

KS. ZBIGNIEW ŁEPKO SDB

FILOZOFICZNA RELEWANCJA ETOLOGII

WPROWADZENIE

Jako porównawcza nauka o zachowaniu się istot żywych, etologia uznaje przedmiot swoich badań za charakterystyczny wyróżnik danego gatunku biologicznego, podlegający ewolucji w tym samym stopniu, w jakim podlegają jej morfologiczne cechy wyróżniające ten gatunek. Tak rozumiana etologia jest działem biologii ewolucyjnej, rozwijającej zakres swoich badań i adekwatne do niego metody badawcze z uwzględnieniem jej źródłowego odkrycia o homologicznym charakterze sposobów zachowania się istot żywych.

Odkrywając homologiczny charakter zachowania się istot żywych, etologia wniosła do różnych dziedzin ludzkiego poznania inspirację Darwinowskiej teorii ewolucji, uwarunkowanej dobozem naturalnym. Oczywisty jest więc jej wpływ na rozwój biologii ewolucyjnej, a także najszerzej rozumianych nauk behawioralnych. Być może mniej oczywisty, ale równie istotny okazał się też jej wpływ na rozwój filozofii. Etologia wpłynęła bowiem na intensywność i jakość refleksji filozoficznej nad wieloma kwestiami tradycyjnie podejmowanymi przez antropologię filozoficzną, ontologię, teorię poznania i etykę. W ten sposób etologia nawiązywała do dokonań takich uczonych jak I. Kant, N. Hartmann, M. Scheler, H. Plessner i A. Gehlen.

1. ANTROPOLOGICZNA RELEWANCJA ETOLOGII

W zakresie antropologii filozoficznej etologia wzbogaciła „oddolną” refleksję nad istotą i naturą człowieka, stanowiącą już dzisiaj utrwaloną tradycję poznawczą, zapoczątkowaną w 1928 r. publikacjami M. Schelera¹ i H. Plessnera². Specyfiką tej antropologii jest związanie refleksji filozoficznej nad człowiekiem z

¹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.

² H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1965.

przyjmowanymi w punkcie wyjścia danymi nauk przyrodniczych, w szczególności nauk biologicznych³.

Etolodzy twierdzą, że „człowiek jest istotą żywą, która swoje właściwości i zdolności, z wybitnymi uzdolnieniami poznawczymi włącznie, zawdzięcza ewolucji”⁴. Niepowtarzalność ludzkich właściwości i uzdolnień można więc dostrzec jedynie wówczas, gdy „patrzy się na nie okiem przyrodnika jako na produkt naturalnego procesu stwarzania”⁵. Stąd też próba uchwycenia specyfiki człowieka musi uwzględniać przebieg filogenetycznej drogi, na której pod koniec trzeciorzędu pojawiła się jedyna w swoim rodzaju całość systemowa, zdolna do pojęciowego myślenia i mowy syntaktycznej⁶. W efekcie etologia przedstawia oryginalną koncepcję człowieka jako istoty z natury kulturowej, czyli kogoś, kto „z natury i dziedzictwa predysponowany jest w taki sposób, iż wiele ze struktur tej predyspozycji wymaga tradycji kulturowej, aby móc funkcjonować, ale ze swej strony to one dopiero sprawiają, że tradycja i kultura są w ogóle możliwe”⁷.

Etologiczna koncepcja człowieka stanowi ważny przyczynek do teorii przyrodniczych uwarunkowań zjawisk obejmowanych pojęciem „ducha”⁸. Według tej koncepcji „duch ludzki nie spadł z nieba”, to znaczy, że specyficzne dla człowieka uzdolnienia poznawcze są rezultatem procesów wyznaczających naturalną historię świata. Dlatego ludzkie życie duchowe etolodzy traktują jako nowy rodzaj życia, podlegający prawom rozwoju analogicznym do tych, które rządzą filogenezą. Wprawdzie ewolucja biologiczna i ewolucja ducha rozgrywają się na różnych poziomach integracji świata żywego, ale każda z nich odnosi się do systemu, który „uprawia nader aktywne przedsięwzięcie, zmierzające do uzyskania równocześnie kapitału energetycznego i skarbu wiedzy”⁹. W analogii do ewolucji biologicznej można więc mówić o niezaplanowanym z góry i zygzakowatym przebiegu ewolucji kulturowej, obejmującym dziedziczenie i zmienność oraz kreatywną grę wszystkiego ze wszystkim.

Zdaniem etologów teza o filogenetycznym rodowodzie ludzkiego ducha nie jest tożsama z tezą o deterministycznej zależności ewolucji kulturowej od ewolucji biologicznej. Oznacza ona natomiast, że „systemy socjokulturowe powstały na

³ Problematyce filozoficznych konsekwencji etologii poświęcone jest w całości studium Z. Łepko, *Antropologia Konrada Lorenza*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, M. Lubański, Sz. W. Ślaga (red.), t. XIII, Warszawa 1991, 157–280.

⁴ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba naturalnej historii ludzkiego poznania*, przekł. K. Wolicki, Warszawa 1977.

⁵ Tamże, 34.

⁶ Tamże, 199.

⁷ Tamże, 296.

⁸ Por. G. Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis – Über die Probleme, die von der evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden*, w: K. Lorenz, F. M. Wuketits (red.), *Die Evolution des Denkens*, München–Zürich 1983, s. 48–49.

⁹ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 72

podłożu bioewolucji; następnie, że reprezentant każdego systemu socjokulturowego jest systemem żywym (człowiekiem) i że potencjał (Kapazität) socjokulturowy zależy od potencjału mózgu tego systemu”¹⁰. Nie głosi ona zaś niczego ani o kierunku ewolucji kulturowej, ani też o sposobach manifestowania się systemów kulturowych. Etologiczne stanowisko o związkach ewolucji kulturowej z ewolucją biologiczną zgodne są ze stanowiskiem, według którego „ludzki genotyp jest niezbędny dla kultury, ale nie decyduje on o tym, który z wielu różnych sposobów zachowania się jest aktualnie nabywany. Podobnie ludzkie geny są nieodzowne przy uczeniu się języków, ale nie określają one szczegółowo aktualnie opanowywanego języka”¹¹.

Powyższe wypowiedzi wspierają stanowisko etologów, według których wystąpienie uzdolnień poznawczych człowieka zapoczątkowało jedyne w swoim rodzaju zjawisko sprzężenia zwrotnego kultury z naturą. Tezę o biologicznych uwarunkowaniach kultury należy zatem łączyć z tezą o kulturowych uwarunkowaniach natury. Świadczą o tym przeformowane kulturowo, czyli zrytualizowane formy biologicznie ustalonych sposobów zachowania się człowieka. Eibl-Eibesfeldt twierdzi, że kultura nierzadko przejawia tendencję do dominacji względem biologii człowieka, a nawet dąży do stworzenia w człowieku jakby drugiej natury¹². Definicja człowieka musi zatem uwzględniać współdziałanie warunkujących jego kondycję czynników biologicznych (wrodzonych) i czynników kulturowych (nabytych). Musi ponadto uwzględniać relacje zachodzące między różnymi warstwami bytu, istotnymi dla człowieczej kondycji człowieka. Pominięcie którejś z tych warstw oznacza zniekształcenie obrazu człowieka i otwiera drogę ku destrukcji człowieczeństwa¹³.

