

Przełom ekofilozoficzny w myśleniu według Zdzisławy Piątek

The Eco-philosophical Breakthrough: Zdzisława Piątek's Concept

Ignacy S. Fiut

*Akademia Górniczo-Hutnicza, Wydział Humanistyczny, Katedra Kulturoznawstwa i Filozofii,
ul. Gramatyka 8a, 30-071 Kraków, E-mail: isfiut@uci.agh.edu.pl*

Streszczenie

Przełom ekofilozoficzny w myśleniu w świetle rozważań filozoficznych Zdzisławy Piątek ma swoją genezę w rozwoju w XX wieku nowej aksjologii wskazującej, że najwyższą wartością dla człowieka staje się wartość „trwałości życia”, która na płaszczyźnie moralnej staje się źródłem postaw biocentrycznych oraz ekocentrycznych, osłabiających jego „szowinizm gatunkowy”. Postawy te cechuje głębokie przekonanie aksjologiczne, że przyroda jako naturalne środowisko istnienia człowieka ma wartość wewnętrzną, a więc musi być źródłem troski etycznej jako przedmiot ważny moralnie, a człowiek jako podmiot wyborów etycznych powinien odpowiadać za jej kondycję bytową, która ściśle łączy się z jego jakością życia oraz godnością i określa również losy przyszłych pokoleń gatunku ludzkiego.

Drugą ważną przyczyną przełomu ekofilozoficznego w myśleniu według tej myślicielki jest rozwój nauk przyrodniczych i biologicznych, które dostarczają obecnie szerokiej wiedzy racjonalnej na temat rzeczywistych związków człowieka, jego biologicznej, ale i kulturowej natury z jego bytowym podłożem przyrodniczym. Wiedza ta dostarcza nie tylko przesłanek i argumentów dla rozwoju myślenia zorientowanego ekofilozoficznie, ale poszerza przestrzeń refleksji aksjologicznej nad rolą i miejscem człowieka w bycie przyrodniczym oraz przyszłości tej naturalnej koegzystencji.

Piątek sądzi również, że postęp nauk przyrodniczych oraz biologicznych musi być na poziomie analizy filozoficznej zorientowany ewolucyjnie i musi korespondować z rozwojem nauk społecznych i humanistycznych, by możliwe było rozumienie człowieka jako ogniwa dziejowego procesu ewolucji wraz z jego umysłem oraz jego symbolicznymi wytworami, tworzącymi jego kulturę i generującymi formy społecznych interakcji. Ma bowiem świadomość, że wiedza ta uświadamia realną sytuację człowieka w systemie biosfery i pozwala na krytyczne wykorzystywanie osiągnięć nauki w celu harmonijnej koegzystencji ludzi z przyrodą oraz dalszy rozwój ich specyficznie gatunkowych cech, których wyrazem jest właśnie kultura. Krytykuje również stanowiska idealistyczne i skrajnie antropocentryczne, przeciwstawiające kulturową naturę człowieka jego związkom z przyrodniczymi determinantami jego bytowania – np. koncepcję inteligentnego projektu (*the intelligent design*). Stanowiska takie ograniczają bowiem wolność badań naukowych i uniemożliwiają wykorzystywanie rozumne odkryć naukowych do podniesienia jakości życia ludzi i rzeczywistej godności człowieka.

Słowa kluczowe: ekofilozofia, biocentryzm, ekocentryzm, nowa etyka ekologiczna

Abstract

In the opinion of Zdzisława Piątek, the eco-philosophical breakthrough has its genesis in the development of 20th century new axiology indicating, that the value of “sustainability of life” constitutes the highest value for man. On the moral plane, it becomes the source of biocentric and and ecocentric attitudes, lessening human “species chauvinism”. Such attitudes are characterized by the profound axiological conviction that nature as the original environment of human existence possesses internal value, and therefore must constitute the source of ethical concern as a morally vital object. Consequently, man as a source of ethical choices should be responsible for nature’s mode of being, which is strictly related to the quality of his life and dignity, as well as defines the fate of future generations of mankind.

According to Zdzisława Piątek, the development of natural and biological sciences constitutes another important cause of eco-philosophical breakthrough. Presently, these sciences provide vast rational knowledge concerning the real relationships between humans, both their biological and cultural essence, and their natural living base. This knowledge provides not only assumptions and arguments for the eco-philosophy, but also broadens the spaces of reflection over the role and place of man within the natural being, and also the future of this natural coexistence.

Zdzisława Piątek also believes that the progress of natural and biological sciences must be evolution-oriented on the level of philosophical analysis, and should correspond to the development of social sciences and humanities in order, that the understanding of man as a link of historical process of evolution would be possible, alongside his mind and its symbolic outcomes, creating his culture and generating the forms of social interactions. This knowledge presents the real situation of man within the system of biosphere and renders it possible for him to make critical use of scientific achievements in order to assure a harmonious coexistence of people and nature, as well as the further development of their specific species characteristics, the expression of which is culture. Zdzisława Piątek also criticizes the idealistic and radically anthropocentric attitudes which juxtapose the cultural essence of man with his relationships with the natural determinants of his existence, for instance the concept of "intelligent design". Such attitudes limit the freedom of scientific research and prevent the rational use of scientific discoveries that could serve the improvement of the quality of human life and actual dignity of man.

Key words: eco-philosophy, biocentrism, ecocentrism, new ecological ethics

Uwagi wstępne

Ekofilozofia, nazywana również ekozofią, 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. Świadomość potrzeby budowy filozofii zorientowanej ekologicznie rozwinęła się szerzej w latach siedemdziesiątych po opublikowaniu pierwszego raportu Klubu Rzymskiego, a została stopniowo wzmocniana, kiedy świat co kilka lat doświadczał kolejnych kryzysów globalnych, powodowanych uszczuplaniem się wielu zasobów przyrodniczych, najczęściej nie możliwych do odtworzenia, ale i zjawiskami społecznymi związanymi z przegęszczeniem się populacji ludzkiej na Ziemi, które spowodowały dysproporcje w gospodarce globalnej, a w konsekwencji nierówności społeczne, biedę, bezrobocie, które m.in. zwiększyły agresję społeczną i doprowadziły do nieustających konfliktów wojennych.

Przedmiotem niniejszej pracy jest przedstawienie stanowiska ekofilozoficznego krakowskiej myślicielki Zdzisławy Piątek, która od lat zajmuje się tą problematyką. Już w roku 1993 opublikowała tekst pt. *Przyroda i wartości*, w którym uzasadniała twierdzenie, że *przyroda jest nieograniczonym źródłem wartości*. Termin „przyroda” – wyjaśniała – *będę rozumiała w sensie scholastycznym jako oznaczającym Naturę rodzicielkę i będę go odnosiła do dzikiej przyrody żywej. Wyjaśniając stworzenie rozumienia przyrody będę się odwoływać do naturalnych mechanizmów zmienności i doboru naturalnego, opisywanych przez teorię ewolucji. Będzie to zatem spojrzenie na przyrodę jako źródło*

wartości z punktu widzenia teorii ewolucji i będzie ono uzasadnione o tyle, o ile ta teoria jest uzasadniona (Piątek, 1993, s. 159). Zauważyła także, że wszystkie istoty żywe pozostające ze sobą w sieci powiązań naturalnych mają własne potrzeby oraz interesy i tworzą sieć powiązań adaptacyjnych oraz węzłów, które są autotelicznymi wartościami *per se*. Ich relatywność przystosowawcza nie wyklucza jednak obiektywności ich wartości wewnętrznych, a więc można odpowiedzialnie przyjąć, że każdy podmiot moralny (człowiek) jest w stanie dostrzec w tych istotach żywych wartości wewnętrzne nie tylko użyteczne, a więc traktować je jako rzeczywiste przedmioty moralne (Piątek, 1993, s. 162-175). Myślicielka już wtedy poddała krytyce stanowiska absolutyzujące tzw. błąd naturalistyczny i ostrzegła przed popełnianiem błędów antynaturalistycznego myślicieli zorientowanych humanistycznie.

