Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia

1. Wprowadzenie

Przywołana w tytule niniejszego opracowania „dialektyka oświecenia” nawiązuje wprost do głównego przesłania słynnego dzieła Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorna, wskazującego na dialektyczne własne, bo związane z przeciwwstawnym sprzężeńiem oświeceniowym idei rozumowego opanowywania świata z praktycznym wyprawianiem się tej idei w coraz bardziej wyrafinowane formy panowania człowieka nad człowiekiem. Istotę tego zjawiska wyrażają merytoryczne opinie jego komentatorów, według których „oświecenie jako proces demitologizującego wyzwolenia i upodmiotowienia człowieka jest nierozłącznie sprzężone z represjowo-dominacyjnym kształtem racjonalności, jaką człowiek ten nadaje sobie i swojemu światu, wtórnie zniewalając i świat, i samego siebie jarzmem nowego mitu”.

Ekologiczna interpretacja tak rozumianej dialektyki oświecenia nadaje jej współczesny wyraz w tym sensie, że wskazuje na jeden z najbardziej palących problemów współczesności, zrodzony z inspiracji mitycznie funkcjonującego rozumu oświeconego, a dzisiaj, w imię pomyślności człowieka, domagający się jego demitologizacji. Najogólniej mówiąc chodzi o to, aby w imię wolności człowieka przezwyciężyć oświeceniową tradycję zdobycza tej wolności, czyli wyprawiania się jej w coraz bardziej subtelne formy praktycznego jej zaprzeczenia. Niniejsze opracowanie podąża za tym tokiem rozumowania i wyraża przeciwwadienszenie, że współcześnie zjawisko dialektyki oświecenia bodaj najwymowniej ilustruje spłat zagadnień ekologicznych z zagadnieniami bioetycznymi.

---


3 Por. B. Hałaczek, Co ekologię z bioetyką łączy, „Studia Philosophiae Christianae ATK” XXX(1994)2, 135-151.
2. U źródeł rozumu instrumentalnego

Wprawdzie twórcy Dialektiki oświecenia zaczętki historii rozumu instrumentального zdają się wiązać z samym uczniowieczeniem, a więc z wystąpieniem właściwego jedynie człowiekieowi dążenia do najszerszej rozumianego postępu myśli, to jednak w ścisłym sensie lokują je w początkach nowożynności europejskiej. Wtedy bowiem z niespotykaną dotąd siłą wystąpiło dążenie do uwolnienia człowieka od strachu i uczynienia go panem na drodze systematycznego odczarowywania świata, czyli rozbijania mitów i obalania urojeń za pomocą wiedzy⁴.


Za Voltairem twórcy Dialektiki oświecenia nazywają F. Bacona „ojcem filozofii eksperymentalnej” i wskazują na zainicjowany przez niego proces absytyzacji ludzkiej wiedzy w odniesieniu do najwyżej dotychczas cenionych dóbr człowieka⁷. Wymownie świadczy o tym przesłanie F. Bacona zawarte w trzecim aforyzmie Novum Organum: „Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo, gdyż nieznajomość przyczyn powoduje nas skutku. Nie można bowiem przyrody zwyciężyć inaczej niż przez to, że się jej słucha”⁸. Przesłanie to zobowiązuje wyposażonego w rozum człowieka do panowania nad przyrodą w celu osiągnięcia dobrobytu jednostki i społeczeństwa.

Ten ogólny cel pozytywnego programu człowieka rozumnego przekłada się na szczegółowe cele przewidywania trosk, cierpień i biedy materialnej. Uzasadnia je zaś określa antropologia, zgodnie z którą leżące u podstaw działania człowieka różne ambicje najwznioslejszą postać osiągają w ambicji ustaniemiania i rozciągania wpływów panowania rodu ludzkiego na cały wszechświat. Podsumowaniem tej myśli jest stwierdzenie Baona, że „panowanie człowieka nad światem opiera się jedynie na umiejętnościach i naukach”⁹.

⁴ Por. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, Dialektika oświecenia, 15.
⁷ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, Dialektika oświecenia, 15-16.
⁹ Tamże, ks. I, af. 129.
Baconowskie ujęcie odniesień człowieka do świata zewnętrznego jest zrozumiałe w kontekście judeochrześcijańskiej nauki o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Z tej racji człowiekowi naturalnie przysługuje królewska pozycja w przyrodzie. Choć tę pozycję człowiek utracił przez upadek, to jednak tę stratę jest w stanie zrekompensować właśnie przez wykorzystanie „umiejętności i nauki”. Oznacza to, że po upadku człowieka przyroda nie zbuntowała się wobec niego całkowicie i do ostatka; poprzez wysiłek poznawczy może on bowiem zmusić ją do dostarczania mu chleba, czyli „oddawania usług życia ludzkiemu”\(^\text{10}\).

