovery*, Washington 1975.

ście współczesny kryzys ekologiczny interpretuje się praktycznie jako wyraz braku odpowiedzialności człowieka, zaś etyka, której fragment tkwi w podmiocie, nie dysponuje odpowiednią argumentacją, by wybronić przyrodę przed interesami człowieka. Istotna decyzja metaetyczna będzie więc polegała na wyborze etyki *ex nihilo* tworzonej przez człowieka dla jego przetrwania, bądź etyki zakotwiczonej ostatecznie choćby po części w przyrodzie, której fragmentem jest człowiek, przyrodzie, w jakimś podstawowym sensie teleologicznej. Nawrót do teleologicznej koncepcji świata stanowi dla etyki ontyczną podstawę. Wyposażona w wewnętrzny sens rzeczywistość orientuje działanie człowieka, tak że może być ono prawomocnie kwalifikowane jako moralne. Teleologicznie uporządkowany kosmos pozwala dostrzec w nowym świetle odniesienie człowieka do przyrody, która nie jest wyłącznie środkiem, neutralnym przedmiotem dowolnych działań, lecz obiektem wartościowym wewnątrznie.

W próbach nawrotu do teleologicznej koncepcji przyrody mieszczą się dwa założenia. Pierwsze (1) mówi o panującej w przyrodzie równowadze. Przyroda bez antropopresji znajduje się więc w stabilnym stanie globalnym. Ta globalna równowaga ekologiczna (2) została zakłócona od niedawna, gdy wzmożła się intensywność oddziaływań techniczno-przemysłowych. W drugim z tych założeń zawiera się to ograniczenie, iż to nie tylko wielkoprzemysłowe oddziaływanie zakłócają równowagę ekologiczną. To oddziaływanie jest istotne i dla technik prymitywnych, powinno być zatem przesunięte również na okresy wcześniejsze. Zgłasza się też zastrzeżenia do pierwszego z tych założeń, głoszącego stabilność ekosystemów. Zauważa się bowiem pewną elastyczność układów, dzięki której pewne ich zakłócenia są neutralizowane. Ponadto, zakładana w etyce ekologicznej stabilność przyrody eliminuje fakt ewolucji z przyjmowanego w niej obrazu świata. Stałość przyrody jako całości lub jej uniwersalna homeostaza znika, gdy uwzględnimy dostatecznie długie okresy czasu, w których zachodzą procesy ewolucyjne. W takich okresach jest zakłócana nie tylko lokalna równowaga biosystemów ale i globalnie rozumiane życie. W paleontologii są znane okresy w dziejach Ziemi, w których masowo ginęły biologiczne gatunki. A zatem i bez antropopresji naturalna stabilność globalnego ekosystemu stanowi iluzję spowodowaną brakiem odpowiedniej perspektywy czasowej. Naturalne katastrofy w przyrodzie wyznaczają okresy w historii Ziemi. W ich trakcie wymarło około 99% gatunków biologicznych, które żyły na Ziemi¹⁶. Etyka ekologiczna odwołuje się

¹⁶ H. Remmert, *Ökologie. Ein Lehbuch*, Berlin 1982² (*Ekologia*, Warszawa 1985, tłum. zbiorowe); E. Chargaff, *Das Feuer des Heraklit. Skizzen aus einem Leben vor der Natur*. München 1984.

więc ostatecznie do stosunkowo wąskiej koncepcji przyrody, w której obowiązuje jeszcze idea niezmienności i harmonii i w której brak miejsca na systemowo traktowaną ewolucję kosmiczną, biologiczną, etc.