Krakowska myślicielka opublikowała wiele prac naukowych poświęconych tej problematyce, przedstawiając ją z różnych stron, zarówno w wymiarze historycznym jak i problemowym. Z ważniejszych warto wymienić: *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w Przyrodzie* (1998), *Pawi ogon, czyli o biologicznych uwarunkowaniach kultury* (2007d), *Ekofilozofia* (2008) oraz *O śmierci, seksie i metodzie zapłodnienia in vitro* (2009). Warto również zwrócić uwagę na kilka artykułów jej autorstwa, które przygotowały grunt dla próby sformułowania usystematyzowanego poglądu ekofilozoficznego, np. *Ekologia a ekologizm, filozofia wobec nowej ideologii społecznej* (Piątek, 1997a) oraz *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne* (Piątek, 2005). We wszystkich pracach Piątek rozwija systemowe myślenie ekofilozoficzne w duchu refleksji ewolucyjnej, bliskiej ewolucyjnej teorii poznania Karla R. Poppera oraz badaczy związanych z Kołem Altenberskim, np. Konrada Z. Lorenza, czy Ruperta Riedla i Franza M. Wuketitsa, ale i myśli-

cieli z kręgu filozofii analitycznej: Paula Tylora, Williama K. Frankena, czy Richarda Dawkinsa. Wszyscy oni rozważania filozoficzne traktują jako refleksję nad rozwojem nauki, a prawda naukowa jest kryterium ich rzetelności myślowej. Popper oraz członkowie Koła Altenberskiego zwracali także uwagę na fakt, że w życiu społecznym ludzie często używają idei fałszywych. Ich skuteczność bierze się ze specyficznie ludzkiej potrzeby żywienia złudzeń i dobrze rozwiniętych zdolności do samooszukiwania się, które rozwijają się obok potrzeby i poczucia wartości prawdy, gdyż mają one również pewną wartość adaptacyjną (Popper, 1992, s. 98-100 i 214-215).

Analizują sprzeczności zachodzące między wewnętrznymi i zewnętrznymi celami nauki nowożytnej, ale i uwzględniając jej dziejowy rozwój, Piątek zauważa, że dopiero nauka nowożytna jasno określiła autonomicznie swe cel wewnętrzny, którym jest przede wszystkim odkrywanie prawd obiektywnych w sposób wolny i niezależny, choć ich realizacja zawsze kolidowała i do dzisiaj koliduje z celami zewnętrznymi o charakterze pragmatycznym, które najczęściej mają charakter pierwotniejszy. Badania naukowe bowiem obalają kolejne mity oraz lansowane w wymiarze ideologicznym potrzeby i hierarchie wartości, które wyznaje człowiek, a które są przejawem błędnego rozumienia jego wyjątkowości i związanej z nią pychy gatunkowej wyrażającej się w pojęciu „tytularnego Pana przyrody” w porządku naturalnego istnienia. Są to poglądy rozpowszechniane przez religie, filozofie oraz nauki humanistyczne, a wszystkie one pozostają dalekie od prawdy obiektywnej o jego miejscu w biosferze. *Przyrodnicy – pisze Piątek – głoszą ludziom „kazanie o pokorze” i zdejmują gatunek ludzki z ulubionej przez filozofów pozycji ponad przyrodą, włączając go w przyrodę. Rozwój poznania pozwala uzasadnić twierdzenie, że niezależnie od tego, jak bardzo jesteśmy przesyleni pychą i zapatrzeni w siebie, nasze biologiczne trwanie jest całkowicie zależne od zdrowego funkcjonowania biosfery* (Piątek, 2007a, s. 145). Konflikt między celami zewnętrznymi i wewnętrznymi towarzyszy nauce od jej powstania, bo w swych dziejach była związana i podporządkowana rozwojowi mitu i religii, a po oderwaniu się władzy świeckiej od duchownej, polityce i ideologii, które narzucały jej wiele celów pragmatycznych oraz ideologicznych, dalekich o rzetelną prawdę naukową. W ten sposób skazana była na zaspokajanie celów populistycznych nie zawsze związanych z wiedzą o prawdzie obiektywnej, a jej zadaniem było głównie zaspokajanie sztucznych potrzeb wynikających z eksponowanych hierarchii aksjologicznych oraz moralnych, czemu instrumentalnie służyła odkrywana obiektywna prawda o świecie.

Posiłkując się ewolucyjną epistemologią ewolucyjną K. R. Poppera oraz psychologią ewolucyjną Davida Bussa, myślicielka stara się pokazać, że ten

konflikt wpisany jest w genezę ewolucyjną ludzkiego umysłu, który powstał jako mutacja i adaptacja w procesie doboru naturalnego, a następnie pełną swoją formę wraz z rozwojem języka uzyskał w procesie doboru płciowego jako narzędzia ozdobnego służącego do zalotów, dającego w procesach komunikacji między-płciowej przewagę nie w walce o przetrwanie, ale w walce o dominację w rozrodcie. W walce tej nie liczyła się „prawda przetrwania” – przysłowiowa „zgodność myśli z rzeczywistością”, ale również fortele, kłamstwa, a więc techniki perswazyjne oraz skuteczna reklama własnych zalet, by pozyskać względy płci przeciwnej, a więc również i kłamstwa umożliwiające spłodzenie potomstwa. W strukturach umysłu wcześniej ewolucyjnie powstała możliwość tworzenia tzw. „prawd o potrzebach aksjologicznych, hierarchii wartościach i zasadach moralnych”, w cieniu których rozwinęła się sfera racjonalności umysłu, czyli umiejętność *detekcji oszustów w interakcjach społecznych* (Fiut, 2009, s. 85-102). To ona w konsekwencji stworzyła człowiekowi ewolucyjną możliwość niezależnego od praktycznych wymogów i wolnego badania prawdziwościowego charakteru świata. Od zarania pojawienia się tej funkcji umysłu wywoływała ona konflikty między tymi prawdami pierwotnymi i utylitarnymi o charakterze zewnętrznym, a tymi wtórnymi o charakterze wewnętrznym, stanowiącymi cele rozwoju autonomicznego nauki jako takiej. Systematycznie pociągało to za sobą i pociąga dzisiaj jej cenzurowanie, ograniczanie jej subwencjonowania oraz stawianie przed nią celów religijnych, praktycznych oraz ideologicznych, służących mistyfikacji rzeczywistości w ramach jej uspołeczniania.

Owe konflikty prowadzą obecnie do pojawiania się wielu kierunków refleksji ekofilozoficznej, której celem jest budowa idei rozwoju zrównoważonego oraz praktycznego jej wdrażania. Pozostają one mocno zróżnicowane pod względem aksjologicznym, a więc praktycznym i ideologicznym ze względu na mieszanie się w nich wewnętrznych i zewnętrznych celów nauki. *Są to problemy globalne, a ich rozwiązaniem – podkreśla krakowska myślicielka – ma być wielki program zrównoważonego rozwoju. Program, który nie może być pojmowany jako jeszcze jeden sposób realizacji tradycyjnie pojmowanych zewnętrznych celów nauki, gdyż prawda, do jakiej się odwołuje, nie może być utożsamiana z użytecznością. Powodzenie tego programu zależy od rozpoznania nieinstrumentalnej wartości przyrody i od poskromienia ludzkiej pychy. Wiele na to wskazuje, że te dwa wymagania mogą być spełnione jedynie pod warunkiem realizacji wewnętrznych celów rozwoju poznania naukowego, czyli przez odseparowanie prawdy od użyteczności. Tylko bezinteresowne poznanie świata i własnej natury może nas wyzwolić i uchronić gatunek ludzki od samozagłady* (Piątek, 2007a, s. 114)”.

