

Filozoficzno – aksjologiczne zaplecze ekorozwoju Philosophical and axiological basis of ecodevelopment

Włodzimierz Zięba

Uniwersytet Rzeszowski, Międzywydziałowy Instytut Filozofii, al. Rejtana 16c,
35-959 Rzeszów, e-mail: wzieba@univ.rzeszow.pl

Streszczenie

Artykuł rozważa aksjologiczno – filozoficzne zaplecze doktryny ekorozwoju. Identyfikuje je z filozofią pragmatyzmu. Toteż ekorozwój nie wykracza poza wartości użyteczne. Modelem bycia człowiekiem jest dlań homo faber. Rozważam mankamenty takiego zaplecza filozoficznego. Twierdząc, że ekorozwój wspierany pragmatyzmem nie jest w stanie ustanowić nowego ładu.

Słowa kluczowe: ekorozwój, pragmatyzm, filozofia, aksjologia, wartości użyteczne.

Abstract

The paper considers the axiological and philosophical background of sustainable development. It is a philosophy of pragmatism. Therefore, sustainable development does not transgress utilitarian values. A paradigm of a human being for it is homo faber. The shortcomings of such a philosophical background are considered. It is claimed that sustainable development supported by pragmatism is not able to constitute a new order.

Key words: ecodevelopment, pragmatism, philosophy, axiology, utilities values.

Pojęcie ekorozwoju jest bez wątpienia jednym z modniejszych ostatnich czasu memów, któremu udało się ośwładnąć umysły mieszkańców Zachodu. Spaja ono w sobie rozmaite obszary kultury i cywilizacji. Jest zarazem przedmiotem zainteresowań multidyscyplinarnych. Atoli jak przystało na ideę modną domaga się ona pogłębionej refleksji, a w szczególności refleksji płynącej ze strony filozofii. Wszakże to ona ze swoim potencjałem konceptualnym stanowi bodaj ostatni bastion ochrony przed plagą licznych – z zasady irracjonalnych – wirusów umysłu. To, czy doktryna ekorozwoju jest zaledwie kolejną chwilową modą czy trwałą tendencją, która wyznaczy trend organizujący rozwój kulturowo – cywilizacyjny bieżącego stulecia, czy wreszcie orężem ideologicznym skrywającym w sobie pewne interesy pewnej określonej wspólnoty to w głównej mierze zależy od jej filozoficznego zaplecza. Aby choćby wstępnie i szkicowo odpowiedzieć na powyższe wątpliwości należy w tym celu poddać namysłowi ideę ekorozwoju i wydobyć jej filozoficzno – aksjologiczny *background*. By to uczynić

w kilku zaledwie punktach naszkicuję kluczowe idee i wartości organizujące mem zwany ekorozwojem.

Ekorozwój, nazywany także **zrównoważonym rozwojem** czy też **zrównoważonym harmonijnym wzrostem** jest polskim odpowiednikiem idei *sustainable development*. Sztandarowe idee ekorozwoju skupiają się wokół opcji takiego rozwoju, tak w wymiarze społecznym, ekonomicznym, ale i przyrodniczym, który zezwalałby na zaspokajanie aktualnych potrzeb społeczności w taki sposób, by przyszłe pokolenia mogły w optymalny sposób korzystać z kurczących się zasobów środowiska naturalnego. A zatem centralnym problemem jest tu świadomość skończoności zasobów naturalnych, która pojawia się jako naturalna kolej rzeczy w procesie wielusetletniego rabunkowego podejścia do świata. Wartością uwikłaną jest tu możliwość **korzystania (używania)** z zasobów natury, możliwość hamowana wszelako tak ograniczonością owych zasobów jak i perspektywą „zużycia” świata, która to perspektywa już nawet na krótką metę okazać się może destrukcyjna dla dzieci i wnuków obecnych konsumentów jak i innych organizmów, z którymi czło-

wiek pozostaje w chwiejnej i kruchej symbiozie. Pokusiłbym się nawet o stwierdzenie, że ekorozwój jest rozsądną wersją ostrzeżenia przed możliwą katastrofą ekologiczną, będącą nieuchronnym rezultatem określonego stylu życia i podejścia do świata. Dylemat aksjologiczny uwikłany w idei ekorozwoju zatem brzmi tak: **jak uży-wa-ć, by – totalnie – nie zużyć?** Dylemat ten stanie się przejrzystym, gdy zważymy na to, że obszary troski ekorozwoju obejmują m.in.: 1) rozsądne, tj. obliczone na stosunkowo długi okres (efektywne) wykorzystywanie odnawialnych zasobów przyrody; 2) maksymalnie ostrożną eksploatację nieodnawialnych źródeł energii; 3) ochronę przyrody (tworzenie parków narodowych, sanktuariów, rezerwatów i innych form ochrony pewnych obszarów; ochrona *in situ*: zachowanie różnorodności biologicznej w warunkach naturalnych); 4) zachowanie i polepszenie stanu zdrowia ludzi, bezpieczeństwa pracy, edukacji i dobrobytu; 5) ochronę różnorodności genetycznej (ochrona *ex situ*: rozmnażanie rzadkich gatunków zwierząt w ogrodach zoologicznych, tworzenie banków nasion różnych odmian genetycznych roślin uprawnych); 6) utrzymywanie stabilności procesów ekologicznych oraz ekosystemów.

