

Andrzej PAPUZIŃSKI
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz
Wydział Humanistyczny
papuzin@ukw.edu.pl

FILOZOFICZNE DZIEDZICTWO OŚWIECENIA A ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ

Streszczenie. W artykule podjęto problem teoretycznej ważności filozoficznych przesłanek koncepcji zrównoważonego rozwoju w kontekście współczesnej krytyki oświecenia. Punktem wyjścia jest silna teza znana z literatury przedmiotu: koncepcja zrównoważonego rozwoju to współczesna wersja oświeceniowej filozofii politycznej. W wyniku przeprowadzanych analiz osłabiono moc tej tezy. Stwierdzono, że filozofia zrównoważonego rozwoju została zbudowana na bazie niektórych aspektów oświeceniowych przesłanek, które są istotne ze względu na możliwość rozwiązania aktualnych problemów cywilizacyjnych.

Słowa kluczowe: filozofia oświecenia, filozofia zrównoważonego rozwoju

THE PHILOSOPHICAL LEGACY OF THE ENLIGHTENMENT AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Abstract. In this article the problem of the theoretical importance of philosophical premises of sustainable development in the context of contemporary criticism of the Enlightenment was taken into consideration. A starting point is a strong thesis known from source literature: the sustainable development concept is a contemporary version of the Enlightenment political philosophy. As a result of the carried out analyses the power of this thesis was weakened. It was stated that sustainable development philosophy was based on some aspects of the Enlightenment premises which are essential for possibility of solving current problems of civilization.

Keywords: philosophy of the Enlightenment, philosophy of sustainable development

Wstęp

Zrównoważony rozwój jest koncepcją polityczną rozwiązywania problemów globalnych. Postawiona teza ma trzy aspekty, z których każdy nawiązuje do filozoficznej tradycji oświecenia. Po pierwsze, wszystkie problemy globalne są problemami społecznymi, co znaczy, że każdy z nich wynika z poczucia zagrożenia wywołanego w danej sytuacji przez stwierdzenie sprzeczności między wartościami cenionymi przez społeczeństwo a wartościami faktycznie w społeczeństwie respektowanymi. W procesie genezy problemów społecznych zawsze występuje ta sama faza wyjściowa. Początkiem każdego z nich jest problem indywidualny, problem zrodzony przez sytuację, jaką jednostka uzna za niebezpieczeństwo dla cenionych przez siebie wartości. Aby problem indywidualny stał się problemem społecznym, musi opanować świadomość dużych grup ludzi. Taka metamorfoza dochodzi do skutku pod warunkiem, że dany problem zostanie podjęty przez charyzmatyczną jednostkę, wpływową grupę społeczną lub instytucję i wrzucony w wir dyskusji opinii publicznej. W starym języku filozoficznym można powiedzieć, że każdy problem społeczny wynika z konstatacji rozbieżności między wartościami zgodnymi i niezgodnymi z ludzkim rozumem, co ostatecznie prowadzi do wniosku w sprawie rozumu jako jedynego trybunału uprawnionego do wydawania werdyktów w tej sprawie. Kryterium zgodności z autonomicznym rozumem człowieka jednoznacznie wskazuje, że jest to język filozofii oświecenia. Niezależność rozumu od wpływów i oddziaływań zewnętrznych jest według niej warunkiem *sine qua non* posługiwania się przez człowieka własnym rozumem i trafnej oceny zastanego świata z punktu widzenia idei i wartości, za którymi się opowiada. Po drugie, przekonanie o rozwiązywalności wszystkich problemów społecznych jako problemów zrodzonych w łonie praktyki społecznej jest gwoździem programowego optymizmu oświecenia. Po trzecie, z oświecenia wywodzi się sam pomysł koncepcji politycznej rozwiązywania problemów globalnych. Jak twierdzi Leszek Gawor, koncepcja zrównoważonego rozwoju jest współczesną wersją oświeceniowej myśli społecznej¹. Analiza historycznie rzecz biorąc pierwszego dokumentu z zakresu polityki zrównoważonego rozwoju pokazuje, że ta koncepcja nie stroni od założeń rozpowszechnionych przez filozofię oświecenia. Zespół oświeceniowych przesłanek Raportu Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju „Our Common Future” (tzw. Raportu Brundtland z 1987 r.) obejmuje założenia: ontologiczne (monizm, naturalizm metafizyczny), epistemologiczne (empiryzm genetyczny, krytyczny realizm), metodologiczne (holizm, determinizm), antropologiczne, historiozoficzne i należące do filozofii społecznej (racjonalność bytu ludzkiego, wolność jednostki, równość, postęp, sprawiedliwość). Czy to wszystko znaczy, że należy uznać silną tezę Gawora?

