

RECENZJE

BOOK REVIEW

Ekofilozoficzny zwrot w myśleniu Ecophilosophical Mind Shift

Z. Piątek, *Ekofilozofia (Ecophilosophy)*,
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego,
Kraków 2008, s. 196.

Ekofilozofia, a wcześniej ekozofia, ma swoje źródła w specyficznym sposobie myślenia inspirowanym nauką o relacjach człowieka z jego środowiskiem przyrodniczym, którą już w roku 1869 Ernest Haeckel nazwał ekologią. Podejście filozoficzne pogłębione refleksją myślową w tym kierunku przypisuje się najczęściej Arne Naessowi zafascynowanemu pięknem i harmonią natury, którym zagraża bezrefleksyjna i arogancka postawa człowieka wobec niej. W swej pracy pt. „Ekofilozofia” Zdzisława Piątek ukazuje genezę tej dziedziny filozofii współczesnej, jej rozwój oraz ewolucję, wraz z równoczesnym konstytuowaniem się jej przedmiotu oraz metod badania, a także towarzyszących im założeń natury wręcz metafizycznej. Jedną z dróg jej rozwoju upatruje w duchu myśli neopozytywistycznej, stawiającego sobie za zadanie „unaukowienie” oraz integrację fizyki, chemii z biologią, głównie pod wpływem krytyki, że takie próby konsyliencji tych dyscyplin naukowych mają charakter redukcjonistyczny i mechanistyczny. „Zarzuty okazały się chybione dlatego, że nauka – podkreśla autorka – ma wbudowane mechanizmy samoregulujące i sama bez czujności ideologicznej cenzorów potrafi likwidować pseudozagrożenia. Równie bezzasadne wydają mi się oskarżenia kierowane pod adresem nauki o to, że stosowanie metodologii „mechanistycznej” i redukcjonistycznej ogranicza umiejętność „głębokiego” holistycznego myślenia. Wszak pierwotne znaczenie wyrażenia *mechanos* to tyle, co „sam przez się działający”, a zatem działanie mechaniczne jest stymulowane przez czynniki wewnętrzne, a nie tylko w sposób bierny sterowane z zewnątrz, jak to sugerują jego krytycy. W ramach pojęciowych współczesnej nauki myślenie redukcjonistyczne jest komplementarne do myślenia holistycznego, a redukcjonizm jest uczciwym sposobem rozumienia świata” (s. 18). W odpowiedzi na tę często nieuzasadnioną krytykę, postawy myślowe badaczy zostały wnikliwie skierowane na Przyrodę, co w konsekwencji doprowadziło do odkrycia wartości nie tylko jej samej, ale biosfery, niezależnie od jej wartości użytkowych dla człowieka. Rychło okazało się bowiem, że biosfera stanowi system holistycznie powiązany wyrażający się w sieci relacji i interakcji między

różnorodnymi istotami żywymi wchodzącymi w skład ziemskiej wspólnoty życia. To zaś podważyło wielowiekową dominację momentami aroganckiego antropocentryzmu na rzecz i uznanie wartości innych organizmów żywych, w tym holistycznego systemu biosfery. Tempo przemian w tym kierunku wzmocniło uświadomienie sobie przez ogół ludzi zagrażającego im jako gatunkowi kryzysu ekologicznego, który może w konsekwencji doprowadzić do ich zagłady, jako również inne gatunki biologiczne oraz ich środowiska życia. Zwrócono szczególną uwagę na „łańcuchy troficzne” oraz ekonomikę przyrody, co stało się bezpośrednim impulsem powstania i szybkiego rozwoju myślenia zorientowanego ekofilozoficznie.

