

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*

PROBLEMY TEORETYCZNEGO
PRZEZWYCIĘŻANIA KRYZYSU EKOLOGICZNEGO
W ŚWIETLE FILOZOFII NATURY I KRYTYKI SPOŁECZEŃSTWA

„Kryzys ekologiczny” jest zapewne zbyt beztróskim określeniem zasadniczego zaburzenia stosunku naszego współczesnego sposobu produkcji wobec naszych naturalnych podstaw życia. Drastycznej, ale również trafniej, mówi Edward P. Thompson o epoce eksterminizmu (eksterminalizmu), możliwego samozniszczenia ludzkości, epoce, w którą nieodwołalnie wkroczyliśmy w połowie XX stulecia. Od kilku dziesięcioleci posiada ludzkość naukowo-techniczno-przemysłowe warunki dla zniszczenia siebie samej i wszelkiego życia na ziemi. Ta możliwość nie może już nigdy być wymazana z historii, lecz można się uczyć, jak zapanować nad nią moralnie. Wszystkie nadchodzące generacje będą musiały stawać wobec tej możliwości samolikwidacji ludzkości jako najbardziej palącym problemem.

Ale niebezpieczeństwo samounicestwienia tkwi nie tylko w olbrzymiej ilości nagromadzonych i stale rosnących atomowych, chemicznych i biologicznych środków niszczenia, lecz – choć nie rzuca się to w oczy – także w niepowstrzymanie postępującym procesie industrializacji. Wypadki w Seveso, Bhopalu czy Czernobylu pokazały nam, z jakim ryzykiem wszędzie dookoła nas jest związana działalność produkcyjna. Wiemy także, że trujące odpadki, które występują codziennie w produkcji przemysłowej i przez stulecia i tysiąclecia obciążają atmosferę, stanowią nie tylko poważne brzemie dla przyszłych

* Profesor filozofii i pedagogiki w Gesamthochschule Kassel; studia na uniwersytecie w Wiedniu (filozofia, etnologia, pedagogika; doktorat 1963, habilitacja 1970). Ważniejsze publikacje: *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings* (1963); *Herbarts praktische Philosophie und Pädagogik* (współautor D. Benner – 1967); *Die Dialektik der frühen Fichteanaer und Hönigswald* (współautor D. Benner – 1969); *Dialektik der Pädagogik* (1974); *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie* (1974); *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis* (1981); *Grundfragen der Ethnologie* (współautor J. Stagl – 1981); *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur* (1984); *Marx und die Naturfrage* (współautor H. Immler – 1984); *Kritische Theorie und revolutionäre Praxis*, red. (1988); *Der Philosoph Franz Rosenzweig* (1988); *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Natur* (1991).

pokoleń lecz w zastraszającej mierze będą ograniczały jakość i spełnienie się życia.

A przecież to wszystko to dopiero początek: nowe rodzaje atomowej, chemicznej, biologicznej produkcji, które zaczynają właśnie pojawiać się u najbardziej zaawansowanych przemysłowo narodów, będą – jak my to wiemy i możemy obliczyć – wydobywać na jaw nowe zwiększone rodzaje zagrożeń. Ogólnie możemy już teraz, z pewnością graniczącą z prawdopodobieństwem, obliczyć, że postępująca ekspansja przemysłowa, która już dzisiaj rujnuje ekologiczne cykle naturalnej regeneracji, w swoim nie napotykanym na przeszkody, przyspieszonym biegu ogarniającym coraz szerszy front biosfery, będzie nieodwracalnie rozrywać i burzyć podwaliny naszego życia.

Katastrofalny koniec, który ludzie sobie samym – tak czy owak – przygotowują, może przyjść już jutro lub może osiągnąć dopiero nasze dzieci; może nas zniszczyć relatywnie krótko trwające porażenie lub może to być długi, pełen męki proces zanikania; jedno wszelako jest pewne: przez samą ludzkość przygotowany katastrofalny jej koniec nadejdzie nieuchronnie, jeżeli ludzkość nie zmieni gruntownie swojego stosunku do natury. Istnieje zasadnicza możliwość takiego rewolucyjnego zwrotu; ponieważ katastrofa samozniszczenia jest dziełem człowieka – ślepy dziełem człowieka – przeto istnieje jeszcze możliwość zapanowania nad tym groźnym niebezpieczeństwem, ograniczenia go, powstrzymania poprzez rewolucyjne przeobrażenie naszego stosunku do natury.