Biorąc pod uwagę aktualny stan wiedzy o przyrodzie trudno orzekać o niej kategorię teleologii, czy też moralne wzorce obowiązujące człowieka. Nie jest w niej zawarte cokolwiek, co byłoby warte naśladowania. Dotyczy to również ewolucji, w której trudno dopatrywać się celu lub wartości ukierunkowujących działanie człowieka. Gdyby zaś taka ewentualność miała miejsce, wtedy jest w niej ugruntowany zarówno postulat protegowania otoczenia jak i zakłócenia aktualnej równowagi ekologicznej. Nie byłoby niezgodne z naturą zniszczenie istniejącego ekosystemu, np. przez wojnę nuklearną. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia we wczesnym okresie życia na naszej planecie. Poprzez syntetyczną przemianę materii rośliny zielone uwolniły takie ilości tlenu (z którego w dużym stopniu składa się dzisiejsza atmosfera), iż zakończył się okres pełnej dominacji organizmów anaerobowych. Dokonujące się w przyrodzie w sposób naturalny kataklizmy nie usprawiedliwiają w sposób moralny dokonywanych przez człowieka zniszczeń w przyrodzie. Zdarzenia zachodzące w przyrodzie nie usprawiedliwiają wywoływania przez człowieka zdarzeń analogicznych.

Zwolennicy ekologicznie motywowanego stanowiska teleologicznego (m. in. R. Löw) akcentują, iż zachodzące w przyrodzie procesy, np. zmiany genotypu nie podlegają ocenie moralnej (np. populacja bakterii powodująca śmierć człowieka). Ocenie takiej podlegają jedynie działania świadome, np. dokonywane w dziedzinie inżynierii genetycznej. Przyroda nie stanowi więc źródła wartości i wzorców zachowań moralnych.

Koncepcja teleologii miała służyć zmianie statusu wartości przyrody z instrumentalnej na inherentną. Ta zmiana w wartościującym rozumieniu przyrody prowadzi do jej sakralizacji. O ile inherente wartości moralne orzeka się o pewnych zjawiskach przyrody lub o świecie jako całości, to wystarczy przesunięcie akcentu w stronę sfery religii, byśmy mieli do czynienia z kategorią *sacrum* (H. Jonas)¹⁷. Kategoria *sacrum*, w tym idea Boga, jest dla człowieka bezwzględnie obowiązująca. Ten absolutny charakter tej kategorii jest istotny dla etyki ekologicznej: odnosząc ją do przyrody będzie ona wyznaczała bezwzględną granicę dla ludzkich działań. Nieistotną będzie wtedy ewentualna treść religijna tego terminu. W teologii chrześcijańskiej zresztą problem świętości przyrody jest niezwykle

¹⁷ Spośród teologów ideę świętości przyrody podnosi szczególnie H. Altner.

kontrowersyjny¹⁸. Abstrahując od kontekstów teologicznych tego pojęcia, rozumiemy go jako postulat bezwzględnego respektowania uprawnień przyrody (*Eigenrecht der Natur*). Wskazuje się w tym kontekście na analogię między *sacrum* życia człowieka a *sacrum* przyrody. W obydwu przypadkach chodzi o suwerenność, nienaruszalność i respektowanie wewnętrznej wartości. Usprawiedliwienie wymogu absolutnych granic działań człowieka w przyrodzie natrafia na trudności nastrożone przez interpretacje tej kategorii. W okresie przed ukonstytuowaniem się etyki ekologicznej, a zdominowanym zwłaszcza przez poglądy A. Schweitzera, zakres tego predyktatu obejmował organizmy, czasami był poszerzany o przedmioty przyrody anorganicznej. Formulowane przy tej okazji trudności, także w postaci dylematów, usiłowano rozwikłać odwołując się m.in. do zawartości treściowej różnych religii. W okresie nowszej etyki ekologicznej usiłuje się uniknąć takich ewentualności, relatywizując zasadę *sacrum* w ten sposób, by ją uzgodnić z interesem przetrwania człowieka. Rezygnuje się z tej zasady w wersji tworzenia absolutnej granicy dla ludzkiego działania. Przyjmuje się taką jej postać, według której nie ma miejsca na zasadniczą preferencję ludzkich interesów. W konkretnych sytuacjach należy dokonywać stosownego ważenia odpowiednich interesów. Iluzorycznym okazał się więc pierwotny zamiar usprawiedliwienia na ontycznej podstawie *sacrum* przyrody wyróżnionych ram moralnych ludzkiego działania. Znowu natrafiamy bowiem na konieczność dokonywania „rachunku” interesów, w którym brak zasadniczo wielkości nienaruszalnej. To że przyroda nie wyznacza absolutnych granic ludzkiemu działaniu potwierdzi też analiza krytyki antropocentrycznej perspektywy w etyce¹⁹.