Zjawisko ekologizmu myślowego przybiera różne formy. Autorka krytykuje te postawy filozoficzne wśród myślicieli, które nie rezygnują z założeń antropocentrycznych, np. idee Henryka Skolimowskiego, który u podstawy swej refleksji zakłada prawdziwość zasady antropicznej, a w konsekwencji jego myślenie służy właśnie głębszemu uzasadnianiu postawy antropocentrycznej względem Przyrody. Podkreśla, że sama ekofilozofia jest nauką interdyscyplinarną i wielowątkową, spajającą idee szacunku dla Przyrody i poszukującą mechanizmów koewolucyjnych zarysowujących symbiotyczne związki ludzkiego świata z biosferą. Idea symbiotycznej koegzystencji człowieka z przyrodą jest tutaj rozumiana w duchu refleksji naukowej Lyn Margulis, uważającej ją za złożony związek dwóch form życia prowadzących do zasadniczych innowacji ewolucyjnych, które niekoniecznie muszą się wyrażać jedynie w przysłowiowej „walce o byt”, ale nade wszystko w kooperacji. Procesy symbiozy w świetle takiego ujęcia teoretycznego doprowadziły w świecie życia nie tylko do powstania organizmów wielokomórkowych, tkanek, ale również na poziomie osobniczym do życia wspólnotowego, do którego należy także wspólnota gatunkowa człowieka. Piątek poszerza tę teorię, wskazując na symbiozę antroposfery z biosferą, czyli świata kultury ze światem biologicznym, w przestrzeni kooperacji których obowiązywałaby idea zrównoważonego rozwoju. Idzie tu o konieczność wyeksponowania idei „pansymbiozy” zaproponowanej przez Murrayce’a Gelle-Manna, jako warunku istnienia człowieka w przyszłości na planecie, stwarzającej niespotykaną dotąd możliwość procesom ewolucji zarówno w wymiarze kulturowym, ale i biologicznym.

Inne rozumie ekofilozofii – zdaniem autorki – łączy się z pojęciem „humanizmu jutra”, zawierającego nową formę świadomości ekologicznej, poszukującej modelu cywilizacji dostosowanej do

wydolności środowiska przyrodniczego na Ziemi. Takie wielostronne rozumienie ekofilozofii nie odzęgkuje się od rozumienia człowieka czynnie działającego w środowisku naturalnym. „Bycie człowiekiem” oznacza zmienność Przyrody i ustanawianie w niej nowych porządków świata, które powinny być dostosowane do wymogów i wydajności środowiska. Myślicielce chodzi o w pełni świadome kultywowanie i praktyczne utrzymywanie w Przyrodzie idei bioróżnorodności, któremu towarzyszy również pojednanie człowieka z nią. Do tego potrzebne jest zniesienie zbudowanego w kulturze Zachodu antagonizmu między człowiekiem a Przyrodą. Chodzi tu o takie pojmowania – za Krzysztofem Łastowskim – kultury rozumianej jako istotne fragmenty ludzkiego środowiska, w wyniku której następuje humanizacja ekologii nasyconej treściami nauk humanistycznych. Ekofilozofia w takiej perspektywie może być równie dobrze identyfikowana ze światopoglądem oraz swą ideologią, których celem jest zastąpienie postawy antropocentrycznej biocentryczną, a nawet ekocentryczną. W pracy zostaje więc przedstawiona definicja projektująca obecne znaczenie terminu „ekofilozofia”, którą Piątek formułuje następująco: „(...) określenie ekofilozofii jako nowej dziedziny filozofii, która wykorzystując przyrodniczą wiedzę o człowieku i naturze środowiska, określa na nowych zasadach symbiotyczny stosunek człowieka z Przyrodą (s. 23)”. Idąc dalej za wątkami myślowymi Łastowskiego sądzi, że jej wyrazem powinny być trzy imperatywy nałożone na człowieka i wyrażające się w jego odpowiedzialności za trwanie życia i człowieka na Ziemi, czyli imperatyw ekologiczny, moralny i ekofilozoficzny. Pierwszy mówiący, że: „Podejmuj takie działania, abyś nie naruszał reguł, według których życie funkcjonuje na Ziemi”, drugi: „Realizuj cele wspólne (społeczne) i rozwijaj cnoty etycznie cenne, działasz wtedy dla dobra wspólnego (społecznego)” i trzeci, typowo ekofilozoficzny: „Podejmuj takie działania, abyś nie naruszał reguł, według których życie funkcjonuje na Ziemi i realizuj cele wspólne (społeczne), rozwijaj cnoty etycznie cenne, działasz wtedy dla dobra wspólnego (społecznego)” (s. 27). Autorka podkreśla dalej za Łastowskim, że taka perspektywa moralno-etyczna spójna jest z tradycją etyki cnoty Arystotelesa oraz imperatywami etycznymi (szczególnie kategorię Kant) Immanuela Kanta, ale należy ją poszerzyć również na inne istoty żywe i całą Przyrodę, by nie traktować ich tylko instrumentalnie.