Choć etolodzy mówią o podporządkowaniu kultury podstawowym regułom rozwoju ewolucyjnego, dokonującego się na niższych poziomach organizacji życia, to jednak równocześnie akcentują istnienie wielkiej przepaści między czysto genetyczną ewolucją a duchowym tworzeniem się jakiejś kultury. Mimo oczywistego zakorzenienia w przyrodzie, kultura i historia kultury rozgrywa się na poziomie jakościowo wyższym od poziomu, na którym rozgrywa się życie biologiczne i filogeneza. W tym sensie kultura jest nieredukowalna do przyrody, ale też równocześnie bez przyrody jest ona niemożliwa.

Oba te poziomy życia spotykają się w człowieku, który stanowi jedyną w swoim rodzaju całość systemową, funkcjonującą według prawidłowości wyzna-

¹⁰ F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, s. 138.

¹¹ T. Dobzansky, F. J. Ayala, G. L. Stebbins, J. W. Valentine, *Evolution*, San Francisco 1977, s. 451.

¹² I. Eibl-Eibesfeldt, *Gesellschaftsordnung und menschliches Verhalten aus dem Blickwinkel der Evolution*, w: G. K. Kaltenbrunner (red.), *Wir sind Evolution. Die Kopernikanische Wende der Biologie*, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 89.

¹³ Por. Z. Łepko, *Antropologia Konrada Lorenza*, s. 267–268.

czonych z jednej strony przez genetyczne wyposażenie gatunku *Homo sapiens*, z drugiej zaś przez ludzkiego ducha. Oznacza to, że genetyczne wyposażenie gatunku *Homo sapiens* uzdolnia poszczególną jednostkę do uczestniczenia w osobniczej realizacji ludzkiego ducha. W tym sensie etolodzy definiują człowieka jako istotę z natury kulturową. Koncepcja ta zdaje się sugerować, iż osobnik przynależny do biologicznego gatunku *Homo sapiens* staje się człowiekiem przez uczestnictwo w życiu ludzkiego ducha, do którego prowadzi proces ontogenetycznej adaptacji do osobniczej realizacji tego ducha¹⁴.

Etologiczna koncepcja człowieka jako istoty z natury kulturowej koresponduje z antropologią A. Gehlena¹⁵. Koncepcję etologiczną można uznać za reinterpretację koncepcji Gehlena. Gdy więc dla Gehlena z natury kulturowy człowiek uwikłany jest w nieprzewidywalny antagonizm przyrody i kultury, etolodzy postulują człowieka włączonego w układ dynamicznej równowagi przyrody i kultury. Według Gehlena człowiek dzięki kulturze kompensuje biologiczne nieprzystosowanie do życia w przyrodzie; kultura jest w dosłownym sensie zabezpieczeniem człowieka przed zagrożeniami ze strony przyrody. Według etologów zaś kultura jest dopełnieniem biologii człowieka, a nawet koniecznym warunkiem spełnienia się biologicznej natury człowieka. Dla Gehlena człowiek jest istotą biologicznie niepełną, dla etologów zaś biologicznym potencjałem, aktualizowanym w trakcie ontogenetycznej adaptacji do określonej formy kultury.

Stanowisko Gehlena zdaje się zgodne z podstawowymi przesłankami nowożytnej tradycji filozoficznej. Konstataje więc opozycję człowieka względem przyrody. Chcąc żyć, musi przyrodę przystosowywać do siebie. Relacja człowieka do przyrody ustalana jest ze względu na człowieka jako ostateczny punkt odniesienia. W tym sensie jest to antropologia, która paradoksalnie nie osiąga celu, jaki sobie zamierzyła: zamiast zabezpieczyć człowieka przed zagrożeniami ze strony świata zewnętrznego, faktycznie legitymizuje kryzys ekologiczny¹⁶. Tym samym nawiązuje do tradycji Kartezjusza, uzasadniającej panowanie człowieka nad przyrodą. Postulowany przez Gehlena dualizm człowieka i przyrody odpowiada bowiem postulowanemu przez Kartezjusza teoriopoznawczemu dualizmowi podmiotu i przedmiotu. Etologiczna koncepcja człowieka jest zaś postulowana właśnie w nadziei na przezwycięzenie dualizmu *res cogitans* i *res extensa* najpierw w samym człowieku, a następnie w różnych odniesieniach przyrody i kultury¹⁷.

¹⁴ Por. A. Pobjojewska, *Metodologia przyrodnika*, *Studia Filozoficzne* 1–2 (1982) s. 87. Por. K. Szewczyk, *Duch ludzki, kultura i cywilizacja w ujęciu Konrada Lorenza*, *Studia Filozoficzne* 10 (1984) s. 85.

¹⁵ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt 1962.

¹⁶ Por. G. Altner, *Die grosse Kollision*, s. 32.

¹⁷ Por. Z. Łepko, *Lorenzowska koncepcja identyzmu ewolucyjnego*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 26 (1990) 2, s. 180–187.

2. ONTOLOGICZNA RELEWANCJA ETOLOGII

W zakresie ontologii stanowisko etologów stało się swoistą, bo wykładaną w kategoriach teorii ewolucji, interpretacją propozycji N. Hartmanna¹⁸ w sprawie warstwowej struktury realnego świata. Swoistość tego wykładu wynika z fundamentalnej opozycji teorii bytu, jako teorii „tego, co jest” w odniesieniu do teorii bytu jako teorii „tego, co staje się”¹⁹. Mimo tej fundamentalnej opozycji, dane etologiczne w pełni potwierdzają Hartmannowski obraz świata jako strukturalnej kompozycji tego, co nieożywione, tego, co ożywione, tego, co psychiczne i tego, co duchowe. Etolodzy utrzymują, że warstwy te wyznaczają różne poziomy rzeczywistości, przy czym wyższe stopnie zależą od niższych, lecz nie są do nich prowadzalne²⁰.

Biologia struktur i mechanizmów zachowania się istot żywych wiąże się z teorią systemowych uwarunkowań ewolucji, zgodnie z którą ewolucja przebiega zygzakowatą drogą, na której systemy żywe uzyskują przyrost energii i informacji. Taka ewolucja jest wszechogarniająca. Dzięki temu świat znajduje się w stanie dynamicznego dążenia do coraz wyższych i układających się warstwowo poziomów swojej organizacji. Lorenz uważa, że wypracowany przez Hartmanna obraz świata jest zgodny z faktami, jakich dostarcza filogenetyczne badanie systemów: „Następstwo warstw wielkich Hartmannowskich kategorii ontologicznych zgadza się wprost, i bez kwestii, z kolejnością, w jakiej powstawały one w dziejach Ziemi. To, co nieorganiczne obecne było na Ziemi długo, długo przed organicznym, późno zaś, bo dopiero w toku filogenezy wyłoniły się centralne systemy nerwowe, którym można by przypisać przeżywanie podmiotowe, »duższ«. To wreszcie, co duchowe pojawiło się dopiero w najnowszej fazie tworzenia”²¹. Lorenz wzmacnia swoją opinię twierdzeniem, że adekwatność ontologii Hartmanna do fenomenów realnego świata polega na tym, iż nie przypisuje on danej warstwie realnego świata tych kategorii ontologicznych, które jej nie przysługują, ani też nie pomija tych, które ją specyfikują²².

