

ZBIGNIEW ŁEPKO

Instytut Ekologii i Bioetyki, UKSW, Warszawa

Od etologii zwierząt do ekologii człowieka

Słowa kluczowe: etologia, zwierzęta, ekologia człowieka, kultura, człowiek

Keywords: ethology, animals, human ecology, culture, man

SUMMARY

From the ethology of animals to the human ecology

The title “From the ethology of animals to human ecology” acknowledges both the theories of evolution developed in numerous scientific fields of science, and the academic achievements of Konrad Lorenz and his partners, the development of which are shown through the order of studies they published, from the scope of classical ethology and the row of humanities, to philosophy and human ecology. Lorenz conducted an ethological examination of human culture, thereby uncovering its biological bases, its dynamics, social pathologies and means for overcoming them. Thanks to this Lorenz gained an insight into the character of the crisis of contemporary civilization, described and diagnosed it, presented the causes and proposed a cure. Lorenz recommended mobilizing efforts to create an ecological ethos for those surviving on Earth. Today it isn't possible to predict the future of *homo sapiens* on our planet, however we have a duty to prepare for our struggle to survive. It is not only about survival, but to the preservation of the human way of life. This is a matter of biological and spiritual survival. Therefore, Lorenz's ethological humanism takes on the mantle of a new 'evolutionary humanism.

Wstęp

Zarówno historycy nauki, jak i biologowie ewolucyjni zgodnie utrzymują, że twórcą nowoczesnej etologii, czyli porównawczej nauki o zachowaniu się istot żywych, jest Konrad Lorenz. Oni też zgodnie podkreślają, że powstaniu etologii sprzyjała fascynacja Konrada Lorenza zarówno Darwinowską teorią ewolucji uwarunkowanej doborem naturalnym, jak i bogactwem behawioralnej różnorodności świata zwierząt. Lorenz najpierw potwierdził, utrwalił i rozwinął fundamentalne dla etologii odkrycie homologicznego charakteru sposobów zachowania się istot żywych, a następnie z grupą pierwszych uczniów i współpracowników wypracował etologiczną teorię instynktu. Te dokonania stanowią fundament nowoczesnej etologii. Dzięki temu został dookreślony jej obszar badawczy i adekwatne do niego metody badawcze. Dzięki temu też etologia zajęła trwałe miejsce wśród licznych gałęzi biologii ewolucyjnej (Festetics 1984: 77-78; Eibl-Eibesfeldt 1980: 15).

Głównie za sprawą prac badawczych i literackich Konrada Lorenza, jego uczniów i współpracowników, w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat etologia osiągnęła znaczenie i rozgłos daleko wykraczające poza biologię ewolucyjną. Z tej racji dzisiaj zasadnie mówi się o filozoficznej relewancji etologii i podkreśla się jej inspirujący wpływ na ontologię, teorię poznania, antropologię i etykę (Lorenz 1983c: 7-9; Fiut 1994; Łepko 2004: 221-238). Równie zasadnie można mówić o etologicznej inspiracji prac z zakresu psychologii, socjologii i pedagogiki (Lorenz 1983c:7-9; Eibl-Eibesfeldt 1980: 11-14, 547-551). Z tych samych racji należy także mówić o etologicznej inspiracji ekologii człowieka, czyli tworzenia realistycznych podstaw etosu ekologicznego przetrwania ludzkości. Aktywne i twórcze zaangażowanie etologów w tę sprawę znalazło szerokie uznanie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, przede wszystkim w Austrii, ale także w pozostałych krajach niemieckojęzycznych. Najpełniejszym wyrazem tego uznania było zaś nadanie Lorenzowi miana „ekologicznego sumienia narodu” (Lötsch 1984: 123-133).

1. Od Darwinowskiej teorii ewolucji do teorii ewolucji zachowania się istot żywych

Powstanie nowoczesnej etologii było możliwe dzięki przyjęciu przez miłośników i badaczy świata zwierząt Darwinowskiej perspektywy poznawczej. Intensywnie propagowana przez Ernsta Haeckla w Niemczech i Thomasa Henry'ego Huxley'a w Anglii teoria ewolucji uwarunkowanej dobozem naturalnym szybko zyskiwała na popularności, znajdowała licznych zwolenników i prowadziła do gwałtownych przemian w nauce (Winkler, Schweinkhardt 1982: 30-34). Jednym z pierwszych tego efektów była dziewiętnastowieczna zoopsychologia. Zasadniczo skoncentrowana na pojedynczych obserwacjach sposobów zachowania się zwierząt, nie zaś na ich systematycznym badaniu i wyjaśnianiu przyczynowym, znajdowała zwolenników wśród tych obserwatorów przyrody, dla których odkrycia Darwina stanowiły pretekst do uproszczonych usprawiedliwień oczywistych związków człowieka ze światem zwierząt i preferowania antropomorficznego podejścia do zwierząt (Koenig 1983: 74-75).