W zasadzie wszystkie powyższe troski wynikają z prymatu utylitarne podejścia do świata, z tą tylko, być może zatroskaną świadomością, o to, że nisza, czy baza ludzkiej egzystencji doznała druzgocącego uszczerbku (niekiedy nienaprawialnego już) będącego efektem rabunkowo – eksploatacyjnego doń podejścia. Zatroskane podejście do zamieszkiwanej przez człowieka niszy ekologicznej jest jak sądząc rezultatem uświadomionej, albo raczej **sukcesywnie uświadamianej ontologicznej zależności¹ organizmu człowieka od przychylnych dla jego egzystencji warunków naturalnych.** Egzemplifikacjami owej zależności mogą być idee skupione wokół rozlicznych doktryn: holizmu, ekologizmu, zasad antropicznych, Gaji, itd.

Zatem skonkluduję wstępnie, iż ekorozwój nie niesie żadnej rewolucyjnej zmiany prócz troski o ograniczone zasoby naturalne wspólnie z troską o bliźnich, a nawet niektóre gatunki zwierząt i roślin. Ekorozwój wspiera się na przesłance dobroczynnego efektu wzrostu gospodarczego, którego jedną z konsekwencji ma być podnoszenie jakości środowiska naturalnego poprzez rozmaite działania mające na celu ograniczanie szkodliwego wpływu konsumpcji i produkcji na stan środowiska. A zatem ekorozwój jest ideologią propagowania wzrostu gospodarczego. Ideologią, która uzasadnia wzrost gospodarczy uciekając się niekiedy do argumentacji etycznej w odniesieniu do środowiska. **Rozwój gospodarczy przyjmuje się tu jako niekwestionowaną przesłankę.** Idzie natomiast o to, aby dokonywał się on jak i wszelka działalność gospodarczo

– produkcyjna przy możliwie minimalnym zużyciu naturalnych surowców i energii nieodnawialnych oraz przy możliwie minimalnym, zwłaszcza negatywnym wpływie na środowisko. Idzie także o to, by wyroby przemysłowe cechowały się **trwałością** oraz by zaspokajały rzeczywiste (a nie urojone, wynikające z mody i konsumpcyjnego nastawienia do świata) potrzeby egzystencjalne człowieka i wszelkich wspólnot. Oba te żądania stanowią w perspektywie stanu w jakim pograżył się współczesny, konsumpcyjny świat postulaty utopijne raczej, których realizacja wymaga rewolucyjnej zmiany dotychczasowego wizerunku człowieka. Rzecznicy ekorozwoju starają się przyjmować jako sztandarową przesłankę aksjologiczną słowa: **używaj, atoli tak byś nie zużył, czy żyj i pozwól żyć innym!** Inną natomiast sprawą jest możliwość pogodzenia ze sobą dwóch – w dotychczasowym kształcie – przeciwstawnych sobie idei, tj. palącej potrzeby ochrony środowiska i przeciwdziałania jego degradacji oraz wzrostu czy postępu gospodarczego. Jasnym jest przy tym także to, że ochrona i przeciwdziałanie degradacji środowiska wymaga zaangażowania kompleksowego, w szczególności zaś finansowania, wszystkich krajów świata. Dalekie od ideału są także odporne próby wdrażania postanowień zawartych w uchwalonych konwencjach (np. Agenda 21) na Szczycie w Rio de Janeiro. I tak przedstawiona w raporcie światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju „nowa polityka zrównoważonego harmonijnego wzrostu” nakierowana została na to, by uwzględniać interesy i stan krajów tak bogatych jak i biednych zachowując w obu przypadkach **priorytet ekologicznego rozwoju.** Wartość natury nie została tu bliżej określona i sklasyfikowana, tzn. nie mamy jasności czy należy ją traktować autotelicznie czy li tylko instrumentalnie. Całokształt ideologii ekorozwoju skłania raczej ku tej drugiej wykładni, albowiem **sustainable development jest** – o ile nie *explicite* to *implicite* – **pragmatyzmem.**

Zamykając dotychczasowe uwagi przyjmuję odnośnie ekorozwoju, że: 1) jest to ideologia z ducha **pragmatyzmu** poczęta, a wobec tego; 2) pierwszoplanową wartość stanowi **użytek** i jego rozliczne mutacje; 3) zaś paradygmatycznym modelem bycia człowiekiem jest dla ekorozwoju **homo faber i animal laborans.**

Poniżej pozostając na filozoficznym gruncie wskażę na pewne konsekwencje i zarazem trudności płynące z przyjęcia takich filozoficzno – aksjologicznych przesłanek przez doktrynę ekorozwoju. Jak wykazała Hannah Arendt² *telos* przyświecającym *homo faber* jest trwałość jego wytwo-

¹ Idea zależności bytowej pochodzi od Romana Ingardena, Zob. Idem, *Spór o istnienie świata*, t. 1, wyd. III, PWN, Warszawa 1987, s. 121 – 123.