Zgodność nauki Hartmanna o warstwach realnego świata z poglądami filogenetyka, czerpiącego wiedzę z porównawczych i analitycznych studiów nad istotami żywymi dowodzi, że nauka ta nie została „skonstruowana mocą spekulatyw-

¹⁸ Podstaw ontologii dotyczą trzy główne dzieła N. Hartmanna: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 35; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1938; *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1940.

¹⁹ K. Lorenz, *Die instinktiven Grundlagen menschlicher Kultur*, w: K. Lorenz, *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten. Herausgegeben und eingeleitet von Irenäus Eibl-Eibesfeldt*, München–Zürich 1983, s. 247.

²⁰ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, 84–94; K. Lorenz, *Die instinktiven Grundlagen menschlicher Kultur*, s. 246–251.

²¹ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 87–88.

²² Tamże, s. 88.

nej dedukcji, lecz opiera się na danych empirii”²³. Lorenz utrzymuje więc, że traktowanie ontologii Hartmanna jako konstrukcji metafizycznej jest nieuzasadnione. Metafizyczne są natomiast nierzadkie próby tłumaczenia świata niezgodnie z regułami adekwatnej do fenomenów analizy kategorialnej i adekwatnej systemowo analizy przyczynowej. Dochodzi do tego wtedy, gdy próbuje się tłumaczyć świat na podstawie jednego tylko rodzaju pryncypiów ontologicznych albo zasad rozwoju²⁴.

Dostrzeżenie zgodności między obrazami świata wypracowanymi z jednej strony przez naukę o kategoriach, z drugiej zaś przez biologię zachowania się stworzyło Lorenzowi możliwość posługiwania się filozoficznym językiem Hartmanna w wypowiedziach dotyczących rezultatów jego badań przyrodniczych. Dzięki temu mógł Lorenz trafić do tych czytelników, którzy na skutek obciążenia niemieckim idealizmem nie byli w stanie zrozumieć i przyjąć biologicznego wykładu o dynamice i strukturze realnego świata.

Ontologiczne stanowisko etologii utożsamia się z umiarkowanym wariantem ontologicznego realizmu, który D. Campbell nazwał „realizmem hipotetycznym”²⁵. Jest on bliski realizmowi krytycznemu. Oba stanowiska łączy krytyczne podejście do rzeczywistości, odrzucanie realizmu naiwnego i rozróżnianie między rzeczywistością a zjawiskami²⁶. Gdy realizm krytyczny uznaje istnienie świata za przynajmniej intuicyjnie oczywiste, realizm hipotetyczny rozróżnia jednak między pewnością psychologiczną a pewnością teoriopoznawczą i egzystencję świata uważa jedynie za hipotezę, którą jest gotów odwołać, gdy naukowa analiza zakwestionuje jej prawomocność²⁷. Zakładając realne istnienie świata i możliwość przynajmniej częściowego poznania jego struktur, etolodzy uznają aktualnie przyjmowaną wizję świata za tym bardziej prawdopodobną, im częściej adekwatne do warunków środowiska okazują się zachowania istot żywych²⁸. Analizy zachowania się istot żywych dostarczają więc argumentów za realizmem ontologicznym. Warunkująca przetrwanie adekwatność zachowania się w odniesieniu do wymagań środowiska jest wyrazem posiadanej przez istoty żywe adekwatnej informacji o tym środowi-

²³ Tamże, 87.

²⁴ Por. tamże, s. 88–93.

²⁵ D. T. Campbell, *Pattern Matching as an Essential in Distal Knowing*, New York 1966; D. T. Campbell, *Evolutionary Epistemology*, w: P. Schilpp (red.), *The Philosophy of Karl Popper*, Lassale 1974, s. 413–463.

²⁶ G. Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis. Über Probleme, die von der evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden*, w: K. Lorenz, F. M. Wuketits (red.), *Die Evolution des Denkens*, München–Zürich 1983, s. 45–46.

²⁷ Por. G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1975, s. 35–40.

²⁸ Por. F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*, Darmstadt 1984, s. 95.

sku. Jest to możliwe dzięki filogenetycznemu powstaniu aparatów poznawczych. Każdy aparat poznawczy otrzymuje bowiem swoją formę w ewolucyjnym procesie przystosowania się do otoczenia. „Na tej wiedzy, pisze Lorenz, zasadza się nasze przeświadczenie, iż wszystkim, co nam oznajmia nasz aparat poznawczy o rzeczywistości zewnętrznej, odpowiada coś rzeczywistego”²⁹.

Obraz świata oglądanego przez zróżnicowane gatunkowo aparaty poznawcze jest wprawdzie realny, ale zarazem utylitarnie uproszczony, gdyż aparaty poznawcze rozwinęły się jedynie ze względu na te aspekty świata, których uwzględnienie służy utrzymaniu danego gatunku. Utylitarnie uproszczenie odnosi się także do świata ludzkiego: „Sprawność naszego aparatu poznawczego podobna jest do wiedzy, jaką o istocie swoich ofiar ma nieokrzesany, pierwotny łowca fok czy wielorybów: wie on mianowicie to tylko, co wpływa praktycznie na jego interesy. Wszelako ta odrobina wiedzy, na którą zezwala nam organizacja naszych narządów i systemu nerwowego zdała egzamin eonów! Pokąd jej starcza, wolno nam jej zaufać. Albowiem trzeba nam oczywiście przyjąć, że to, co istnieje-w-sobie, ma jeszcze wiele innych aspektów, te jednak dla nas nie mają żywotnego znaczenia. Nie posiadamy dla nich »żadnego narządu«, ponieważ w rozwoju naszego gatunku nie było przymusu przystosowania się do nich. Jesteśmy oczywiście głusi na wszystkie, liczne »długości fal«, na które nasz »odbiornik« nie jest nastrojony – i nie wiemy, nie możemy wiedzieć, ile ich jest. Jesteśmy »ograniczeni« w dosłownym i przenośnym sensie tego słowa”³⁰. Podobnie rzecz się ma z przykładowo przywołanym przez Lorenza zachowaniem pantofelka. Jego fobijna reakcja zbaczania przy natknięciu się na przeszkodę ukazuje, że „wie” on coś w dosłownym sensie obiektywnego o świecie zewnętrznym. Ta „wiedza” pantofelka o świecie jest zgodna z wiedzą uzyskaną przez istoty żywe dysponujące bardziej złożonym obrazem świata. Pantofelek wie bowiem najzupełniej słusznie, że dalej na wprost płynąć już się nie da³¹.