¹ Gawor L.: *Sustainable development* jako współczesna wersja oświeceniowej filozofii, [w:] Pawłowski A. (red.): *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*. Monografie KIS PAN, vol. 16, Lublin 2004, s. 91 (s. 89-97).

Związek koncepcji zrównoważonego rozwoju z paradygmatem oświecenia może wywoływać niepokój. Wpływa na to ma atmosfera wokół dziedzictwa tamtego okresu. Oświecenie stało się obiektem krytyki. Aktualnie w filozofii odbywa się sąd nad dorobkiem oświecenia i wartością jego elementów. Werdykt w tej sprawie nie będzie obojętny dla oceny wartości koncepcji zrównoważonego rozwoju. Będzie ważny dla określenia trafności strategii, która za sprawą ONZ obrała kierunek na zrównoważony rozwój całego globu i jego poszczególnych regionów.

1. Kłopotliwe dziedzictwo oświecenia

Kultura euroatlantycka jest tygłem najróżnorodniejszych idei. Wyrosła z połączenia dorobku cywilizacji basenu morza śródziemnego. Grecka filozofia, rzymskie prawo i tradycja judeochrześcijańska ukierunkowały nasze myślenie na poszukiwanie takich podstaw rzeczywistości, które są transcendentne względem bytu ludzkiego. Ukształtowany przez nie model racjonalności obiektywnej panował do końca średniowiecza. Zmiany nadeszły wraz z nowożytnością. Apogeum nowożytnego zwrotu ku subiektywności przypada na oświecenie. Zgodnie z subiektywnym modelem racjonalności najwyższą instancją w sprawach poznania jest autonomiczny ludzki rozum. Zwycięstwo oświecenia oznaczało przewartościowanie wcześniejszych wartości. Dlatego wciąż nie brakuje takich myślicieli, i to z różnych obozów filozoficznych, dla których oświecenie jest kłopotliwą schedą po niespokojnych duchach XVIII w.

Porównanie sposobów, w jakie było poddawane krytyce w XIX i XX w., odsłania sedno współczesnych wątpliwości wobec oświecenia. Opór ze strony tradycjonalizmu i legitymizmu sprowadzał się do przeciwstawienia nowym ideom starych poglądów. Dla takich myślicieli, jak np. Joseph de Maistre, Gabriel de Bonald, Karl von Haller oświecenie zadawało kłam prawdzie o świecie jako najlepszym ze światów, w którym władza pochodzi od Boga, ludzie są sobie z natury nierówni, odmienne stanowe prawa i obowiązki są wiernym odbiciem tych nierówności, sprawiedliwość oznacza obowiązek równego traktowaniem sobie równych, zaś o jej przestrzeganiu decyduje moralność jednostki. W przeciwieństwie do tego stanowiska powściągliwość współczesnych filozofów wobec ideałów oświecenia bierze się z rozczarowania światem społecznym, jaki został zbudowany na ich fundamencie. W tym nowym świecie nadrzędną wartością stało się dobro jednostki. Pod nadzorem autonomicznego rozumu wznoszono instytucjonalne bastiony wolności człowieka. W teorii miały jej bronić wolny rynek i demokracja. Ale w praktyce... Zdaniem krytyków oświecenia w praktyce powstał na tej drodze świat społeczeństw masowych, skorodowanych wspólnot i dysfunkcyjnych nacjonalizmów, destabilizacyjnych konfliktów klasowych na tle ekonomicznym, wyobcowanych ze społeczeństwa ludzkich atomów, osobowości autorytarnej