Wprawdzie dziewiętnastowieczna zoopsychologia nie wniosła bezpośredniego wkładu do systematycznych badań nad sposobami zachowania się zwierząt, to jednak w kręgach osób nią zainteresowanych pojawiło się szereg pytań, które z czasem przybrały postać problemów inicjujących dyskusje i spory o genezę świadomości, istotę instynktu, relację bodziec-reakcja itd. Rozbieżności tutaj zrodzone najpełniej wyraziły się na przełomie XIX i XX wieku w konfrontacji reprezentowanej przez Williama Mc'Dougalla psychologii finalistycznej z reprezentowaną przez Johna Watsona psychologią behawiorystyczną. Ta konfrontacja ostatecznie przybrała postać radykalną i tym samym opóźniła wykorzystanie osiągnięć Darwina w badaniach sposobów zachowania się zwierząt. Dopiero odwołanie się do tych samych metod badawczych i pytań poznawczych, którymi od odkryć Darwina posługuje się i stawia biologia ewolucyjna, ujawniło istnienie między tymi zantagonizowanymi stanowiskami psychologicznymi „niczyjego” pola na obszarze badań zachowania się istot żywych. Na to pole wkroczyli etolodzy,

uznając je za specyficzny dla siebie przedmiot badań (Lorenz 1983e: 110-111; Lorenz 1984: 17-28).

Nowy rozdział w rozwoju badań nad zachowaniem się zwierząt wyznały prace dwóch zoologów: austriackiego badacza kaczek Oskara Heinrotha i amerykańskiego badacza gołębi Charlesa Otis Whitmana. Wyniki ich prac potwierdził i istotnie poszerzył o dane z zakresu instynktowego zachowania się zwierząt wybitny uczeń Whitmana Wallace Craig (Oeser 1984: 27). Wszyscy oni nawiązywali do dokonań Darwina, który w dziele *O pochodzeniu człowieka* wyraźnie odniósł teorię ewolucji uwarunkowanej doбором naturalnym do możliwości rozpoznania przyczyn określonych sposobów zachowania się istot żywych. Mówiąc o instynktowych podstawach zachowania się zwierząt i człowieka, utrzymywał, że „instynkty, które w jakikolwiek sposób okazują się korzystniejszymi od innych, wzmacniają się stopniowo pod wpływem przyrodniczego doboru, aż wreszcie przewyższają wszystkie inne popędy mniej przynoszące korzyści. Dzieje się to skutkiem tego, że jednostki, u których owe najkorzystniejsze instynkty rozwinęły się w najwyższym stopniu, stają się uprzywilejowanymi w walce o byt i pozostają przy życiu, gdy inne muszą ulec zagładzie” (Darwin 1929: 133).

Darwin odwoływał się przy tym do szeregu przykładów zachowania się zwierząt: współpracujących ze sobą pszczół, warunkowanego popędem zachowania się ptaków i zachowania się psów myśliwskich. Wprawdzie przytaczane przez niego przykłady opierały się jedynie na fragmentarycznych obserwacjach i na popularyzowanych ówczesnie przez Alfreda Edmunda Brehme'a antropomorficznych opisach życia zwierząt, to jednak dalszy bieg zdarzeń, prowadzących ku powstaniu etologii, potwierdził słuszność nie tylko jego intuicji poznawczej, ale i stawianych przez niego tez szczegółowych. Z tej też racji dzieło Darwina *O pochodzeniu człowieka*, a zwłaszcza jego rozdział noszący tytuł *Porównanie władz umysłowych człowieka z władzami umysłowymi zwierząt niższych* przez teoretyków nauki uznawany jest za pierwszy, postawiony na gruncie teorii ewolucji, krok ku porównawczym badaniom zachowania się istot żywych (Oeser 1984: 25).

Intuicje Darwina doczekały się pełnego rozwinięcia po niezależnym od siebie odkryciu przez Heintrotha i Withmana homologicznego charakteru sposobów zachowania się istot żywych. Dowodziło ono, że sposoby zachowania się istot żywych stanowią charakterystyczny wyróżnik danego gatunku biologicznego, a więc podlegają ewolucji w tym samym stopniu, w jakim podlegają jej morfologiczne cechy tego gatunku. Odkrycie to uprawomocniło taką metodologię badań behawioralnych, zgodnie z którą w odniesieniu do zachowania się istot żywych pełne zastosowanie znajduje ten sam sposób stawiania pytań poznawczych, który od odkryć Darwina stosowany jest we wszystkich gałęziach biologii. Biologia pyta mianowicie o filogenetyczne pochodzenie danej cechy i odpowiada na to pytanie, rekonstruując drzewo rodowe aktualnych istot żywych poprzez porównawcze zestawianie ich podobieństw i różnic. Biologia pyta o to, jakie wydolności sprzyjające przetrwaniu i rozprzestrzenieniu się gatunku wywierały nacisk selekcyjny, wpływający na powstanie danej cechy gatunkowej (Lorenz 1984: 10). Zgodnie z tym ujęciem zachowanie się istot żywych traktowane jest jako funkcja systemu, który swoje istnienie i szczególną formę zawdzięcza historycznemu procesowi stawania się świata, ogarniającemu swym zasięgiem filogenezę, ontogenezę, a w przypadku człowieka także historię kultury.

Powstanie etologii stanowiło naukowo uprawomocnioną reakcję na popularny ówczasem behawioryzm, traktujący zachowanie się istot żywych wyłącznie jako rezultat osobniczego uczenia się. To zdecydowanie krytyczne odniesienie się do behawioryzmu początkowo spowodowało koncentrację uwagi poznawczej etologów wyłącznie na wrodzonych podstawach określonych sposobów zachowania się istot żywych. Ta jednostronność nie oznaczała bynajmniej kwestionowania przez etologów znaczenia nabytych elementów repertuaru behawioralnego istot żywych, lecz raczej nieuznawania ich za przedmiot badań specyficzny dla etologii. Wraz ze zdobywaniem coraz nowszych wyników obserwacji prowadzonych nad zachowaniem się kawek, gęsi gęgaw i psów myśliwskich, czyli zwierząt, które rozporządzają dużymi możliwościami uczenia się, coraz wyraźniej pojawiało się pytanie o wzajemną relację

wrodzonych i nabytych elementów repertuaru behawioralnego istot żywych.

W latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia pytanie to wystrzeliła krytyka kierowana przez amerykańskich behawiorystów pod adresem etologicznego programu badań sposobów zachowania się o podłożu instynktowym (Lehrman 1953: 337-363). Wprawdzie początkowo Lorenz w krytyce behawiorystów nie dostrzegał merytorycznej wagi ich argumentów, ze względu na zbyt szeroko pojmowaną przez nich odruchowość, to jednak sam fakt krytyki skłonił go do przekroczenia ram dotychczasowych badań. Podtrzymując przekonanie o heurystycznym znaczeniu rozróżniania tego, co wrodzone, od tego, co nabyte w zachowaniu się istot żywych, Lorenz stopniowo rewidował teorię o sposobie i zakresie ich wzajemnych powiązań. Wypracowany w tym względzie dorobek podsumował w kilku pracach (Lorenz 1961; Lorenz 1965; Lorenz 1973). W każdej z nich podkreślał, że adekwatna do faktycznego stanu rzeczy definicja zachowania się musi zawierać, jako cechę konstytutywną, jego zdolność przystosowawczą do określonych warunków środowiska. Oznacza to, że informacja o środowisku musi w jakiś sposób znaleźć dojdzie do organizmu żywego. To zaś może nastąpić tylko na dwóch drogach: albo podczas ewolucji gatunku, albo podczas osobniczego życia organizmu. Przyjmując te ustalenia, Lorenz następująco zdefiniował pojęcie tego, co wrodzone: „We właściwym sensie wrodzone, tzn. ulokowane w genomie, oznacza zawsze program, który zawiera w sobie wszystkie możliwe dla organizmu sposoby rozwoju, włącznie z tym, czego może się on indywidualnie nauczyć. Ten program zawiera w sobie informację, od której zależy podtrzymująca gatunek celowość zachowania się” (Lorenz 1983e:112). Z etologicznego punktu widzenia słuszny jest więc pogląd, że wrodzone zachowanie się tkwi w wyuczonym, tzn. hierarchicznie zorganizowane sposoby instynktowego zachowania się stanowią podłoże, na którym rozwinęły się mechanizmy wszelkiego uczenia się.

Wypracowana w latach trzydziestych ubiegłego stulecia i rozwijana w następnych dziesięcioleciach etologiczna teoria instynktu niejako

podsumowuje dorobek etologii z pierwszego etapu jej istnienia (Festetics 1984: 77). Teoria ta wyznaczyła zarazem perspektywy poznawcze nie tylko dalszego rozwoju samej etologii czy innych nauk behawioralnych, ale i humanistycznych dziedzin ludzkiej wiedzy, z których na szczególne podkreślenie zasługują różne odmiany antropologii i teorii kultury (Łepko 1991: 157- 279).

2. Od teorii instynktu do teorii instynktowych podstaw kultury

Propagowaną przez siebie tezę o wszechogarniającym charakterze ewolucji potwierdził Lorenz rekonstrukcją filogenetycznej drogi ucłowieczenia, czyli powstania jedynej w swoim rodzaju całości systemowej, zdolnej do pojęciowego myślenia i mowy syntaktycznej. Ukazuje ona bowiem, że wybitne zdolności poznawcze człowieka stanowią rezultat procesów, wyznaczających naturalną historię świata. W tej perspektywie poznawczej Lorenz mówi o instynktowych podstawach ludzkiego ducha (kultury) i utrzymuje, że ludzkie życie duchowe stanowi nowy rodzaj życia, podlegający prawom rozwoju analogicznym do tych, które na niższym poziomie integracji świata żywego rządzą filogenezą (Lorenz 1983b: 246-275).

Wprawdzie ewolucja biologiczna i ewolucja kulturowa rozgrywają się na różnych poziomach integracji świata żywego, to jednak każda z nich odnosi się do takiego systemu, który „uprawia nader aktywne przedsięwzięcie, zmierzające do uzyskania równocześnie kapitału energetycznego i skarbu wiedzy, przy czym za każdym razem posiadanie jednego z nich sprzyja zdobywaniu drugiego” (Lorenz 1977: 72). W analogii do procesu ewolucji biologicznej można więc mówić o niezaplanowanym i zygzakowatym przebiegu ewolucji kulturowej, obejmującym dziedziczenie i zmienność oraz kreatywny czynnik gry różnorodności, czyli gry wszystkiego ze wszystkim.

Wskazując na instynktowe podstawy kultury ludzkiej, etolodzy ze szkoły Lorenza nie negują jej specyficznej dynamiki i przebiegu. W przeciwnym razie nie mówiliby w ogóle o ewolucji ducha i kultury.