Tak zarysowany nowy humanizm ekofilozoficzny powinien przewyższać stary, typowo antropocentryczny, głoszący, że doskonałość człowieka jest wynikiem zerwania „więzów z Naturą”. Nowy natomiast powinien podkreślać i dowartościować te związki, zwracając uwagę na biologiczny wymiar człowieka i jego sieci interakcji z całokształtem życia ziemskiego. Przy okazji zostaje tu przywołana

na myśl Zbigniewa Hulla, że ekofilozofia orientuje człowieka na filozofię ochrony i kształtowania środowiska, stanowiąc alternatywę ekologiczną zmieniającą kierunek „logiki” cywilizacji technicznej. Pojawia się bowiem w jej obszarze idea ekorozwoju oraz inne idee regulatywne, podkreślające potrzebę dbałości o bioróżnorodność w Przyrodzie i jakość samego życia człowieka w niej. Również myślenie ekofilozoficzne – przypomina autorka odwołując się do prac Włodzimierza Tyburskiego – musi zawieszać niektóre założenie i tezy etyki tradycyjnej, opowiadające się za silną orientacją antropocentryczną w obszarze aksjologii.

Za istotnego prekursora ekofilozoficznego przewrotu w myśleniu filozoficznym uważa Piątek etykę szacunku dla życia głoszoną przez Alberta Schweitzera. Choć nie dostrzegał on całokształtu złożoności zjawisk warunkujących powodzenie życia, jakie obecnie ukazuje ekofilozofia, był jednak niewątpliwie prekursorem tego etyczno-ekologicznego renesansu. Wyrażają to sformułowane przez niego idee kontynuowane obecnie, a zakładające konieczność odbudowy harmonii między kulturą a naturą oraz jednostką a zbiorowością. Głoszona bowiem przez niego afirmacja życia zawiera w sobie afirmację świata, co wyraża realnie moralną istotę dobra, będącą główną osią rozwoju nowego humanizmu zorientowanego ekologicznie, a co u Schweitzera wyrażało się w dążeniu do mistycznego oraz wolitywnego zjednoczenia się życia ze światem i ich afirmację. Przy okazji autorka pokazuje, że „błąd naturalistyczny” w takiej perspektywie nie da się przewyżczyć, zaś sama etyka czci dla życia, która jedynie może odnosić się do człowieka, musi prowadzić do zniszczenia życia. Łańcuchy troficzne w ekosystemie muszą bowiem funkcjonować, tzn. naturalne zależności między autotrofami i heterotrofami, by utrzymać w nim stan równowagi dynamicznej. Schweitzer jednak umiarkowanie traktował zasadę swej etyki, zwracając bardziej uwagę na wspieranie różnych form życia oraz życia ludzkiego, co zakładało samodoskonalenie się człowieka, a w konsekwencji ograniczenie negatywnego jego wpływu na środowisko. I dlatego – podkreśla autorka – można go uznać prekursorem współczesnej ekofilozofii.