Geneza ekofilozofii i kierunki jej rozumienia

W pracy pt. *Ekofilozofia* Piątek ukazuje genezę tej dziedziny filozofii współczesnej, jej rozwój oraz ewolucję, wraz z równoczesnym konstytuowaniem się jej przedmiotu, metodologii badań, a także towarzyszących im założeń natury wręcz metafizycznej. Jedną z dróg jej rozwoju upatruje w duchu myślenia neopozytywistycznego, stawiającego sobie za zadanie „unaukowienie” oraz integrację fizyki i chemii z biologią. Na gruncie tak pojmowanego dyskursu naukowego pojawiają się procedury redukcjonistyczne, które umożliwiają twórczą ich konsyliencję (Fiut, 2004, s.291-314). Jednak pod wpływem krytyki sugerującej, że takie próby konsyliencji tych dyscyplin naukowych mają charakter redukcjonistyczny i mechanistyczny, a w konsekwencji destrukcyjną fenomen życia, duchowość człowieka i kulturę, autorka odrzuca ten kierunek krytyki. *Zarzuty okazały się chybione dlatego, że nauka – podkreśla Piątek – 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* (Piątek, 2008, 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 je samej, ale biosfery, niezależnie od tkwiących w niej 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 (Piątek, 2007b, s. 14-17). 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 i rozwinęło świadomość ogół ludzi, że zagraża im jako gatunkowi kryzys ekologiczny, który może w konsekwencji doprowadzić do jego zagłady, jak również i do zagłady innych gatunków biologicznych oraz ich środowiska życia. Zwrócono szczególną uwagę – podkreśla myślicielka – na „łańcuchy troficzne” oraz ekonomikę przyrody, co stało się bezpośrednim impulsem

powstania i szybkiego rozwoju myślenia zorientowanego ekofilozoficznie.

Zjawisko ekologizmu myślowego przybiera obecnie różne formy, które wskazują kierunki postępowania człowieka względem natury. 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, co w konsekwencji powoduje, że jego myślenie służy właśnie głębszemu uzasadnianiu postawy antropocentrycznej względem przyrody, a więc w pewnym sensie rozciąga mit „tytularnego Pana przyrody” na kosmos. Postawa ta jak i podobne wśród myślicieli zorientowanych proekologicznie wynika przede wszystkim z ich różnych preferencji aksjologicznych, za którym najczęściej stoją jeszcze w pełni nie uświadomione przekonania religijne lub ideologiczne.

Piątek podkreśla dalej, że sama ekofilozofia jest nauką interdyscyplinarną i wielowątkową, spajającą idee szacunku dla przyrody i poszukującą mechanizmów koewolucyjnych zarysowujących s y m b i o t y c z n e związki ludzkiego świata z biosferą. Idea symbiotycznej koegzystencji człowieka z przyrodą jest tutaj rozumiana w duchu refleksji naukowej Lynn Margulis, postrzegającej ją jako złożony związek dwóch form życia prowadzących do zasadniczych innowacji ewolucyjnych, które nie koniecznie muszą się wyrażać jedynie w przysłowiowej „walce o byt”, ale nade wszystko w k o o p e r a c j i. *Symbioza, czyli układ w którym – pisze Margulis – osobniki należące do różnych gatunków żyją ze sobą w fizycznym kontakcie, wydaje nam się czymś osobliwym i nietypowym. A przecież, choć nie zdajemy sobie z tego sprawy, symbioza jest zjawiskiem jak najbardziej powszechnym. Nasze własne ciała – przewód pokarmowy, czy nawet rzęsy – jest siedliskiem niezliczonych symbiontów, bakteryjnych i zwierzęcych. Jeśli rozejrzemy się wokół: w parku, na podwórzu albo na działce, nie dostrzeżemy może symbiontów, a jednak są one wszechobecne. (...) Wszystkie spośród trzydziestu milionów gatunków zwierząt zamieszkujących Ziemię noszą w sobie dziedzictwo mikrokosmosu. Od mikroorganizmów, źródła gleby i powietrza, zależy nasze przetrwanie. Na scenie mikrobialnego świata wciąż powstają nowe byty, a poruszający się po niej aktorzy łączą się w nowe i nieraz trwałe związki* (Margulis, 2000, s. 13,21; Piątek, 2007c, s. 7-9). 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. Autorka *Ekofilozofii* poszerza tę teorię na symbiozę antroposfery z biosferą, czyli świata kultury ze światem biologicznym, w przestrzeni kooperacji których obowiązywałaby idea zrównoważonego rozwoju. Idzie jej tu

o konieczność wyeksponowania idei „pansymbiozy” zaproponowanej przez Murrayce’a Gelle-Manna, która w jej przekonaniu stanowi warunek konieczny istnienia człowieka w przyszłości na planecie (Gelle-Mann, 1996). Idea ta stwarza bowiem niespotykaną dotąd możliwość procesom ewolucji zarówno w wymiarze kulturowym, ale i biologicznym. *Ponieważ nic nie wskazuje – konkluduje Piątek – na to, abyśmy byli „wybrani” i aby celem mechanizmów regulacyjnych biosfery było utrzymanie warunków środowiskowych optymalnych dla życia „wyjątkowego” gatunku homo sapiens, to najlepszym rozwiązaniem pozwalającym uniknąć samozagłady, jest współdziałanie ze zintegrowanym ekosystemem całej planety, wyrażającej się we wspieraniu bogactwa różnorodności życia na Ziemi. Czynimy to, podejmując tylko takie działania, które nie naruszają reguł, według których toczy się na niej życie. Łatwo zauważyć, że antropocentryczny cel, czyli chęć uniknięcia samozagłady i życie w symbiozie z naturą, można osiągnąć tylko w sposób nieantropocentryczny. W pewnym sensie gatunek ludzki może być wcielony do służby dla dobra biosfery, gdyż tylko pozostając na służbie w interesie dobra biosfery, czyli biologicznych procesów życia, może realizować własne dobro w ewolucyjnej skali czasu (Piątek, 2008, s. 113).*

Inne rozumie ekofilozofii – zdaniem krakowskiej myślicielki – 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 akceptację zmienności Przyrody i konieczność ustanawiania w niej nowych porządków świata, które powinny być dostosowane do wymogów i wydajności środowiska ludzkiego. Myślicielce chodzi o w pełni świadome kultywowanie i praktyczne utrzymywanie w Przyrodzie idei *bioróżnorodności*, któremu musi towarzyszyć również postawa wyrażająca się w chęci pojednania się człowieka z nią¹. Do tego potrzebne jest zniesienie zbudowanego w kulturze Zachodu antagonizmu między człowiekiem a Przyrodą. Chodzi tu o takie rozumienie kultury, w nawiązaniu do poglądów Krzysztofa Łastowskiego, by pojmowano ją jako istotny fragment ludzkiego środowiska. Z chwilą kiedy się tak dzieje kultura ma możliwość wpływania humanizującego na ekologię i nasycaenia jej kategorii opisu i

interpretacji świata treściami nauk humanistycznych. Ekofilozofia w takiej perspektywie może być równie dobrze identyfikowana ze światopoglądem oraz swoistą ideologią, których celem jest zastąpienie postawy antropocentrycznej biocentryczną, a nawet ekocentryczną bez sprzeczności płynących od ludzi pojmujących ją tradycyjnie i przeciwstawiających ją Przyrodzie. Piątek przedstawia następnie definicję projektującą aktualnego znaczenia terminu „ekofilozofia”, którą postrzega jako nową dziedzinę refleksji myślowej. Proponuje, by przyjąć określenie *ekofilozofii jako nowej dziedziny filozofii, która wykorzystując przyrodniczą wiedzę o człowieku i naturze środowiska, określa na nowych zasadach symbiotyczny stosunek człowieka z Przyrodą* (Piątek, 2008, s.23).