Tutaj badacz przyrody przyrównywany jest do sędziego, poszukującego prawy, badana przyroda zaś do oskarżonego, broniącego się przed ujawnieniem prawdy, a ujawniającego ją dopiero pod wpływem przymusu i tortur. Szereg obrazów i wyrażeń wskazuje na to, że proces odkrywania tajemnic przyrody nie przebiega bezbolesnie, bez cierpień i gwałtu. Zdaniem znawców myśli Bacona ten kierunek myślenia potwierdza nie tylko przywoływany przez niego biblijny obraz o zdobyciu chleba w pocie czoła i trudzie, ale także podkreśla, że pod wpływem nacisku przyroda łatwiej zadrzada swoje tajemnice niż wówczas, gdy badacz resekwuje jej naturalną wolność\(^\text{11}\).

Ponadto komentarz Bacona podkreślają, że porównywanie procesu poszukiwania prawdy w naukach z procesem sądowym wskazuje na przekonanie o zależności skutecznego wnikania w tajemnice przyrody od jej technicznych zniewolenia: przyszłość nauki jest tutaj wiązana z gwarancjami technicznych ingerencji i sztucznych manipulacji przyrodą. Po raz pierwszy zostały tutaj wskazane fundamenty nowożytnej wiedzy użytkowej, w odróżnieniu od tradycyjnej wiedzy orientującej życie człowieka. Nowożytność nierzerwalnie związala bowiem naukę z techniką: odtąd nie ma już nauki bez techniki i techniki bez nauki\(^\text{12}\).

Jeśli po przedstawieniu hierarchii ludzkich ambicji Bacon mówi, że „panowanie człowieka nad światem opiera się jedynie na kunsztach i naukach” i zaraz potem dodaje, że „nie można panować nad przyrodą inaczej niż przez to, że się jest jej posłusznym”\(^\text{13}\), to wyraża przekonanie o uwarunkowaniu opanowania i wykorzystania przyrody dla własnych celów poznaniem rządzących nią praw i regul. To posłuszeństwo przyrodzie nie oznacza więc 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

---

\(^{10}\) Tamże.

\(^{11}\) Por. B. Farrington, _The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on its development Francis Bacon, from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts_, Liverpool UP, Liverpool 1964, 93-99.

\(^{12}\) Por. B. Hałączez, _Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatu etyki uniwersalnej_, w: J. Sekula (red.), _Czy możliwa jest etyka uniwersalna? Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej, WSP_, Siedlce 1994, 130.

\(^{13}\) F. Bacon, _Novum Organum_, ks. I, af. 129.
stawianych sędziemu, zobowiązанemu do cierpliwego wysłuchania naocznych świadków w przedmiocie toczącego się procesu. Jego celem jest zaś adekwatne rozpoznanie stanu rzeczy i wyrok wydany dla pożytku ogółu.

W dochodzeniu do adekwatnego poznania przyrody należy przewyciązać przeszkody, które Bacon nazywa idolami. Są one 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”14. Choć Bacon wypowiada walkę wszelkim idolom i nawałuje do uwolnienia od nich umysłu człowieka, to jednak szczególnie zaciekle walczy przeciw idolom teatru. Walka z wpływami rozmaitych doktryn i systemów filozoficznych stanowi bowiem wyraz walki o wolność naukowego badania przyrody15.


14 Tamże, ks. I, af. 32.
15 Tamże, ks. I, af. 89.
18 Por. J. von Liebig, Uber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung, Cotta Verlag, München 1863.
19 F. Bacon, Nowa Atlantyda, 113.
20 Tamże, 125-126.


Choć w świetle najnowszych rozpoznąń filozofii nauki propozycje Bacons odnośnie do eksperymentalnego badania przyrody muszą być uznane za nieadekwatne do faktycznego stanu rzeczy23, to jednak zasługują one na szczególną uwagę, ponieważ zawierają charakterystyczną dla początków epoki nowożytnej fascynację naukowo-technicznym opanowaniem przyrody. Zdaniem Karla Poppera fascynacja ta była zapewne powodem przeoczenia przez Bacona i jego współczesnych widocznych już wówczas negatywnych skutków badań eksperymentalnych i technicznych ingerencji w przyrodę24. Nie dziwi więc fakt, że we współczesnych dyskusjach ekologicznych i bioetycznych Baconowski program naukowo-technicznej potęgi człowieka wobec przyrody traktowany jest jako jeden z najważniejszych punktów odniesienia25.