i ucieczki od wolności. Taki kierunek krytyki oświecenia ma swoje źródła w wydarzeniach wojen światowych. Wątpliwości, jakie nasunęła pierwsza wojna światowa, dały się jeszcze jakoś ukoić przez zmiany, do których doprowadziła. Upadek trzech cesarzy, rozpad w swym intelektualnym wymiarze antyoświeceniowego porządku politycznego, jaki przed stoma laty narzucił Kongres Wiedeński, wyzwolenie narodów Europy Środkowej i Południowej oraz powstanie całego szeregu nowych demokratycznych państw, stopniowe zwiększanie politycznych praw kobiet itd. można było interpretować w kategoriach postępu, przede wszystkim społecznych i politycznych zmian na lepsze. Mimo to już wtedy pojawiły się sygnały stanowiące zapowiedź krytyki oświecenia. Nic dziwnego, że wyszły z przegranych Niemiec. Jak podkreśla Krzysztof Michalski, zwątpienie we wcześniejsze hierarchie wartości, zastane światopoglądy, racje, na których opierał się dotychczasowy sposób życia i chroniące go instytucje, szczególnie mocno dotknęło Niemców Republiki Weimarskiej. Najważniejsze wątpliwości wobec nowożytności, w tym oświecenia, sformułował Martin Heidegger. W „*Sein und Zeit*” z 1927 r. próbował dowieść, że największym błędem filozofii nowożytnej jest pytanie o subiektywność jako podstawę wszystkiego². Miało wywołać katastrofę w sferze ludzkiej egzystencji. Jak twierdził, podporządkowanie człowiekowi tożsamości przyrody idzie w parze z degradacją ludzkiej tożsamości do wymiarów biologicznych³. Jednak późniejszy zwrot w stronę dyktatur, komunistycznej w ZSRR, faszystowskiej we Włoszech, Niemczech, Portugalii i Hiszpanii już wymykał się takim tłumaczeniom, w których na korzyść oświecenia miałby przemawiać rachunek zmian na gorsze i na lepsze. To wtedy Edmund Husserl dał wyraz swemu zaniepokojeniu kierunkiem, w którym pod wpływem filozofii rozwinęło się pojmowanie idei człowieczeństwa. W odczycie wygłoszonym w 1935 r. pt. „Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia stwierdził, że kryzys europejski ma swe korzenie w zbłąkanym racjonalizmie”⁴, jest rezultatem „owej fatalnej pomyłki”, przekonania, że nauka czyni człowieka mądrym i jest powołana do wprowadzenia człowieka na drogę autentycznego bycia. Natomiast okropieństwa II wojny światowej w żaden sposób nie dawały się podporządkować żadnym utylitarystycznym wyliczeniom. Wykorzystanie rozumu do produkcji coraz groźniejszych rodzajów broni, poszukiwania sposobów wydajnego i niskonakładowego mordowania cywilów w hitlerowskich „fabrykach” śmierci, administrowanie planową eksterminacją całych narodów i grup etnicznych zadawały fałsz oświeceniowym ideom postępu. W tych okolicznościach nie tylko niebo opustoszało nad naszymi głowami, jak twierdzili niektórzy radykalni teologowie żydowscy i protestanccy. W tych warunkach przede wszystkim na wiarygodności stracił autonomiczny ludzki rozum.

² Michalski K.: Wstęp, [w:] Heidegger M.: *Budować, mieszkać, myśleć*. Czytelnik, Warszawa 1977. W artykule pomijam kwestię filozoficznych źródeł takiego stanowiska filozofii nowożytnej, które Heidegger wywodzi z teorii platońskich.

³ Warzeszak S.: Martina Heideggera filozofia etyki i techniki. „*Warszawskie Studia Teologiczne*”, t. XV, 2002, s. 233 (s. 229-250).

⁴ Husserl E.: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 38.

Jako pierwsi podjęli ten wątek niemieccy neomarksyści: Max Horkheimer i Theodor Adorno. Pisali: „Oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. Lecz oto w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia”⁵. Ci pełnoprawni spadkobiercy oświecenia w 1944 r. zajęli bardzo ambiwalentne stanowisko wobec własnych korzeni intelektualnych. W książce „Dialektyka oświecenia” podjęli krytykę idei tego okresu w imię jego rehabilitacji. Z marnym skutkiem. Marek Siemek trafnie podsumował owe starania w posłowie do polskiego wydania tej książki, zwracając uwagę na dwie aporie obecne w myśli niemieckich filozofów. „Pierwsza zawiera się w wyskrajnionym pojęciu »rozumu instrumentalnego«, które z góry i ryczałtem dyskwalifikuje nie tylko wyobcowaną racjonalność ciasnego pragmatyzmu w myśleniu i działaniu rzeczywiście »ujarzmiającym« wszelką niezawisłą przedmiotowość przyrody i świata ludzkiego, lecz także racjonalność jako taką; ta dyskwalifikacja bowiem obejmuje, wraz z techniką, samą logikę, semantykę i etykę ludzkiego myślenia i działania w ogóle. Natomiast druga aporia, ów podstawowy błąd obu autorów polega na tym, że najwyraźniej nie dostrzegają różnicy między racjonalnością panowania a panowaniem racjonalności”⁶. Według Hristopha Hubiga efekty przeprowadzonej przez nich krytyki technologicznego rozumu cywilizacji wyrosłej z idei oświecenia prowadzą do narodzin nowego mitu społecznego⁷. Przyczyny tego stanu rzeczy oddają uwagi Egberta Scheunemanna, który twierdzi, że omawiane dzieło daleko rozmija się z założonym przedmiotem materialnym pracy: jest krytyką spreparowanego przez autorów groteskowego wariantu autentycznego projektu humanistycznego oświecenia. Projekt humanistycznego oświecenia został zredukowany najpierw do abstrakcyjnie rozumianego oświecenia, by zostać następnie poddany kolejnej redukcji do jednego z jego aspektów, a mianowicie do rozumu instrumentalnego⁸. Pomimo swego ułomnego charakteru tezy Horkheimera i Adorno stały się punktem wyjścia dla myśli „kontroświecenia”, oddziałując na postmodernizm i dekonstrukcjonizm. Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard i Jean-Francois Lyotard przenoszą tę zainfekowaną błędami figurę hermeneutyczną na swoje analizy negatywnego oddziaływania panowania psychicznego, społeczno-politycznego, kulturowego i semantycznego. W świetle ich analiz oświecenie odpowiada za rozpanoszenie się w kulturze anonimowych sił społecznych, które sprawują władzę nad ludzkim „ja”. Zawrotną karierę filozoficzną zrobiła przede wszystkim wysoko rozwinięta przez obu neomarksistów krytyka rozumu instrumentalnego. Do spółki z Heideggerowskim

⁵ Horkheimer M., Adorno Th.: Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne. IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 19.