² Aktywność *homo faber* jak i *animal laborans* wraz z organizującymi ich aktywność wartościami oraz konsekwencjami takiego podejścia dla całokształtu życia ludzkiego i kultury H. Arendt opisuje w *Kondycji ludzkiej*, przeł. A. Łagodźka, Fundacja Aletheja, Warszawa 2000, w szczególności strony 148, 160 – 163, 170 – 175, 227 – 228.

rów oraz czynienie świata bardziej użytecznym, zaś *animal laborans* dąży do tego, by ułatwiać i przedłużać życie traktowane jako wartość najwyższą. Oba wszakże owe modusy bycia człowiekiem przyjmują jako uprzywilejowany słownik utilitaryzmu z naczelną przesłanką aksjologiczną pod postacią zasady użyteczności i poprzez pryzmat teże zasady osądzają rozmaite obszary ludzkiej aktywności. Wartością prymarną zatem tak *homo faber* jak i *animal laborans* jest użyteczność, co najwyżej potęgowana (coraz większa i coraz więcej użyteczności). Poniżej chciałbym naszkicować konsekwencje, nierzadko niepożądane do jakich prowadzi użyteczność jako wartość naczelna. Odwołam się tu do rozważań H. Arendt oraz nowszych dociekań dotyczących tego problemu w polemice z najgłośniejszym obecnie propagatorem idei pragmatyzmu, amerykańskim filozofem Richardem Rortym.

Homo faber pozostaje w najściślejszym związku z *animal laborans*, albowiem dostarcza mu poręcznych protez ułatwiających życie, a w efekcie konsumpcję. Czas życia obydwu organizuje konsumpcja, której niuanse i rozmiary mogą tylko zadziwiać. Przede wszystkim konsumpcja dawno już utraciła swój ścisły związek z życiowymi koniecznościami, natomiast spirala potrzeb, jak się okazało, może być nieskończona. Narzędzia ułatwiające życie generują nowe potrzeby związane z utrzymaniem, gwarancją i serwisem, te z kolei jeszcze inne i tak dalej *ad infinitum*. Konsumpcyjny model życia niesie ze sobą zagrożenie pod postacią tego, że każdy przedmiot narażony jest na niebezpieczeństwo unicestwienia poprzez skonsumowanie³ właśnie. Zabiegi ekorożwoju w sposób jawny uwikłane są w ową dialektykę konsumpcji, tj. nie mówią jej nie, co najwyżej w krytycznych przypadkach usiłują ją ograniczyć lub znaleźć dlań substytuty. Ograniczanie, czy eliminowanie konsumpcji na dłuższą metę byłoby zarazem druzgocące, albowiem to ona stanowi rację bytu pracy, ta z kolei stanowi rację bytu *animal laborans*. Kolejnym groźnym symptomem ucieleśniania się aspiracji *animal laborans* jest stan jałowości w jakim pogrążyła się gospodarka światowa; proces konsumpcji musi przebiegać przynajmniej tak szybko jak proces produkcji dóbr, gdyż w przeciwnym razie maleje popyt na pracę, a w efekcie czego *animal laborans* staje się społecznie zbędny. Zatem ideał trwałości produktów o którym mówią rzecznicy *sustainable development* jest postulatem utopijnym, którego ewentualna realizacja pociągnęłaby za sobą bardzo trudny problem gigantycznego bezrobocia, a w efekcie znacznej redukcji klasy pracującej. Zważywszy zaś na efektywność *homo faber* oraz wytwarzanych przez niego narzędzi, w efekcie czego mamy globalną automatyzację, co w konsekwencji pod znakiem zapytania stawia egzystencję *animal laborans*. Jeśli powyższe ustalenia są zasadne, to idea ekorożwoju nie niesie

w sobie żadnego nowego ładu społeczno – gospodarczego, a jest to raczej łataniem dziurawego okrętu na pełnym morzu.

Pomnażanie bezsensu wespół z konkluzją, że relacja *homo faber* do świata polega na przemocy, gwałcie i dominacji – notabene podobne podejście do świata przyrody ożywionej prezentuje *animal laborans*⁴ – stawia pod znakiem zapytania możliwość pokojowej koegzystencji takiego typu człowieka ze światem, choćby z tego względu, że *homo faber* przyjmuje protagorejską zasadę *anthropos metron*.

Najpoważniejszym wszelako mankamentem wynikającym z przyjęcia *homo faber* za paradygmatyczny typ człowieka jest to, że *homo faber* owładnięty hegemonią wartości utilitarnych, jak twierdzi H. Arendt, niezdolny jest do zrozumienia sensu, co w efekcie daje instrumentalizację całego świata oraz proces narastającego bezsensu⁵.