21 Por. K. Ajdukiewicz, Franciszek Bacon z Werulamu, LXII.-LXIII.
24 Por. tamże, 184.
3. Dziedzictwo rozumu instrumentalnego

Przedstawiony przez Bacona projekt naukowo-technicznego opanowywania przyrody przez człowieka wyznacza drogę, na której z czasem doszło do niesłychanie szybkiego rozwoju racjonalności technicznej, przy równoczesnej stagnacji, albo wręcz regresie tych typów racjonalności, które tradycja wiąże z mądrością i respektem wobec wartości. Na tej samej drodze doszło też z czasem do spłotu problemów ekologicznych z problemami bioetycznymi. Do problemów związanych ze zniszczeniem naturalnych przestrzeni życia i klimatu, spustoszeniem obszarów krajobrazowych, zatraceniem pożywienia i gleby, wytrzecień licznych gatunków zwierząt i roślin doszły bowiem z czasem jeszcze problemy z zakresu medycyny, manipulacji genetycznych, eugeniki i eutanazji, a nawet zbliżających się coraz wyraźniej możliwości klonowania komórek ludzkich.

Mając na względzie taki zakres wyzwisk ekologicznych i bioetycznych, wzrasta sceptycyzm wobec naukowo-technicznych sukcesów człowieka. Nieomal nieuchronnie prowadzą one bowiem do coraz głębszych ingerencji technicznych człowieka w przyrodę, przyczyniających się nieradko do naruszenia istoty jej konstytucji bytowej. W tym przypadku nauka zagraża nie tyle samemu istnieniu przyrody, ile jej strukturze ontycznej. Z oczywistych racji ta sama obawa dotyczy także zagrożeń struktury ontycznej samego człowieka, który sukcesy nauki na polu leczenia chorób dziedziczych nieradko okupuje zgodą na głębokie ingerencje w swoją strukturę ontyczną. Stąd też dzisiaj coraz częściej słychać głosy nawołujące nie tylko do działań na rzecz biologicznego przetrwania gatunku Homo sapiens, ale także jego przetrwania na sposób ludzki.

Obserwowany współcześnie spłot zjawisk opisywanych kwestią ekologiczną ze zjawiskami opisywanymi kwestią bioetyczną wiąże się ściśle z dialektyczną rolą nowożytnej techniki w procesie ludzkiego opanowywania przyrody. Z jednej strony technika dowodzi przewagi człowieka nad przyrodą, z drugiej zaś strony technika coraz ściślej wiąże człowieka ze sobą. Na skutek łatwej dostępności techniki potrzeby człowieka wzrastają bowiem wprost proporcjonalnie do technicznych możliwości ich zaspokojenia. W ten sposób dążenie człowieka do technicznego panowania nad przyrodą pociąga za sobą jego podporządkowanie się technice. Można więc powiedzieć, że w epoce nowożytnych technik generuje potrzeby człowieka. Znawcy przedmiotu mówią w tym przypadku o „metapotrzebach” człowieka i mają na myśli takie potrzeby, których zaspokojenie wy-

28 Por. Z. Łepko, Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003, 134-139.
Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia

musza stosowanie coraz to nowszej techniki\textsuperscript{29}. W ten sposób wyraża się infinitum nauki nowożytniej; w odróżnieniu od nauki przednowożytnej rozwija się ona w kierunku wyznaczanym przez swoją własną potencjalność. Oznacza to, że nierozwerchnie związana z techniką nauka nowożytna coraz bardziej intensywnie i ekstensywnie opanowuje zarówno przyrodę, jak i żywą w niej człowieka. Ta samowzmacniająca się dynamika rozwoju nauki nowożytnnej określa taki stan kultury europejskiej, w którym Vittorio Hösle za Arnowoldem Gehlenem dostrzega „jedną z przyczyn coraz słabszej zdolności polityki do reagowania na kryzys ekologiczny”\textsuperscript{30}.

Dialektyczna funkcja nauki nowożytnnej wskazuje na ścisły związek przyrodniczego i antropologicznego wymiaru skutków jej technicznego zastosowania. Oznacza to, że skutki te dotyczą nie tylko systemów biologicznych, lecz również ludzkich systemów społecznych. Wystarczy wspomnieć choćby o skutkach globalnego stosowania środków antykoncepcyjnych, oddziaływania środków społecznego przekazu czy środków masowego zniszczenia. Spowodowane nimi rewolucyjne zmiany w zakresie obyczajowości, komunikacji społecznej, postrzegania rzeczywistości wojny i politycznych relacji międzypaństwowych uwrażniły problem swoistej „technologii panowania nad masami”\textsuperscript{31}.