⁶ Siemek M.: Posłowie, [w:] Horkheimer M., Adorno Th.: Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne. IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 295, 297.

⁷ Hubig Ch.: Dialektik der Aufklärung und neue Mythen. Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer, [in:] Poser H. (Hrsg.): Philosophie und Mythos: ein Kolloquium. De Gruyter, Berlin 1979, S. 218 (S. 218-240).

⁸ Scheunemann E.: Zur „Dialektik der Aufklärung“ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Eine Kritik, s. 2, 15.08.2006, <http://www.egbert-scheunemann.de/Dialektik-der-Aufklaerung-Kritik.pdf>, 16.06.2017.

poszukiwaniem dostępu do „bycia”, w którym technika przeistacza się w metafizykę⁹, doprowadziła wielu myślicieli do wniosku, że oświecony rozum pada ofiarą uniwersalizacji swojego instrumentalnego podejścia do natury: otwiera puszkę Pandory, wypełnioną mocami władnymi przechwycić kontrolę nad niezawisłą podmiotowością człowieka i samą racjonalnością jako taką. W tym miejscu ma swój początek powielany później wielokrotnie pomysł stworzenia „nowej techniki”, „nowej nauki” i – w końcu – „nowej racjonalności”¹⁰, od którego niestety nie stronią ekofilozofowie, jak np. Henryk Skolimowski¹¹ i przedstawiciele ekologii głębokiej¹². W tych ważnych dla dyskusji na temat zrównoważonego rozwoju interpretacjach dorobku oświecenia zostaje zakwestionowane to, co dla owej epoki najważniejsze. Chodzi o emancypacyjny charakter autonomicznego rozumu człowieka i ideę postępu. Esencja ludzkiej racjonalności – rozum naukowy – transformuje się w główną sprężynę mechanizmu zniewolenia. Postęp odsłania Janusowe oblicze regresu, kiedy wydaje ludzkość na pastwę kryzysu ekologicznego¹³.

W sześć lat po „Dialektyce oświecenia” ukazała się książka innego niemieckiego intelektualisty, teologa i filozofa, księdza Romano Guardiniego. Opublikowana w 1950 r. praca „Das Ende der Neuzeit” wyrastała z doświadczenia tego samego zła narodowego socjalizmu. Bezpośrednio Guardiniego intrygował problem władzy, granic, w których siła ma uzasadnione zastosowanie. Pośrednio – intelektualne podstawy możliwości wbudowania w system nazistowskich Niemiec praktyki nadużywania przemocy. Pod pewnymi względami, w warstwie egzystencjalnej prowadzonej analizy filozoficznej, zbliżył się do przedstawionego powyżej stanowiska Heideggera. Idee nowożytnie, a zwłaszcza oświeceniowe, są zgubnym połączeniem przeciwstawnych tendencji światopoglądowych. Z jednej strony wypełniają człowieka antropocentryczną ambicją zajęcia najwyższej pozycji, co osiąga kosztem Boga; z drugiej strony wzbudzają w nim herostratesowe pragnienie zamknięcia się w świecie natury, zwierząt i roślin, za co płaci własną godnością¹⁴. Według Guardiniego filozofia, nauki przyrodnicze i społeczne, literatura i wychowanie przedstawiają fałszywy obraz człowieka, istoty wyzutej z ducha i zredukowanej do materialnej cielesności. Naukowe podejście do rzeczywistości jest skazane na przedstawianie karykaturalnych malunków człowieka ze względu na zastąpienie teleologizmu przez determinizm. Determinizm nakłada na oczy naukowca okulary zależności przyczynowych, należących – jak to ujmował Immanuel Kant – do królestwa konieczności, świata natury. Przez takie okulary nie sposób dostrzec królestwa

⁹ Beaufret J.: „Dialog z marksizmem” i „pytanie o technikę”. „Aletheia”, nr 1(4), 1990; Marciszuk P., Wodziński C. (red.): Heidegger dzisiaj, s. 213 (s. 193-215).

¹⁰ Scheunemann E.: op.cit., s. 2.