Przykład z pantofelkiem pokazuje, że zgodność między obrazami świata zewnętrznego, jakich dostarczają różne aparaty poznawcze dowodzi realnego istnienia rzeczywistości pozapodmiotowej³². W zależności od poziomu rozwoju aparatu poznawczego, bądź też od dokonywanych przez poszczególne gatunki utylitarnych uproszczeń świata, jego obrazy różnią się co do szczegółów, bądź uwzględnianych aspektów. Zawsze wtedy jednak, gdy odnoszą się do tej samej danej środowiska, obrazy te nie są nigdy ze sobą sprzeczne³³.

Przyjęcie hipotezy o realnym istnieniu świata wiąże się ściśle z przekonaniem o ontologicznej jedności realnego świata. Przy analizie zachowania się istot

²⁹ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 38.

³⁰ Tamże, s. 38–39.

³¹ Tamże, s. 37.

³² Tamże, s. 43–44.

³³ Tamże, s. 45.

żywych, pojmowanego jako korelat poznania, etologia rozróżnia wprawdzie między poznających podmiotem a poznawanym przedmiotem, nie sądzi jednak, że świat jest ontologicznie rozdwojony. Rozgraniczenie między poznawaną rzeczywistością a poznającym podmiotem jest jedynie zabiegiem heurystycznym, mającym na celu wykorzystanie w badaniu rzeczywistości „zasady wzajemnego naświetlania”. Zasadę tę objaśnia Lorenz: „Kiedy się za jednym razem skierowuje wzrok na nasz aparat światłobrazu, za drugim zaś na rzeczy, które ten aparat, źle czy dobrze odwzorowuje, i kiedy za każdym razem, mimo odmiennego kierunku spojrzenia, osiąga się wyniki wzajemnie się oświetlające, to jest to fakt możliwy do wyjaśnienia jedynie na podstawie założenia realizmu hipotetycznego, mianowicie założenia, że wszelkie poznanie polega na wzajemnym oddziaływaniu poznającego podmiotu i poznawanego obiektu, obu na równi rzeczywistych”³⁴. Zdaniem F. Wuketitsa takie twierdzenie wieńczy wysiłki zapoczątkowane pracami „dalekowzrocznych myślicieli XVIII i XIX stulecia”³⁵. Wuketits wyraża następnie pogląd, że podtrzymywany jeszcze dzisiaj przez wielu uczonych rozdział podmiotu od przedmiotu, ducha od materii i kultury od natury jest sztuczny. Faktycznie bowiem istnieje tylko jedna rzeczywistość, rozumiana jako dynamiczny system rozwijający się zgodnie z prawami ewolucji, która z każdym krokiem wzbogaca różnorodność jednej rzeczywistości³⁶.

3. TEORIOPOZNAWCZA RELEWANCJA ETOLOGII

W zakresie teorii poznania można mówić o wybitnych osiągnięciach etologii. Szczególnie ważne są efekty dokonanej przez Lorenza etologicznej analizy „nauki Kanta o tym, co aprioryczne”³⁷. Chodzi mianowicie o ewolucyjną teorię poznania, prezentowaną także jako „naturalna historia ludzkiego poznania”³⁸. Tutaj teoria poznania jest zarówno filogenezą ludzkich uzdolnień poznawczych, jak i wzorującą się na mechanizmach ewolucji biologicznej strategią zdobywania coraz bardziej prawdziwej wiedzy o rzeczywistości. Pomińmy w tym miejscu ważny teoretyczny spór o status metodologiczny tak rozumianej teorii poznania. Zasygnalizujmy więc tylko istnienie ważnych w tym kontekście głosów H. M. Bau-

³⁴ Tamże, s. 48.

³⁵ F. M. Wuketits, *Das geistige Leben – eine neue Art von Leben*, w: F. Kreuzer (red.), *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, München–Zürich 1984, s. 202.

³⁶ Tamże.

³⁷ K. Lorenz, *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, w: K. Lorenz, *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*, s. 82–109. W literaturze polskiej zagadnienie to obszernie omawia A. Pobojevska, *Biologiczne „a priori” człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Łódź 1996.

³⁸ Por. K. Lorenz, *Wege zur evolutionären Erkenntnistheorie*, w: J. A. Otto, G. P. Wagner, F. M. Wuketits (red.), *Evolution, Ordnung und Erkenntnis*, Berlin–Hamburg 1985, s. 13–20.

mgartnera³⁹, E. Engels⁴⁰, R. Löwa⁴¹ czy R. Spaemanna⁴². Wskażmy zaś na utożsamiane z ewolucyjną teorią poznania stanowisko realizmu hipotetycznego, traktującego realne istnienie rzeczywistości właśnie jako hipotezę, którą należy odwołać, gdy naukowa analiza tej rzeczywistości zakwestionuje jej prawomocność. Przyjmując takie stanowisko teoriopoznawcze, etolodzy rzucili nowe światło na wprowadzoną do filozofii przez Kanta koncepcję apriorycznych form naoczności i kategorii myślenia.

W ślad za odkryciem aktywnej roli podmiotu w procesie poznania, Kant dowodził, że wszelka wiedza możliwa jest dzięki czynnemu organizowaniu i porządkowaniu świata przedmiotowego przez poznający podmiot. Oznacza to, że „intelekt nie czerpie swych praw a priori z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje”⁴³. Poznanie polega więc na narzucaniu światu przedmiotowemu gotowych i niezmiennych form, stanowiących aprioryczne wyposażenie ludzkiego aparatu poznawczego. Wśród tych form Kant wyszczególnił formy naoczności, czyli zmysłowego postrzegania świata przedmiotowego, oraz kategorie intelektu, czyli formy myślenia o świecie przedmiotowym. Zarówno formy naoczności, jak i kategorie myślenia uznał Kant za wrodzone, a więc dane człowiekowi a priori przed wszelkim zaznajomieniem się z rzeczami⁴⁴. Tym samym wykluczył z kręgu rozważań problem pochodzenia form naoczności i kategorii myślenia, stanowiących naturalne wyposażenie ludzkiego aparatu poznawczego.

Zdaniem etologów podjęcie problematyki genezy uzdolnień poznawczych człowieka w czasach Kanta byłoby przedsięwzięciem bezzasadnym ze względu na stan ówczesnej wiedzy. Możliwość sensownego podjęcia tej problematyki stworzyła bowiem dopiero Darwinowska teoria ewolucji. Zdaniem Lorenza dla biologa obeznanego z faktami ewolucji jest oczywiste, że „organizacja narządów zmysłowych i nerwów, umożliwiająca żywej istocie orientację w świecie, powstała filogenetycznie w zmaganiach i przystosowaniach do tychże realnych danych, które organizacja ta pozwala nam przeżywać oglądowo jako przestrzeń fenomenalną. Dla indywiduum jest więc ona „aprioryczna” o tyle, że obecna jest przed

³⁹ Por. H. M. Baumgartner, *Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus Geschichte erklären zu lassen. Zur Kritik des Selbstverständnisses der evolutionären Erkenntnistheorie*, w: H. Poser (red.), *Wandel des Vernunftsbegriffs*, Freiburg–München 1981, s. 39–64.

⁴⁰ Por. E. Engels, *Evolutionäre Erkenntnistheorie – ein biologischer Ausverkauf der Philosophie?*, „Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie” 14 (1983) s. 138–166.