Tak oto związane z nowożytną zasadą verum-factum panowanie człowieka nad przyrodą staje się równocześnie i zgodnie z tą samą zasadą panowaniem człowieka nad społeczeństwem ludzkim. Konsekwentnie też w okresie nowożytnym społeczeństwo staje się przedmiotem walki o wpływy różnych koncepcji kontroli i sterowania jego funkcjonowaniem. Zdaniem V. Höslego ta swoista technologia panowania nad społeczeństwem stanowi niejako uboczny efekt nowożytnego dążenia do technicznej kontroli nad człowiekiem: „Jak długo nie udaje się człowieka na nowo genetycznie zdeterminować (a logika zasady verum-factum zmusza niejako biologię do dążenie do tego celu wszelkimi sposobami), to przynajmniej na społeczeństwo musi być wywierana taka presja, aby cele podmiotowości (może to być jednostka bądź kolektywy) mogły być urzeczywistnione na materiale społecznym”\textsuperscript{32}. Stąd zaś wynika wniosek, że „nic nie charakteryzuje nowożytności głąbiej, niż totalitarna idea stworzenia nowego człowieka – idea, która najbardziej bestialskiemu despotie starego świata wydawałaby się zupełnie niedorzeczna”\textsuperscript{33}. Totalitaryzm jest więc zjawiskiem specyficznie nowożytnym

\textsuperscript{29} V. Hösle, Philosophie der ökologischen Krise, 60.
\textsuperscript{30} Tamże.
\textsuperscript{32} V. Hösle, Philosophie der ökologischen Krise, 61.
\textsuperscript{33} Tamże, 61-62.
i nie można go zrozumieć bez uwzględnienia metodologicznej zasady *verum-factum* przeniesionej na obszar społeczno-politycznej aktywności człowieka. W tym sensie charakterystyczny dla nowożytności totalitaryzm społeczno-polityczny stanowi zwierciadlane odbicie charakterystycznego dla nowożytności totalitaryzmu przyrodoznawczego34.

Tak rozumianą wszechwładzę człowieka nad właściwym mu naturalnym środowiskiem życia utrwala stworzony przez współdziałanie nauki, techniki i gospodarki kapitalistycznej swoisty „mechanizm napędowy” nowożytnego społeczeństwa industrialnego. Przyczynki do jego identyfikacji przedstawia Arnold Gehlen i podkreśla, że bez zastosowania metod naukowo-technicznych nowożytna gospodarka nie osiągnęłaby tego stopnia racjonalności, który istotnie odróżnia ją od gospodarki starożytniej, i odwrotnie, świat techniczny nie podlegałby tak szybkemu rozwojowi, gdyby nie wspomagały go interesy gospodarcze35. Społeczeństwo industrialne stało się w ten sposób naukowo-techniczno-gospodarczym zapleczem i zarazem jedną z głównych determinant cywilizacyjnej ekspansji człowieka w przyrodzie. Samozwczynającą się dynamiką funkcjonowania tego mechanizmu powoduje bowiem, że staje się on nie tylko coraz bardziej niezależny od bieżącej kontroli człowieka, lecz nawet podporządkowuje sobie człowieka, sprowadzając go niejako do roli wykonawcy zadań zleconych mu w związku z tym kierunkiem rozwoju cywilizacji nowożytnej. Przy czym niezależność naukowo-techniczno-gospodarczego „mechanizmu napędowego” społeczeństwa industrialnego jest tym większa, im ściślej wiąże się ze sobą jego elementy strukturalne i im dłużej faktycznie pozostaje on poza kontrolą człowieka. W tych okolicznościach naukowo-techniczno-gospodarczy mechanizm funkcjonowania społeczeństwa industrialnego wywiera swoistą presję cywilizacyjną, pod wpływem której sam człowiek nie może powstrzymać się przed coraz głębszymi ingerencjami w środowisko naturalne36.