Innym ciekawym prekursorem tego typu myślenia był niewątpliwie Kazimierz Twardowski, poszukujący kryteriów odróżniania czynów moralnych od niemoralnych (dobra od zła moralnego), uważający, że „szacunek dla życia” jest jedynie formą „karności”, które należy wyrzucić poza nawias etyki, gdyż łatwo jest moralizować, trudno uzasadnić moralność. W ten sposób próbował budować etykę naukową, której zadaniem było właśnie poszukiwanie uzasadnienia dla pogodzenia interesów jednostki ze społeczeństwem. Ekoetyka, która może być pochodną takiego naukowego podejścia, podkreśla Piątek, idzie dalej, bo stara się pogodzić interesy ludzi z interesami

istot żywych wchodzących we wspólnotę biosfery, posiłkując się przy tym wiedzą naukową, czego Twardowski do końca nie czynił. Według tego polskiego filozofa etyka ma naukowo uzasadniać i formułować normy etyczne, które religia i prawo, ale i również instytucje społeczne mają wykonywać. Powinna ona mieć również charakter racjonalności instrumentalnej, adaptującej i zwiększającej szanse przeżycia gatunku ludzkiego w ewolucyjnej skali czasu, a więc jest zbieżna ze współczesną etyką ewolucyjną, rozwijaną w różnych formach współczesnej myśli ekofilozoficznej. Tak zapoczątkowana przez Twardowskiego etyka naukowa daje się uzgodnić ze współczesną etyką ewolucyjną, głoszącą postulaty solidarności międzygatunkowej, gdyż w etyce naukowej dobro ogólnoludzkie, czyli dobro gatunkowe człowieka ma określone granice, poza które nie może wychodzić wolność ludzkich działań. Autorka sądzi, podążając za tezą Twardowskiego mówiącą, że etyka jest przedłużeniem funkcji człowieka, które u innych istot żywych pełni instynkt samozachowawczy. Jeśli idzie o solidarność międzygatunkową, to interesy jednego gatunku powinny w takiej perspektywie teoretycznej harmonizować z interesami pozostały w ramach wspólnoty biosfery, w przestrzeni ogólnie pojmowanej etyki jako tzw. „higieny społecznej”, wzmacniającej zdrowie ludzi, ale i innych gatunków, od których ono przecież zależy. To z kolei rozszerzałoby społeczny instynkt samozachowawczy człowieka, szczególnie w formie tzw. instynktu religijnego, pomocnego w codziennym jego życiu. Nie zgadzając się z krytycznymi uwagami lwowskiego filozofa, który oskarżał ewolucyjne podejście w etyce o relatywizm, Piątek wskazuje, że normy etyczne, analogicznie jak logiczne, nie mogą być źródłem relatywizmu, ale muszą być dokładnie określane warunki ich stosowania. Obecnie, ewolucyjna wiedza naukowa o środowisku pozwala na zmianę zakresu obowiązywania norm etycznych, nie kwestionując ich prawdziwości, ale wskazuje na warunki czasowe oraz sytuacyjne ich prawdziwościowego stosowania. Edukacja etyczna i ekologiczna stanowi w tej refleksji ekoetycznej istotny moment dla rzeczywistego rozwoju „sumienia ekologicznego” ludzi, które jest istotnym warunkiem powodzenia skuteczności tego typu powinności moralnych względem życia i natury, bo dostarcza niezbędnej wiedzy naukowej, uzasadniającej tego typu normy działania ekomoralnie poprawnego. „W etykach ewolucjonistycznych – pisze myślicielka – przyjmuje się, że istnieje jedno dobro bezwzględne i absolutne, jest nim trwanie życia jako procesu przyrodniczego. W etykach antropocentrycznych dobrem najwyższym jest trwanie życia gatunku ludzkiego. Wszystkie inne dobra mogą być używane instrumentalnie do realizacji dobra nadrzędnego. W etykach holistycznych dobrem nadrzędnym (*summum bonum*) jest trwanie i ewolucja biosfery jako cało-