⁴¹ Por. R. Löw, *Evolution und Erkenntnis – Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht*, w: K. Lorenz, F. M. Wuketits (red.), *Die Evolution des Denkens*, München–Zürich 1983, s. 331–360.

⁴² Por. R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1985.

⁴³ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła występować jako nauka*, przekł. B. Bernstein, Warszawa 1960, s. 107.

⁴⁴ Tamże, s. 49.

wszelkim doświadczeniem i że musi już być obecna, aby doświadczenie stało się możliwe. Wszelako funkcja tej organizacji jest uwarunkowana historycznie i nie jest koniecznością myślenia⁴⁵. Z osobniczego punktu widzenia dziedziczna przedwiedza o strukturze świata ma więc charakter a priori, z gatunkowego zaś punktu widzenia ta sama wiedza ma charakter a posteriori⁴⁶. Mamy więc tutaj do czynienia ze zjawiskiem, które Wuketits nazywa „filogenetyczną relatywizacją tego, co aprioryczne”⁴⁷.

Teoria filogenetycznego pochodzenia apriorycznych form naoczności i kategorii myślenia nie ma na celu ani negowania koncepcji Kanta, ani też uznania w niej poprzedniczki ewolucyjnej teorii poznania. Jest ona po prostu konsekwencją etologicznej rekonstrukcji filogenezy ludzkich uzdolnień poznawczych. Filogenetyczna relatywizacja tego, co aprioryczne stanowi więc jedną z głównych części współczesnych opracowań na temat ewolucyjnej teorii poznania. Chociaż wielu podarwinowskich przyrodników już w XIX w. pojmowało dynamicznie poznawcze uzdolnienia człowieka, pojmowane przez Kanta jako dane a priori, to jednak dopiero biologia XX w. ugruntowała filogenetyczne wyjaśnienie aprioryzmu. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje opublikowana w 1941 r. praca K. Lorenza *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*. Był on efektem konfrontacji etologicznej wiedzy Lorenza z Kantowską teorią poznania. Stanowił więc merytoryczne podsumowanie pracy Lorenza na katedrze Kanta w Królewcu⁴⁸. Publikacja Lorenza stopniowo zyskiwała na znaczeniu. Dzisiaj zgodnie już się przyznaje, że zawiera ona wszystkie istotne elementy współczesnego wykładu na temat relatywizacji tego, co jawi się jako dane a priori⁴⁹.

Punktem wyjścia rozważań Lorenza było etologiczne przekonanie, że wszystkie wrodzone sposoby zachowania się istot żywych są nabywane stopniowo w ewolucji i mogą rozwijać się tylko na podbudowie anatomiczno-fizjologicznej. Podobnie jak wrodzone sposoby zachowania się istot żywych, aprioryczne formy naoczności i kategorii myślenia są funkcjami organizmu, opartymi na wykształconych ewolucyjnie strukturach narządów zmysłów i układu nerwowego. Indywidualnie przeżywane formy i kategorie jako dane a priori stanowią faktycznie zatem dane a posteriori długiego procesu ewolucji.

Lorenz podaje przykłady związków między fizjologicznym aparatem percypowania przestrzeni a przestrzenią fenomenalną⁵⁰. Te przykłady ilustrują ogólną

⁴⁵ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 42.

⁴⁶ Por. H. Mohr, *Biologische Erkenntnis. Ihre Entstehung und Bedeutung*, Stuttgart 1981, s. 28–29.

⁴⁷ F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, s. 97–101.

⁴⁸ Por. K. Lorenz, F. Kreuzer, *Leben ist Lernen. Von Immanuel Kant zu Konrad Lorenz. Ein Gespräch über das Lebenswerk des Nobelpreisträgers*, München 1981, s. 42–51.

⁴⁹ F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, s. 98.

⁵⁰ K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, München 1983, s. 275–276.

zasadę, według której zachodzi ścisła zależność między wszelkimi wrodzonymi człowiekowi formami możliwego doświadczenia i przeżywanymi dzięki nim danymi pozapodmiotowymi. Lorenz mówi, że ta ogólna zasada w pełni potwierdza się także w przypadku funkcjonowania tzw. „wewnętrznych zegarów”, określających bieg czasu, który człowiek przeżywa fenomenalnie⁵¹. Zarówno aparaty fizjologiczne, umożliwiające percypowanie przestrzeni, jak i aparaty fizjologiczne, określające bieg czasu stanowią wyszczególnione przez Kanta aprioryczne formy przestrzeni i czasu, które swą funkcjonalną skuteczność uzyskały w procesie ewolucji. Dzisiaj przyjmuje się, że ogląd przestrzeni jest ewolucyjnie wcześniejszą formą, niż ogląd czasu. Lorenz wykazuje, że ogląd przestrzeni wysoki rozwój osiągnął już na poziomie małych czelakokształtnych⁵². Zmysł czasu natomiast jest jednym z najpóźniejszych efektów ewolucyjnego rozwoju. Fakt ten uzasadnia stosunkowo późne wystąpienie w ontogenezie człowieka poczucia czasu. Dzieci w pierwszej fazie aktualizowania swych zdolności do mowy słownej nie są jeszcze w stanie rozróżnić między teraźniejszością, przeszłością i przyszłością. Toteż na tym etapie rozwoju posługują się językiem bez form czasowych⁵³.

Z filogenetyczną relatywizacją apriorycznych form naoczności i kategorii myślenia wiąże się także problem relatywizacji prawdy w ludzkim poznaniu. W jej świetle aprioryczna wiedza o realnym świecie nie jest wiedzą koniecznie prawdziwą. Obraz świata przekazywany przez ludzki aparat poznawczy jest wprawdzie obrazem realnej rzeczywistości, ale odzwierciedla ją na sposób utylitarne uproszczony. Ten aparat poznawczy powstał bowiem w wyniku ewolucyjnego procesu przystosowywania się do świata średnich miar, identyfikowanego przez G. Vollmera jako „mesokosmos”⁵⁴. Utylitarne poznawanie realnego świata może nieraz prowadzić nawet do błędu. Etołodzy mówią, że taki błąd ujawnia się np. przy apriorycznym ujmowaniu zachodzących w przyrodzie związków przyczynowo-skutkowych według schematu linearnej kauzalności. Tylko racjonalny namysł umożliwi odkrycie, że świat nie jest ustrukturuwany linearnie, lecz stanowi sieciowy system powiązań⁵⁵. A zatem „rzecz-w-sobie”, czyli świat taki, jaki jest, a nie jaki się jawi wrodzonym formom naoczności i kategoriom myślenia, można ująć dopiero na wyższej płaszczyźnie refleksji, stanowiącej istotny warunek postępu naukowego. Chodzi o to, aby nie ujmować rzeczy jedynie jako zja-

⁵¹ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, s. 43.

⁵² Tamże, s. 220–221.

⁵³ F. M. Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, s. 99.

⁵⁴ G. Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis – Über Probleme, die von der evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden*, w: K. Lorenz, F. M. Wuketits (red.), *Die Evolution des Denkens*, München 1983, s. 51.