Deterministyczna zależność funkcjonowania społeczeństwa nowożytnego od sprzegnięcia nauki, techniki i gospodarki w jednolity system konsekwentnie doprowadziła do radykalnej zmiany dotychczasowego pojmowania idei postępu w ludzkim świecie. Zdaniem H. Jonasa zmiana ta oznacza przejście od idei postępu wertykalnego do idei postępu horyzонтalnego37. W czasach poprzedzających nowożytność postęp zasadniczo ujmowany był w wymiarach wertykalnych. Chodziło mianowicie o to, aby

Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia

w ciągu swojego życia człowiek osiągnął taką sprawność moralną, która byłaby wyraźnie dążenia do świata transcendentnego. Miara postępu była wówczas cnota moralna. Nowożytność tworzy zaś ideę postępu horyzontalnego. Odrąga idei o pomyślność do czasu, postrzegana w horyzontie nadchodzących pokoleń ludzkich. Miara postępu staje się więc wrost powszechnej dobrobytu ludzkości. Zmiana w pojmowaniu idei postępu faktycznie oznacza więc zmianę kryterium postępu. Poczynając od nowożytności coraz bardziej na znaczeniu zyskują różne odmiany ilościowego kryterium postępu. W tym ciągu zdarzeń, z czasem na czoło wysunęło się kryterium ekonomiczne, tak że dzisiaj podstawowym kryterium postępu jest wzrost PKB.

Nowożytny proces wzrastającej dominacji ilościowego kryterium postępu ludzkości V. Hösle objaśnia stosownymi analizami Carla Schmitta, według którego proces ten powiązany jest ściśle z procesem wzrastającej neutralności światopoglądowej i politycznej społecznego życia człowieka. Zdaniem Schmitta historię kultury europejskiej od XVI do XIX wieku charakteryzuje następstwo idei przewodnich, zawartych w po szczególnych elementach triady religia-naród-gospodarka. Zgodnie z tym ujęciem najpierw dominoowały idee teologiczne, następnie metafizyczne, wreszcie moralne, a ostatcznie dzisiaj kulturę zdominowały idee ekonomiczne. Przejście od idei teologicznych do ekonomicznych dokonywało się w procesie przesuwania kwestii teologicznych, metafizycznych i moralnych w prywatną sfery życia człowieka. Idee objęte prywatną sféram życia ludzkiego nie podlegają wymogom konsensusu społecznego. Taki konsensus jest natomiast wymagany i możliwy do osiągnięcia w kwestiach ekonomicznych, a więc z odwołaniem się do obiektywnych kryteriów postępu gospodarczego.


38 V. Hösle, Philosophie der ökologischen Krise, 64-66.
40 Piotr Z. Łępiński, Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej, 138-139.
4. Antydialektyczny pokój człowieka ze środowiskiem naturalnym

Wyrażone splotem kwestii ekologicznej z kwestią bioetyczną dziedzictwo rozumu instrumentalnego dotyka istoty przywoływanej tutaj dialektyki oświecenia, zgodnie z którą dążenie człowieka do panowania nad przyrodą nieuchronnie prowadzi do panowania człowieka nad człowiekiem. Rozpoznanie tego stanu rzeczy zapoczątkowało różnorodne próby osłabiania dynamiki procesów, których efekty już dzisiaj stanowią zapowiedź sytuacji apokaliptycznej, naznaczonej groźbą powszechnej katastrofy, która niechybnie nastąpi, jeśli pozwolimy, aby sprawy szyły nadal swoim obecnym torem 41.

Na szczególną uwagę zasługują filozoficzne analizy tego stanu rzeczy i podążające za nimi próby przywracania pokoku człowieka z przyrodą i człowieka z człowiekiem. W ich ramach wskazuje się najpierw na groźne dla współczesnej cywilizacji zjawisko „niewystarczającej suwerenności człowieka wobec samego siebie”, a następnie na konieczność wypracowania „samorefleksyjnego dystansu” człowieka wobec siebie 42. On też stanowi konieczny warunek zbudowania teorii odpowiedzialności człowieka za właściwe sobie środowisko życia i za los nadchodzących pokoleń ludzkich.

Tutaj warto wskazać na odwołującą się do prawdy o człowieku etologiczną teorię kształtowania postaw zgodnych z wymogiem tak rozumianej odpowiedzialności. Etnologia podkreśla, że zdolność człowieka do odpowiedzialności za właściwe sobie środowisko życia naturalnie przynależy biologicznemu gatunkowi Homo sapiens. Nie zależy więc ona od jakiejkolwiek tradycji kulturowej. Na tej podstawie Konrad Lorenz utrzymuje, że rodzące odpowiedzialność odczucia wartości nie muszą być człowiekiem przyswajane przez wbijanie do głowy, gdyż „budzą się one z całą pewnością same z siebie, jeżeli zmysłowi postrzegania postaci u ludzi dorastających podsuwa się niezałżyszony materiał faktów objawianych nam przez wiedzącą rzeczywistość przyrody” 43.