ści. Dobrem jest wszystko to, co sprzyja zachowaniu integralności, stabilności i różnorodności ekosystemów. W etykach holistycznych zorientowanych biocentrycznie, mając na uwadze realizację dobra nadrzędnego, wolno nakładać ograniczenia na wszystkie istoty żywe, w tym na istoty ludzkie. W etykach biocentrycznych zorientowanych indywidualistycznie wartością nadrzędną jest dobro własne każdej istoty żywej i wszyscy, którzy poświęcają dobro indywidualne dla dobra ekosystemów, są oskarżani o *ś r o d o w i s k o w y f a – s z y z m*. Wszystkie odmiany etyki środowiskowej uznają, że wartością nadrzędną, absolutną i obiektywną jest trwanie życia, tylko inaczej wyobrażają sobie realizację tej wartości. Zasada etyczna: „trwanie życia na Ziemi jest wartością absolutną” ma różne znaczenia w różnych etykach i może być realizowana na rozmaite sposoby” (s. 79). Cytat powyższy jasno sugeruje, że autorka preferuje etykę biocentryczną, unikającą faszyzmu środowiskowego, ale otwartą i dopuszczającą rozmaite sposoby realizacji zasady „trwania życia na Ziemi”. Wskazuje również, że najlepiej by było, by jednostki ludzkie w pełni świadome i odpowiedzialnie decydowały się na samoograniczenia swych działań eksploatacyjnych w stosunku do istot żywych i ich środowiska, co odbierałoby argumenty dla odgórnich działań restrykcyjnych.

Przechodząc do prezentacji obecnych kierunków rozwoju ekofilozofii, Piątek podkreśla w kolejnych partiach książki, że główne jej nurty łączą się z myśleniem ewolucyjnym, tzn. z akceptacją twierdzeń o ewolucyjnym pochodzeniu człowieka, świata, życia, ale i języka i kultury, czyli są one zorientowane naturalistycznie. Formułowane przez autorkę stanowisko również zawiera analogiczne założenia. Stanowisko to podziela poglądy epistemologicznego realizmu hipotetycznego i realizmu ontologicznego głoszone m.in. przez Karla R. Popiera, Konrada Z. Lorenza, czy Gerharda Vollmera, a podstawą tych poglądów nie jest materializm, ale naturalizm. „Naturalizm, w aspekcie epistemologicznym oznacza przekonanie, że wszelkie wyjaśnianie pozanaturalistyczne, odwołujące się do rzeczywistości pozaprzyrodniczej można zastąpić wyjaśnieniami naturalistycznymi, czyli takimi, które nie odwołują się do tego – podkreśla myślicielka krakowska – co pozaprzyrodnicze. A także, że wszystkie prawidłowości w Przyrodzie są dostępne racjonalnemu badaniu, a Byt ma charakter intellegibilny. W świetle powyższych założeń uzasadniona jest zarówno teza realizmu ontologicznego, jak i realizmu epistemologicznego” (s. 89). Przy tej okazji autorka obnaża rozszczenia różnych orientacji antropocentrycznych i idealistycznych, głoszących kreacjonizm, czy koncepcje „Inteligentnego Stwórcy” lub „Inteligentnego projektu”, których propagatorzy nie rozumieją natury procesu ewolucyjnego. „Przyjmując filozoficzne założenia ewolucjonizmu, Dawkins dowodzi, że twórcza intelligen-

cja, wystarczająco złożona, by cokolwiek zaprojektować, może powstać dopiero jako produkt końcowy zaawansowanego procesu stopniowej ewolucji. Jeśli twórcza inteligencja – wyjaśnia precyzyjnie badaczka – jest wytworem zaawansowanych procesów ewolucji, to nie może być odpowiedzialna za ich zaprojektowanie. Tradycyjne pojęcie Boga, który zgodnie z objawieniem stworzył uporządkowany i celowy świat, jak zegarmistrz tworzy zegarek, jest przejawem antropomorfizmu. Wierzenia religijne, traktowane jako wytwór gatunku ludzkiego są faktem społeczno-kulturowym i zgodnie z teorią ewolucji zaspokajają głębokie ludzkie potrzeby emocjonalne wynikające z kondycji ludzkiej” (s. 91). Myślicielka podkreśla również, że nawet ogłoszenie „śmierci Boga” nie oznacza, że „wszystko jest dozwolone”, ale spotęgowuje odpowiedzialność człowieka za siebie i świat: odpowiedzialność w perspektywie ewolucyjnej za aktualne i przyszłe losy człowieka i jego świata.