Wykazywane podobieństwa między ewolucją biologiczną i kulturową nie przekraczają zaś poziomu analogii i faktycznie służą uwyrażnieniu specyfiki kultury ludzkiej. Obejmuje ona kilka wyróżników, których identyfikacja umożliwia wskazanie na przyczyny powstawania i ginięcia kultur (Lorenz 1977: 291-376; Lorenz 1983a: 70-84). I tak wskazuje się na wielokrotnie wyższe w porównaniu z przebiegiem ewolucji biologicznej tempo przebiegu ewolucji kulturowej, wykazujące stałą tendencję do wzrostu. Stanowi ono bowiem funkcję osobliwego sposobu zdobywania, gromadzenia i przekazywania informacji. Podczas gdy biologiczna droga gromadzenia informacji prowadzi tylko do genomu, a zdobycze osiągnięte w trakcie ontogenezy nie mogą być przekazywane potomkom, to ludzkie uzdolnienia poznawcze umożliwiają kulturowe przekazywanie i powszechne wykorzystywanie doświadczeń nabytych indywidualnie. O ile zatem w trakcie ewolucji biologicznej nie występuje dziedziczenie właściwości nabytych osobniczo, to ewolucja kulturowa opiera się przede wszystkim na takim dziedziczeniu. W trakcie ewolucji biologicznej informacje genetyczne zdobywane są stopniowo i uwidaczniają się fenotypowo po upływie wielu pokoleń podlegających jednokierunkowemu naciskowi selekcyjnemu. W procesie ewolucji kulturowej zaś każda osobniczo zdobyta informacja może być przekazana bezpośrednim potomkom. Mechanizm ten powoduje ogromny wzrost ludzkiej wiedzy i przyspieszenie tempa rozwoju we wszystkich sferach życia kulturowego. Ponadto charakterystyka ewolucji kulturowej zwraca uwagę na to, że ewolucja biologiczna kreuje różnorodność programów genetycznych, a więc ostatecznie różnorodność gatunków biologicznych. Ewolucja kulturowa natomiast związana jest tylko z biologicznym gatunkiem *homo sapiens* i kreuje wyłącznie różnorodność struktur zewnętrznych wobec niego.

Oprócz tych podstawowych różnic między rozwojem kulturowym a filogenezą etolodzy wskazują na kilka jeszcze bardziej subtelnych osobliwości rozwoju kultury (Lorenz 1977: 314). W kulturze występuje znacznie częściej niż w przyrodzie rozwój konwergentny, a dziedziczenie właściwości nabytych umożliwia przenoszenie zespołu cech jakiejś

kultury na kulturę inną. Kultury mogą wreszcie mieszać się ze sobą, dając w wyniku dość jednorodną całość, nawet wtedy, gdy długo rozwijały się niezależnie od siebie.

Teza o filogenetycznym rodowodzie ludzkiego ducha i kultury nie utożsamia się z tezą o deterministycznej zależności ewolucji kulturowej od ewolucji biologicznej. Jest ona zaś tożsama z tezą, że „ludzki genotyp jest niezbędny dla kultury, ale nie decyduje on o tym, który z wielu różnych sposobów zachowania się jest aktualnie nabywany. Podobnie ludzkie geny są nieodzowne przy uczeniu się języków, ale nie określają one szczegółowo aktualnie opanowywanego języka” (Dobzansky, Ayala, Stebbins, Valentine 1977: 451). Ta wypowiedź wspiera stanowisko etologów, według których wystąpienie wybitnych uzdolnień poznawczych człowieka zapoczątkowało jedyne w swoim rodzaju sprzężenie zwrotne kultury z naturą. „Musimy się z tym pogodzić, pisze Lorenz, że w rozwoju człowieka uczestniczą procesy dwóch rodzajów: powolny proces ewolucyjny i wielokrotnie szybszy rozwój kulturowy” (Lorenz 1977: 296).

Tak zwrotnie sprzężony układ kultury i natury wskazuje na wzajemną zależność jego elementów. Do tezy o biologicznych uwarunkowaniach kultury należy zatem dołączyć tezę o kulturowych uwarunkowaniach natury. Przykładów tego dostarczają przeformowane kulturowo, czyli zrytualizowane formy biologicznie ustalonych sposobów zachowania się człowieka. Zdaniem etologów ze Szkoły Lorenza-Tinbergena kultura jest represyjna względem biologii człowieka, dąży więc do stworzenia w człowieku jakby drugiej natury. W taki układ sprzężenia zwrotnego natury z kulturą wciągnięty jest człowiek. Stąd też zachodzi konieczność definiowania go z uwzględnieniem tego faktycznego stanu rzeczy. Definicja człowieka musi zatem uwzględniać warunkujące jego kondycję współdziałanie różnych czynników. Musi ponadto uwzględniać relacje zachodzące między warstwami bytu, a także wzajemne oddziaływanie między biologicznymi i kulturowymi uwarunkowaniami tego wszystkiego, co stanowi o człowieczej kondycji człowieka. Pomińnięcie któregoś z tych czynników oznacza teoretyczne zafałszowanie

obrazu człowieka i otwiera drogę do praktycznej destrukcji człowieczeństwa (Łepko 1991: 267-168).

3. Od teorii kultury do teorii przetrwania człowieka w kulturze

Uznanie przez etologów człowieka za istotę żywą, która swoje właściwości i zdolności zawdzięcza ewolucji, stanowi podstawowy punkt odniesienia w refleksji nad jego możliwościami i ograniczeniami we właściwym sobie środowisku życia biologicznego i duchowego. Zgodnie z tym ujęciem człowiek jest całkowicie i ze wszystkim, a więc po najbardziej subtelne warstwy swego bytu, powiązany z tym środowiskiem. Wraz z wystąpieniem specyficznym ludzkich uzdolnień poznawczych, biologiczny związek człowieka ze światem został bowiem wzbogacony poczuciem jego odpowiedzialności za świat (Lorenz 1983a: 281). Etoologiczna teoria odpowiedzialności człowieka za świat prezentowana jest w ramach teorii ekologicznego przetrwania ludzkości (Łepko 2003: 158-170; Łepko 2002: 155-187).

W ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci z uznaniem spotkała się ekologiczna przenikliwość etologów, wskazujących możliwość odwrócenia fatalnego biegu rzeczy, spowodowanego „nawykami myślenia utrwalonego w postaci doktryn technokratycznego systemu” (Lorenz 1983a: 13). W ten sposób ekologiczne wykłady etologów stały się równocześnie ważnymi przyczynkami do studiów nad antropologicznymi uwarunkowaniami cywilizacji współczesnej. Etołodzy mówią bowiem rzeczy zasadniczo ważne dla pogłębionej refleksji nad „palącymi problemami współczesności” (Eibl-Eibesfeldt 2000: 179).

Przyjmując za punkt odniesienia koncepcję człowieka jako istoty z natury kulturowej, etolodzy uznają kryzys ekologiczny za jeden z najbardziej palących problemów współczesności i pojmują go jako wywołany „grzechami śmiertelnymi cywilizowanej ludzkości” łańcuchowo powiązany ciąg nieodwracalnych procesów destrukcji biologicznej i kulturowej przestrzeni życia, a także kondycji samego człowieka (Lorenz 1984: 19-106). Akcentują tym samym etyczno-moralne aspekty kwestii ekolo-

gicznej. Nawet wtedy, gdy Lorenz opisywał przejawy kryzysu ekologicznego jako „epidemiczne choroby ludzkiego ducha” albo „neurotyczne schorzenia ludzkiej kultury”, to i tak nie odstępował od źródłowej koncepcji grzechu (Lorenz 1983d: 343-355). Był bowiem przeświadczony o konieczności rozważania kwestii ekologicznej w powiązaniu z moralną odpowiedzialnością człowieka za stan środowiska naturalnego. Równocześnie zaś oryginalnie wiązał kategorię grzechu z chorobami ludzkiego ducha, aktualizowanego w różnych odmianach kultury. To pozwoliło mu na identyfikowanie kryzysu ekologicznego jako diagnozowanie chorób wywołanych grzechami i prowadzących zarówno do biologicznej, jak i duchowej śmierci ludzkości. Nie dziwi więc fakt, że etolodzy uznają się za lekarzy zobowiązanych do stawiania diagnozy zgodnej z rodzajem choroby i stopniem jej zaawansowania. Czynią tak po to, aby skutecznie jej przeciwdziałać (Lorenz 1983: 11). Etologiczne ujęcie kryzysu ekologicznego nie jest więc konceptem czysto teoretycznym, lecz zawiera w sobie wyraźne odniesienia praktyczne. Nie chodzi w nim bowiem tylko o opis faktycznego stanu rzeczy, lecz także o mobilizację intelektualnych i moralnych sił człowieka w celu przezwyciężenia kryzysowej fazy funkcjonowania naturalnego środowiska życia człowieka.

Postulowany przez etologów etos przetrwania ludzkości stanowi wyraz właściwej jedynie człowiekowi zdolności do stawiania sobie celów dalekosiężnych. Przypomnijmy więc, że świat przyrody pozaludzkiej operuje wysoce ryzykownymi strategiami sposobów zachowania się, nastawionych na sukces doraźny. Na tym tle wyjątkowość człowieka jest oczywista. Wolfgang Wickler podkreśla, że istotnym wyróżnikiem człowieka spośród istot żywych jest właśnie zdolność do przewidywania dalekosiężnych skutków swoich aktualnych działań w środowisku naturalnym (Wickler 1983: 139). Oznacza to, że etos przetrwania ludzkości może być tworzony z odwołaniem się do uzdolnień właściwych tylko człowiekowi. Oznacza to również, że etologiczną zasadę ekologicznej odpowiedzialności człowieka stanowi sam człowiek.

Uznanie w człowieku zasady odpowiedzialności za ekologiczne bezpieczeństwo obecnych i przyszłych pokoleń ludzkich przesądza

o strukturze pracy nad etosem przetrwania. Odnośne propozycje etologów wskazują na konieczność spełnienia w tym względzie dwóch podstawowych warunków. Najpierw chodzi o wszechstronne, w tym przypadku etologiczne, poznanie człowieka, a następnie o kształtowanie postaw zgodnych z teorią odpowiedzialności fundowanej na etologicznej wiedzy o człowieku (Łepko 2003: 158-170).

Taka struktura pracy nad etosem przetrwania ludzkości przekłada się na strukturę samego etosu przetrwania. Propozycja etologów zawiera bowiem warstwę teoretyczną i warstwę praktyczną. Warstwę teoretyczną tworzą te wypowiedzi etologów, które uwzględniają argumentację antropologii ekologicznej, odwołując się do koncepcji człowieka jako istoty z natury kulturowej. Warstwę praktyczną zaś tworzą wskazania uwzględniające aktywną obecność człowieka w przyrodzie; jest to więc jedna z odmian filozofii praktycznej, którą konstytuuje poszukiwanie prawdy ludzkiego działania w świecie (Łepko 2001: 163).

Taka struktura etosu przetrwania ludzkości ilustruje też oczekiwanie przeorientowania poznawczej władzy człowieka nad przyrodą na władzę człowieka nad samym sobą. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera niepokój Lorenza, według którego „zło nie polega na tym, że badanie przyrody udzieliło nam zbyt wielkiej władzy nad naszym środowiskiem zewnętrznym, lecz na tym, że – przynajmniej dotychczas – udzieliło nam zbyt małej władzy nad nami samymi” (Lorenz 1963: 143). To stanowisko Lorenza wzmacniają inni etolodzy, którzy mówią o groźnej dla współczesnej cywilizacji „niewystarczającej suwerenności człowieka wobec samego siebie”, a także o konieczności wypracowania przez człowieka „samorefleksyjnego dystansu” wobec siebie (Eibl-Eibesfeldt 1991: 253).