Dostrzeżenie już wkrótce przez masy praktycznej konieczności zwrotu nie jest raczej prawdopodobne; jeszcze kierując się innymi priorytetami interesów nasilamy ekspansję przemysłową, jeszcze większość wśród nas wierzy naiwnie i ślepo, że za pomocą naukowo-techniczno-przemysłowych środków można będzie usunąć naukowo-techniczno-przemysłowe zagrożenie. Masy dostrzegą zapewne potrzebę zwrotu dopiero wtedy, gdy zagrożenie będzie drastycznie odczuwane przez każdego. Jeszcze będzie kilka wypadków, takich jak w Seveso, Bhopalu i Czernobylu – i to w przemysłowych centrach – zanim staniemy się w przeważającej masie przygotowani do radykalnego zwrotu. Prawdopodobnie jednak będzie już za późno.

Dopóki jednak katastrofa samozagłady ludzkości nie jest ostatecznie przesądzona, my, którzy jesteśmy w stanie to możliwe niebezpieczeństwo antycypować, mamy filozoficzny i polityczny obowiązek oddania w służbę przewyciężenia eksterminizmu naszej teoretycznej i moralnej siły, w służbę rewolucyjnego ruchu, który ze względu na dalsze trwanie ludzkości pragnie przeciwstawić się nieświadomie wytwarzanej samozagładzie ludzkości. Wobec dramatyzmu tej sytuacji nasze teoretyczne możliwości zmierzenia się z nią są nadzwyczaj mizerne. Pomijamy to, że my w naszym rozpatrywaniu panującego naukowo-techniczno-przemysłowego stosunku do natury czujemy się wręcz w roli Don Kichota walczącego z wiatrakami; nic przecież nie jest dla realnie

istniejącego kapitalizmu na Zachodzie i realnie istniejącego socjalizmu na Wschodzie tak święte i nietykalne, jak postęp i wzrost przemysłowy. W ślepej ufności stawia polityczno-ekonomiczna teoria na Zachodzie i Wschodzie na naturalnie postępujący rozwój przemysłu, ponieważ także w minionych epokach znaleziono możliwości rozwiązania problemów wynikających z owego rozwoju. Ale czy już dawno nie uwolnił się przemysłowy rozwój od pozostających w dyspozycji ludzkości środków politycznej, ekonomicznej, naukowo-technicznej kontroli?

Konfliktu między systemem przemysłowym i biosferą jako podstawą naszego życia nie można już lokalnie likwidować za pomocą politycznych środków ochrony środowiska lub poprzez naukowo-techniczne działania odnawiające środowisko, ponieważ konflikt zakorzenił się o wiele bardziej gruntownie w naszym polityczno-ekonomicznym, naukowo-technicznym nastawieniu wobec samej przyrody. Wymagana jest radykalna zmiana naszego stosunku do natury; chodzi nie tylko o zahamowanie jawnie niszczących przyrodę metod produkcji, lecz także o krytyczne zakwestionowanie całego naukowo-technicznego, polityczno-ekonomicznego kompleksu przemysłowego. Dla teoretycznego pogłębienia problemu i zyskania nowej perspektywy rozważań dotyczących problematyki ekologicznej pozwolimy sobie nawiązać do dwu koncepcji z dziejów myśli: Schellinga filozofii przyrody i Marksa krytyki ekonomii politycznej.

I. RETROSPEKTYWNE SPOJRZENIE NA SCHELLINGA FILOZOFIĘ NATURY

Zamiast rozważać wzajemny stosunek człowieka i natury i stąd określać możliwości i granice metodycznych abstrakcji przyrodniczego poznania, od dobrych 150 lat filozofia przyrody, która przerodziła się w filozofię nauki, traktuje wypowiedzi nauk przyrodniczych o naturze jako absolutne ostateczne poznanie – kogo zatem może to dziwić, że filozofia na tej podstawie nie mogła rozwinąć żadnych środków dla podjęcia krytyki wypracowanego przez nauki przyrodnicze nastawienia wobec natury.

Schelling był ostatnim wielkim myślicielem, który zwrócił się przeciwko wówczas już kształtującej się tendencji, by tematyzacja natury była dokonywana przy założeniu prymatu naukowego poznania. Musimy powrócić do jego koncepcji myślenia o problemie natury z punktu widzenia prymatu naszego praktycznego bycia-w-świecie, żeby wychodząc od owego prymatu, sprzeczność między naukową racjonalnością uznaną za absolutną a naszym egzystencjalnym uwikłaniem w rzeczywistość natury (sprzeczność, która dziś zaczyna przechodzić w kryzys ekologiczny i katastrofę ludzkości) móc krytycznie ujawnić i praktycznie przewyciężyć.