⁵⁵ Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das Riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*, München–Zürich 1991, s. 257–258.

wiających się, lecz w ślad za każdym doświadczeniem zmysłowym stawiać krytyczne pytanie, czy zmysły nas nie zmyliły⁵⁶.

Naukowe poznanie nie ułatwia wprawdzie osiągnięcia prawd ostatecznych, ponieważ sama nauka jest zmieniającym się systemem, ale uzupełnia ono i modyfikuje dane apriorycznych form doświadczenia. Przejście od apriorycznych form poznawania do krytycznej refleksji naukowej ukazuje analizowany przez etologów przełom w racjomorficznej przeszłości człowieka. Ten przełom otworzył przed człowiekiem niespotykane dotąd w przyrodzie możliwości prowadzenia refleksji nad samym sobą i swoim odniesieniem do świata przedmiotowego.

4. ETYCZNA RELEWANCJA ETOLOGII

Przekonanie etologów, że człowiek jest istotą żywą, która swoje właściwości i zdolności zawdzięcza ewolucji, stanowi podstawę do refleksji nad możliwościami i ograniczeniami człowieka w świecie. Tutaj człowiek jest całkowicie i ze wszystkim, a więc po najbardziej subtelne warstwy swego bytu, powiązany ze światem. Wraz z wystąpieniem specyficznie ludzkich uzdolnień poznawczych, biologiczny związek człowieka ze światem został bowiem wzbogacony poczuciem jego odpowiedzialności za świat⁵⁷. Etologiczna teoria odpowiedzialności człowieka za świat prezentowana jest w ramach postulatu etologicznej zasady ekologicznego przetrwania ludzkości⁵⁸.

Głównie dzięki popularnonaukowym pracom K. Lorenza, I. Eibl-Eibesfeldta i W. Wicklera stanowisko etologów w szeroko rozumianej kwestii ekologicznej zyskuje na znaczeniu. Świadczy o tym fakt, że najbardziej reprezentatywny dla nich Lorenz w krajach języka niemieckiego zyskał miano „ekologicznego sumienia narodu”⁵⁹. Z uznaniem spotkała się bowiem ekologiczna przenikliwość etologów, wskazujących możliwość odwrócenia fatalnego biegu rzeczy, spowodowanego „nawykami myślenia utrwalonego w postaci doktryn technokratycznego systemu”⁶⁰. W ten sposób ekologiczne wykłady etologów stały się równocześnie ważnymi przyczynkami do studiów nad antropologicznymi uwarunkowaniami cywili-

⁵⁶ Por. G. Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis*, s. 43.

⁵⁷ K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, s. 281.

⁵⁸ Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 158–170. Por. Z. Łepko, *Etologiczna teoria kryzysu ekologicznego*, w: J. M. Dołęga (red.), *Od kosmologii do ekofilozofii. Problemy filozoficzne XXI wieku*, Olecko 2002, s. 155–187.

⁵⁹ Por. B. Lötsch, *Das ökologische Gewissen der Nation. Konrad Lorenz und die Umweltfrage*, w: F. Kreuzer (red.), *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre i ihre Folgen*, München–Zürich 1984, s. 123–133.

⁶⁰ K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, s. 13.

zacji współczesnej. Etolodzy mówią bowiem rzeczy zasadniczo ważne dla pogłębionej refleksji nad człowiekiem nad „palącymi problemami współczesności”⁶¹.

Przyjmując za punkt odniesienia koncepcję człowieka jako istoty z natury kulturowej, etolodzy uznają kryzys ekologiczny za jeden z najbardziej palących problemów współczesności i pojmują go jako wywołany „grzechami śmiertelnymi cywilizowanej ludzkości” łańcuchowo powiązany ciąg nieodwracalnych procesów destrukcji biologicznej i kulturowej przestrzeni życia, a także kondycji samego człowieka⁶². Akcentują tym samym etyczno-moralne aspekty kwestii ekologicznej. Nawet wtedy, gdy Lorenz⁶³ opisywał przejawy kryzysu ekologicznego jako „epidemiczne choroby ludzkiego ducha” albo „neurotyczne schorzenia ludzkiej kultury”, to i tak nie odstępował od źródłowej koncepcji grzechu. Był bowiem przeświadczony o konieczności rozważania kwestii ekologicznej w powiązaniu z moralną odpowiedzialnością człowieka za stan środowiska naturalnego. Równocześnie zaś oryginalnie wiązał kategorię grzechu z chorobami ludzkiego ducha, aktualizowanego w różnych odmianach kultury. To pozwoliło mu na identyfikowanie kryzysu ekologicznego jako diagnozowanie chorób wywołanych grzechami i prowadzących zarówno do biologicznej, jak i duchowej śmierci ludzkości. Nie dziwi więc fakt, że etolodzy uznają się za lekarzy zobowiązanych do stawiania diagnozy zgodnej z rodzajem choroby i stopniem jej zaawansowania, po to, by skutecznie jej przeciwdziałać⁶⁴. Etologiczne ujęcie kryzysu ekologicznego nie jest więc conceptem czysto teoretycznym, lecz zawiera w sobie wyraźne odniesienia praktyczne. Nie chodzi w nim bowiem tylko o konstatację faktycznego stanu rzeczy, lecz także o mobilizację intelektualnych i moralnych sił człowieka w celu przezwyciężenia kryzysowej fazy funkcjonowania środowiska naturalnego.

Postulowany przez etologów etos przetrwania ludzkości uwzględnia interesy obecnych i przyszłych pokoleń ludzkich. Stanowi zatem wyraz właściwej jedynie człowiekowi zdolności do stawiania sobie celów dalekosiężnych. Przypomnijmy więc, że świat przyrody pozaludzkiej operuje wysoce ryzykownymi strategiami zachowań nastawionych na sukces doraźny. Na tym tle wyjątkowość człowieka jest oczywista. Wickler podkreśla, że istotnym wyróżnikiem człowieka spośród istot żywych jest właśnie zdolność do przewidywania skutków swoich działań w

⁶¹ I. Eibl-Eibesfeldt, *In der Falle des Kurzzeitdenkens*, München–Zürich 2000, s. 179.

⁶² Por. K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München–Zürich 1984, s. 19–106.

⁶³ K. Lorenz, *Zivilisationspathologie und Kulturfreiheit*, w: K. Lorenz, *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*. Herausgegeben und eingeleitet von Irenäus Eibl-Eibesfeldt, München–Zürich 1983, s. 343–355.

⁶⁴ K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, s. 11.

środowisku naturalnym⁶⁵. Oznacza to, że etos przetrwania ludzkości może być tworzony z odwołaniem się do uzdolnień właściwych tylko człowiekowi. Poznawcze uzdolnienia człowieka faktycznie stanowią jego naturalne zabezpieczenie przed zgubnymi skutkami działań podejmowanych zgodnie z obowiązującą w przyrodzie pozaludzkiej strategią zachowań krótkowzrocznych. Dlatego też Eibl-Eibesfeldt mówi, że „przyroda może być dla nas nauczycielką, nie zaś wzorcem postępowania”⁶⁶. Oznacza to, że etologiczną zasadę ekologicznej odpowiedzialności człowieka stanowi sam człowiek.