W etyce ekologicznej poddaje się krytyce tezę tradycyjnej etyki, przyznającą centralne miejsce człowiekowi i jego interesom. Nie powinien on uważać siebie za kogoś spoza przyrody lub kogoś, kto jest ponad przyrodą. Jest jej fragmentem i wraz z innymi organizmami jest tworem ewolucji. Z przyrodą jest związany przez to, iż jest elementem jej łańcuchów pokarmowych: czerpie z niej i wydała do niej materiały i energię, tworzy ponadto rozwinięte społeczeństwo. Nie zawsze też klarownie zarysowuje się różnicę między centralną pozycją człowieka jako podmiotu moralności (instancja ustalająca

¹⁸ Por. np. U. Eibach, *Experimentierfeld: Werdendes Leben. Eine ethische Orientierung*. Göttingen 1983.

¹⁹ K. Bayertz, *Naturphilosophie als Ethik. Zur Vereinigung Natur-und Moralphilosophie in Zeichen der ökologischen Krise*, „*Philosophia Naturalis*” 24 (1987), 157-175.

wartości i normy moralne) a jej obiektu (kto lub co jest nośnikiem zobowiązań moralnych i co wyznacza ich treść).

W sprawie pierwszej kwestii łatwo zauważyć, że wymóg rezygnowania z perspektywy antropocentrycznej prowadzi do niespójności. Zgodnie z tym wymogiem należy z jednej strony traktować człowieka jako fragment przyrody, który powinien zarazem rezygnować z pozycji istoty uprzywilejowanej. Nie jest do wszakże „naturalny” sposób bycia, gdyż bioukłady dążą nie tyle do zachowania swoich prerogatyw, ile do ich maksymalizacji. Jeśli by nawet abstrahować od absolutyzacji darwinowskiej walki o byt, to obraz świata przyjmowany w etyce ekologicznej jest raczej jednostronny. Odniesienie organizmów do otoczenia jest wyznaczone wyłącznie ich interesem osobniczym i gatunkowym. Realizacja drugiego z nich jest oportunistyczna i doraźna, w dostatecznie długiej bowiem perspektywie może doprowadzić do samozagłady. W dyskutowanej etyce podnosi się zarazem należenie człowieka do przyrody jak i fakt, że nie jest wyłącznie jedną z istot żyjących w świecie. Wyłączne realizowanie pierwszej ewentualności posiada niepożądane skutki, zaś poniesienie perspektywy antropocentrycznej i uznanie jednakowych praw z innymi istotami jest jedynie apelem do rozsądku człowieka i dlatego stanowi w przyrodzie wyjątkowy przypadek, z którym się polemizuje.

Przedstawiciele krytyki antropocentryzmu będą utrzymywać, że w tej argumentacji zagubiono ich zasadnicze intencje. Nie usiłują bowiem redukować człowieka do dowolnej istoty z obrębu przyrody, czy też kwestionować ludzką sprawność do działań rozumnych i zachowań moralnych. Trzeba podnieść i to, że domaganie się poniesienia antropocentryzmu zakłada wyróżnioną pozycję człowieka w przyrodzie. Ten wymóg jest wszakże zorientowany na coś innego: ponieważ człowiek posiada wyróżnioną pozycję w świecie, powinien być świadom możliwości uniknięcia katastrofy globalnej, o ile zrezygnuje z tej pozycji i zdecyduje się traktować świat jako równoprawnego partnera, a nie jedynie jako źródło bogactw naturalnych. Nie chodzi więc o kwestionowanie pozycji człowieka jako podmiotu moralności, ale o zmianę jej treści spowodowaną uznaniem przyrody za nośnika uprawnień.