Zarysujmy najpierw sformułowane przez Kanta warunki możliwości przyrodniczego poznania: naukowe sądy są obiektywnymi i powszechnie ważnymi sformułowaniami praw dotyczących związków tego, co nam zmysłowo dane. Zatem są one koniecznie związane z naszym zmysłowym doświadczeniem i nie mogą go także przekroczyć. Również ogólne prawa określania przedmiotów i powiązań przedmiotów nie pochodzą z doświadczenia, lecz zawsze leżą u podstaw doświadczenia i to w akcie naszego poznawania jako syntetycznego łączenia wrażeń podług praw naszych form oglądu i kategorii myślenia. Naukowe poznanie jest więc dlatego przedmiotowo konstytutywne, ponieważ to, co się nam zmysłowo jawi, wiąże ono podług praw naszych form oglądu i myślenia w obiektywne przedmioty i relacje między przedmiotami. Przy tym nie odnosi się obiektywności poznania – co Kant wyraźnie podkreśla – ontologicznie do rzeczywistości samej w sobie, lecz tylko do intersubiektywnej pewności naukowych reguł łączenia zjawisk, która jest ufundowana przez nasze formy oglądu i myślenia. Na takim tle teoriopoznawczym definiuje Kant w ramach teoretycznego rozumu „naturę” jako „całość wszystkich rzeczy, o ile mogą być one [...] przedmiotami naszych zmysłów”. A jako przedmiot naukowego poznania jest natura „bytem rzeczy, o ile jest on podług ogólnych praw określony”. Kant wyraża to pojęcie natury tak, jak ono w nowoczesnym przyrodoznawstwie występuje jako jego podstawa: „natura” nie jest pojęta jako coś w sobie rzeczywistego, lecz jest określona jako to, co nam zmysłowo ukazujące się, podług ogólnych praw naszego teoretycznego poznania; dlatego także „prawa natury” nie są prawami rzeczywistości w sobie, lecz kategorialnymi określeniami powiązań zjawisk: „Albowiem przyrodę znamy tylko jako ogół zjawisk, tj. przedstawień w nas samych, i z tego powodu prawo ich powiązania zaczerpnąć możemy wyłącznie tylko z zasad w nas samych, tj. z warunków koniecznego zjednoczenia w jednej świadomości, które stanowi możliwość doświadczenia [...]. Intelkt nie czerpie praw (*a priori*) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje”¹.

Nowoczesne nauki nie roszczą sobie prawa do rozumienia przyrody w jej rzeczywistości w sobie, lecz przeciwnie: obiektywność przyrodniczego poznania polega właśnie na tym, że przedmiot poznania jest poddany preparującej interwencji intelektu. Także anonimowo istniejący podmiot poznania, bez którego nie istniałoby żadne obiektywne poznanie, nie jest niczym rzeczywistym, lecz pozbawionym samego siebie podmiotem. W nowoczesnych naukach przyrodniczych nie występuje ani rzeczywista natura, ani my sami jako rzeczywiste istoty naturalne, lecz tylko podług określonych naukowych kategorii i metod spreparowany świat modelowy, który jednakże znakomicie nadaje się do technicznego dysponowania nim. Wszelako żyjemy jako rzeczywiste istoty naturalne w rzeczywistym splocie życia natury.

¹ *Prolegomena A*, s. 113.

Już z tych niewielu karygodnie skrótowych uwag ukazuje się wyraźnie podstawowa sprzeczność między przyrodoznawstwem a żywą naturą. Temu sprzeciwia się Schelling swoją filozofią natury, czym – również tylko bardzo szkicowo – chciałbym zająć się w trzech punktach.

1. Zasadniczym momentem, do którego Schelling nawiązuje, jest nasza pewność samych siebie. Przy tym dla niego pewność „Ja jestem Ja” obejmuje nie tylko autorefleksyjny akt $Ja = Ja$ – jak u Fichtego – lecz zarazem pewność dotyczącą bytu owego „Ja jestem”. Ta pewność samego siebie i pewność dotycząca bytu nie jest zapośredniczona przez empiryczno-zmysłową autoobserwację, lecz jest u podstaw naszej świadomości konstytutywnie leżącym „intelektualnym oglądem” nas samych jako rzeczywistego podmiotu, który zarazem jednak jako to, co rzeczywiste, wskazuje poza siebie na rzeczywistość samą, w której my zawsze już żyjemy. Podczas gdy w „Ja jestem” jesteśmy nie tylko świadomi samych siebie, lecz także świadomi bytu, doznajemy – nie zmysłowo, lecz właśnie bezpośrednio intelektualnie – nas samych jako tego, co rzeczywiste w całości rzeczywistości.