Szczególne zainteresowania budzi w pracy projekt „metafizyki molekularnej” życia, wynikający z w pełni świadomego przekonania autorki, że im więcej wiemy o życiu i świecie, tym większe są nasze świadome obszary niewiedzy. Jeśli bowiem wiedza naukowa o życiu i świecie jest podstawą rozwoju dziedzin ekofilozofii, szczególnie na płaszczyźnie aksjologicznej, w oparciu o którą człowiek podejmuje działania, to konieczna jest jakaś metafizyka, która stanowiłaby fundament wszelkich jego wyborów. Nie jest to jednak metafizyka absolutystyczna, ale raczej otwarta na dalszy rozwój ludzkiej wiedzy. W jej świetle to właśnie DNA, RNA, genotyp oraz fenotyp stanowią owo *arché* dla życia i wiedza o ich strukturze, funkcjach oraz formach działania może stawać się treścią takiej metafizyki, pomocnej człowiekowi dzisiaj i w przyszłości. Równie ciekawie w tym kontekście została rozwinięta kwestia teleologii w przyrodzie, którą na gruncie ewolucjonizmu realnie wyjaśnia teleonomia. Przywołując koncepcję Gai, miejsce człowieka w Przyrodzie – według autorki – jest wystarczająco jasno zrozumiałe, a jego inteligencję należy rozumieć jako wytwór jej dziejowego procesu ewolucji, stanowiący subiektywny jej element, z którą powinien pozostawać w homeostazie, a nie pojmować siebie jako gatunek wyróżniony, od niej oderwany i jej się radykalnie przeciwstawiający w ramach swej kultury. Swoje cele antropocentryczne może uzyskać rzeczywiście wtedy, kiedy zastosuje środki nieantropocentryczne, twórczo wpływając na homeostazę w biosferze, co uczynić go może właśnie gatunkiem w ten sposób wyróżnionym.

Próbując spojrzeć na fenomen ekofilozofii, autorka w nawiązaniu do myśli Georga W. F. Hegla uważa, że jest ona wyrazem myślowym epoki, a dokładniej XX wieku, czyli jej „filozofią czynu”, której podstawa leży w symbiozie człowieka z Przyrodą, a nie w zastępowaniu porządku naturalnego porządkiem człowieka, co miło miejsce we