Wiadomo już, że poszerzenie zasięgu moralności o składnik przyrody nastęrcza trudności szczególnie w sytuacjach kolizji między uprawnieniami człowieka i przyrody. Większość problemów etyki bierze się z konfliktów między wartościami, a więc rodzi się w sytuacji, kiedy np. dwie moralne wartości lub zasady postulują różne, a w przypadku ekstremalnym, przeciwstawne działania. Jeśli przedstawiciele nieantropocentrycznej etyki przedkładają w pew-

nych przypadkach życie człowieka nad przetrwanie jakiejś kolonii bakterii powodującej infekcję, wtedy wytycza się pewną pragmatycznie rozsądną linię postępowania. Poniechanie perspektywy antropocentrycznej głosi wtedy, by nie preferować w każdym przypadku dowolnego interesu człowieka w stosunku do dowolnego interesu obiektu przyrody. Rodzi się wszakże zasadniczy problem uzasadnienia takich decyzji. Decydując się bowiem na wyeliminowanie perspektywy antropocentrycznej wcale nie jest *a priori* klarowne to, że, a zwłaszcza, dlaczego człowiek jest więcej wart od wspomnianej wyżej kolonii bakterii. Z perspektywy całości przyrody trudno podać wartościującą hierarchię bioukładów. Przeciw podziałowi przyrody na część w sobie walentną (człowiek) i na część nie posiadającą w sobie wartości (reszta przyrody) argumentuje się w ramach krytyki antropocentryzmu. Obowiązuje w niej zasada, iż cała przyroda jest wartościowa.

Wniosek tych dociekań jest taki, iż krytyka perspektywy antropocentrycznej jest słuszna, o ile jest ukierunkowana na pragmatyczną relatywizację interesów człowieka. Znaczący to tyle, by człowiek w każdej sytuacji decyzyjnej był zobowiązany rozpatrzyć to, czy interesy, jakie realizuje w kontakcie z przyrodą, usprawiedliwiają ewentualne szkody spowodowane w otoczeniu. Ostatecznie, taka pragmatyczna relatywizacja nie jest zasadnicza, gdyż nie byłaby zgodna z samozachowaniem człowieka. Inaczej mówiąc, na wyjście poza antropocentryzm można tylko wtedy sobie pozwolić, gdy odnośnie interesy są stosunkowo niewielkiej rangi. Gdy jednak w grę wchodzi interesy rangi witalnej nie pozostaje już inny wybór jak ich preferowanie w stosunku do konkurencyjnych interesów innych obiektów przyrody. A zatem interes człowieka jest rozstrzygający, stąd i perspektywa antropocentryczna jest niewzruszona.

Antropocentryzm staje się szczególnie wtedy jawny, gdy jego eliminowanie dokonuje się w imię interesu człowieka. To uzasadnienie budzi zastrzeżenia, gdyż jest nową, bardziej rafinowaną postacią uzasadniania spotykanego w tradycyjnej etyce antropocentrycznej. Nie rezygnuje się wtedy z własnego interesu człowieka. Jest on przesunięty jedynie na inny poziom dyskursu. Podobnie jak w „klasycznym” uzasadnieniu altruizmu jako dobrze pojętego egoizmu, tak też uprawnienia przyrody są wyprowadzane z interesów człowieka. Zauważa się (K. M. Meyer-Abich), że ten sposób uzasadniania stanowi jedynie rozwiniętą postać antropocentryzmu i nie przełamuje łańcucha interesów wyłącznie ludzkich.

Według powyższego autora jest też kwestionowane metafizyczne uzasadnienie etyki ekologicznej. Moralne kryteria naszego odniesienia do przyrody nie są pozyskiwane wyłącznie na tej drodze.