Jest jasne, że pojęcie „bezpośredniego doświadczenia” nas samych jako tego, co rzeczywiste w rzeczywistości traktuje o czymś zasadniczo innym, aniżeli pojęcie doświadczenia, jakiego używa Kant w *Krytyce czystego rozumu*. Otóż Schelling pokazuje, że my zawsze już zakładamy owo bezpośrednie doświadczenie, i to nie tylko nas samych, lecz także rzeczywistości w sobie, żeby w ogóle móc dokonywać zmysłowych doświadczeń jako określonych. „To, że jestem [...], jest czymś, co ja muszę wiedzieć, jeżeli ja tylko w ogóle coś wiem”, ponieważ zmysłowe doświadczenie mnie samego nie dostarcza mi ani samowiedzy, ani pewności egzystencji, lecz tę już zakłada. Ale także „byt, życie [...] poza mną” nie może przez poznanie empiryczne zostać wykryte, lecz zakłada owo doświadczenie naszego praktycznego bycia-w-świecie. „Otóż utrzymuję jednak, że o byciu i życiu jest możliwa tylko bezpośrednia wiedza, i że to, co jest i żyje, tylko o tyle jest i żyje, o ile ono najpierw i przede wszystkim jest dla siebie samego, o ile staje się świadome swego życia i przez swoje życie świadome samego siebie. Jest także oczywiste, że o życiu i byciu podmiotu poza mną przekonuję się tylko praktycznie. Muszę być praktycznie do tego zmuszony, by uznać oprócz mnie istoty, które miałyby być takie same jak ja”².

Nie należy jednakże tego bezpośredniego doświadczenia, względnie intelektualnego oglądu mylić z jakimkolwiek pierwotnym doświadczeniem świata życia, jak to dzisiaj interpretuje się je w nawiązaniu do Husserla. Mianem intelektualnego oglądu określany jest raczej tylko zakorzeniony w naszym praktycznym „byciu-w-świecie” egzystencjalny warunek możliwości tematyzowania rzeczywistości w sobie. Jest on zatem tylko podstawową przesłanką

² F. W. J. Schelling, *Werke*, t. 2, Stuttgart-Augsburg 1856–1861, s. 52–53.

dopiero teraz powstającego zadania filozofii natury, by móc rozumieć naturę odwołując się do jej własnych rzeczywistych potencji. Świadomie w przeciwieństwie do Kanta pisze dlatego Schelling w *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799): „Zatem *a priori* nie jest nam natura *z n a n a*, lecz natura jest *a priori*, tzn. wszystko, co w niej jednostkowe jest z góry określone przez całość, czyli przez ideę natury w ogóle. Jeśli jednak natura jest *a priori*, musi być zatem także możliwe poznać ją jako coś, co jest *a priori*, i to jest właściwie sens naszego twierdzenia”³.

2. W realizacji tego zadania filozofii natury, nad którym pracował Schelling od 1799 r., nie chodzi bynajmniej o wyróżniony ogląd świata, lecz o – uwzględniający wszelkie naukowe poznanie natury – niewątpliwy wysiłek filozoficznego pojęcia, by naturę myślowo zrekonstruować z rzeczywistych potencji leżących podstaw jej własnej wytwórczości. „O ile całość przedmiotów widzimy nie tylko jako produkt, lecz zarazem koniecznie jako całość twórczą, staje się ona dla nas naturą”⁴. Wychodząc z tego założenia śledzi Schelling owe dialektyczne potencje natury, które determinują stale działającą reprodukcję natury w jej totalności, która jednakże nie jest bynajmniej statyczna, lecz dokonuje się w samorozwijającym się procesie, w którym natura z siebie samej postępując naprzód wydaje ciągle na świat zróżnicowane postaci odniesienia do siebie samej, postaci, których produktem końcowym jest ludzka świadomość, świadomy stosunek człowieka do natury, w którym natura w istocie naturalnej i przez istotę naturalną, jaką jest człowiek, doprowadza do świadomego stosunku do samej siebie jako całości.

Wynika z tego, że nie można zaczynać od mechanistycznego wyjaśniania natury, takiego, jakie jest produktem fizyki jako nauki obiektywizującej, albowiem w sposób mechanistyczny nie można wyjaśnić natury przedorganicznej, nie mówiąc już o powstaniu życia i ludzkiej świadomości. W filozofii natury Schellinga chodzi raczej o to, by od samego początku w ten sposób pojmować naturę odwołując się do jej własnych twórczych potencji, ażeby organizm oraz świadomość można było zrozumieć jako formy jej własnej wytwórczości. Schelling usiłuje wyjaśnić nie tylko wszystkie procesy przedorganicznej natury, lecz także pragnie pokazać, jak wykraczając poza siebie przyczynia się do powstania organizmu.

W organizmie potęguje się produktywność samej natury przyjmując postać samoorganizującego się produkowania. Także tu chodzi Schellingowi nie tylko o to, by uchwycić siły autoorganizacji organizmu, lecz również o to, by pojąć stawanie się coraz bardziej samoistnych gatunków i rodzajów, które postępuje naprzód w całościowym procesie życia organicznego, aż po człowieka, który

³ Tamże, t. III, s. 279.

⁴ Tamże, s. 284.

dzięki swej świadomości jest całkowicie samoistnie powstałą postacią samowytwarzającej się istoty w jej historycznej dialektyce.