Zależność odpowiedzialności człowieka za określony przedmiot od odczuwanych przez niego wartości przynależne temu przedmiotowi prowadzi Lorenza do wniosku, że o przyszłych losach ludzkości zadecydują procesy przebiegające w samym człowieku. Tutaj chodzi o nieracjonalne odczucia wartości w oparciu o nerwowe i zmysłowe systemy, których struktura powstała w drodze filogenezy i jest utrwalona genetycznie. Etnologia utrzymuje, że uzdolnienia do doznawania uczuć są wrodzonymi formami możliwego doświadczania świata i odpowiadają filogenetycznie zaprogramowanym normom zachowania się człowieka. Na ich podstawie człowiek może emocjonalnie ustośunkowywać się do zjawisk wystę-
pujących w środowisku i kwalifikować je jako piękne albo brzydkie, dobre albo zły, zdrowe albo chore.

Zdolność człowieka do wartościującej kwalifikacji zjawisk występujących w środowisku naturalnym, stanowi podstawę rozwijania się świadomości odpowiedzialności za to środowisko. Z tym procesem zaś wiąże się ścisłe określona koncepcja wychowania człowieka do odpowiedzialności za to środowisko. Tutaj wychowanie ekologiczne ma być procesem nie tyle uświadamiania, co unaczniania wartości środowiska naturalnego. Oznacza to, że skuteczność programu kształtowania postaw odpowiedzialnych uzależniona jest od usprawnienia tych predyspozycji człowieka w okresie dojrzewania. Szansę w tym względzie należy więc wiązać przede wszystkim z ludźmi młodymi. Zdaniem Lorenza „mało jest więc szans na to, aby ludzie, którzy od wczesnej młodości zazakceptowali wartości technokratycznego systemu dali się przekonać, że właśnie te wartości wpędzają ludzkość w przepasć nieludzkości. Tymczasem wielu młodych ludzi w pełni sobie ten fakt uświadamia”.

Etologiczna teoria kształtowania postaw ekologicznie odpowiedzialnych zakłada, że najlepszą szkołę, w jakiej człowiek może się nauczyć, że świat jest wartościowy i ma sens, jest bezpośredni kontakt z samą przyrodą. Chociaż przyroda istnieje poza dobrem i złem, a dla swojego istnienia nie potrzebuje ani człowieka, ani jego wartościowania, to jednak człowiek obecny w przyrodzie dostrzega i odczuwa jej wartość. Dzieje się tak dzięki ludzkiej zdolności dostrzegania, jak piękny jest świat i jak cenne jest życie w swej różnorodności. Biologiczny związek człowieka z przyrodą i jego wartościujący stosunek do niej, zdaniem Lorenza, rodzi w człowieku miłość do tego wszystkiego, co żyje. Tak rozumiemą miłość zaś „nakładana na wszechwładnego człowieka odpowiedzialność za życie na naszej planecie”. To stanowisko Lorenza w pełni potwierdza fenomenologiczną zasadę, że „odpowiedzialność zakłada wartości, że nikt nie może być odpowiedzialny za coś całkowicie bezwartościowego”.

Ogólna zasada, zgodnie z którą świadomość odpowiedzialności człowieka za właściwe sobie środowisko naturalne rodzi się dzięki jego bezpośrednemu kontaktowi z tym środowiskiem, w codziennej praktyce powinna przybierać formy szczegółowych zastosowań. Bezpośredni kontakt z przyrodą możliwy jest zwłaszcza dzięki osobistej zażyłości człowieka z różnymi istotami żywymi, roślinnymi czy zwierzęcymi. Taki kontakt z przyrodą może się realizować poprzez różne formy kolekcjonowania, opisywania i hodowania zwierząt czy roślin. W rozbudzaniu zażyłości człowieka z istotami żywymi szczególną wagę Lorenz przywiązuje

---

44 Tamże, 85-141.
45 Tamże, 242.
46 Tamże, 261.
jednak do obserwacji świata zamkniętego w akwarium: „Akwarysta siłą rzeczy bowiem uczy się poprawnego ujmowania pewnej całości oddziaływania, jej harmonii i dysharmonii, całości składającej się z wielu częściowo współdziałających, a częściowo antagonistycznych systemów zwierząt, roślin bakterii, a także czynników nieorganicznych. Uczy się poznawać, jak bardzo wrażliwa jest równowa- ga takiego sztucznego systemu. Akwarium ukazuje in vitro model naturalnych przestrzeni życiowych, może zatem wzbudzić zrozumienie powiązań między żywującymi systemami.”