Mając na uwadze symbiotyczne, a nawet pansymbiotyczne rozumienie tej nowej dziedziny filozofii i podążając za wątkami myślowymi Krzysztofa Łastowskiego autorka sądzi, że jej wyrazem powinny być trzy imperatywy nałożone na człowieka i wskazujące jego odpowiedzialności za trwanie życia i człowieka na Ziemi, czyli imperatyw *ekologiczny, moralny i ekofilozoficzny*. Pierwszy, który mówi, że: *Podjmuj takie działania, abyś nie naruszał reguł, według których życie funkcjonuje na Ziemi*, drugi: *Realizuj cele wspólne (społeczne) i rozwijaj cnoty etyczne cenne, działasz wtedy dla dobra wspólnego (społecznego)* i trzeci, typowo ekofilozoficzny: *Podjmuj takie działania, abyś nie naruszał reguł, według których życie funkcjonuje na Ziemi i realizuj cele wspólne (społeczne), rozwijaj cnoty etyczne cenne, działasz wtedy dla dobra wspólnego (społecznego)* (Piątek, 2008, s.28). Piątek podkreśla dalej, że taka perspektywa moralno-etyczna pozostaje spójna z tradycją etyki cnoty Arystotelesa oraz imperatywami etycznymi (szczególnie kategorycznym) Immanuela Kanta, ale należy ją poszerzyć również na inne istoty żywe oraz całą Przyrodę, by nie traktować ich tylko instrumentalnie, ale dostrzegać w nich wartości wewnętrzne i postrzegać przynajmniej jako przedmioty etyczne (Łastowski, 2001, s. 79).

Zarysowany w ten sposób nowy humanizm ekofilozoficzny powinien przewycięzać stary, typowo antropocentryczny, głoszący, że doskonałość człowieka jest wynikiem zerwania „więzów z Naturą”. Powinien on silniej eksponować i dowartościować te związki, zwracając uwagę na biologiczny wymiar człowieka i jego powiązania interakcyjne z całokształtem życia ziemskiego. Przy okazji zostaje tu przywołana myśl Zbigniewa Hulla, że ekofilozofia orientuje człowieka na filozofię ochrony i kształtowania środowiska, stanowiąc alternatywę ekologiczną zmieniającą kierunek „logiki” cywilizacji technicznej (Hull, 2006, s. 121-132). Pojawia się bowiem w jej obszarze idea ekorozwoju oraz inne idee regulatywne, sygnalizujące potrzebę dbałości o bioróżnorodność w Przyrodzie i jakość samego życia człowieka w niej. Również myślenie

¹Autorka podziela pogląd o kluczowej wartości bioróżnorodności dla procesów ewolucji, które przedstawili m.in. Jacques Monod i Francois Jacob. Por. F. Jacob, *Historia i dziedziczość*, PIW, Warszawa 1973; F. Jacob, *Gra możliwości. Eseje o różnorodności życia*, PIW, Warszawa 1987; F. Jacob, *Mysz, mucha i człowiek*, PIW, Warszawa 1999.

ekofilozoficzne – przypomina autorka odwołując się do prac Włodzimierza Tyburskiego – musi zawieszać niektóre założenia i tezy etyki tradycyjnej, opowiadające się za silną orientacją antropocentryczną w obszarze aksjologii (Tyburski, 1995).

Albert Schweitzer i Kazimierz Twardowski – jako prekursorzy przelomu ekologicznego w myśleniu

Za istotnego prekursora ekofilozoficznego przewrotu w myśleniu filozoficznym uważa Piątek etykę szacunku dla życia głoszoną przez Alberta Schweitzera (Piątek, 2008, s. 51-61). Choć nie dostrzegając 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 woliwytowego zjednoczenia się życia ze światem i ich afirmację. Przy okazji autorka pokazuje, że „błąd naturalistycznego” w takiej perspektywie nie da się przezwyciężyć, 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 utrzymywać w nim stan równowagi dynamicznej. Schweitzer jednak umiarkowanie traktował zasadę swej etyki, zwracając bardziej uwagę na wspieranie różnych form życia – podkreśla autorka – w tym i życia ludzkiego, co zakładało samodoskonalenie się człowieka, a w konsekwencji ograniczanie negatywnego jego wpływu na środowisko. I dlatego sądzi, że można go uznać za rzeczywistego prekursora współczesnej ekofilozofii jako źródła kształtowania się postaw proekologicznych wśród ludzi. Innym ważnym prekursorem tego typu myślenia był – według krakowskiej myślicielki – 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 uzasadnić i może formułować normy etyczne, zaś religia i prawo, ale i również instytucje społeczne powinny je wykonywać. Powinna ona mieć również charakter racjonalności instrumentalnej, adaptującej i zwiększającej szanse przeżycia gatunku ludzkiego w ewolucyjnej skali czasu, a więc jest ona 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 ponadto, podążając za tezą Twardowskiego mówiącą, że etyka jest przedłużeniem funkcji człowieka, które u innych istot żywych pełni instynkt samozachowawczy, a więc jeśli idzie o solidarność międzygatunkową, to interesy jednego gatunku powinny w takiej perspektywie teoretycznej harmonizować z interesami pozostałych w ramach wspólnoty biosfery, w przestrzeni ogólnie pojmowanej etyki jako tzw. „higienę społeczną”, wzmacniającą 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. Przy ich urzeczywistnianiu muszą być jednak dokładnie określone warunki ich stosowania. Obecnie, ewolucyjna wiedza naukowa o środowisku pozwala na zmianę zakresu obowiązywania norm etycznych, nie kwestionując ich prawdziwości, ale wskazując na warunki czasowe oraz sytuacyjne ich prawdziwościowego stosowania. Edukacja etyczna i ekologiczna stanowi w tej refleksji ekologicznej istotny moment dla rzeczywistego rozwoju „sumienia ekologicznego” ludzi, które jest kluczowym warunkiem powodzenia skuteczności tego typu powinności moralnych względem życia i natury, bo dostarcza niezbędnej wiedzy naukowej, uzasadniającej tego typu normy działania poprawnego eko-moralnie. *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 całości. Dobrem jest wszyst-*