Świadomość nie znosi bynajmniej nieświadomej wytwórczości, z pomocą której natura poczynając od dynamicznego procesu materii, poprzez organizm organizuje się, przyjmując w końcu postać świadomości; dzięki istocie naturalnej, człowiekowi, jest jednak natura w stanie wstąpić świadomie w przymierze ze swoją nieświadomą wytwórczością, która może prowadzić do całkowicie nowych, dotąd jeszcze w naturze nie występujących form i postaci. Nowy ciąg procesów wraz ze swoimi nowymi potencjami społecznej praktyki jest bez wątpienia tak samo długotrwałym procesem stawania się, jak proces ewolucji organicznej; ba, zagrażają mu nawet, ponieważ jest on zapośredniczony przez wolność działania ludzkiego, jeszcze większe niebezpieczeństwa dewiacji i zaprzepaszczenia jego potencji.

3. Z tego punktu widzenia chciałbym teraz rozważyć jako ostatni problem wyobcowania człowieka z natury; problem, który Schelling poruszył przede wszystkim w swoim dziele *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Wraz ze świadomością natura wytworzyła poprzez istotę naturalną, jaką jest człowiek, pewną formę, która stała się całkowicie samoistna; samoistna nie tylko w określaniu samej siebie, lecz także wobec otaczającego ją świata. A ponieważ świadomy byt ludzki jest postacią natury, która wszystko co dla niego istnieje, musi świadomie wytwarzać z samej siebie i jako istota naturalna może tylko wówczas przeżyć, jeżeli zbuduje sobie społeczno-historyczną wiedzę o świecie, która jednocześnie daje mu możliwość ingerowania w świat; ponieważ właśnie ta postać natury posiada wolność we własnej świadomej produkcji, to ta przez naturę wydana na świat istota naturalna może również przeciwstawić się naturze. Postać świadomego wytwarzania może oddzielić się od natury, może wierzyć, że nie ma ona z nią nic wspólnego, może sobie wyobrazić, że ma absolutną władzę nad własnym, w świadomości i samej woli wytworzonym, światem społecznym.

Dzieje się to wszędzie tam, gdzie dążąca do czegoś świadomość, świadome wytwarzanie człowieka, czyni siebie absolutnym, a wypiera się natury, która wydała świadomość na świat i która dalej dźwiga świadomość, tak że natura jest traktowana i rozważana już tylko jako materiał wiedzy i woli. Jednak ta absolutyzacja ludzkiej świadomości i woli oznacza – co zostało przez Schellinga przedstawione w 1809 r., czyli ponad 150 lat przed wszelkimi debatami o ekologii – w ostateczności samounicestwienie ludzkiego życia: Jeżeli człowiek wierzy, że może swoje świadome wytwarzanie od nieświadomego wytwarzania natury – które przez człowieka na wskroś dalej działa – oderwać i tylko samoistnie decydować, to niszczy on ostatecznie swoje własne podwaliny życia. Egoizm człowieka, pragnienie bycia absolutnym panem i twórcą swojego własnego świata, panem, dla którego nie istnieje samoistna natura, prowadzi nieuchronnie do samozagłady samego człowieka:

„Z tego powstaje głód egoizmu, który w miarę tego, jak się wyrzeka on całości i jedności, staje się coraz bardziej przezroczysty, biedny, ale właśnie dlatego coraz bardziej pożądanym, głodny, trujący. Na tym polega zło, siebie samą pozerająca i ciągle niszcząca sprzeczność, że dąży ona do stania się kreatywną, właśnie gdy ona niszczy splot kreatywności, i z pychy, by stać się wszystkim, popada w nicość”⁵.

Tylko tam ta śmiertelna sprzeczność może być przewycięzona, gdzie człowiek świadomie akceptuje swoją dialektyczną podwójną określoność przez naturę i wolność oraz swoją wolność – świadomość i wolę próbuje urzeczywistnić pozostając w zgodzie z panującymi w naturze powiązaniem i będąc odpowiedzialnym za tę całość.

II. RETROSPEKTYWNE SPOJRZENIE NA MARKSOWSKĄ KRYTYKĘ EKONOMII POLITYCZNEJ

Jeżeli wraz z Schellingiem odzyskaliśmy naturę jako rzeczywistość samą z siebie, do której my sami należymy, jako problem filozofii i stąd wraz z Schellingiem omówiliśmy po raz pierwszy problem wyobcowania człowieka oraz możliwość jego przewyciężenia, to warto teraz podjąć jeszcze raz od strony praktyczno-filozoficznej tę problematykę wyobcowania natury, żeby poprzez społeczno-krytyczną analizę uzyskać perspektywę jego politycznego przewyciężenia. Żaden filozof polityki i krytyk ekonomii nie przybliżył nas tak bardzo do narzuconych nam w obliczu eksterminizmu problemów przeżycia, jak Karol Marks swoją krytyką kapitalistycznego systemu przemysłowego.