Każdy proces produkcji służy wytwarzaniu, któremu w sukurs przychodzą przyrządy i narzędzia jako owoce aktywności *homo faber*. Proces wytwarzania uwikłany jest w strukturę „cel – środek”, przy czym to cel podpowiada jakie narzędzia wytwarzamy i jaka jest ich wartość użytkowa. Przy tym wszelkie przedmioty użytkowe będące rezultatem procesu wytwarzania nie są w stanie osiągnąć statusu przedmiotów autotelicznych. Problematyczność standardów utilitarnych cechujących ogół procesów wytwarzania polega na tym, iż struktura „cel – środek” jest strukturą przechodnią, co oznacza, że każdy aktualny cel może posłużyć jako przyszły środek i tak dalej *ad infinitum*. Jeśli tak, to prymat *homo faber* wraz z inherentnym mu procesem wytwarzania zaciera różnicę między użytecznością („po to, by”) a sensownością („przez wzgląd na”)⁶. Zatem, jak wywodzi Arendt, ideał użyteczności charakterystyczny dla społeczności rzemieślników, ideał komfortu dla społeczności pracowników oraz ideał nabywania kierujący społecznościami komercyjnymi przestaje być już kwestią użyteczności, a pełni rolę sensu. „To właśnie <<przez wzgląd na>> użyteczność *homo faber* osądza i czyni wszystko w kategoriach <<po to, by>>”⁷. Szkopuł w tym jednak, że sam ideał użyteczności nie podlega żadnej dalszej trubunalizacji, tj. nie stawia się pytania Lessinga o to, jaka jest użyteczność użyteczności, czy jaki pożytek płynie z pożytku. Toteż nieprzewidywalny mankament wszelkich utilitaryzmów polega na tym, że nie potrafią one uniknąć druzgocącego, niekończącego się łańcucha celów i środków, a tym samym nie potrafią znaleźć jakiejś transcendentnej zasady legitymującej samą użyteczność. Ergo, konkluduje Arendt „użyteczność ustanowiona jako sens wytwarza bezsens”⁸. *Homo faber* pełniący zaszczytną rolę

⁴ Por. Ibidem, s. 154.

⁵ W tej kwestii zob. Ibidem, s. 170 – 175.

⁶ Por. Ibidem, s. 170.

⁷ Ibidem, s. 170.

⁸ Ibidem, s. 170.

³ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 147.

wyróżnionego modelu bycia człowiekiem w doktrynach ekorożwoju instrumentalizację cały świat, w konsekwencji wszystko – łącznie z człowiekiem – zostaje zdegradowane do roli środków, przedmiotów pozbawionych jakiegokolwiek innej aniżeli li tylko użytecznej wartości.

Powyższe nie wyczerpuje rzecz jasna ogółu trudności na jakie naraża się uwikłany w pragmatyzm ekorożwój. Pragmatyzm, który programowo w wymiarze epistemicznym odrzuca klasycznie rozumianą prawdę przyjmuje, że relacja poznawcza w jakiej poznający podmiot pozostaje do świata to nie reprezentowanie ale używanie. Opcja taka usiłuje zerwać z badaniem pojmowanym jako osiąganie korespondencji z wewnętrzną naturą rzeczywistości na rzecz budowania narzędzi służących radzeniu sobie ze środowiskiem, na rzecz wysiłku ku rozwiązaniu doraźnych problemów, z jakimi boryka się człowiek oraz zaspokojeniu jego doraźnych potrzeb⁹. Konsekwencją owej substytucji jest zerwanie z ideą autotelicznego dążenia do prawdy jak i realistycznym pojmowaniem nauki. A zatem problem dotyczy kwestii tego, czy „coś jest prawdziwe, dlatego, że działa”, czy też przeciwnie „coś działa, dlatego, że jest prawdziwe”. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest taka, że ekorożwój autentycznie zatroskany o stan świata bardziej troszczy się o pożytek człowieka aniżeli o sam świat.

Richard Rorty, jako ten który dokonał wskrzeszenia doktryny pragmatyzmu lansuje darwinowski obraz człowieka jako jednego więcej zwierzęcia, które stara się jak najlepiej radzić sobie w zajmowanej przez siebie niszy, rozwijając w tym celu rozmaite narzędzia – w tym i słowa – jako sposoby adaptacji¹⁰. Jedynym sankcjonowanym przez

pragmatyzm pytaniem jest pytanie o cel ze względu na który trwanie przy jakimś przekonaniu może być użyteczne.

Poniżej dyskutując z Rortym wskażę na dalsze trudności z jakimi boryka się użyteczność w roli wartości naczelną (pojęcie transcendentalne), która *eo ipso* stanowi pryzmat wszelkich ocen, sama zaś oceniana przez coś innego już być nie może. A zatem rozpatrując aktywność poznawczą mamy do czynienia z wielością deskrypcji odniesionych do ludzkich celów. Wielość różnorakich opisów skorelowana jest z wielością różnorakich, niesprowadzalnych do siebie celów¹¹. Problemem tutaj jednak jest to, czy ową nieograniczoną wielość deskrypcji można w jakiś sposób waloryzować, czy też wszystkie opisy rzeczy są równosilne? Słowem, czy można – podług jakichś i jakich kryteriów – pewien opis wynieść nad inny? Rorty przystaje na to, że pośród ogółu aktualnie dostępnych opisów jakiegoś przedmiotu da się wyróżnić lepsze i gorsze opisy. Owa lepszość jednak nie jest sprawą potrzeb teoretycznych, ale kwestią bycia bardziej użytecznym narzędziem, czyli takim, które pozwala bardziej realizować pewne ludzkie cele aniżeli konkurencyjne opisy-narzędzia. „Wszelkie opisy rzeczy jakich dokonujemy są opisami odpowiednimi ze względu na nasze cele”¹². Ale czy nie można byłoby waloryzować samych celów, które motywują nasze opisy? Czy nie ma lepszych i gorszych celów? Projekt taki wszelako wymagałby jakiejś koncepcji aksjologii, na gruncie której można było by dokonać hierarchii wartości do których określone cele odwołują, a tym samym i dyskutować wartościowość określonych celów.