ko to, co sprzyja zachowaniu integralności, stabilności i różnorodności ekosystemów. Etyki te są zorientowane biocentrycznie i mając na uwadze przede wszystkim realizację dobra nadrzędnego. Dopuszczają one również możliwość nakładania ograniczeń 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 (Piątek, 2008, s. 79). Cytat powyższy jasno sugeruje, że krakowska myślicielka preferuje etykę biocentryczną, unikającą faszystowskiego środowiskowego, ale otwartą i dopuszczającą rozmaite sposoby realizacji zasady „trwania życia na Ziemi”. Wskazuje również, że najlepiej by było, by jednostki ludzkie w pełni świadomie i odpowiedzialnie decydowały się na samoograniczenia swych działań eksploatacyjnych w stosunku do istot żywych i ich środowiska, co odbierałoby argumenty dla odgórnych działań restrykcyjnych. Analizując przydatność tradycyjnej etyki we współczesnych problemach związanych z inżynierią genetyczną, eugeniką oraz klonowaniem Piątek dowodzi, że jest ona normatywnie niewydolna w tych kwestiach, bo bazuje na tradycyjnym pojmowaniu człowieka, które w świetle współczesnych nauk biologicznych inspirowanych ewolucyjnym rozumieniem jego istoty gatunkowej uległo zmianie (Piątek, 2001, s. 246). Tradycyjna etyka w imię godności człowieka prowadzi często do nieuzasadnionego ograniczania wolności badań naukowych, a więc hamuje rozwój badań, które mogłyby zwiększyć wzrost możliwości czynienia dobra. Człowiek obecnie, w związku z posiadaną wiedzą oraz umiejętnościami technologicznymi, ma takie możliwości, że staje się „Panem życia i śmierci” i może brać wiele spraw we własne ręce a nie odwoływać się do przysłowiowej „woli Boga”. Nie należy więc hamować tych jego możliwości pod warunkiem, że nie zaburzą swobodnej rekombinacji genów w procesie tworzenia gamet, co mogłoby prowadzić do zmniejszania biologicznej różnorodności. Ona bowiem jest wynikiem dziejowego procesu ewolucji i stanowi wyraz ogromnej wartości adaptacyjnej gatunków istot żywych, w tym gatunku ludzkiego do ciągle i coraz szybciej zmieniającego się środowiska życia. Nowa etyka, mając to na uwadze, powinna zatem dążyć z jednej strony do podnoszenia jakości życia człowieka wykorzystując tę wiedzę i umiejętności dla rozkwitu dobra moralnego, ale z drugiej winna również doceniać wartość innych istot żywych, ich interesów gatunkowych w

całościowym kontekście funkcjonowania biosfery. Nie powinna się kierować „heurezą strachu” w działaniach eugenicznych i musi zabiegać powstawaniu „genetycznego systemu kastowego”, produkcji człowieka wynaturzonego, tworzonoego przez niczym nieograniczone manipulacje ludzkim gnomem (Piątek, 2001, s. 247-248). W wymiarze ogólnym idzie o to, by nie niszczyć gatunków i ich środowiska życia, w tym również różnorodności gatunku ludzkiego, a w rezultacie nie zubażać strumienia informacji płynącej w „rzece genów” niosących dziejowe doświadczenie ewolucji życia na Ziemi. Odwołując się do kolejnych osiągnięć naukowych, nowa etyka musi dążyć do konstruktywnego godzenia ochrony godności istoty ludzkiej oraz wolności badań naukowych, a nie kierować się ową „heurezą strachu”, która często wynika z niewiedzy albo fałszywej świadomości na temat konsekwencji praktycznych kolejnych odkryć naukowych. *Niszczenie innych gatunków – pisze Piątek – przez ekspandujący gatunek ludzki ma podobne znaczenie, jak spalenie Biblioteki Aleksandryjskiej dla informacji płynącej w strumieniu informacji kulturowej. Właśnie dlatego destrukcje biosfery polegająca na eliminowaniu innych gatunków, podobnie jak rasistowskie ograniczanie genetycznej różnorodności naszego własnego gatunku należy uznać za przejaw barbarzyństwa* (Piątek, 2001, s. 255-256). Równie ważne etycznie dla myślicielki są obecne spory o naturę śmierci, eutanazję, klonowanie, a szczególnie o moralną akceptację zapłodnienia *in vitro*. Wszystkie one wynikają w jej opinii z nieporozumień między etyką tradycyjną oraz tradycyjnym pojmowaniem człowieka a obecna wiedzą na temat jego specyfiki gatunkowej dostarczanej przez nauki biologiczne. Prowadzi to na gruncie etyk zorientowanych religijnie do odrzucania tych nowych metod obchodzenia się z człowiekiem, a w praktyce do hamowania badań naukowych, które mogłyby pomnażać jego dobro moralne i skutecznie wspomagać jakość oraz sens życia wielu ludzi, nie zagrażając ich godności (Piątek, 2009, s. 45-68).

Przechodząc do prezentacji obecnych kierunków rozwoju myślenia zorientowanego ekologicznie, Piątek podkreśla w kolejnych partiach *Ekofilozofii*, 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 zorientowane *n a t u r a l i s t y c z n i e*. Formulowane przez autorkę stanowisko również zawiera analogiczne założenia. Stanowisko to podziela poglądy epistemologicznego realizmu hipotetycznego i realizmu ontologicznego głoszone m.in. przez Karla R. Poppera, 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 autorka – co pozaprzrodnicze. A także, że wszystkie prawidłowości w Przyrodzie są dostępne racjonalnemu badaniu, a Byt ma charakter inteligibilny. W świetle powyższych założeń uzasadniona zostaje zarówno teza realizmu ontologicznego, jak i realizmu epistemologicznego (Piątek, 2008, s. 89). Przy tej okazji Piątek obnaża roszczenia 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 inteligencja, 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. Takie pojęcie Boga jest wytworem fabulacyjnych zdolności ludzkiego umysłu, podobnie jak miód jest wytworem pszczół. 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* (Piątek, 2008, s. 91). Piątek podkreśla również, że nawet ogłoszenie „śmierci Boga” nie oznacza, że „wszystko jest dozwolone”, ale tym bardziej wzmacnia odpowiedzialność człowieka za siebie i świat: odpowiedzialność w perspektywie ewolucyjnej za aktualne i przyszłe losy gatunku ludzkiego i jego świata życia.

Szczególne zainteresowanie może budzić projekt „metafizyki molekularnej” życia, zarysowany przez autorkę *Ekofilozofii*. Wynika on z jej w pełni świadomego przekonania, że im więcej wiemy o życiu i świecie, tym większe są nasze świadome obszary niewiedzy, a więc skazani jesteśmy poniekąd na tworzenie metafizyki. 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 do tego jakaś metafizyka, która stanowiłaby fundament wszelkich jego wyborów oraz bardziej uniwersalnych twierdzeń, czy prognoz przyszłości. Nie może to być jednak metafizyka absolutystyczna, ale raczej otwarta na dalszy rozwój ludzkiej wiedzy. W świetle tak po-myślanej przez autorkę metafizyki to właśnie DNA, RNA, genotyp oraz fenotyp stanowią owo *arché* dla życia. Wiedza o ich strukturze, funkcjach oraz formach działania może stawać się treścią tak po-myślanej metafizyki, pomocnej człowiekowi dzisiaj i w przeszłości. 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, stanowiącego subiektywny jej element, z którą powinien on pozostawać w homeostazie, a nie pojmować siebie jako gatunku wyróżnionego, od niej oderwanego i jej się radykalnie przeciwstawiającego w ramach stworzonej przez siebie kultury. Własne cele antropocentryczne człowiek może uzyskać – podkreśla Piątek – rzeczywiście wtedy, kiedy stosuje środki nieantropocentryczne, tworząc wpływając na homeostazę w biosferze, co uczynić go może właśnie gatunkiem w ten sposób wyróżnionym, który ma szansę brać odpowiedzialność na siebie za dalsze losy życia na Ziemi.