Rezygnowanie z antropocentryzmu nie jest więc wyprowadzane z metafizycznego, np. teleologicznego, ustrukturywania przyrody, jest natomiast rezultatem ludzkiego „fiat” (H. Jonas). Nie jest to wszakże decyzyonizm skrajny, uznaje się bowiem tzw. egzystencjalne decyzje dotyczące należenia człowieka do przyrody. Argumentacja Meyera-Abicha ujawnia zarazem pewną dwuznaczność wysuniętego przez niego wymogu rezygnowania z perspektywy antropocentrycznej. Nawraca do tezy, iż postulowana decyzja zakłada obiektywne wyróżnienie człowieka w przyrodzie. Jedynie człowiek jest istotą racjonalną, która jako podmiot moralności może w ogóle być adresatem takiego postulatu. To wyróżnienie człowieka w przyrodzie czyni go dopiero w ogóle zdającym do relatywizacji własnych interesów. Rezygnowanie z antropocentryzmu w moralności przedmiotowej zakłada antropocentryzm na drugim poziomie. Rozstrzygającym jest to, że taki metaantropocentryzm jest dlatego ważki, iż teza o autonomii człowieka stanowi co najmniej od czasów Kanta założenie etyki, w tym etyki ekologicznej również. O moralności mówimy dopiero wtedy, gdy wybór czynności jest kreowany i jest wolny. Takiej autonomii jest przeciwstawiane właściwe etyce ekologicznej staranie przesunięcia moralnych praw działania poza sferę człowieka. W charakterystycznej dla ekologii metafizyce idzie głównie o przesunięcie stanowienia praw moralnych z „rąk człowieka” na dziedzinę przyrody, jej teleologiczną strukturę i świętość. U podstaw tego zamierzenia leży, jak widzieliśmy, intencja wyprowadzenia moralnych norm naszego stosunku do przyrody z obszaru ludzkiej dowolności i wyposażenia ich w doniosłość fundowaną ontologicznie. Moralność oparta na pozaludzkich, metafizycznych podstawach, argumentują H. Jonas i inni, gwarantuje jedynie, iż proces degradacji przyrody nie będzie kontynuowany. Znajdzie się natomiast podejście pełne respektu do przyrody, które nie zmierza do jej instrumentalizacji, jest bowiem oparte na zasadzie odpowiedzialności.

W tym rozumowaniu pominięto jeden zasadniczy aspekt zagadnienia. Uwzględnione naturalizowanie moralności wyposaża wprawdzie jej bazę w wymiar metafizyczny, osiąga jednak na tej drodze efekt nie zamierzony lecz wręcz przeciwny. Propagowana przez Jonasa zasada odpowiedzialności nie zostanie wzmocniona poprzez przesunięcie odpowiedzialności z dziedziny ludzi na przyrodę. W samej rzeczy bowiem typowy naturalizm nie jest zgodny z zasadą odpowiedzialności. Uzasadnianie etyki odpowiedzialności poprzez odwołanie się do kategorii natury jest niespójne, gdyż do tej pory eliminował z reguły to, co nazywa się odpowiedzialnością²⁰.

²⁰ L. Schäfer. *Selbstbestimmung*, 23

Przedstawione trudności etyki ekologicznej nie świadczą przeciw możliwości praktycznej filozofii przyrody. Jest rzeczą niewątpliwą, że człowiek musi zasadniczo zmienić swój stosunek do przyrody, o ile chce zachować szanse przetrwania²¹. Choć filozofia nie posiada monopolu na reflektowanie tej problematyki, to zagadnienie stosunku człowieka do przyrody jest autentycznym problemem filozoficznym, który ze względu na swój wymiar normatywny nie może być rozwiązany przez nauki empiryczne. Przedmiotem debaty nie jest konieczność praktycznej filozofii przyrody, lecz jej pojęciowe podstawy. W tej bezsprzecznej nieodzowności leży też powód mniejszej wagi przywiązywanej do strukturalnych problemów etyki ekologicznej.