¹¹ Skolimowski H.: Technika a przeznaczenie człowieka. Ethos, Warszawa 1995, s. 20, 22. Por. też: Kiepas A.: Eko-filozofia a racjonalność nauki i techniki – krytyka cywilizacji technicznej w ujęciu Henryka Skolimowskiego, [w:] Papuziński A., Hull Z. (red.): Wokół eko-filozofii. Wydawnictwo. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001, s. 159-171.

¹² Devall B., Sessions G.: Ekologia głęboka. Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1995, s. 75-76.

¹³ Ibidem, s. 76.

¹⁴ Guardini R.: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, [in:] Guardini R.: Das Ende der Neuzeit. Die Macht. Matthias-Grünwald und Schöningh, Ostfildern-Paderborn 2006, S. 44.

wolności, w którym żyje człowiek jako istota duchowa, zdolna do formułowania własnych celów. Na naukowym obrazie człowieka jako bytu spętanego prawami mechanicznymi, biologicznymi, społecznymi i psychologicznymi nie pozostał nawet mały ślad po jego duchowej istocie. Krótko mówiąc, zdaniem katolickiego intelektualisty nowożytności, a zwłaszcza oświecenia, prowadzą na manowce zlaicyzowanej kultury¹⁵. Co ciekawe, tej opinii w pewnym sensie wychodzi na spotkanie stanowisko Horkheimera i Adorna. Pisząc o pozytywizmie chcącym ferować wyroki w imię oświeconego rozumu, podkreślają, że reprezentowany przez niego urzeczowiony styl myślenia nie jest nawet w stanie postawić pytań koniecznych do tego, aby móc się zapuścić w inteligibilne światy¹⁶. Generalnie Guardiniemu chodziło jednak o to, że za sprawą oświecenia religia przestała być wartością dominująca w kulturze i stała się jednym z jej aspektów.

Gdyby przyjąć wskazane kierunki krytyki oświecenia za dobrą monetę, po obiecującym paradygmacie filozoficznym nie pozostałoby nic godnego uwagi. A co z rzeczywistością, dla której był inspiracją w okresie, gdy wiązano z nim wielkie nadzieje? Co ze strategią zrównoważonego rozwoju, która pozostaje pod wpływem wiary w siły sprawcze owego paradygmatu.

2. Wyjście poza oświecenie

Oświecenie jest nowatorską filozoficzną próbą spojrzenia na człowieka i otaczającą go rzeczywistość społeczną i przyrodniczą. Jest nowym paradygmatem rozumienia świata w takim znaczeniu, w jakim wprowadza matematyczno-empiryczną metodę badania przyrody, nadaje jej uniwersalny charakter, stosując do poznania rozumu ludzkiego, religii, państwa i społeczeństwa, wyrokuje o naturze człowieka, stawia cele poznaniu teoretycznemu i działalności praktycznej, w obu tych sferach wartościuje i odgranicza zagadnienia istotne od mało ważnych, narzuca monopol wyjaśnień kauzalnych. David J. Bosch charakteryzuje paradygmat oświecenia na drodze wyliczenia i opisu siedmiu czynników, które odegrały zasadniczą rolę w konstytucji tego nowego podejścia do *universum*. Są to takie czynniki, jak: idea naturalnego, autonomicznego rozumu; idea obiektywizmu naukowego oparta na oddzieleniu od siebie podmiotu i przedmiotu poznania; eliminacja celu z nauki i mechanicystyczne przedstawienie bezpośredniej przyczynowości jako klucza do zrozumienia budowy i zasad działania świata; wiara w postęp; oddzielenie faktów od wartości, wiedzy od opinii i wiary; przekonanie o rozwiązywalności wszystkich problemów; indywidualizm wynikający z uznania ludzkości za wyzwolone i autonomiczne indywidualności¹⁷.

¹⁵ Ibidem, S. 67-69.

¹⁶ Horkheimer M., Adorno Th.: op.cit., s. 41.

¹⁷ Bosch D.J.: Oblicza misji chrześcijańskiej. Credo, Katowice 2010, s. 283-292.