wcześniejszych etapach rozwoju cywilizacji Zachodu. Jej filarem nośnym jest idea zrównoważonego rozwoju oraz związane z nią praktyki skutecznego działania na płaszczyźnie gospodarczej, politycznej, przemysłowej, rolniczej, społecznej, których celem staje się dostosowanie potrzeb ludzkich do możliwości Przyrody. Postawa ta rodzi nową metafizykę i etykę, które z kolei starają się regulować stosunki człowieka z jego naturalnym środowiskiem, zaś jego pozycja jest wyróżniona w związku z faktem, że jako gatunek istot świadomych, stawiających sobie cele działania musi w pełni odpowiadać za nie. I tu badaczka przedstawia bardzo trafne analizy kategorii wzrostu oraz sposób pojmowania zysku i nadmiaru, posilując się rozważaniami D. H. Meadows, D. L. Meadowsa i J. Randersa oraz naturalnego „zmysłu równowagi” K. Z. Lorenza. Ta nowa doktryna filozoficzna – w nawiązaniu do idei Immanuela Kanta – stanowi w opinii Piątek również wyjście z „niepełnoletności” naszego gatunku, głosząc ideę człowieka symbiotycznie zintegrowanego z Przyrodą, walczącego o utrzymanie bioróżnorodności, stwarzającego impulsy dla twórczości zarówno w świecie idei, jak i ewolucji życia, których celem jest zastąpienie aroganckiego antropocentryzmu i szowinizmu gatunkowego człowieka biocentryzmem, a nawet ekocentryzmem w myśleniu i działaniu. W tym miejscu podejmuje ciekawą polemikę z poglądami Luca Ferry’ego oraz Hannah Arendt, uważających, że antyczny ideał człowieka myślącego został obecnie zastąpiony przez *homo laborans*, co w konsekwencji spowodowało jego barbaryzację. Autorka uważa, że tak nie jest, a ludzie sami w procesie samopoznania powinni zmieniać stosunek do wytworów Przyrody, posiadających wartości wewnętrzne nie gorsze od wytworów kultury człowieka. W ten sposób człowiek może dzięki własnemu umysłowi uchylać działanie doboru naturalnego, a jak twierdził K. R. Popper: „nasze hipotezy mogą umierać za nas”. Człowiek może również świadomie transcendować swe ograniczenia, interweniować w procesy przyrodnicze na skalę, której nie mogą podjąć inne gatunki, co nie zwalnia go z obowiązku troszczenia się o nie, ale i nakłada na niego odpowiedzialności za jakość życia przyszłych pokoleń ludzi. Przy tej okazji myślicielka poddaje trafnej krytyce próby podważenia idei ekofilozoficznych przez filozofów-humanistów, którym ignorancja w dziedzinie wiedzy przyrodniczej nie pozwala zrozumieć przyrodniczych warunków ludzkiej transcendencji, opierającej się obecnie na wiedzy naukowej oraz wysokich i bardzo wyrafinowanych technologiach przemysłowych i komunikacyjnych. W wyniku przeprowadzonych rozważań nad stosunkiem natury do kultury dochodzi do wniosku, że nie ma między nim zasadniczej sprzeczności, bo ta ostatnia funkcjonuje wewnątrz tej pierwszej, a więc musi się liczyć z prawami w niej obowiązującymi.

Przyroda nie może być jednak wzorem moralnym i estetycznym dla aksjologicznych wyborów człowieka. Normy kulturowe są bowiem wynikiem przekraczania norm przyrodniczych przez ludzi. Wolność ludzka, źródło jego transcendencji, a więc człowieczeństwa, związana głównie z wychowaniem, nie może go jednak uwolnić od poszanowania konieczności fizycznych, na co wskazywali już J. St. Mill i I. Kant. Sama kultura, choć przekracza Naturę, jest wytworem naturalnych działań człowieka, przekraczających jego przyrodnicze ograniczenia. Kultura i cywilizacja mogą zadławić się sobą, jeśli nie będą ewoluowały i dostosowywały się do zmieniających się sił tkwiących w środowisku naturalnym, głównie w wyniku ich wpływu na niego. Kultura – konstatuje krakowska myślicielka – musi w skali globalnej stosować się do aktualnej wydajności tego środowiska, odrzucając zbędne i urojone potrzeby ludzkie. Człowiek musi przestać traktować Przyrodę instrumentalnie i nauczyć się dostrzegać w niej autoteliczne wartości, których jest depozytariuszem. Musi również odrzucić antropocentryczny i teleologiczny sposób myślenia o Przyrodzie, w którym postrzega siebie jako „tytularnego Pana Stworzenia”. Przyszłość człowieka w rozumieniu ewolucyjnym jest otwarta, a człowiek to jedynie jedno z ogniw ewolucji przyrodniczej, gdzie nie ma miejsca na „antropocentryczną psychę”. Bo jak to już wcześniej sądził Schweitzer – podkreśla Piątek – człowiek winien zrozumieć, że do jego istoty gatunkowej należy służebność wobec życia, która jest również jego powołaniem i nie może się przekształcać w etykę „buntu przeciw życiu”, a raczej powinna ona ograniczać pojęcia dobra i zła do świata człowieka i musi również zawierać szacunek dla innych istot żywych, wyrażający się w rzeczywistej solidarności z nimi.