Wiem, że swoją interpretacją Marksa muszę walczyć z prawie całym nurtem interpretacji, ponieważ Marks uchodzi nie tylko wśród swoich przeciwników, lecz jeszcze bardziej wśród swoich dogmatycznych zwolenników rozmaitych marksizmów, za propagandystę niepoahamowanego przemysłowego rozwoju produkcji i opanowania przyrody. A przecież to Marks jest tym, który przed ponad stu laty nie tylko już ostrzegawczo zwracał uwagę na ekologiczne zaburzenia z powodu panującego sposobu produkcji, lecz jest on także tym, który wychodząc od podstawowego problemu „wyobcowania natury” naszkicował kontury szerokiej krytyki przemysłu. Jako motto dla mojej dotyczącej krytyki przemysłu lektury Marksa chciałbym przytoczyć cytat z jego *Krytyki ekonomii politycznej*: „Antycypacja przyszłości – rzeczywista antycypacja – ma miejsce w ogóle w produkcji bogactwa tylko w odniesieniu do robotnika i ziemi. W obydwu wypadkach na skutek przedwczesnego przepracowania i wyczerpania, na skutek zaburzenia równowagi [...]

⁵ Tamże, t. 7, s. 390–391.

przyszłość może być realiter antycypowana i spustoszona. W obu wypadkach dzieje się to w kapitalistycznej produkcji”⁶ – dzisiaj wiemy, że ta wypowiedź zachowuje ważność także w odniesieniu do produkcji w realnym socjalizmie.

1. Dla Marksa produkcyjna działalność człowieka jako istoty gatunkowej jest zasadniczym punktem wyjścia jego teorii, ponieważ w niej jest ujęta nie tylko naturalność człowieka i jego powiązanie z całością natury, lecz także twórcza potencja społeczno-urzeczywistnienia się człowieka w historii. W wytwórczej działalności życiowej, jaką jest praca i *praxis*, objawia się z jednej strony cała osobliwość człowieka w jego potencji opanowywania natury, o ile on z pomocą swych sił wytwórczych buduje społecznie w toku dziejów sobie samemu swój świat, z drugiej strony w produkcyjnej działalności życiowej człowieka wyraża się jego nieusuwalne żywe powiązanie z naturą, której częścią jest przecież zawsze ludzka produkcja.

W tym podwójnym określeniu stosunku człowieka i natury staje się wyraźne, że Marks nie tylko – podobnie jak przed nim Hegel – produkcyjną działalność pojmuje jako rzeczywiste społeczne wytwarzanie całego ludzkiego świata, lecz zarazem – opierając się na filozofii natury Schellinga – pokazuje, że działalność produkcyjna człowieka pozostaje zawsze częścią produktywności natury; że historia jako kształtowanie świata przez samych ludzi jest jeszcze częścią ogarniającej ich historii natury, która w człowieku i przez człowieka dochodzi do świadomego produkcyjnego stosunku do siebie samej. W ten sposób uświadomienie sobie przez ludzi tego, że to oni są tymi, którzy dzięki społecznej *praxis* czynią historię, prowadzi w końcu do zrozumienia, że mogą oni dokonywać tego tylko w zgodzie z produktywnością działającą w samej naturze. Ponieważ jednak dotychczasowemu historycznemu rozwojowi społecznej produkcji nie towarzyszyła bynajmniej świadoma odpowiedzialność za to podwójne zadanie, lecz dokonywał się on spontanicznie, tzn. w sposób społecznie nieświadomy, powstały stosunki produkcji i stosunki społeczne, wskutek których nie tylko człowiek wobec człowieka, lecz także człowiek wobec natury został wyobcowany.

W szczególności kapitalizm okazuje się formą produkcji, która w swojej ekonomicznej logice zasadniczo abstrahuje od pracujących ludzi i od produktywnej natury, chociaż jedno, jak i drugie – jakkolwiek w różny sposób – stanowi żywą podstawę tworzenia wartości i podstawę akumulacji wartości. Ta podstawowa sprzeczność w logice kapitału prowadzi nie tylko do znanych nam form bezwzględego wyzysku robotników i przyrody, które co najwyżej mogą – o ile są ekstremalne – być złagodzone, co zasadniczo nie zmienia niczego w negacji ludzi i natury przez kapitał, lecz także ta podstawowa sprzeczność, ponieważ jest autosprzecznością w logice kapitału, popycha do

⁶ K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 26/3, s. 303.

kryzysów, które mogą spowodować upadek kapitału razem z katastrofalnymi konsekwencjami dla wszystkich w kapitalistyczną gospodarkę uwikłanych społeczeństw.