Na propozycję waloryzowania celów Rorty nie przystaje, albowiem wszystkie cele – pod warunkiem, że są to cele tworzenia narzędzi – traktuje on na równi. Jedynie pragmatyczna użyteczność stanowi kryterium wyboru konkurencyjnych deskrypcji, gdyż pragmatyści nie widzą jakiegokol-

⁹ Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, (przywoływany fragment tej książki: *Relativism: Finding and Making* został wydany w języku polskim jako *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie* w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 57); R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne* T. 1, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 9, 15, 22.

¹⁰ Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. xxiii (57 – 8); R. Rorty, *Nietzsche, Socrates and pragmatism*, „South African Journal of Philosophy” vol. 10 (3), 1991, s. 63; R. Rorty, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, s. 75 – 76; R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu*, s. 84 – 85; S. Morawski, *Jak można odrzucić pojęcie Rozumu i nalegać na odróżnianie dobra od zła?*, s. 137 – 138; R. Rorty, *Nie należy traktować odwołań do Darwina jako wyrazu redukcjonizmu i biologizmu (odpowiedź na pytania)*, s. 170 – 171. Zgodny z Rortym w tym punkcie jest L. Kołakowski. Por. Idem, *Uwaga o stanowisku Rorty'ego*, s. 78; L. Kołakowski, *Nasz relatywny relatywizm*, s. 101, Teksty te w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*; B. Ramberg, *Rorty and the Instruments of Philosophy*, w: *Richard Rorty. Education, Philosophy, and Politics*, (ed.) M. A. Peters i P. Ghirardelli Jr., Rowman & Little-

field Publishers, Inc. Lanham – Boulder – New York – Oxford, 2001, s. 43; J. Wesley Robbins, *Religious Naturalism: Humanistic versus Theistic [w:] Pragmatism, Noe-Pragmatism, and Religion*, s. 92.

¹¹ Por. R. Rorty, *Who Are WE? Moral Universalism and Economic Triage*, „Diogenes” nr 173, vol. 44/1, Spring 1996, s. 7; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996; R. Rorty, *Response to Stefan Morawski*, „Ruch Filozoficzny” t. 50 1993, nr 2, s. 207; J. Guinlock, *What is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey*, s. 82 – 83; A. Hance, *Pragmatism as Naturalized Hegelianism: Overcoming Transcendental Philosophy?*, s. 120; oba [w:] *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, (ed.) H. J. Saatkamp, Jr., Vanderbilt University Press, Nashville and London 1995.

¹² R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. xxvi (61). Por. także R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu*, s. 93. Zastrzeżenia co do tego zgłasza, S. Morawski, *Jak można odrzucić pojęcie Rozumu...*, s. 138 – 139.

wiek „użytecznej racji bytu” poszukiwania, czy dążenia do prawdy. „Celem badania jest użyteczność, a jest tak wiele różnorodnych użytecznych narzędzi jak wiele jest celów, którym mogą one służyć”¹³.

W perspektywie darwinowskiego naturalizmu, tak jak ewolucja tworzy coraz to lepsze gatunki, tak dociekanie tworzy coraz to lepsze narzędzia adaptacji do określonej niszy i tak jak nie ma celu ewolucji tak też nie ma celu dociekań¹⁴. Dokonuje się postęp w rozwijaniu narzędzi i radzeniu sobie ze środowiskiem, atoli jest to postęp bez teleologii.

A zatem poza strukturę pojęciową „cel – narzędzie” już wyjść nie możemy. A wobec tego, kategoria użyteczności sama staje się kategorią absolutną (transcendentalną), taką, która wyjaśnia wszystko, aliści sama wyjaśniona być nie może. Użyteczność, w zgodzie z argumentacją Arendt, staje się sensem. Nadto, czy jednak sama użyteczność w istocie stanowi wystarczające kryterium wyboru i waloryzacji konkurencyjnych opisów? Czy poszukiwanie wyłącznie użytecznych narzędzi nie stanie się hamulcem w rozwoju kultury, a szczególnie nauki? Dalej, czy jednak nie można pytać o samą użyteczność języka jako narzędzia? Względnie o stosowność narzędzia? Rorty podkreślając nieprzekraczalność relacji pojęciowej „użyteczność narzędzia – cel” taką możliwość odrzuca.

Przyjmowana wszelako przez Rorty’ego Deweyowska zasada „ciągłości środków i celów” („*the means-ends continuum*”) oraz myślenie o języku jako zestawie narzędzi, zmieniającym zarówno swoich użytkowników jak i produkty, które przy jego pomocy wykonano¹⁵ pozwala strukturę „użyteczność narzędzia – cel”, a ściślej jej człony traktować jako wymienne, tzn. narzędzie może być celem i na odwrót. Wszelako na pytanie o to dlaczego takie a nie inne cele ktoś, czy jakaś wspólnota żywi nie ma innej odpowiedzi aniżeli ta mówiąca, że jest to efekt przyjętej przez nas przygodnej auto-deskrypcji.