Analizując powstanie, rozwój i polityczno-gospodarcze uspołecznianie idei rozwoju zrównoważonego, autorka podkreśla momenty istotne tego pojęcia, na które składa się dążenie do harmonijnej koegzystencji ładu ludzkiego z ładem przyrodniczym oraz rozwój solidarności międzygatunkowej oraz międzypokoleniowej wśród ludzi, których celem mogłaby być idea „lepszego świata” głoszona przez Poppera w rama koncepcji „społeczeństwa otwartego”. Warunkiem jej jest odrzucenie pewnych dogmatów myślenia o człowieku, że jest z natury egoistyczny lub altruistyczny. Piątek – za Mattem Riedley'em – sądzi, że jego natura jest swoista, czyli egoistyczno-altruistyczna, zaś etyka winna tak funkcjonować, by tłumić te złe jego skłonności, jednocześnie premiując dobre. Polemizując w tej perspektywie z Andrzejem Papuzińskim myślicielka sądzi, że idea rozwoju zrównoważonego, choć z zasady antropocentryczna i często pozostająca w sprzeczności ze stanowiskiem biocentrycznym, może, podobnie jak egoizm, który w wielu wypadkach staje się „odwrotną stroną zwierciadła”, czyli altruizmem, w formie umiarkowane-

go antropocentryzmu ma szansę przekształcać się właśnie w biocentryzm.

Kończąc swoje rozważania, Piątek staje na stanowisku, które można by określić formą współczesnego, wręcz sokratejskiego intelektualizmu etycznego rozciągniętego na człowieka i Przyrodę, gdzie wiedza o niej i miejscu człowieka w niej, wypełniałaby adekwatnymi treściami jego cnoty moralne, dając mu odwagę do przezwyciężenia instrumentalnego stosunku do niej. Takim pierwszym celem do urzeczywistnienia się tej cnoty byłoby niewątpliwie zadanie likwidacji nędzy ludzkiej w wymiarze globalnym, będącej wynikiem długiego funkcjonowania rozwoju niezrównoważonego, pomimo rocznych deklaracji o dążeniu do wdrożenia programu rozwoju zrównoważonego.

Zamykając tę stosunkowo obszerną prezentację próby budowy systemu myślenia ekofilozoficzne zorientowanego, należy wyraźnie podkreślić, że zawiera on jeszcze wiele cząstkowych propozycji wartych przemyślenia i przedyskutowania, do czego zresztą zaprasza sama myślicielka, często podkreślając, że ma on charakter otwarty i propozycyjny. Jego wartość polega na tym, że jest to kompetentna synteza zarówno idei ekofilozoficznych obecnych w myśli światowej, ale i rodzimej.

Jedna kwestia została tutaj mało wyeksponowana, a mianowicie pojawienie się w myśleniu i działania kategorii „sumienia ekologicznego”, którą nagłośnił w perspektywie światowej Aldo Leopold, a w rodzimej Julian Aleksandrowicz, a która zainicjowała w wymiarze globalnym ów ekofilozoficzny przełom w myśleniu o miejscu człowieka w Przyrodzie.

Inną zaletą pracy jest niewątpliwie dyskurs wywodów, precyzyjny język autorki, ale przede wszystkim znowelizowane problemy zarówno od strony filozoficznej, ale i biologicznej i ekologicznej, które przybierają formy rzetelnej argumentacji na rzecz głoszonych tez. Warto więc zaprosić myślicieli i badaczy do dalszej dyskusji na tą inspirującą, ale i intrygującą propozycją filozoficzną wprowadzającą myślenie ekofilozoficzne w XXI wiek.

*Ignacy S. Fiut,
e-mail: isfiut@uci.agh.edu.pl*