Uznanie w człowieku zasady odpowiedzialności za ekologiczne bezpieczeństwo obecnych i przyszłych pokoleń ludzkich przesądza o strukturze pracy nad etosem przetrwania. Odnośne propozycje etologów wskazują na konieczność spełnienia w tym względzie dwóch podstawowych warunków. Najpierw chodzi o wszechstronne, w tym przypadku etologiczne, poznanie człowieka, a następnie o kształtowanie postaw zgodnych z teorią odpowiedzialności fundowanej na etologicznej wiedzy o człowieku.

Taka struktura pracy nad etosem przetrwania ludzkości przekłada się na strukturę samego etosu przetrwania. Propozycja etologów komponuje w sobie bowiem warstwę teoretyczną z warstwą praktyczną. Warstwę teoretyczną tworzą te wypowiedzi etologów, które wzbogacają argumentację antropologii ekologicznej, odwołującej się do koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej. Warstwę praktyczną zaś tworzą wskazania uwzględniające aktywną obecność człowieka w przyrodzie; jest to więc jedna z odmian filozofii praktycznej, którą konstatuje poszukiwanie prawdy ludzkiego działania w świecie⁶⁷.

Taka struktura etosu przetrwania ludzkości ilustruje też oczekiwanie przeorientowania poznawczej władzy człowieka nad przyrodą na władzę człowieka nad samym sobą. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera niepokój Lorenza: „Zło nie polega na tym, że badanie przyrody udzieliło nam zbyt wielkiej władzy nad naszym środowiskiem zewnętrznym, lecz na tym, że – przynajmniej dotychczas – udzieliło nam zbyt małej władzy nad nami samymi”⁶⁸. Eibl-Eibesfeldt mówi zaś najpierw o groźnej dla współczesnej cywilizacji „niewystarczającej

⁶⁵ Por. W. Wickler, *Hat die Ehtik einen evolutionären Ursprung*, w: P. Kosłowski, Ph. Kreuzer, R. Löw (red.), *Die Verführung durch das Machbare. Ethische konflikte in der modernen Medizin und Biologie*, Stuttgart 1983, s. 139.

⁶⁶ I. Eibl-Eibesfeldt, *In der Falle des Kurzzeitdenkens*, s. 133.

⁶⁷ Por. Z. Łepko, *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001, s. 163.

⁶⁸ K. Lorenz, *Die Hoffnung auf Einsicht in das Wirken der Natur*, w: *Die Hoffnungen unserer Zeit. Das Heidelberger Studio*, 27. Sedefolge, Leitung Johannes Schlemmer, München 1963, s. 143.

suwerenności człowieka wobec samego siebie”, a następnie o konieczności wypracowania przez człowieka „samorefleksyjnego dystansu” wobec siebie⁶⁹.

Realizacja pierwszego warunku pracy nad etosem przetrwania ludzkości stanowi właściwe dla każdej antropologii poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o człowieka. W trakcie pracy badawczej pytanie to obejmuje szereg kwestii szczegółowych, dotyczących rodowodu człowieka, jego aktualnej pozycji w świecie i jego przyszłości. Właściwa dla etologii ewolucyjna perspektywa badawcza stwarza zaś możliwość wykorzystywania wyników uzyskanych z porównywania aparatów obrazowania świata bardzo różnych zwierząt. Etologia uznaje bowiem ważność wyników badań nad zachowaniem się zwierząt dla nauki o człowieku⁷⁰, a nawet uzależnia zrozumienie człowieka od zrozumienia zwierząt⁷¹. Zależność ta jest oczywista, ponieważ naukę o zachowaniu się zwierząt i naukę o zachowaniu się człowieka etolodzy ustawiają na jednej płaszczyźnie metodycznego badania. Swojej uwagi badawczej nie koncentrują jednak na związkach człowieka ze światem zwierząt, lecz na specyficie człowieka⁷².

Drugi warunek rozwinięcia etosu przetrwania ludzkości dotyczy odpowiedzialności fundowanej na prawdzie o człowieku. Na szczególną uwagę zasługuje więc etologiczna teoria kształtowania postaw odpowiedzialnych. Etologia podkreśla, że zdolność człowieka do odpowiedzialności naturalnie przynależy biologicznemu gatunkowi *Homo sapiens*. Nie zależy więc ono od żadnej tradycji kulturowej. Rodzące odpowiedzialność odczucia wartości nie muszą więc być człowiekowi przyswajane przez „wbijanie do głowy, gdyż budzą się one z całą pewnością same z siebie, jeżeli zmysłowi postrzegania postaci u ludzi dorastających podsuwa się niezafałszowany materiał faktów objawianych nam przez wiedzącą rzeczywistość przyrody”⁷³.

Zależność odpowiedzialności człowieka za „coś” od odczuwanych przez niego wartości tego „czegoś” prowadzi do wniosku, że o przyszłych losach ludzkości zadecydują procesy przebiegające w samym człowieku. Chodzi mianowicie o nieracjonalne odczucia wartości w oparciu o nerwowe i zmysłowe systemy, których struktura powstała w drodze filogenezy. Uzdolnienia do doznawania uczuć są wrodzonymi formami możliwego doświadczenia świata i odpowiadają filogenetycznie zaprogramowanym normom zachowania się człowieka. Na ich podstawie może człowiek emocjonalnie odnosić się do zjawisk w środowisku i kwalifi-

⁶⁹ I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen*, s. 253.

⁷⁰ I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie*, München-Zürich 1980, s. 26–27.

⁷¹ F. Wuketits, *Das geistige Leben – eine neue art von Leben*, w: F. Kreuzer (red.), *Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, München-Zürich 1984, s. 194.

⁷² Ch. Weinberger, *Evolution und Ethologie. Wissenschaftstheoretische Analysen. Mit einem Geleitwort von Konrad Lorenz*, Wien-New York 1983, s. 174–179.

⁷³ K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, s. 270.

kować je jako piękne albo brzydkie, dobre albo złe, zdrowe albo chore. W ślad za wartościującą kwalifikacją rodzi się w człowieku świadomość odpowiedzialności za środowisko⁷⁴. Konsekwencją etologicznej koncepcji człowieka jest więc określona koncepcja wychowania człowieka do odpowiedzialności za środowisko. Wychowanie ma więc być nie tyle uświadamianiem, co unaocznianiem wartości środowiska naturalnego. Jego skuteczność zaś uzależniona jest od usprawnienia predyspozycji człowieka w okresie dojrzewania.

Etologiczna teoria kształtowania postaw ekologicznie odpowiedzialnych zakłada, że najlepszą szkołą w tym zakresie jest bezpośredni kontakt z 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 rozumiana miłość zaś „nakłada na wszechwładnego człowieka odpowiedzialność za życie na naszej planecie”⁷⁵. Tutaj otwierają się perspektywy cywilizacji ekologicznej. Jej zasadą jest więc sam człowiek, zdolny do przewartościowania dotychczas uznawanych wartości. Ta dyspozycja człowieka tworzy nadzieję, że w porę rozpozna on zagrożenia życia i zdoła się im przeciwstawić⁷⁶.