Natura versus kultura w perspektywie ekofilozofii myślicielki

Niewątpliwie między kulturą i naturą w opinii myślicielki istnieją związki, a nawet sprzężenia zwrotne, regulujące zarówno rozwój życia biologicznego człowieka oraz kształtowania się jego wytworów kulturowych. Nie podlega wątpliwości również teza, że wytwory kultury materialnej i duchowej ludzi stanowią względnie samoistne formy bytowe, a próba redukcji sfery kulturowej człowieka do form biologicznego bytowania nie może się powieść. Nie oznacza to, że kultura jako taka jest zupełnie oderwana od Przyrody, a jej rozwój nie ma żadnych związków z nią. Źródłem, które dostarcza argumentów na rzecz zachodzenia takowych związków o charakterze zarówno ontologicznym, epistemologicznym, ale i aksjologicznym, są dwie nauki, a mianowicie etologia i humanoetologia. Powstały one w drugiej połowie XX wieku. Nauki te zajmują się genezami i podobieństwami sfery behawioralnej zwierząt oraz ludzi i poszukują pewnej wspólnoty genetycznej dla zachowań zarówno zwierząt, jak i ludzi, zakładając, że człowiek jako byt biologiczny w dziejowym procesie ewolucji wyszedł właśnie ze świata biologicznego, tworząc sobie właściwy gatunkowo świat kultury, który w sposób istotny odróżnia go od biologicznego bytu zwierzęcego, choć nie odrywa go zdecydowanie od niego. Przyglądając się analitycznie i ewolucyjnie związkowi między kulturą i Przyrodą, Piątek stawia następujące pytania: *Co to znaczy, że kultura jest autonomiczna względem natury?, Jakie racje wskazują na współzależność natury i kultury? i Jakie mechanizmy ewolucji umożliwiają pojawienie się kultury?*

Jeśli idzie o pierwszą kwestię, to autorka omawia tu dwa antagonistyczne stanowiska, a mianowicie determinizm biologiczny, opowiadający się za tezą, że różnorodność jest biologicznie uwarunkowana różnymi mechanizmami dziedzicznymi oraz enwi-

ronmentalizm, głoszącym, iż różnice między ludźmi wynikają z odmiennych wpływów środowiska społecznego. Zwolennicy tych orientacji dzielą się z grubsza na natywiistów i environmentalistów, choć badaczka uważa, że problem ten jest bardziej złożony. Odwołując się do idei François Jacoba, podkreśla, że właśnie różnorodność generowana biologicznie jest źródłem idei równości, którą z kolei generuje poziom kultury danych społeczności. Mając na uwadze współczesną wiedzę naukową w tak złożonej dziedzinie badań, sądzi, że spór o biologiczne uwarunkowania kultury skupia się na tym, na ile restrykcyjne są ograniczenia kultury przez geny. W tym kontekście zestawia stanowiska antropologów, którzy najczęściej opowiadają się za autonomią kultury, takich jak: Stefan Czarnowski, Clode Levi-Strauss, Ina C. Brown, Bronisław Malinowski, Steven Pinker, Ruth Benedict, Alfred L. Kroeber, Margaret Mead i konfrontuje je z koncepcjami determinizmu odbiologicznego kultury, które formułowali m.in.: Konrad Lorenz, Edward O. Wilson i Geoffrey Miller. Przyczynę sporów pomiędzy tym stanowiskami upatruje przede wszystkim w skłonności ludzi do dysjunktywnego myślenia i nie odróżniania twardej oraz miękkiej determinacji w związkach i relacjach kultura – natura. *Błąd sprowadzania – pisze Piątek – złożonych zagadnień do prostej dychotomii sprawia, że w omawianym sporze zamiast zasady wzajemnego naświetlania stanowisk przedstawianych przez uczestników sporu działa zasada wzajemnego zaciemniania* (Piątek, 2007d, s. 15). Polega ona na tym, że mocne akcentowanie uwarunkowań społeczno-kulturowych, czy związanych z dziedzicznością biologiczną przez uczestników sporu, rozumiany jest przez przeciwne strony jako negacja uwarunkowań głoszonych przez oponentów. W sporze tym według jej opinii najbardziej rozsądnie postępował Bronisław Malinowski, który rozumiał kulturę jako całość integralną złożoną z narzędzi, dóbr konsumpcyjnych, idei, wierzeń i zwyczajów, podkreślając, że teoria kultury winna się odwoływać do biologicznych uwarunkowań, które przecież umożliwiają jej funkcjonowanie.

Autorka poddaje zdecydowanej krytyce stanowiska typowo kulturalistyczne, twierdzące, jak np., Ruth Benedict, że człowiek zawdzięcza swą tożsamość gatunkową wyłącznie kulturze. *Niewątpliwie można się zgodzić – podkreśla Piątek – że istoty ludzkie „są mieszanką natury i kultury”, ale nie podobna się zgodzić z tym, że tylko tożsamość kulturowa czyni je ludźmi. Ludzkimi czyni je bowiem genotyp rozwijający się w ludzkim środowisku kulturowym. Pod skórą nie czai się żadne zwierzę, tylko określony wachlarz potencjalnych możliwości domagających się uformowania* (Piątek, 2007d, s. 31). Kultura, choć nie jest kompleksem zjawisk przekazywanych biologicznie, to jednak stanowi układ uwarunkowany biologicznie, bez którego jej istnienie jest raczej niemożliwe, bo organizmy nie są na tyle

plastyczne, by można je były dowolnie formować, gdyż posiadają określone wewnętrzne struktury, ograniczające nieskończone możliwości kulturowego ich transformowania.

Jeśli natomiast chodzi o racje, które pokazują współzależność natury i kultury, to autorka wskazuje tu na mechanizmy koewolucji, dzięki którym następuje równoległy rozwój zjawisk kulturowych i przyrodniczych. Kluczową rolę pełni tu umysł człowieka oraz działające w nim reguły epigenetyczne, w obszarze którego powstaje sprzężenie zwrotne kulturowego poziomu ewolucji z poziomem biologicznym, co znacznie przyspiesza samo zjawisko ewolucji. W umyśle bowiem mają miejsce obustronne oddziaływania pomiędzy genami i kulturą. Pojawiająca się w ten sposób koewolucja polega na złożonych procesach współdziałania pomiędzy strukturami determinowanymi genetycznie i formami kultury, w których istotną rolę odgrywają struktury mózgu funkcjonujące na różnych poziomach integracji. *Wiele wskazuje na to – wyjaśnia myślicielka – że geny oddziałują na kulturę pośrednio, wpływając na strukturę ludzkiego mózgu. Z kolei struktura funkcjonowania mózgu określa sposób funkcjonowania ludzkiego umysłu i dopiero za jego pośrednictwem człowiek uczestniczy w kulturze* (Piątek, 2007d, s. 44). I właśnie w takiej perspektywie – podkreśla Piątek – można oceniać hipotezy na temat wpływu determinacji biologiczno-genetycznej na umysł i kulturę, które przedstawiają Edward O. Wilson, Ch. J. Lumsden, Noam Chomsky, K. Lorenz, Theodosius Dobzhansky, Richard Dawkins oraz Jay S. Gould. Wynika to z tego, że rozwój kultury, mimo że radykalnie różny i szybszy od rozwoju biologicznego, nie usuwa jednak jego biologicznych determinacji i wynikających z nich predyspozycji do żywienia potrzeb duchowych, ale raczej nadaje im nowe formy i określa różnorodne kierunki ich zaspokajania. Ludzki mózg, a wraz z nim ludzki umysł, nie zostały w procesie ewolucji zaprogramowane do ścisłych celów, a dysponują one ogromnymi możliwościami, a nawet mogą się oderwać i przeciwstawić dyktatowi genów i biologicznych uwarunkowań, bo ludzie dysponują wolną wolą, funkcjonującą jako przejaw pewnej niezależności między determinacją genową a oddziaływującymi na nich wzorcami kultury.