Użyteczność określonej teorii, czy ogólniej gry językowej mierzona jest jej zdolnością dokony-

wania zmian (vide Marksa 11 teza o Feuerbachu¹⁶) a nie adekwatnością do badanego przedmiotu. Jako, że każda teoria jest narzędziem toteż jest wymieniana na nową teorię o tyle, o ile nowe, wygodniejsze i bardziej poręczne narzędzie zostanie wynalezion¹⁷. Powstaje wszelako problem tego, czy nowe narzędzia są tworzone czy odkrywane? Czym, by nie użyć zwrotu „jakimi kryteriami”, kierujemy się proponując nowe narzędzia? Kolejny problem wyłania się z samej struktury relatywności użyteczności, albowiem coś jest użytecznym dla kogoś, ale ponadto w określonym czasie. Tak, jak koń był niezwykle użytecznym środkiem lokomocji jeszcze niespełna 100 lat temu, tak dzisiaj o wiele sprawniejszym, wygodniejszym, szybszym – słowem, bardziej użytecznym, choć już nie tak bezpiecznym – środkiem lokomocji jest samochód lub samolot, ale w czasach, gdy ludzkość nie dysponowała jeszcze samochodami i samolotami koń był jedynym dostępnym środkiem lokomocji.

Ludzie nadal konie hodują, atoli już nie z powodów komunikacyjnych. A zatem coś jest użytecznym dla kogoś w określonym czasie. Ponadto problematyczną jest sprawa tego, czy coś musi wykazać się użytecznością natychmiastową, czy też przedmioty, z których pożytku żadnego aktualnie nie czerpiemy winniśmy niezwłocznie zniszczyć? Czy aktualnie nieporęczne przedmioty do znanych nam celów nie mogą być poręczne do celów których dziś nie uświadamiamy sobie jeszcze? To, że przedmiot nie jest użyteczny wyłącznie do określonego celu, że może zmieniać swe przeznaczenie zachowując przy tym relatywną użyteczność to banał dobrze znany. W związku z tym przedmiot, który aktualnie nie wykazuje żadnego pożytku winniśmy zachować, dać mu niejako szansę, być może kiedyś wykazać się użytecznością? Jeśli tak, to ile należy czekać, aby obecnie bezużyteczny przedmiot wykazał się pożytkiem? Nadto, czy przedmiotu, który ongiś użytecznością się wykazał, atoli dziś żadnych użytecznych funkcji już nie pełni winniśmy bezzwłocznie pozbyć się, czy też dać mu szansę; być może kiedyś ponownie przyda się nam albo naszym potomkom?

Rorty pytań takich nie stawia, nie sposób także w jego pismach znaleźć na nie odpowiedzi. Problem ten zapewne wydałby mu się przeteorety-

¹³ R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 9, 54.

¹⁴ Por. Ibidem, s. 38; 266 – 270; R. Rorty, *Truth and Progress*. Philosophical Papers. Volume 3, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 191, 206, 300 – 301, 304; R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 39; F. B. Farrell, *Rorty and Antirealism* [w:] *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, s. 169 – 171; B. Ramberg, *Rorty and the Instruments of Philosophy*, s. 35; J. Garrison, *Metaphysics, and the Education of Human Potential* [w:] *Richard Rorty. Education, Philosophy and Politics*, s. 52.

¹⁵ Por. R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers. Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 3; R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 56; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 31; S. B. Rosenthal, *Language and Reality: The Alien Paths of Classical Pragmatism and Rorty*, „Lingua ac Communitas” nr 9, Warszawa – Poznań, s. 63.

¹⁶ Rorty godzi się na podobieństwo do marksizmu w tym względzie. Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 221; R. Rorty, *Philosophy and the Future* [w:] *Rorty and Pragmatism*, s. 198 (po polsku tenże tekst jako *Filozofia i przyszłość*, przeł. A. Grzeliński i A. Szahaj, „Przełom Filozoficzny – Nowa Seria” nr 1 (17), R. V, 1996, s. 88); R. Rorty, *Nie należy traktować odwołań do Darwin...*, s. 169; P. Middleton, *Linguistic Turns*, „Oxford Literary Review”, vol. 11, 1989, s. 139.

¹⁷ R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 221; R. Rorty, *Response to Ernesto Laclau* [w:] *Deconstruction and Pragmatism*, (red.) S. Critchley, J. Derrida, E. Laclau, R. Rorty, Ch. Mouffe, Routledge, London 1996, s. 74; R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 57.

zowany. W istocie problem ten jest problemem teoretycznym, wszakże jak zauważa H. Putnam, pojęcie „użyteczności” jest pojęciem teoretycznym¹⁸. Pragmatyzm zaś pragnie nade wszystko unikać nie użytecznych, tj. nie pragmatycznych kwestii.