Stosunki produkcji i stosunki społeczne – a odnosi się to w szczególnej mierze do kapitału – nie są jednak niepodważalnymi faktami przyrodniczymi, lecz są one przez społeczną *praxis* – chociaż nieświadomie – wytworzone, dlatego mogą być zniesione przez społeczną *praxis* świadomie i solidarnie działających indywidualiów – to jest właśnie podstawowa myśl marksowskiej teorii rewolucji. Oczekująca urzeczywistnienia rewolucyjna *praxis* – która zresztą nie jest jednorazowym aktem, lecz permanentnym zadaniem ludzkości – ma być dla pracujących ludzi nie tylko przewyciężeniem stosunków ucisku, wyzysku i świadomym nowym początkiem solidarnościowej konstytucji społeczeństwa, lecz tak samo przewyciężeniem i świadomym nowym początkiem w obrębie stosunku społecznej produkcji do natury – jak to już Marks w *Paryskich rękopisach* wyraźnie przedstawił.

Dopiero tam, gdzie ludzie świadomie wywiązują się ze swojej społecznej *praxis* jako historycznego zadania, może także ich czynna obecność w żywym związku natury zostać pojęta i być wypełniona jako zadanie stojące przed człowieczeństwem. Wolno stowarzyszone indywidualiwa w solidarnościowym społeczeństwie muszą nie tylko ponosić świadomie odpowiedzialność za społeczne konsekwencje swojej społecznej produkcji, lecz zarazem za to, że produkcja ta następuje w świadomym przymierzu z procesami regeneracji produktywności natury (Bloch).

Po przedstawieniu tej bardzo ogólnie zarysowanej charakterystyki marksowskiej dialektyki historii – charakterystyki, kładącej szczególny nacisk na problematykę natury, która, co przyznać należy, jest wobec dominującej problematyki społecznej traktowana przez Marksa ubocznie – możemy teraz zwrócić się do krytyki przemysłu i krytyki przyrodoznawstwa, które u Marksa są przedstawiane jako części krytyki kapitału. Nie jest bynajmniej tak, że Marks chce tylko skasowania kapitalistycznych stosunków własności, podczas gdy wszystko inne ma pozostać po staremu – jak to w szczególności mniema marksizm dogmatyczny – lecz całkiem przeciwnie: dla Marksa wyalienowane są także zabsolutyzowane siły wytwórcze w swojej współczesnej postaci, tj. system przemysłowy z właściwymi mu momentami technologii i maszynierii, jak również nauk przyrodniczych, i system ten oddziałuje alienująco na ludzi i przyrodę.

Już w swoich wczesnych pismach filozoficzno-ekonomicznych Marks krytycznie uwypukla podwójny charakter współczesnego przemysłu i nauki: z jednej strony są one uspołecznionymi siłami produkcyjnymi ludzi, którzy zapewniają reprodukcję i dalszy rozwój ludzkości w historii, ale z drugiej strony występują one w całkowicie wyalienowanej formie, z powodu której

okazują się one środkami, „które wyzyskują ludzi jak i przyrodę”⁷ na rozkaz kapitalistycznej akumulacji. Marks stwierdza tu, że przemysł świadczy wprawdzie o produkcyjnym rozwoju ludzkich sił w przekształcaniu natury i kształtowaniu społecznego życia, ale współcześnie pod dyktatem kapitału służy nie tylko wyzyskowi sił robotników, lecz także wprowadza „rzeczywistą pogardę, praktyczne upodlenie natury”. Dopiero zniesienie przemysłu w jego współczesnej postaci oraz rewolucyjne przywłaszczenie duchowych i materialnych sił ludzi przez „zjednoczone indywidua” może doprowadzić do tego, że nauka i technika w nowej formie społecznych zdolności i możliwości mogą stać się ustanowieniem solidarnego społeczeństwa sprzymierzonego z naturą.

Ale nie tylko przemysł, lecz także nauki przyrodnicze w swym obecnym kształcie odznaczają się sprzecznym, dwoistym charakterem i to nie dopiero w swym zastosowaniu w przemyśle, czyli w ich wykorzystaniu przez kapitalistyczny sposób produkcji, lecz są one wyalienowane w swoim współczesnym charakterze naukowym.

Także tu nie pozostawia Marks żadnej wątpliwości, że nauki przyrodnicze, jakkolwiek rozszerzają one ogromnie naszą wiedzę o naturze i przez to nasze panowanie nad nią, w swojej współczesnej formie abstrakcyjnych, oderwanych od życia praw natury nie tylko „bezpośrednio dopełniają odczłowieczenia”, lecz także powodują zwyrodnienie natury w jej żywych siłach. Nauki przyrodnicze w swojej współczesnej formie reifikują wiedzę o naturze i o nas samych w postaci obcej nam i naturze prawidłowości. „Abstrakcyjnie idealistyczne” przyrodoznawstwo, dokonując redukcji do obiektywnej prawidłowości, wyobcowuje właśnie naturę od nas i nasze życie od natury, rozszczepia ono żywą jedność, w której my w naturze żyjemy i natura żyje w nas; rozszczepia na przeciwieństwo podmiot-przedmiot i powoduje przez to właśnie postępującą destrukcję obu.