Takie bezpośrednie doświadczenie przyrody umożliwia człowiekowi spojrzenie w swojej naturalnej zdolności do wczuwania się w położenie współżyjących z nim istot żyjących, by na jego podstawie rozbudzić w sobie odpowiedzialność za wszelkie przejawy życia w swoim otoczeniu. W tym miejscu otwierają się perspektywy ku cywilizacji ekologicznej, której zasadą jest sam człowiek, zdolny do otwierania nowych perspektyw przez przewartościowa- nie dotychczas uznawanych wartości. Ta dyspozycja człowieka tworzy nadzieję, że w porę rozpozną on skalę i dynamikę zagrożeń naturalnego środowiska swo- jego życia w warunkach cywilizacji technokratycznej i znajdzie środki do prze- ciwdziałania tym zagrożeniom.

Tym samym stworzone zostały podstawy budowania cywilizacji ekologicznej, która stanowi wyraz nie tylko utrwalonego pokoku człowieka z przyrodą, lecz także pokoku między ludźmi. W tym sensie stanowi ona zabezpieczenie wysokiej jakości ludzkiego życia, przejawiającej się głównie w dobrych stosunkach między- dzyludzkich i pokojowo utrwalonej sytuacji międzynarodowej. Przypomnijmy więc, że zabezpieczenie pokojem jakości ludzkiego życia gwarantuje odejście od tradycji zdominowanej dialektyką oświecenia, zgodnie z którąego egoistyczne pano- wanie człowieka nad przyrodą nieuchronnie prowadzi do panowania człowieka nad człowiekiem. Uwzględniając wyniki wieloletnich badań w zakresie etologii człowieka, Eibl-Eibesfeldt w pełni potwierdza przyczynowo-skutkową zależność pokoku między ludźmi od pokoku człowieka z przyrodą. Wyraża więc przekonanie, że „oba te wymogi pokoku są ze sobą nierozporządzalnie związane, gdyż bez pokoku z przyrodą niemożliwy jest pokój z ludźmi.” Równocześnie jednak podkreśla, że „zawarcie pokoku z przyrodą będzie dopiero wtędy przypięcztowane, gdy my ludzie sami z sobą zawrzemy pokój.”

Tę generalnie zarysowaną perspektywę zależności pokoku społecznego od pokoku ekologicznego etologzy konkretyzują przez wskazanie na fundamentalne znaczenie w tym względzie wychowania do respektu względem fenomenu życia, które rozgałęzia się wielorako i wyraża się niezliczonymi organizmami. Zgodnie

---

48 K. Lorenz, Der Abbau des Menschlichen, 257.
49 Z. Łęcko, Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej, 167.
50 I. Eibl-Eibesfeldt, Der Mensch – das riskierte Wesen, 248.
51 Tamże, 251.
Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia

z tym ujęciem respekt dla życia jest najpełniejszym wyrazem zachwytu, owego radosnego zdumienia człowieka nad przyrodą. Rodzi się ono bowiem z doświadczenia czegoś niepowtarzalnego, jedynego w swoim rodzaju, unikального na skalę całego wszechświata. W świetle tego doświadczenia zawarcie pokoju człowieka z przyrodą uzyskuje wymiar etyczny; tutaj zachwyt dla życia, w różnych jego przejawach przeraża się w moralne zobowiązanie do odpowiedzialności za jego dalsze trwanie. Dopiero wtedy możliwy staje się szacunek dla wszystkich podmiotów życia, w szczególności zaś dla człowieka. Na tej podstawie Eibl-Eibesfeldt wyraża przewidywanie, że „wychowanie do respektu wobec życia przyczynia się do dalszego humanizowania relacji międzyludzkich”\textsuperscript{52}.

5. Zakończenie

Dostrzeżenie ekologicznej i bioetycznej wymowy dialektyki oświecenia stanowi istotny element diagnozy aktualnego położenia cywilizowanej ludzkości. Wzbogaca więc ono różne próby stawiania takiej diagnozy. Na szczególną uwagę zasługują zapewne te spośród nich, które bezpośrednio, bądź pośrednio odnoszą się do ekologicznego wymiaru dialektyki oświecenia. Na pewno tak czyni wprost Lothar Schäfer, podkreślając, że dziedzictwo dialektyki oświecenia wyraża się współczesnie w zaburzeniu proporcjonalnej równowagi między zasobem dóbr materialnych a zasobem dóbr duchowych cywilizowanej ludzkości\textsuperscript{53}. Tak czyni też pośrednio Konrad Lorenz, podkreślając, że oślubiona dzisiaj duchowa kondycja cywilizowanej ludzkości stanowi efekt popełnianych przez nią grzechów śmiertelnych przeciw przyrodzie i przeciw obecnemu w niej człowiekowi\textsuperscript{54}.