Zmiana pradygmatu filozofii przyrody nie może eliminować faktu, iż dotychczasowa kosmologia filozoficzna, nawet jeśli nie czyniła tego zawsze *explicite*, uwyrażniała swoisty stosunek człowieka do przyrody, normując go zarazem. Dotyczy to już starożytnego i średniowiecznego pradygmatu oraz kontynuacji nowożytnej. F. Bacona określenie przyrody jako zbioru przedmiotów jest nie tylko ontologiczne, posiada bowiem również implikacje normatywne: pozostaje do dyspozycji człowieka tak jak np. gotowe przedmioty w składzie meblarskim. O ile pojęcia dotychczasowej filozofii przyrody zdawały sprawę z utartej praktyki związków człowieka z przyrodą²², o tyle współczesna etyka ekologiczna zarysowuje antycypatywnie uzasadnienie nowego, nie praktykowanego jeszcze związku człowieka z przyrodą. Takie przejście do antycypacji interpretuje się jako wskaźnik nowego systemu moralnego, który nie powstaje jako wyraz mającego już miejsca etosu społeczeństwa, lecz jako rezultat świadomej konstrukcji. Jest to zarazem racja do żywienia nadziei. Brak już czasu na ewolucyjne dopasowanie się moralności do eksplotacyjnego przyrostu osiągnięć technicznych. Degradacja naturalnych warunków życia dokonuje się prędzej niż stopniowe kształtowanie się moralności, która by mogła temu zapobiec. Zarazem trudno nie dostrzec, by takie refleksywne odnawianie moralności nie natrafiło na szereg trudności.

W literaturze ekoetycznej zauważa się sporą dozę krytyki tradycyjnie rozumianej etyki, moralności, filozofii, a nawet światopoglądu. W sposób nieraz spektakularny usiłuje się lokować przyczyny współczesnego kryzysu otoczenia w bezrefleksyjnym antropocent-

²¹ Przy tej okazji podkreśla się zagrożenie nie tylko przyrody zewnętrznej ale i samej biologicznej natury człowieka poprzez rozwój współczesnej biotechnologii. Por. K. Bayertz.. *GenEthik*, Reinbek 1987.

²² Szkice takich związków przedstawia S. Moscovici, *Naturzustände*, Frankfurt/M 1982.

ryzmie, który cechuje zwłaszcza judaistyczno-helleńsko-chrześcijańską etykę Zachodu. Kształtował się on w obrębie baconowsko-kartezjańskiego ideału nauki i odpowiadającego mu operatywnego pojęcia przyrody, czy też w obrębie filozofii podmiotu, świadomości czy rozumu, powstałej w ramach krystalizującej się ówczesnie koncepcji racjonalności²³. Według końcowego wniosku tej krytyki nauka i technika nie posiadają uprzywilejowanego dostępu do przyrody i są jednym z alternatywnych ujęć przyrody²⁴. Tego rodzaju krytyczne diagnozy stają się problematyczne, gdy wyjście z aktualnych problemów zagrożenia środowiska upatruje się w nieaktualnych koncepcjach światopoglądowych, np. animistycznych lub w pewnych ideach filozoficznych, np. teleologicznych. Odwoływanie się do tego rodzaju pomysłów powinno uwzględniać ich pierwotny kontekst kulturowy, a przez nadawanie im cech właściwych zabiegom z obrębu polityki środowiska stają się kategoriami socjotechniki, którym nadaje się postać z pozoru metafizyczną.