Przechodząc do kwestii związanych z biologicznym uwarunkowaniem kultury, Piątek referuje poglądy G. Millera na temat ewolucji ludzkiego umysłu w kontekście działania wśród ludzi doboru płciowego, który najprawdopodobniej przyczynił się od strony biologiczno-etologicznej do powstania kultury i dalej wpływa na jej ewolucję oraz rozwój. Analizując koewolucję genowo-kulturową można łatwo zauważyć, że równie ważny jak geny jest umysł, za pośrednictwem którego człowiek zostaje włączony w egzosomatyczny strumień kultury, budując w ten sposób w jej przestrzeniach swój „poszerzony fenotyp”.

typ” – jak nazywa to zjawisko Dawkins (Dawkins, 1996, s. 321-322). Również istotną rolę w tym procesie, na co szczególną uwagę zwraca G. Miller, pełni wybór partnera płciowego. Biologicznie uwarunkowana jest bowiem preferencja wybór partnera seksualnego, przez wpływ genów na odpowiednie struktury mózgu, które następnie wpływają na określone dyspozycje umysłu współdecydującego w konkretnym środowisku kulturowym o dokonywanych wyborach. Umysł działa tu podobnie jak przysłowiowy „pawie ogon” i większość ozdób wizualnych, które w procesie doboru płciowego stanowią o atrakcyjności seksualnej ewentualnego partnera, a więc można sądzić, że powstał on nie po to, by ułatwić przeżycie, ale by przyciągać uwagę i zabawiać partnera. Umysł – według Millera – jest przede wszystkim wspaniałą seksualną ozdobą osobników gatunku ludzkiego i w celu wyjaśnienia jego ewolucji, którą trudno zrozumieć w ramach doboru naturalnego, należy ją rozpatrywać jako istotny moment doboru płciowego u człowieka, w którym gra ważną rolę jako narzędzie w zalotach między partnerami (Miller, 2004 s. 9-10). Dzięki temu powstała i rozwija się kultura, twórczość wszelkiego rodzaju, sztuka, moralność, które są bezużyteczne ze względu na samo przeżycie. W takim ewolucyjnym ujęciu roli umysłu w rozwoju i funkcjonowaniu kultury, sztuka wyewoluowała jako forma wabienia partnerów seksualnych i podobnie jak większość ozdób wizualnych podkreślających seksualną atrakcyjność partnera jest „biologicznym luksusem”, który nadmiernie rozwijany może prowadzić ewolucję w ślepe zaułki, co zdarzyło się wielu gatunkom zwierząt. Miller uważa, podobnie jak wielu współczesnych badaczy, że inteligencja człowieka rozwinęła się głównie z przyczyn społecznych a nie środowiskowych, gdzie wystarczała określona siła fizyczna. Jej genyza tkwi raczej w złożonym procesie komunikowania, na który składa się informowanie, kontrolowanie, manipulacja informacją oraz zachowaniami innych osobników w obrębie grupy społecznej, co w konsekwencji zrodziło i tworzy sferę psychiczną ludzi oraz określa charakter ich interakcji społecznych. W takim ujęciu psycho-ewolucyjnym umysł można więc postrzegać jako „ozdobę seksualną”, która dopiero w dalszej ewolucji społecznej stała się narzędziem poznawania, wiedzy i panowania nad światem. *Można zatem przyjąć – pisze krakowska filozof – że na pewnym etapie ewolucji człowieka dobór płciowy przeniósł „swoje zainteresowania” z ciała na umysł, sprawiając, że inteligencja, błyskotliwość i język wyewoluowały dlatego, że podobnie jak pawie ogon czy poroże jeleni okazały się atrakcyjniejsze. Nasi przodkowie wabili partnerki interesującymi umysłami, a nie tylko dobrze rozwiniętymi ciałami. Dobór płciowy dokonywał się więc wśród hominidów jako gra społeczna, w której konwersacja, urok i dowcip były wykorzystywane jako istotne atuty w konkurencji o partnera seksualnego* (Piątek,

2007d, s. 61). Tak zinterpretowany fenomen doboru płciowego może interesująco wyjaśniać i poszerzać zrozumienie zjawisk kulturowych, ich genezę, różnorodność, dynamikę rozwoju, choć poddawany jest on kontroli doboru naturalnego, by nie prowadził do hipertrofii wielu zbytecznych cech, które mogłyby zagrozić egzystencji gatunku ludzkiego. Na poziomie kultury strzegą tego procesu normy moralne, których genezy można dopatrywać się również w ewolucji zachowań ludzkich przy wychodzeniu ze świata zwierzęcego. Kiedy jednak dobór płciowy wymknie się spod kontroli doboru naturalnego, może prowadzić w ślepe zaułki ewolucji. Jednak nasi przodkowie wykorzystali jego mechanizmy działania w grze społecznej i komunikowaniu oraz w adaptacji do środowiska, w konsekwencji podbijając całą planetę. W ten też sposób powstała i może rozwijać się kultura w różnorodnych formach jako tzw. „poszerzone fenotypy” grup ludzkich, co wzmacnia oddziaływanie genów na środowisko. *Ludzka kultura – konkluduje myślicielka – to imponujące dzieło ludzkiego umysłu, za którego pośrednictwem dokonano się unikatowe zróżnicowanie poszerzonego fenotypu, której wyrazem jest różnorodność kulturowa naszego gatunku. Niektórzy przyrodnicy sądzą, że jego imponujący rozwój zaczyna jednak przypominać rozwój tkanki nowotworowej na żywym ciele biosfery* (Piątek, 2007d, s. 690). Dzieje się tak wtedy, kiedy kultura naszego gatunku z formy symbiotycznej z Przyrodą przeradza się w formę pasożyta działającego jak struktura rakotwórcza, oparta na mechanizmie replikacji bakteriofagi, któremu nie zagrażają żadne mechanizmy ograniczające. Są nimi najczęściej przestarzałe normy etyczne oraz nieadekwatnie przeżywany przez ludzi system wartości. Taki mechanizm pasożytnictwa prowadzi do zabicia żywiciela i musi wytworzyć formy przetrwalnikowe, by ponownie się mógł kiedyś rozmnożyć i zainfekować innego żywiciela lub zmodyfikowana jego formę. W przypadku kultury – podkreśla Piątek – w jej koegzystencji z przyrodą brak wzajemnej regulacji i symbiotycznego istnienia dla obydwóch członów tej relacji będzie śmiertelny.