Niewielu krytyków oświecenia chce wstecz obrócić koło historii. Dla większości myśl o powrocie do przeszłości to mrzonka, pragnienie pozbawione szans na spełnienie. Ci myśliciele doceniają historyczną rolę oświecenia, niejednokrotnie z lepszym skutkiem niż Horkheimer i Adorno oddzielając ziarna od plew światopoglądu oświeceniowego. Taką postawę zajmuje chociażby wspomniany przed chwilą protestancki teolog Bosch. Jego zdaniem nawet radykalne przejawy paradygmatu oświecenia – jak skrajny antropocentryzm, racjonalizm, ewolucjonizm, pragmatyzm, sekularyzm i optymizm – nie są wystarczającym powodem do jednoznacznie negatywnej oceny oświecenia. Jak twierdzi, „światło” oświecenia było prawdziwym światłem i nie ma sensu go odrzucać. Raczej chodzi o to, aby pójść dalej, zabierając ze sobą to, co było w nim wartościowe. Przez jego propozycję wplecenia zdobyczy oświecenia w nowy paradygmat kulturowy prześwituje uznanie dla wywołanych przez nie przemian społecznych, gospodarczych i politycznych¹⁸. Dla niego i wielu innych kłopoty z oświeceniem biorą się raczej z niedotrzymania danej przez tę epokę obietnicy. Od Georgesa Sorela¹⁹ po Zdzisława Krasnodębskiego²⁰ wiele różnych nurtów krytyki oświecenia ma źródło w przekonaniu, że zamiast rozwiązać wszystkie ludzkie problemy, postawiło nas ono w obliczu nowych. Innymi słowy, słuszność tych krytyk jest funkcją trafności interpretacji twierdzenia, że zawiódł oświeceniowy paradygmat historii jako pasa transmisyjnego pomiędzy osiągnięciami rozumu ludzkiego i postępem moralnym ludzkości. Hans Jonas pokazał, że powyższe twierdzenie można rozumieć dwojako. Po pierwsze, tradycyjnie, jako tezę wskazującą na niewspółmierność między postępem naukowo-technicznym a postępem moralnym. Zdaniem tego ucznia Husserla i Heideggera przedstawiona teza została oparta na błędnej przesłance epistemologicznej o istotowej jedności wiedzy o przyrodzie i wiedzy o człowieku. Jonas wywodzi, że takie podejście pomija fundamentalną różnicę między tymi obiektami poznania: „To, że »jeszcze« nie mamy wiedzy o człowieku, społeczeństwie i historii porównywalnej do tej, jaką cieszą się nauki przyrodnicze, wynika z tego prostego powodu, że nie są one »poznawalne« w tym samym sensie jako »natura«, i że to, co jest w nich w podobnym sensie poznawalne, jest czymś ubocznym dla ich rzeczywistego poznania”²¹. Wiedza na temat spraw ludzkich jest rozumieniem. Nie może się kumulować w taki sam sposób jak opisowa wiedza o przyrodzie, ponieważ prawda, którą odsłania, jest opowieścią o samopoznawaniu się podmiotu historii głęboko zatopionego w swym historycznym przedmiocie. Bardziej odzwierciedla to, czym jest dla siebie w chwili, gdy się poznaje, niż to, czym jest raz na zawsze. Po drugie, omawianą tezę można więc także rozumieć w kategoriach poznawczej heterogeniczności przyrody i człowieka, która uchyla uniwersalne ujęcie postępu. Przy takiej interpretacji teza o niewspółmierności między postępem naukowo-technicznym a postępem moralnym ma odmienny sens niż w pierwszym

¹⁸ Ibidem, s. 292-293.

¹⁹ Sorel G.: *Złudzenia postępu. Vis-à-vis/Etiuda*, Kraków 2015.

²⁰ Krasnodębski Z.: *Upadek idei postępu*. PIW, Warszawa 1991, s. 9.

²¹ Jonas H.: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Platan, Kraków 1996, s. 294.

przypadku, ponieważ w każdej z tych dwóch sfer postęp znaczy zupełnie coś innego. W pierwszej jest związany z kumulacją wcześniejszych osiągnięć, w drugiej – zmienionym, ale pełniejszym rozumieniem siebie. Ze względu na swój niekumulatywny charakter postęp w sferze moralnej, w wymiarze gospodarczo-politycznym, nie jest może tak oczywisty jak postęp naukowo-techniczny, ale dokonał się także. Widać go wszędzie tam, gdzie do głosu dochodzi nowe rozumienie człowieczeństwa w człowieku. Postęp daje się odnotować w zakresie jakości prawa stanowionego i systemie rządów demokratycznych, rozroście sieci instytucji publicznych będących wyrazem szacunku dla godności człowieka, surowości wymagań dotyczących współżycia narodów i grup społecznych, nie mówiąc o wzroście wygody życiowej, możliwości zaspokajania potrzeb, mnogości kulturowo wytworzonych celów oraz form rozrywki i poszerzania się kręgu ich odbiorców. Krytycy oświecenia nagminnie przechodzą nad nimi do porządku dziennego, koncentrując uwagę na kosztach społecznych, będących ceną płaconą przez ludzkość za te osiągnięcia²². Na podstawie rozważań Jonasa można dojść do wniosku, że krytyka oświecenia kryje w sobie pewien paradoks, mianowicie sama jest napędzana przez ideały oświecenia. Taka krytyka dzieli z nim jego ułomności. Jeśli dzisiaj coraz mocniej podkreśla się jednostronność ideałów oświecenia, to słabością takiej krytyki jest sama ta jednostronność. W obu przypadkach jest to jednostronna interpretacja oświeceniowej idei rozumu.