Ale także w tym przypadku nie powinniśmy z powodu wyalienowanej formy współczesnych nauk o przyrodzie pominąć, że poprzez nie – chociaż wyobcowane – dokonuje się produkcyjno-duchowa konfrontacja ludzi z przyrodą. Właśnie zrozumienie tego, że wyznacznikiem określonego charakteru nauk przyrodniczych jest społeczna *praxis*, która sama jest włączona w żywy związek natury, umożliwi krytykę nauk przyrodniczych w ich współczesnej wyalienowanej postaci i antycypację ich określonego zniesienia w formie nowej nauki o człowieku i naturze, co naturalnie może się udać tylko wraz z przeistoczeniem w przemyśle praktycznego stosunku człowieka do natury.

Dopiero tam, gdzie przyrodoznawstwo pojmujemy jako duchową *praxis*, przyjmując za punkt wyjścia splot społecznej *praxis*, a tę traktując jako moment produktywnej natury, staje się nasza wiedza o naturze i o nas samych

⁷ K. Marx, *Über F. Lists Buch „Das nationale Siptem der politische Ökonomie“*, [w:] K. Marx, F. Engels, *Kritik der bürgerlichen Ökonomie*, Berlin 1972, s. 31.

pojmowaniem natury z siebie samej i nas samych w naturze. Tą ostatnią myślą wznosi się Marks – w wyraźnym nawiązaniu do Schellinga – do wizji filozofii natury obejmującej także historię ludzką, filozofii natury, która jednocześnie obejmować będzie naturę razem z filozofią praktyki i filozofią historii: „Przemysł jest rzeczywistym historycznym stosunkiem przyrody, a zatem i przyrodoznawstwa do człowieka; skoro zatem ujmie się przemysł jako egzoteryczne odsłonięcie sił istoty ludzkiej, to zrozumiała stanie się również ludzka istota przyrody czy też przyrodnicza istota człowieka; w rezultacie przyrodoznawstwo utraci swój abstrakcyjny materialny, a raczej idealistyczny kierunek i stanie się podstawą nauki ludzkiej, jak już dziś, choć w wyalienowanej postaci – stało się podstawą rzeczywiście ludzkiego życia [...]. Przyrodoznawstwo w przyszłości wchłonie naukę o człowieku, podobnie jak nauka o człowieku wchłonie przyrodoznawstwo; będzie jedna nauka”⁸.

3. Przedstawiłem – odwołując się do Marksa – tylko materialne podstawy możliwości wymagającej konkretnego opracowania krytyki przemysłu. Jeżeli bylibyśmy jednakże skazani tylko na filozoficzną krytykę przemysłu, to nasza sytuacja dzisiaj byłaby zapewne już beznadziejna. Jeżeli także nie zgadzamy się z Hegłem, że filozofia tak czy owak przychodzi zawsze za późno, by coś „odmłodzić” i zmienić, to filozofowie – jak wierzył Platon – znaleźliby się przymusowo w sytuacji bycia jedynymi i właściwymi rewolucjonistami op-tującymi za sprawiedliwym światem. Na tym nie możemy jednak budować naszych nadziei. Wola przemian musi wyjść raczej od wszystkich tych, którzy doznają zagrożenia ze strony postępującej ekspansji systemu przemysłowego. I takie narastanie oraz nasilanie się oporu doznających zagrożenia ze strony bujnie rosnącego systemu przemysłowego możemy obserwować w coraz większym stopniu. W życiowych podstawach samej ludzkiej praxis tkwi ukryta siła indywidualów, do stawiania oporu rosnącemu zagrożeniu z powodu destrukcji ze strony produkcji przemysłowej. Ale odosobnione i w różnych okresach wybuchające rewolty określonych grup społecznych i inicjatyw obywatelskich mogą być łatwo pokonane przez przeciwstawną im strategię panującego polityczno-przemysłowego systemu.

Dlatego filozofia praktyki i jej krytyka przemysłu ma wielkie zadanie, by rozmaite potencjały oporu właściwe różnym ruchom połączyć i powiązać w jeden ruch krytyczny, nie tylko zewnętrznie organizatorsko, lecz przez ujawnienie ich wewnętrznych powiązań i pragnień, by przezwyciężyć system pogardzający człowiekiem i naturą, by współdziałać w budowie bardziej ludzkiego społeczeństwa sprzymierzonego z naturą.

tłum. Józef Piórczyński

przekład przejrzał Andrzej M. Kaniowski

⁸ Marks, Engels, *Dziela*, t. 1, s. 585–586.