Po wskazaniu odkrytych na gruncie nauk mechanizmów naturalnych wiążących ewolucję biologiczną z ewolucją kulturową człowieka, myślicielka próbując spojrzeć na fenomen ekofilozofii w perspektywie historiozoficznej Georga W. F. Hegla, który sądził, że myśl filozoficzna jest wyrazem świadomości epoki, która – jak to również podkreślał Stanisław Brzozowski, staje się jej „filozofią czynu”. Piątek twierdzi, że to ekofilozofia jest wyrazem myśli XX wieku i jego „filozofią czynu”. Jej podstawa leży w szeroko rozwiniętym w zbiorowej świadomości ludzi przekonaniu o potrzebie kulturowania symbiozy człowieka z Przyrodą, a nie w zastępowaniu porządku naturalnego porządkiem człowieka, co miało 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, a więc właściwe i zgodne z jej możliwościami adaptowanie się do niej (Piątek, 2005, s.14-29). 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. Na poparcie tego przekonani badaczka przedstawia w swych pracach bardzo trafne analizy kategorii wzrostu oraz sposób pojmowania zysku i nadmiaru, posiłkując 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. Głoszenie idei 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 – to jej treści, które mogą zagwarantować dalsze „trwanie życia” jako najwyższej wartości, jeśli staną się globalnymi normami działania ludzi. Piątek nie podziela poglądów np. Luca Ferry’ego oraz Hannah Arendt, uważających, że antyczny ideał człowieka myślącego został obecnie zastąpiony przez *homo laborans*, co w konsekwencji spowodowało jego barbaryzację. Uważa, że raczej tak nie jest, a przyszedł już czas by ludzie sami w procesie samopoznania adekwatnie zmieniali stosunek do siebie i wytworów Przyrody, posiadających wartości wewnętrzne nie gorsze od wytworów kultury człowieka. W ten sposób człowiek może racjonalnie, przy użyciu własnego umysłu, uchylać działanie doboru naturalnego, a dzięki temu, 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. To jednak nie zwalnia go z obowiązku troszczenia się o nie, ale i nakłada na niego odpowiedzialności za jakość życia przyszłych pokoleń ludzi. Tu autorka podziela zasady etyki odpowiedzialności za przyszłość Hansa Jonasa. Poddaje również trafnej krytyce próby krytyki 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 wyra-

finowanych technologiach przemysłowych oraz komunikacyjnych (Piątek, 1997b, s. 16-17).

Wnioski przyszłościowe dla ekofilozofii według myślicielki

W wyniku przeprowadzonych rozważań nad stosunkiem natury do kultury dochodzi Piątek 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. Sama Przyroda nie może być jednak wzorem moralnym i estetycznym dla aksjologicznych wyborów człowieka. Normy kulturowe są bowiem wynikiem przekraczania przez niego norm przyrodniczych. Wolność człowieka, źródło jego transcendencji, a więc i jego człowieczeństwa, związane jest głównie z wychowaniem. Nie można jej jednak pozbawić poszanowania dla rozpoznanych konieczności fizycznych i społecznych, na które wskazywali już J. St. Mill i I. Kant. Sama kultura, choć przekracza granice Natury, jest wytworem naturalnych działań człowieka, przewyżających 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 jego kondycję biologiczną. Kultura – konstataje krakowska myślicielka – musi w skali globalnej stosować się do aktualnej wydajności tego środowiska, odrzucając zbędne i urojone potrzeby ludzkie. Człowiek powinien przestać traktować Przyrodę instrumentalnie i nauczyć się dostrzegać w niej autoteliczne wartości, których ona 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 pychę”. Bo jak to już wcześniej twierdził 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 w różnych pracach powstanie, rozwój i polityczno-gospodarcze uspołecznianie idei rozwoju zrównoważonego, Piątek podkreśla momenty istotne tego pojęcia, na które składa się dążenie do harmonijnej koegzystencji ładu ludzkiego z ładem przyrodniczym oraz rozwój solidarności międzygatunkowej i międzypokoleniowej wśród ludzi, których celem mogłaby być idea „lepszego świata” głoszona przez Poppera w rama koncepcji „społe-

czeństwa otwartego”. Warunkiem jej jest odrzucenie pewnych dogmatów myślenia o człowieku, że jest z natury egoistyczny lub altruistyczny, ale za Mattem Riedleyem Piątek sądzi, że jego natura jest swoista, czyli egoistyczno-altruistyczna, zaś etyka winna tak funkcjonować, by tłumić te zło jego skłonności, jednocześnie premiując dobre. Polemizując w tej perspektywie z Andrzejem Papuzińskim myślicielka podkreśla, 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 umiarkowanego antropocentryzmu ma szansę przekształcać się właśnie w biocentryzm.

Piątek staje również 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 przewyciężenia 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 nie-zrównoważonego, pomimo rozlicznych deklaracji o dążeniu do wdrożenia programu rozwoju zrównoważonego.

Literatura

1. DAWKINS R., *Samolubny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.
2. FIUT I.S., Konsiliencyjny model nauki Edwar-da O. Wilsona, w: *Ideal nauki i wartości w filozofii XIX i XX wieku*, „Idee i Myśliciele”, t. VI, red. Fiut I.S., Kraków 2004.
3. FIUT I.S., Ewolucyjna i komunikacyjna koncepcja umysłu, w: *Tożsamość-podmiot - komunikowanie*, „Idee i Myśliciele”, t. X, red. Fiut I.S., Kraków 2009.
4. GELLE-MANN M., *Kwarki i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością*, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1996.
5. HULL Z., *Ekofilozofia i środowisko przyrodnicze*, w: *Świadomość środowiska*, red. Galewicz W., Universitas, Kraków 2006.
6. JACOB F., *Historia i dziedziczność*, PIW, Warszawa 1973.
7. JACOB F., *Gra możliwości. Eseje o różnorodności życia*, PIW, Warszawa 1987.
8. JACOB F., *Mysz, mucha i człowiek*, PIW, Warszawa 1999.
9. ŁATOWSKI K., Ekologia a filozofia. Od ekologii jako wiedzy biologicznej, do ekologii jako wiedzy humanistycznej, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów biologii*, red. Papuziński A., Branta, Bydgoszcz 2001.
10. MARGULIS L., *Symbiotyczna planeta*, Wydawnictwo CIS, Warszawa 2000.
11. MILLER G., *Umysł w zalotach. Jak wybory seksualne kształtowały naturę człowieka*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2004.
12. PIĄTEK Z., Przyroda i wartości, w: Szamańska B., *Wartość bycia. Władysławowi Stróżowskiemu w darze*, red. Karłowicz D., Lipiec J., Markiewicz B., Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kraków-Warszawa 1993.
13. PIĄTEK Z., 1997a, Ekologia a ekologizm, filozofia wobec nowej ideologii społecznej, w: *Kwartalnik Filozoficzny*, t. XXV, z. 2.
14. PIĄTEK Z., 1997b, Environmental Ethics and the Moralistic Fallacy, w: *Report on Philosophy* nr 16-17.
15. PIĄTEK Z., *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998.
16. PIĄTEK Z., Ludzkość wobec wyzwań ze strony inżynierii genetycznej, w: *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, red. Kudelska M., Collegium Columbinum, Kraków 2001.
17. PIĄTEK Z., Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. Papuziński A., Branta, Bydgoszcz 2005, s. 14-29.
18. PIĄTEK Z., 2007a, Kontrowersje wokół wewnętrznych i zewnętrznych celów rozwoju nauki, w: *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, Rocznik 16, nr 3(63).
19. PIĄTEK Z., 2007b, Filozoficzne podłoże zrównoważonego rozwoju, w: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 2, No1.
20. PIĄTEK Z., 2007c, Przyrodnicze i społeczno-historyczne warunki równoważenia ładu ludzkiego świata, w: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol.2, No 2.
21. PIĄTEK Z., *Pawi ogon, czyli o biologicznych uwarunkowaniach kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007d.
22. PIĄTEK Z., *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
23. PIĄTEK Z., 2008, Etyka szacunku dla życia Alberta Schweitzera a ekofilozofia, w: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol.3, No 2.
24. PIĄTEK Z., *O śmierci, seksie i metodzie zapłodnienia in vitro*, Kraków 2009.
25. POPPER K. R., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
26. TYBURSKI W., System wartości i ochrona środowiska przyrodniczego, w: *Człowiek i środowisko. Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, red. Tyburski W., Courier exe, Toruń 1995.