Śledząc filozoficzne antecedencje stanowiska Jonasa, napotyka się ślady po wcześniejszych teoriach. Zapewne z historiozofii Georga W.F. Hegla zapożyczył myśl o koniecznej cenie postępu, na którą składają się pomyłki i złudzenia, spięcia i konflikty, wojny i rewolucje oraz alienacja. Przede wszystkim należy jednak zatrzymać się przy dawniejszych interpretacjach racjonalności: heglowskiej i husserlowskiej. Dla Hegla tak samo jak dla oświecenia racjonalność jest istotą kultury. Specyfika heglowskiego ujęcia racjonalności wynika z przekonania, że owa racjonalność nie jest nigdy gotowa ani zakończona, lecz tworzy siebie w procesie dziejowym²³. Ten wątek został podjęty przez Husserla w trakcie obrony oświecenia. Przy całym swoim krytycyzmie wobec oświecenia Husserl próbuje uchwycić miejsce tej epoki w historii myśli filozoficznej i ewolucji człowieka do autentycznego sposobu bycia człowiekiem, czyli kimś, kto panuje nad swoim losem i w ten sposób czyni zadość swemu człowieczeństwu. To on stanowczo twierdzi, że należy od siebie odróżniać filozofię jako ideę od filozofii jako epoki, faktu historycznego związanego z określonym czasem. Filozofia jako idea ma charakter uniwersalny. Narodziny idei filozofii są tym wyjątkowym szczeblem ludzkiej egzystencji, na którym pojawiają się idealne normy obliczone na idealne zadania. Nastanie epoki filozoficznej jest jednym z tych wielu szczebli egzystencji człowieka, na którym idealne normy filozofii przejawiają się pod jedną z postaci swoich jednostronnych określeń. Zdaniem Husserla nie ma innego wyjścia: „do istoty rozumu należy to, że filozofowie początkowo mogą rozumieć i opracowywać swe nieskończone

²² Ibidem, s. 293-297.

²³ Siemek M.: W kręgu filozofów. Czytelnik, Warszawa 1984, s. 34-35 (s. 30-57).

zadanie tylko w absolutnie koniecznej jednostronności”²⁴. Każda jednostronna racjonalność może stać się złem. Jednostronna racjonalność oświecenia stała się złem co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na uznanie samej siebie, ułomnej w swej fragmentaryczności, za racjonalizm prawdziwy, a więc uniwersalny. Zaś po drugie, dlatego że przekuła go na obiektywizm, który w swym jednokierunkowym zaślepieniu doprowadził do – co za kilkanaście lat powtórzy Guardini – naturalizacji ducha. Kryzys europejski, do którego uparcie wracają wszelacy krytycy oświecenia od czasów zakończenia pierwszej wojny światowej, ma zatem swoje korzenie w „zbląkanym racjonalizmie” – racjonalizmie jednostronnym, na miarę innych warunków niż obecne, ale nie racjonalizmie jako takim. To ostateczny wniosek Husserla z krytyki oświecenia.

Zakończenie

Wielu krytyków oświecenia walczy z widmami, które sami wywołali swą jednostronną krytyką oświeceniowych pretensji do uniwersalizmu. Współczesność nie potrzebuje ani nowej nauki, ani nowej techniki, ani nowej idei rozumu. Oświeceniowa idea racjonalności jest w swojej historycznej postaci jednostronnym ujęciem uniwersalnego rozumu filozofii jako idei. Pod tym względem jest jednym pośród wielu innych podobnie jednostronnych ujęć, poprzez które coraz pełniej odsłania się totalność uniwersalnego rozumu. Żyjemy w świecie ukształtowanym przez idee oświecenia, ale niejednokrotnie pojmujemy je inaczej, biorąc z nich tylko to i tylko tyle, co jest nam dziś potrzebne. Idea naturalnego, autonomicznego rozumu wypełniła nas fałszywą wiarą w ludzką omnipotencję, ale też pozwoliła nam w końcu uwierzyć w siebie. Idea obiektywizmu naukowego oparta na oddzieleniu od siebie podmiotu i przedmiotu poznania pociągnęła za sobą degradację ludzkiego bytu do wymiarów świata przyrodniczego, ale w dwa wieki odsłoniła przed nami znacznie więcej tajemnic materialnej rzeczywistości niż ludzkość zdołała zgromadzić przez cały poprzedni długi okres dziejów. Przedstawienie bezpośredniej przyczynowości jako klucza do zrozumienia budowy i zasad działania świata doprowadziło do deprecjacji pytania o cel, ze względu na który świat oraz człowiek istnieje, ale obdarowało nas środkami, dzięki którym możemy sobie samodzielnie tworzyć nowe możliwości sposobów życia pojmowanego jako sieć zwrotnych relacji między człowiekiem i jego środowiskiem przyrodniczym, gospodarką oraz społeczeństwem. Wiara w postęp wprzęgła przyrodę w kierat zaspokajania rozrastającego się wachlarza ludzkich potrzeb, ale oswobodziła nas spod władzy fatum i awansowała na panów swego losu, świadome i aktywne podmioty lokalnych i globalnych stosunków społecznych i gospodarczych. Indywidualizm wynikający z uznania ludzkości za wyzwolone i