Atoli wbrew pozorom problem wcale nie jest wyłącznie teoretyczny. Liczne przykłady z historii nauki pozwalają ową kwestię unaocznić, a tym samym pokazać, że kwestia ta dotyczy czegoś co nazwałbym pragmatyką badania naukowego. Szereg wymienionych tu pytań znaleźć można w metodologii naukowych programów badawczych w ujęciu Lakatosa w odniesieniu do, zarówno postępowych jak i degenerujących się programów badawczych. Większość z tych pytań da się odnieść do konkretnych sytuacji problemowych z jakimi borykały się niektóre teorie naukowe, np. teoria Kopernika w początkowej wersji wcale nie była prostsza w obliczeniach aniżeli teoria Ptolemeusza, nadto nie stały za nią żadne potwierdzające ją fakty. Ponadto teorii Ptolemeusza do dziś używa się w żegludze jako prostszej w obliczeniach. Co znamienite sama użyteczność nie stanowiła kryterium rozstrzygającego przy zmianie z Ptolemeuszowego na Kopernikański obraz świata (decydującą okazała się prostota, a zatem wartość niekoniecznie pragmatycznie interpretowana). Co więcej Kopernikański obraz świata kłócił się z dobrze utrwaloną praktyką społeczną, w tym też sensie nie był użyteczny. Atomistyczną teorię Demokryta kilkakrotnie próbowano zaadoptować do badań naukowych, kilkakrotnie też ją odrzucano, aż za sprawą Bohra stała się twardym rdzeniem współczesnej nauki, chociaż paradoksalnie Demokrytejski atom okazał się jednak podzielny. Podobnie z ideą czasowej skończoności świata. Te trzy przykłady: atomizm, ruch Ziemi i czasowa skończoność świata pokazują, iż idee te wielokrotnie były rozwijane i wielokrotnie też ulegały degeneracji, atoli obecnie stanowią trwałe rdzeń współczesnej nauki¹⁹. A zatem, gdyby uczeni domagali się od teorii w ich początkowej fazie natychmiastowej użyteczności zapewne wszystkie z nich bezzwłocznie odrzucaliby. Odrzucaliby je także, gdyby oceniali je wyłącznie ze względu na użyteczność. Sprawa komplikuje się tym bardziej, jeśli uwzględnimy argumentację Feyerabenda, że nikt nie wykazał nadto jakoby nauka współczesna w odróżnieniu od Arystotelesowskiej bardziej skutecznie aniżeli jej konkurentka osiągała swe cele²⁰. Problem także potęguje hipotetyczna sytuacja możliwości równo-silnych użyteczności kilku narzędzi do określonego

celu²¹. Użyteczność jako kryterium wyboru w takiej sytuacji nie daje się stosować, a przeto uciec trzeba się do innych aniżeli pragmatyczne zalet. Rorty wszelako takiej sytuacji nie rozpatruje ani problemów związanych z użytecznością, zapewne dlatego, że – jak sądzi – w praktyce doskonale rozstrzygamy sami i na nic się zdają przeteoretyzowane i nadmierne uproblematycznione kwestie jakimi parają się profesjonalni filozofowie. L. Kołakowski stwierdza, że kryteria „użyteczności” są niejasne, gdyż nie wiadomo co, dla kogo i kiedy jest użyteczne, a nadto decyzja o uznaniu tychże kryteriów za lepsze od innych obarczona jest albo arbitralnością albo nieskończoną regresją albo wręcz błędnym kołem²². Rorty replikując twierdzi, że pytania o kryteria użyteczności to najzwyczajniej złe pytania, podobnie jak złe są pytania o kryteria prawdziwości. Są złe, albowiem nie ma odpowiedzi i nie ma potrzeby aby takowe były na ogólne pytania filozoficzne o kryteria, zaś decyzje o użyteczności czegoś podejmujemy często na drodze dochodzenia do Habermasowskiego konsensusu pośród dobrze poinformowanych badaczy, w tym też sensie są one racjonalne i dalekie od idiosynkratycznej arbitralności. Tym, czego potrzebujemy to nie odpowiedzi na pytania o ogólne kryteria, ale odpowiedzi na pytania o szczegółowe i cząstkowe kryteria²³.

Kolejny problem z użytecznością stanowi cel badań. Dla Rorty’ego celem jest poszukiwanie użytecznych narzędzi. Atoli *telos* taki kłóci się z bezinteresownym poszukiwaniem wiedzy dla niej samej i prawdy autotelicznie rozumianej. Reorientacja taka wiąże się z radykalną zmianą rudiżkiego wizerunku. Rorty odrzuca ideę, że człowiek jest *homo curiosus* na rzecz przeświadczenia, że, o ile nie jest jeszcze, to powinien stać się wkrótce *homo pragmaticus*. Atoli nie jest wcale oczywistą kwestią, iż dążenie do zaspokojenia ciekawości, poszukiwanie prawdy dla niej samej korzyści nie przynosi. W istocie tak jest albowiem, co często pokazywano (np. K. Lorenz, G. Munévar i tzw. epistemologie

¹⁸ Por. H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 74.

¹⁹ Por. P. Feyerabend, *Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie*, przeł. J. Jusiak [w:] *Czy sprzeczność może być racjonalna*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986, s. 305.

²⁰ Por. P. Feyerabend, *Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie*, s. 306.

²¹ Por. N. Murphy, *The Limits of Pragmatism and the Limits of Realism*, „Zygon” vol. 28, no. 3, September 1993, s. 354; H. Perkowska, *Postmodernistyczna metafizyka*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 178.

²² Por. L. Kołakowski, *Uwaga o stanowisku Rorty’ego*, s. 79 – 80; R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu*, s. 90 – 94. Por także uwagi H. Eilstein o tym, że pożyteczność jakiejś teorii nie jest celem pierwotnym ale poszukiwanie jej zasadności. Egzemplifikuje to społecznym sporem o użyteczność tzw. syndromu przedmenstruacyjnego, którego istnienie adwokaci sądzonych kobiet – za dokonane przez nie w tym czasie przestępstwa – wykorzystywali jako użyteczne narzędzie obrony swoich klientek, natomiast feministki zwalczały ten pomysł jako usprawiedliwiający dyskryminację kobiet np. w dążeniu do kierowniczych stanowisk, a zatem nieużyteczny dla interesów kobiet. Por. H. Eilstein, *Solidarność i frazesy (część I)*, „Kultura Współczesna” nr 14, 1997, s. 68 – 69.