Realizacja pierwszego warunku pracy nad etosem przetrwania ludzkości stanowi właściwe dla każdej antropologii poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o rodowód człowieka, jego aktualną pozycję w świecie i jego przyszłość. Przyjęta przez etologię ewolucyjna perspektywa badawcza stwarza w tym zakresie możliwość wykorzystywania wyników uzyskanych z porównywania aparatów obrazowania świata bardzo róż-

nych zwierząt. Etologia uznaje bowiem ważność wyników badań nad zachowaniem się zwierząt dla nauki o człowieku (Eibl-Eibesfeldt 1980: 26-27), a nawet uzależnia zrozumienie człowieka od zrozumienia zwierząt (Wuketits 1984: 194). Zależność ta jest oczywista, ponieważ naukę o zachowaniu się zwierząt i naukę o zachowaniu się człowieka etolodzy ustawiają na jednej płaszczyźnie badawczej. Swojej uwagi w tym względzie nie koncentrują jednak na związkach człowieka ze światem zwierząt, lecz na specyfice człowieka (Weinberger 1983: 174-179).

Drugi warunek pracy nad etosem i dla etosu przetrwania ludzkości dotyczy odpowiedzialności człowieka fundowanej na prawdzie o człowieku. Na szczególną uwagę zasługuje więc etologiczna teoria kształtowania postaw odpowiedzialnych. Etologia podkreśla, że zdolność człowieka do odpowiedzialności naturalnie przynależy biologicznemu gatunkowi *homo sapiens*. Nie zależy więc ono od żadnej tradycji kulturowej. Rodzące odpowiedzialność odczucia wartości nie muszą więc być człowiekowi przyswajane przez „wbijanie do głowy, gdyż budzą się one z całą pewnością same z siebie, jeżeli zmysłowi postrzegania postaci u ludzi dorastających podsuwa się niezafałszowany materiał faktów objawianych nam przez wiedzącą rzeczywistość przyrody” (Lorenz 1983a: 270).

Wskazywana przez etologów zależność odpowiedzialności człowieka za „coś” od odczuwanych przez niego wartości tego „czegoś” prowadzi do wniosku, że o przyszłych losach ludzkości zadecydują procesy przebiegające w samym człowieku. Chodzi mianowicie o nieracjonalne odczucia wartości, zakorzenione w nerwowych i zmysłowych systemy, których struktura powstała na drodze filogenetycznej. Uzdolnienia do doznawania uczuć są bowiem wrodzonymi formami możliwego doświadczenia świata i odpowiadają filogenetycznie zaprogramowanym normom zachowania się człowieka. Na ich podstawie może człowiek emocjonalnie odnosić się do zjawisk w środowisku i kwalifikować je jako piękne albo brzydkie, dobre albo złe, zdrowe albo chore. W ślad za wartościującą kwalifikacją rodzi się w człowieku świadomość odpowiedzialności za środowisko (Lorenz 1983a: 85-141). Konsekwencją etolo-

gicznej koncepcji człowieka jest więc określona koncepcja wychowania człowieka do odpowiedzialności za środowisko. Wychowanie ma więc być nie tyle uświadamianiem, co unaocznianiem i bezpośrednim doświadczeniem wartości środowiska naturalnego. Jego skuteczność zaś uzależniona jest od usprawnienia predyspozycji człowieka w okresie dojrzewania.

Etologiczna teoria kształtowania zachowań ekologicznie odpowiedzialnych zakłada, że najlepszą szkołą w tym zakresie jest bezpośredni kontakt z przyrodą. Choć przyroda istnieje poza dobrem i złem, a dla swojego istnienia nie potrzebuje ani człowieka, ani jego wartościowania, to jednak człowiek obecny w przyrodzie dostrzega i odczuwa jej wartość. Dzieje się tak dzięki ludzkiej zdolności dostrzegania, jak piękny jest świat i jak cenne jest życie w swej różnorodności. Biologiczny związek człowieka z przyrodą i jego wartościujący stosunek do niej, zdaniem Lorenza, rodzi w człowieku miłość do tego wszystkiego, co żyje. Tak rozumiana miłość zaś „nakłada na wszechwładnego człowieka odpowiedzialność za życie na naszej planecie” (Lorenz 1983a: 270). Tutaj otwierają się perspektywy cywilizacji ekologicznej, czyli dążenia do czynienia człowieka przyjaznego światu i czynienia świata przyjaznego człowiekowi. Zasadą tej cywilizacji jest więc sam człowiek, zdolny do przewartościowania dotychczas uznawanych wartości. Ta dyspozycja człowieka tworzy nadzieję, że w porę rozpozna on aktualne zagrożenia życia biologiczno-duchowego i zdoła się im przeciwstawić (Łepko 2001: 162).

Cywilizacja ekologiczna stanowi zarówno wyraz utrwalonego pokoju człowieka z przyrodą, jak i pokoju człowieka z innymi ludźmi. Eibl-Eibesfeldt potwierdza przyczynowo-skutkową zależność pokoju człowieka z innymi ludźmi od pokoju człowieka z przyrodą pozaludzką. Jest bowiem przekonany, że oba te rodzaje pokoju są ze sobą nierozwalnie związane, gdyż bez pokoju z przyrodą niemożliwy jest pokój z ludźmi. Zarazem jednak podkreśla, że „zawarcie pokoju z przyrodą będzie dopiero wtedy przypieczętowane, gdy my ludzie sami z sobą zawrzemy pokój” (Eibl-Eibesfeldt 1991: 248).