Analizowana koncepcja etyki ekologicznej nastrocza pewne wątpliwości dotyczące jej racjonalności. Biorą się one stąd, że strategiczne wprowadzenie teleologii dla rozwiązania problematyki środowiska niesie ze sobą możliwość błędnego koła. Z jednej strony, zachowanie człowieka, jak widziliśmy, powinno się orientować na własności świata naturalnego: przyrodę należy więc respektować, ponieważ ma swoje uprawnienia. Zarazem jednak uprawnienia takie uzasadnia się w oparciu o interesy człowieka. Inaczej mówiąc uprawnia te należy respektować, ponieważ stwarza się na tej drodze korzystniejsze warunki dla przetrwania naszego gatunku. Istnieje praktyczny imperatyw posilkowania się teleologią w kwestiach życia występującego w przyrodzie²⁵. Tę cyrkularną argumentację daje się uchylić, przyznając pierwszeństwo którejś ze stron. O ile teleologia ma być uzasadniona, wtedy bazą uzasadniającą będzie druga strona dyskursu, a więc interes człowieka w przetrwaniu gatunku. Z tego względu wspomniani już R. Spaemann i R. Löw np. wyróżniają istnienie naszego gatunku jako rację dla odwołania się do idei teleologii. Na tej drodze uchyla się wadliwość cyrkularności w uzasadnianiu, popada się natomiast w inną wadliwość argumentacji, gdy wyprowadza się metafizyczną tezę z konstatacji ludzkich potrzeb. W samej rzeczy bowiem założenie o teleologicznej naturze przyrody usprawiedliwia

²³ M. Lenk. *Der Macher der Natur? Über operativistische Fehldeutungen von Naturbegriffen der Neuzeit*, w: *Natur als Gegenwelt*, Karlsruhe 1983; G. Böhme. *Bedingungen gegenwärtigen Naturphilosophie*, w: *Über Natur*, 131.

²⁴ Podkreśla się zwłaszcza estetyczną drogę do poznania przyrody: J. Mittelstrass. D. Birnbach.

²⁵ R. Spaemann, R. Löw *Die Frage*, 287n.

się moralną koniecznością przetrwania gatunku *Homo sapiens*. Implikuje to wszakże wadliwe z punktu widzenia uzasadniania wyprowadzenie „być” z „powinien”. Z „powinien” ludzkiego przetrwania wnosi się o „być” teleologicznej struktury rzeczywistości. Popada się w ten sposób w pewną wersję błędu naturalistycznego²⁶.

GEGENWÄRTIGE DISKUSSIONEN ÜBER EINE KONZEPTION DER NATURPHILOSOPHIE

Zusammenfassung

In diesem Artikel, der aus drei Teilen besteht, stellen wir ein Paradigmawechsel in der Metaphilosophie der Natur vor. Als ein Paradigmawechsel bezeichnen wir ein Übergang von einer theoretischen zu einer praktischen Philosophie der Natur. Auch die bisherige Naturphilosophie, wenngleich nicht immer explizit, ein jeweils spezifisches Verhältnis von Mensch und Natur zum Ausdruck gebracht und zugleich normiert hat. Dies gilt für das naturphilosophische Paradigma der Antike und des Mittelalters ebenso wie für seinen neuzeitlichen Nachfolger. Die Naturphilosophie der Gegenwart muss zwei Postulate erfüllen. Erstens, die neue Naturphilosophie muss neben der theoretischen Aneignung von Natur vor allem den praktischen Umgang mit ihr thematisieren, sie muss generell mit dem menschlichen Handeln in der Natur zu tun haben. Zweitens, vor dem Hintergrund der ökologischen Krise unserer Zeit dürfe sie nicht auf eine deskriptive Bestandsaufnahme solchen Handelns beschränken, sondern muss sie die Frage nach dem Gut und Böse, Richtig und Falsch in diesem Handeln stellen. In Abgrenzung vor der bis heute noch dominierenden bloss theoretisch interessierten Philosophie der Natur wird daher eine praktische Naturphilosophie gefordert, die normative Modelle für die Gestaltung des menschlichen Naturverhältnisses und normative Orientierungen für den Umgang mit der Natur bereitstellt. An die Stelle eines deskriptiven Bildes der Natur tritt eine Ethik des menschlichen Naturverhältnisses. Praktische Naturphilosophie wird in eine ökologische Ethik überführt.

²⁶ F. Bayertz. *Naturphilosophie*, 176-185.