²³ Por. R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu*, s. 86 – 87.

ewolucyjne) bezinteresowna ciekawość jest cechą, której człowiek jako jedyne zwierzę w świecie przyrody nie traci bezpowrotnie wraz z osiągnięciem dojrzałości (*neotenia*), nadto jest cechą, która wykształciła się w procesie ewolucji, a zatem jest mechanizmem adaptacyjnym, zaś badania podejmowane dla jej zaspokojenia częstokroć przynoszą doniosłe praktycznie rezultaty²⁴. Różnica wszelako jest znacząca, albowiem w przypadku autotelicznego dążenia do zaspokojenia ciekawości oraz poszukiwania prawdy dla niej samej, użyteczność pojawia się wtórnie, niejako w postaci efektu ubocznego, natomiast w przypadku *homo pragmaticus* użyteczność gra pierwszoplanową rolę.

Ostateczna konkluzja tychże rozważań jest następująca: doktryna ekorozwoju uwikłana jest w tradycję filozofii użytecznych, pragmatyzmu. Wartości, które propaguje są wartościami wyłącznie użytecznymi, a jak wynika z powyższych uwag nie są one zdolne do zaprowadzenia nowego ładu, a co więcej pogłębiają tylko stan nihilizmu w jakim znalazł się świat sterowany rozumem instrumentalnym. Aby ów nowy ład mógł nastać niezbędna jest rewolucja mentalna w sposobie myślenia o człowieku i jego miejscu w świecie. Doktryna ekorozwoju²⁵ nie jest w stanie samodzielnie tego dokonać.

Literatura

1. ARENDT H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
2. EILSTEIN H., *Solidarność i frazesy (część I)*, „Kultura Współczesna” nr 14, 1997.
3. FEYERABEND P., *Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie*, przeł. J. Jusiak, w: *Czy sprzeczność może być racjonalna*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986.
4. HABERMAS B., RORTY R., KOŁAKOWSKI L.: *Stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996.
5. INGARDEN R., *Spór o istnienie świata*, t. 1, wyd. III, PWN, Warszawa 1987.
- a. JODKOWSKI K., *Gonzalo Munévara epistemologia przyszłości [w:] Czy istnieją granice poznania?*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS Lublin 1991.
6. JODKOWSKI K., *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
7. MIDDLETON P., *Linguistic Turns*, „Oxford Literary Review”, vol. 11, 1989.
8. MUNÉVAR G., *Filozofia i usprawiedliwienie badań kosmicznych*, przeł. W. Sady, w: *Czy istnieją granice poznania?*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS Lublin 1991.
9. MURPHY N., *The Limits of Pragmatism and the Limits of Realism*, „Zygon” vol. 28, no. 3, September 1993.
10. PERKOWSKA H., *Postmodernistyczna metafizyka*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
11. PUTNAMH., *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Aletheia, Warszawa 1999.
12. RICHARD R., *Education, Philosophy, and Politics*, (ed.) M. A. Peters i P. Ghirardelli Jr., Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham – Boulder – New York – Oxford, 2001.
13. RORTY R. and pragmatism. *The Philosopher Responds to His Critics*, (ed.) H. J. Saatkamp, Jr., Vanderbilt University Press, Nashville and London 1995.
14. RORTY R., *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers. Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
15. RORTY R., *Nietzsche, Socrates and pragmatism*, „South African Journal of Philosophy” vol. 10 (3), 1991.
16. RORTY R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*. *Pisma filozoficzne* T. 1, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.
17. RORTY R., *Philosophy and the Future* (po polsku: *Filozofia i przyszłość*, przeł. A. Grzeleński i A. Szahaj, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 1 (17), R. V, 1996.
18. RORTY R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999.
19. Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996.
20. RORTY R., *Response to Stefan Morawski*, „Ruch Filozoficzny” t. 50 1993, nr 2.
21. RORTY R., *Truth and Progress*. Philosophical Papers. Volume 3, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
22. RORTY R., *Who Are WE? Moral Universalism and Economic Triage*, „Diogenes” nr 173, vol. 44/1, Spring 1996.
23. ROSENTHAL S.B., *Language and Reality: The Alien Paths of Classical Pragmatism and Rorty*, „Lingua ac Communitas” nr 9, Warszawa – Poznań.

²⁴ Por. G. Munévar, *Filozofia i usprawiedliwienie badań kosmicznych*, przeł. W. Sady [w:] *Czy istnieją granice poznania?*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS Lublin 1991, s. 224 – 227; H. Eilsten, *Solidarność i frazesy (część I)*, s. 67 – 68; K. Jodkowski, *Gonzalo Munévara epistemologia przyszłości [w:] Czy istnieją granice poznania*, s. 161 – 163; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 338 – 345.

²⁵ Jednym z sztandarowych krytyków ekorozwoju jest prof. Henryk Skolimowski, który zarzuca temu podejściu brak dostatecznie głębokiego i pełnego zrozumienia problemów świata i człowieka. Co więcej Skolimowski wytyka ekorozwojowi alians z ekonomicznymi ideami powiększonego wzrostu oraz ideami globalizacji. Por. H. Skolimowski, *Philosophy of Redemption* (mps.).