Wskazanie na zależność pokoju społecznego od pokoju ekologicznego Eibl-Eibesfeldt konkretyzuje przez wskazanie na fundamentalne znaczenie wychowania do respektu dla fenomenu życia jako takiego. Respekt dla życia jest bowiem najpełniejszym wyrazem zachwytu nad przyrodą. Rodzi się bowiem z doświadczenia czegoś niepowtarzalnego, unikalnego na skalę wszechświata (Eibl-Eibesfeldt 1988: 261). Nie ulega wszakże wątpliwości, że dotychczasowe próby poszukiwania życia we wszechświecie zakończyły się niepomyślnie. Być może gdzieś życie istnieje, ale i tak pozostanie ono zjawiskiem niesłychanie rzadkim tajemniczym. Z tej racji respekt wobec samego życia jest zarówno doświadczeniem, jak i fundamentalnym warunkiem pokoju człowieka z przyrodą. Tutaj zachwyt nad życiem przeradza się (powinien się przeradzać) w zobowiązanie do odpowiedzialności za jego utrzymanie. Dopiero wtedy też możliwy staje się szacunek dla życia ludzkiego. Wychowanie do respektu wobec życia jako takiego prowadzi bowiem do humanizowania relacji międzyludzkich (Eibl-Eibesfeldt 1991: 251).

Zakończenie

Problematyka wyznaczona tytułem „Od etologii zwierząt do ekologii człowieka” wskazuje nie tylko na inspirowany Darwinowską teorią ewolucji rozwój licznych dziedzin ludzkiego poznania, lecz także na rozwój dokonań naukowych samego Konrada Lorenza i badaczy skupionych wokół niego. Rozwój ten adekwatnie ilustruje kolejność publikowanych przez Lorenza opracowań, tak z zakresu klasycznej etologii, jak i szeregu nauk humanistycznych, od filozofii począwszy, a na ekologii człowieka skończywszy.

Tak szerokie spektrum dokonań Lorenza potwierdza słuszność stanowiska metodologicznego etologów, zgodnie z którym analizy sposobów zachowania się zwierząt warunkują coraz pełniejsze rozumienie człowieka. Osiągnięcia badawcze etologów umożliwiły bowiem stworzenie dobrze uzasadnionej teorii biologicznych uwarunkowań wzniosłej wyjątkowości człowieka w świecie istot żywych, jego cywilizacyjnych zagro-

żeń i zaleceń jego ochrony z myślą o przyszłości. Zgodnie z tym ujęciem człowiek jest istotą z natury kulturową, czyli „z natury i dziedzictwa predysponowany w taki sposób, iż wiele ze struktur tej predyspozycji wymaga tradycji kulturowej, aby móc funkcjonować, ale ze swej strony to one dopiero sprawiają, że tradycja i kultura są w ogóle możliwe” (Lorenz 1977: 296). Ta koncepcja człowieka otworzyła Lorenzowi możliwość etologicznego badania kultury ludzkiej, ze szczególnym uwzględnieniem jej instynktowych podstaw, dynamiki jej funkcjonowania, jej patologii i wreszcie zaleceń ich przewyciężenia. Dzięki temu rozeznał charakter kryzysu cywilizacji współczesnej, opisał go, postawił diagnozę, wskazał jego „chorobotwórcze” przyczyny i zalecił stosowne leczenie.

Tę linię interpretacyjną w odniesieniu do kryzysu cywilizacji współczesnej podtrzymują i wzbogacają argumentacyjnie intelektualni następcy K. Lorenza. Położenie cywilizowanej ludzkości opisują oni z odwołaniem się do metafory „ślepej uliczki” i zalecają starania o jej przetrwanie z respektem wobec specyfiki gatunkowej *homo sapiens* (Wuketits 2012). Tym samym podtrzymują zalecenia Lorenza odnośnie do konieczności mobilizowania wysiłków w celu tworzenia etosu ekologicznego przetrwania człowieka na sposób ludzki. Choć, jego zdaniem, absolutnie nie można przewidzieć przyszłości *Homo sapiens* na naszej planecie, to jednak podkreśla obowiązek przygotowywania się do walki o przetrwanie (Lorenz 1983a: 11). W tym przypadku chodzi o zahamowanie i wyeliminowanie mechanizmów cywilizacji technokratycznej, które prowadzą zarówno do biologicznych zagrożeń naszego gatunku, jak i do zaniku tych wszystkich cech, które stanowią o człowieczeństwie ludzkości. Chodzi więc w równej mierze o przetrwanie biologiczne i duchowe. Zagłada gatunku *homo sapiens* oznacza bowiem zniszczenie na Ziemi zarówno życia biologicznego, jak i życia duchowego. W tej sytuacji chodzi nie tylko o to, aby jakoś przetrwać, ale o to, by przetrwać na sposób ludzki. W tym wyraża się etologiczny humanizm Lorenza, który zgodnie z sugestią znawców jego twórczości badawczej i literackiej można nazwać „humanizmem ewolucyjnym” (Wuketits 1984b: 187).