Cywilizacja ekologiczna stanowi nie tylko wyraz utrwalonego pokoju człowieka z przyrodą, lecz także pokoju między ludźmi. Stanowi więc zabezpieczenie wysokiej jakości ludzkiego życia, przejawiającej się głównie w dobrych stosunkach międzyludzkich i pokojowo utrwalonej sytuacji międzynarodowej. Stanowi też odejście od tradycji zdominowanej dialektyką oświecenia, zgodnie z którą egoistyczne panowanie człowieka nad przyrodą nieuchronnie prowadzi do panowania człowieka nad człowiekiem⁷⁷. Eibl-Eibesfeldt potwierdza przyczynowo-skutkową zależność pokoju człowieka z ludźmi od pokoju człowieka z przyrodą. Jest więc przekonany, że „oba te wymogi pokoju są ze sobą nierozdzielnie związane, gdyż bez pokoju z przyrodą niemożliwy jest pokój z ludźmi”⁷⁸. Zarazem jednak podkreśla, że „zawarcie pokoju z przyrodą będzie dopiero wtedy przypieczętowane, gdy my ludzie sami z sobą zawrzemy pokój”⁷⁹.

⁷⁴ Tamże, s. 85–141.

⁷⁵ Tamże, s. 261.

⁷⁶ Z. Łepko, *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa 2001, s. 162.

⁷⁷ L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt am Main 1993, s. 150.

⁷⁸ I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen*, s. 248.

⁷⁹ Tamże, 251.

Ten ogólny postulat zależności pokoju społecznego od pokoju ekologicznego Eibl-Eibesfeldt konkretyzuje przez wskazanie na fundamentalne znaczenie wychowania do respektu dla zjawiska życia. Respekt dla życia jest bowiem najpełniejszym wyrazem zachwytu nad przyrodą. Rodzi się bowiem z doświadczenia czegoś niepowtarzalnego, unikalnego na skalę wszechświata⁸⁰. Nie ulega wszakże wątpliwości, że dotychczasowe próby poszukiwania życia we wszechświecie zakończyły się niepomyślnie. Być może gdzieś życie istnieje, ale i tak pozostanie ono zjawiskiem niesłychanie rzadkim. Z tej racji respekt wobec samego życia jest zarówno doświadczeniem, jak i fundamentalnym warunkiem pokoju człowieka z przyrodą. Tutaj zachwyt nad życiem, a więc doświadczenie estetyczne, przeradza się w zobowiązanie do odpowiedzialności za jego utrzymanie. Dopiero wtedy też możliwy staje się szacunek dla życia ludzkiego. Wychowanie do respektu wobec życia prowadzi bowiem do humanizowania relacji międzyludzkich⁸¹.

5. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Odnotujemy jeszcze wpływ etologii na rozwój nauk społecznych. Z jednej strony wyraża się on krytyką różnych odmian behawioryzmu i skrajnych odmian liberalizmu społecznego, z drugiej zaś wsparciem tych teorii, które uwzględniają naturalne predyspozycje człowieka do określonych zachowań. Na szczególną uwagę zasługują tutaj prace Eibl-Eibesfeldta⁸², określające stanowisko etologiczne w tak aktualnych sprawach, jak wrogość wobec cudzoziemców, wzrost zbrojowej przemocy czy problem migracji. Zagadnienia te szczególnego znaczenia nabierają w kontekście dyskusji nad rozszerzeniem i funkcjonowaniem Unii Europejskiej. Część zachodniej opinii publicznej uważa, że możliwe jest powstanie multikulturowego społeczeństwa migrantów, a konstytucyjny patriotyzm może bezkonfliktowo wiązać ze sobą różne narody. Etolodzy odrzucają taką ideę, gdyż migranci przyjmowani są zazwyczaj jako terytorialni intruzi, wywołujący różne reakcje obronne. Ignorowanie takiego filogenetycznie zaprogramowanego mechanizmu może prowadzić do eskalacji przemocy. Stąd postulat, aby etniczna różnorodność w zmieniającym się świecie była wykorzystana jako jego bogactwo, a nie czynnik zakłócający⁸³.

⁸⁰ I. Eibl-Eibesfeldt, *Galapagos. Arka Noego pośród Pacyfiku*, przekł. Z. Stromenger, Katowice 1988, s. 261.

⁸¹ Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen*, s. 251.

⁸² I. Eibl-Eibesfeldt, *Wider die mißtrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft*, München 1994.

⁸³ Por. E. Koëmicki (rec.), *I. Eibl-Eibesfeldt, Wider die Misstrauensgesellschaft. Streitschrift für eine bessere Zukunft, München–Zürich 1995*, „Kosmos” 47 (1998) nr 2, s. 232–234.

Wysuwane przez etologów postulaty mają na względzie pomyślność jednoczącej się Europy narodów. Tylko wtedy, gdy Unia Europejska przybierze postać unii suwerennych narodów i osłabi tempo globalizacji, urzeczywistni się idea integracji państw w ekosocjalne regiony pokoju. Wtedy też Unia Europejska mogłaby krok po kroku ogarniać swym zasięgiem europejski wschód, z Rosją włącznie. Następnie mogłaby się wiązać z innymi regionami cywilizowanego świata w celu niesienia pomocy regionom zagrożonym biedą lub katastrofami. Koniecznym warunkiem spełnienia tych zadań jest zaś utrzymanie wewnętrznego pokoju, utożsamianego przez etologów z ochroną tożsamości grup etnicznych i politycznych. To zaś znów domaga się ograniczenia imigracji z populacji odległych kulturowo i antropologicznie. Tylko człowiek etnicznie zakorzeniony w małej społeczności jest w stanie wiązać się w większe grupy narodowe i państwowe⁸⁴. Nie rezygnując ze etnicznej tożsamości, jest on też zdolny do tworzenia aliansów z innymi ludźmi w służbie wspólnego zadania. Dla etologów fakt ten rodzi nadzieję, że zdolny do wyznaczania osiągalnych celów, człowiek zabezpieczy swoją przyszłość na ziemi. Nie musi on bowiem ślepo wystawiać się na działanie doboru naturalnego. Jakkolwiek wraz z innymi organizmami żywymi człowiek jest „poszukiwaczem lepszego świata”, to jednak, jako jedyny, jest w stanie tym poszukiwaniem odpowiedzialnie sterować. Z „pułapek współczesności” człowiek może się wydostać jedynie przy pomocy rozumu wspartego zaangażowaniem afektywnym⁸⁵.

Nota o Autorze: ks. dr hab. **ZBIGNIEW LEPKO SDB** – adiunkt w Katedrze Filozofii Człowieka w Instytucie Ekologii Człowieka i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łądzie nad Wartą. W badaniach podejmuje problematykę filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii.

Słowa kluczowe: ewolucja, biologia, zachowanie, filozofia, ontologia, epistemologia, antropologia, etyka.

⁸⁴ I. Eibl-Eibesfeldt, *In der Falle des Kurzzeitdenkens*, s. 158–173.

⁸⁵ Tamże, s. 174–178.