²⁴ Husserl E.: op.cit., s. 40.

autonomiczne jednostki skorodował wartościowe więzi społeczne oparte na tradycji i autorytecie grupy przynależności, ale uwolnił nas od przesądów, które utrudniały odnalezienie siebie w człowieku spoza tej grupy i uniemożliwiały myślenie o świecie w kategoriach rozwiązywania problemów ludzkości złożonej z ludzi innych niż my. Przekonanie o rozwiązywalności wszystkich problemów niesłusznie przez dziesięciolecia usprawiedliwiała obojętność i nieczułość na uboczne, negatywne skutki wzrostu gospodarczego i społecznego rozwoju, ale obecnie jest dla nas inspiracją do działań na rzecz rozwiązywania problemów globalnych i wielu innych problemów społecznych. Oddzielenie faktów od wartości, wiedzy od opinii i wiary wypchnęło religię na margines prywatnych opinii, ale przyniosło nam pokój w sferze publicznej, wolność religijną, wolność sumienia i tolerancję, tj. podstawowe warunki współpracy międzynarodowej na zasadach równości i partnerstwa.

Koncepcja zrównoważonego rozwoju jest niewątpliwie zbudowana na planie założeń oświecenia, ale wbrew temu, co w przytoczonej na początku opinii twierdzi Gawor, nie jest współczesną wersją oświeceniowej filozofii społecznej. Przesądza o tym fakt, że została rozwinięta w zupełnie innym kontekście problemowym. Wiele aspektów myśli oświecenia, które w filozofii współczesnej zostały poddane trafnej krytyce, po prostu się nie zmieściło w horyzoncie spraw, których zrównoważony rozwój dotyczy. Z punktu widzenia zagadnienia omawianego w tym artykule najważniejsze jest to, że koncepcja i polityczne strategie zrównoważonego rozwoju zdecydowanie wykraczają poza ograniczenia intelektualne i światopoglądowe tamtego okresu.

Bibliografia

1. Beaufret J.: „Dialog z marksizmem” i „pytanie o technikę”. „Aletheia”, nr 1(4), 1990.
2. Bosch D.J.: *Oblicza misji chrześcijańskiej*. Credo, Katowice 2010.
3. Devall B., Sessions G.: *Ekologia głęboka*. Pusty Obłok, Warszawa 1995.
4. Gawor L.: *Sustainable development* jako współczesna wersja oświeceniowej filozofii, [w:] Pawłowski A. (red.): *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*. Monografie KIS PAN, vol. 16, Lublin 2004.
5. Guardini R.: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, [in:] Guardini R.: *Das Ende der Neuzeit. Die Macht*. Matthias-Grünwald und Schöningh, Ostfildern-Paderborn 2006.
6. Horkheimer M., Adorno Th.: *Dialektyka oświecenia*. IFiS PAN, Warszawa 1994.
7. Hubig Ch.: *Dialektik der Aufklärung und neue Mythen*, [in:] Poser H. (Hrsg.): *Philosophie und Mythos: ein Kolloquium*. De Gruyter, Berlin 1979.

8. Husserl E.: Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia. Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.
9. Jonas H.: Zasada odpowiedzialności. Platan, Kraków 1996.
10. Kiepas A.: Eko-filozofia a racjonalność nauki i techniki – krytyka cywilizacji technicznej w ujęciu Henryka Skolimowskiego, [w:] Papuziński A., Hull Z. (red.): Wokół ekofilozofii. Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001.
11. Krasnodębski Z.: Upadek idei postępu. PIW, Warszawa 1991.
12. Michalski K.: Wstęp, [w:] Heidegger M.: Budować, mieszkać, myśleć. Czytelnik, Warszawa 1977.
13. Siemek M.: Posłowie, [w:] Horkheimer M., Adorno Th.: Dialektyka oświecenia. IFiS PAN, Warszawa 1994.
14. Siemek M.: W kręgu filozofów. Czytelnik, Warszawa 1984.
15. Skolimowski H.: Technika a przeznaczenie człowieka. Ethos, Warszawa 1995.
16. Sorel G.: Złudzenia postępu. Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
17. Warzeszak S.: Martina Heideggera filozofia etyki i techniki. „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. XV, 2002.
18. Scheunemann E.: Zur „Dialektik der Aufklärung“ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Eine Kritik, S. 2, 15.08.2006, <http://www.egbert-scheunemann.de/Dialektik-der-Aufklaerung-Kritik.pdf>, 16.06.2017.