Bibliografia

- Darwin K., 1929, *O pochodzeniu człowieka*, Biblioteka Dzieł Naukowych, Warszawa.
- Dobzansky T., Ayala F. J., Stebbins G. L., Valentine J. W., 1977, *Evolution*, W. H. Freeman, San Francisco.
- Eibl-Eibesfeldt I., 1988, *Galapagos. Arka Noego pośród Pacyfiku*, przekł. z j. niem. Z. Stromenger, Wydawnictwo Śląsk, Katowice.
- Eibl-Eibesfeldt I., 1980, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie*, Piper & Co. Verlag, München-Zürich.
- Eibl-Eibesfeldt I., 2000, *In der Falle des Kurzzeitdenkens, Mit 25 Abbildungen*, Piper & Co. Verlag, München-Zürich.
- Eibl-Eibesfeldt I., 1991, *Der Mensch – das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*, Piper & Co. Verlag, München.
- Festetics A., 1984, *Das „Du“ zwischen Mensch und Tier*, w: Kreuzer F. (red.), „Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre i ihre Folgen“, Piper & Co. Verlag, München-Zürich, 69-98.
- Fiut I. S., 1994, *Filozofia ewolucyjna Konrada Zachariasza Lorenza. Studium problemowe i historyczne*, Oficyna Wydawnicza Klubu Artystyczno-Literackiego, Kraków.
- Koenig O., 1983, *Verhaltensforschung in Österreich. Konrad Lorenz – 80 Jahre*, Carl Ueberreuter Verlag, Wien.
- Lehrman D. S., *A critique of Konrad Lorenz's theory of instinctive behavior*, Quarterly Rev. Biol. 28(1953), s. 337-363.
- Lorenz K., 1983a, *Der Abbau des Menschlichen*, Piper & Co Verlag, München-Zürich.
- Lorenz K., 1984, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Piper & Co Verlag, München-Zürich.
- Lorenz K., 1965, *Evolution and Modification of Behaviour*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lorenz K., 1983e, *Evolution des Verhaltens*, w: Lorenz K., „Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen“. Gesammelte Arbeiten. Herausgegeben und eingeleitet von Irenäus Eibl-Eibes-

- feldt. Mit 23 Abbildungen, Piper & Co Verlag, München-Zürich, s. 110-136.
- Lorenz K., 1963, *Die Hoffnung auf Einsicht in das Wirken der Natur*, w: *Die Hoffnungen unserer Zeit. Das Heidelberger Studio*, 27. Sendefolge, Leitung Johannes Schlemmer, München.
- Lorenz K., 1983b, *Die instinktiven Grundlagen menschlicher Kultur*, w: Lorenz K., „Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen“. Gesammelte Arbeiten. Herausgegeben und eingeleitet von Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Mit 23 Abbildungen, Piper & Co Verlag, München-Zürich, 246-274.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, przekł. z j. niem. K. Wolicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Lorenz K., 1961, *Phylogenetische Anpassung und adaptive Modifikation des Verhaltens*, w: Lorenz K., „Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gasammelte Abhandlungen“, Band II, Piper Verlag, München-Zürich, 301-358.
- Lorenz K., 1973, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, Piper & Co. Verlag, München.
- Lorenz K., 1984, *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Lorenz K., 1983c, *Vorwort*, w: Lorenz K., „Vom Weltbild des Verhaltensforschers. Drei Abhandlungen“, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Lorenz K., 1983d, *Zivilisationspathologie und Kulturfreiheit*, w: Lorenz K., „Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen“. Gesammelte Arbeiten. Herausgegeben und eingeleitet von Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Mit 23 Abbildungen, Piper & Co Verlag, München-Zürich, s. 343-355.
- Lötsch, B. 1984, *Das ökologische Gewissen der Nation. Konrad Lorenz und die Umweltfrage*, w: Kreuzer F. (red.), „Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre i ihre Folgen“, Piper & Co. Verlag, München-Zürich, s. 123-133.

- Łepko Z., *Antropologia Konrada Lorenza*, w: Lubański M., Ślaga Sz. W. (red.), „Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody”, t. XIII, Warszawa 1991, s. 267-268.
- Łepko Z., 2003, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Łepko Z., 2002, *Etologiczna teoria kryzysu ekologicznego*, w: Dołęga J. M. (red.), „Od kosmologii do ekofilozofii. Problemy filozoficzne XXI wieku”, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej Acta Universitatis Masuriensis, Olecko, s. 155-187.
- Łepko Z., 2001, *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: Dołęga J. M., Czarotowski J. W., Skowroński A. (red.), „Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii”, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, s. 135-164.
- Oeser E., 1984, *Zickzackweg auf dem der Wahrheit*, w: Kreuzer F. (red.), „Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre i ihre Folgen”, Piper & Co. Verlag, München-Zürich 19-36.
- Wuketits F., 1984a, *Das geistige Leben – eine neue art von Leben*, w: Kreuzer F. (red.), „Nichts ist schon dagewesen. Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen“, Piper & Co. Verlag, München-Zürich, s. 191-206.
- Wuketits F., 1984b, *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Wuketits F., 2012, *Zivilisation in der Sackgasse. Plädoyer für eine artgerechte Menschenhaltung*, Mankau-Verlag, Murnau a. Staffelsee.
- Weinberger Ch., 1983, *Evolution und Ethologie. Wissenschaftstheoretische Analysen. Mit einem Geleitwort von Konrad Lorenz*, Springer Verlag, Wien-New York.
- W. Wickler, 1983, *Hat die Ehtik einen evolutionären Ursprung*, w: Koslowski P., Kreuzer Ph., Löw R. (red.), „Die Verführung durch das Machbare. Ethische konflikte in der modernen Medizin und Biologie“, S. Hirzel Verlag, Stuttgart, s. 125-141.

Winkler E., Schweinkhardt J., 1982, *Expedition Mensch. Streifzüge durch die Anthropologie. Mit einem Vorwort von Konrad Lorenz*, Carl Ueberreuter Verlag, Wien.