Przywołane tutaj przykłady bezpośrednich i pośrednich odnieść do dialektyki oświecenia nie stanowią wyrazu pełnej akceptacji przesłania pracy Horkheimera i Adorna. Nie akceptują one mianowicie wyjakrawionego pojęcia „rozumu instrumentalnego”, które „z góry i ryczałem dyskwalifikuje nie tylko wyobcowaną racjonalność czasnego pragmatyzmu w myśleniu i działania rzeczywiście ujarzmiającym wszelką niezawisłą podmiotowość przyrody i świata ludzkiego, lecz także racjonalność jako taka; ta dyskwalifikacja bowiem obejmuje, wraz z techniką, samą logikę, semantykę i etykę ludzkiego myślenia i działania w ogóle”\textsuperscript{55}.

Stanowiska te wyrażają zaś krytykę takiej formacji kulturowej, w obrębie której doszło do zaburzenia proporcjonalnej równowagi różnych typów racjonalności. Zwracają więc uwagę, że zasadnicza część dziedzictwa rozumu instru-

\textsuperscript{52} Tamże.
\textsuperscript{53} L. Schäfer, Das Bacon-Projekt, 151.
\textsuperscript{54} K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, 23-106.
\textsuperscript{55} M. J. Siemek, Rozum między światłem i cieniem oświecenia, 264.
mentalnego wyraża się zgubną dla ludzkości bezwzględną dominacją racjonalności technicznej i absolutyzacją światopoglądu przyrodoznawczego. Korekta tego stanu rzeczy nie może jednak wiązać się z bezwzględnym zakwestionowaniem dorobku nowożytności. Nie można tego czynić tak długo, jak długo grożą ludzkości, albo przynajmniej dużej jej części, głód, choroby i różne odmiany biedy materialnej. Dlatego L. Schäfer podkreśla, że „kryzys ekologiczny nie zmusza nas do porzucenia baconowskiego idealu, zmusza nas jednak zapewne do gruntownej rewizji baconowskiego programu”56.


Wskazanie na konieczność „ekotechnicznego uzupełnienia techniki” wzbogacą humanistyczną refleksję nad ekologicznym położeniem cywilizowanej ludzkości. Stanowi bowiem konieczny element prac nad adekwatnymi do współczesnych wyzwań sposobami prewencyjnych odniesień człowieka wobec przyrody. Prace te powinna zaś wieńczyć myśl, że jakość relacji między ludzkich stanowi pochodną jakości odniesień człowieka wobec przyrody pozalaudzkiej. I odwrotnie, odpowiedzialność człowieka za przyrodę może się pojawiać tylko jako część odpowiedzialności człowieka za człowieka58. I to stanowi główną tezę etyki ekologicznej, fundowanej na antropologicznej zasadzie racjonalnej i moralnej autonomii człowieka względem przyrody. Oznacza to, że tworzenie etyki odpowiedzialności nie tylko nie wymaga odrzucenia antropocentryzm, lecz nawet wyraźnie go zakłada. Dopiero bowiem w perspektywie antropocentrycznej, uwrażniającej autonomię człowieka, ujawnia się problem jego odpowiedzialności względem przyrody. Tak pojmowany antropocentryzm nie jest równoznaczny z egoizmem człowieka. Nie wskazuje więc na radykalną opozycję człowieka względem środowiska naturalnego, lecz stanowi podstawę teorii, zgod-

56 L. Schäfer, Das Bacon-Projekt, 96.
57 G. Ropohl, Die unvollkommene Technik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, 133.
58 L. Schäfer, Das Bacon-Projekt, 165.
The environmental significance of the dialectic of enlightenment

SUMMARY

The title of this paper relates directly to the celebrated work of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. It shows as on dialectical, because the ideas associated with engage the rational mastery of the world from the degeneration of the practical ideas in increasingly sophisticated forms of man's dominion over man. Ecological interpretation of such understanding of the dialectic of enlightenment gives it a modern expression in the sense that it points to one of the most pressing contemporary problems, born of the mythical inspiration functioning of enlightened reason, and today, in the name of being a man claiming to be his task to demythologise reality. Broadly speaking, in the name of human freedom the idea is to overcome the enlightenment tradition of freedom, or its' degeneration in more subtle forms of practical denial. This study follows this line of reasoning and expresses the conviction that today appears to illustrate the dialectic of enlightenment in environmental and bioethical issues.

Keywords: Dialectic of Enlightenment, man, ecology, bioethics.


60 L. Schäfer, Das Bacon-Projekt, 161.