

ANNA DUTKOWSKA
ANNA GŁOWIK
ZBIGNIEW WRÓBLEWSKI

O BIOMORFICZNEJ ŻYCZLIWOŚCI DO PRZYRODY

WSTĘP

Wybitny entomolog i socjobiolog Edward Osborne Wilson na początku lat 80. minionego wieku zaproponował hipotezę biofilii, która — jak wiele innych jego idei — stała się przedmiotem gorących dyskusji naukowych. Zasadnicza myśl tej hipotezy naukowej odnosiła się do naszej skłonności afiliacyjnej do organizmów żywych, procesów życiowych lub do przypominających procesy życiowe. Testowanie empiryczne (w naukach biologicznych i społecznych) biofilii przyniosło szereg ciekawych wyników, które w odpowiednio zinterpretowanej formie zostały także włączone do dyskusji filozoficznych. W kontekście kryzysu ekologicznego i naszego stosunku do przyrody, etycy ekologiczni uznali, że biofilia wspiera stanowiska promujące rozwiązania biocentryczne, akcentujące rolę wartości życia w dyskursie etycznym. Entuzjazm biocentrystów, z jakim przyjęli „naukowe wsparcie” hipotezy, był jednak studzony od samego początku wewnątrz ich środowiska oraz także w środowisku naukowców. Ci ostatni wykazywali, że hipoteza biofilii nie spełnia standardów metodologicznych nauk przyrodniczych, a z kolei etycy zauważyli, że może ona wspierać teoretycznie przeciwstawne postulaty moralne, a co gorsza — może mieć charakter antropocentryczny.

Dr ANNA DUTKOWSKA — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: anna.dutkowska@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6302-3651>.

Lic. ANNA GŁOWIK — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: annaglowik42@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3487-2256>.

Dr hab. ZBIGNIEW WRÓBLEWSKI, prof. KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Przyrody; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: zbyl@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4477-6903>.

W artykule proponujemy filozoficzną interpretację hipotezy biofilii w kontekście aksjologicznych aspektów relacji człowiek–przyroda. Zasadnicza myśl tej propozycji jest następująca: biofilia jako składnik naszych naturalnych skłonności (instynktów) implikuje biomorficzny charakter wartości oraz sposób moralnego odnoszenia się do świata ożywionego. W eksplikacji tego stanowiska wykorzystujemy głównie Roberta Spaemanna teorię teleologii bytów naturalnych oraz biomorficzną koncepcję wartości.

Prezentacja filozoficznej interpretacji biofilii jako formy biomorfizmu dokonuje się zasadniczo w trzech etapach: (1) charakterystyka hipotezy biofilii i jej krytyka na płaszczyźnie naukowej, (2) prezentacja biomorficznej natury wartości oraz (3) eksplikacja życzliwości jako relacji moralnej.

1. HIPOTEZA BIOFILII

W książce *Biophilia* z 1984 r. Edward O. Wilson podkreślał, że ludzie posiadają wewnętrzną tendencję do skupiania się na życiu i procesach życiowych, która powstała w konsekwencji procesów ewolucji biokulturowej, tj. dziedziczne zasady uczenia się rozwinęły się w kulturze, natomiast geny wyznaczające skłonności biofilne rozprzestrzeniały się przez dobór naturalny w środowisku kulturowym. Koewolucja genów i kultury oznacza, że pewien genotyp w określonym kulturowo przyrodniczym środowisku sprawia, że dana reakcja behawioralna jest bardziej prawdopodobna niż inna. Jeśli ta reakcja behawioralna przyczyniała się do przetrwania i reprodukcji, dochodziło do rozprzestrzeniania się genotypu w populacji, przez co wzrastała częstość występowania reakcji behawioralnej w populacji (WILSON 1984 oraz 1993, 31–41).

Według Wilsona biofilia jest zapośredniczona przez zasady uczenia się, opisujące tendencję do łatwiejszego uczenia się pewnych skojarzeń w porównaniu z innymi, które są odziedziczone i odnoszą się do pozytywnych i negatywnych doświadczeń emocjonalnych.

Dane dotyczące lęków i fobii stanowią najsilniejsze dane empiryczne wspierające tezę Wilsona, że biofilia jest pośredniczona przez odziedziczone lub gotowe reguły odnoszące się do negatywnych i pozytywnych doświadczeń emocjonalnych. Ludzie odczuwają strach przed tymi bodźcami, które stanowią zagrożenie lub które w historii ewolucji gatunku stanowiły zagrożenie dla przetrwania. W związku z tym organizmy są wstępnie (ewolucyjnie) zaprogramowane, aby obawiać się pewnych bodźców lub łatwiej

uczyć się i utrzymywać skojarzenia ułatwiające przetrwanie (łatwiej od tych, które nie mają znaczenia ewolucyjnego). Badania nad bliźniętami wskazują, że lęki i fobie mają istotny składnik dziedziczności. Interesujące są także wyniki badań ukazujące, że lęk przed wężami jest bardziej rozpowszechniony niż lęk przed dentystą lub pistoletem (GULLONE 2000, vol. 1, 299).

Przykładem obrazującym ewolucyjny aspekt biofilii w szerszym kontekście jest hipoteza sawanny. Szacuje się, że przodkowie naszego gatunku pojawili się w Afryce ok. 2,5 mln lat temu, a 250–200 tys. lat temu tamtejsze środowisko zamieszkiwał *Homo sapiens sapiens*. Specyficzne środowisko tamtego rejonu przyczyniało się do ewolucji naszego gatunku w taki, a nie inny sposób. Drzewa z niskimi pniami dające schronienie, drzewa z wysokimi koronami pozwalające na dalekie obserwacje, zbiorniki wodne czy wyższej położone obszary z widokiem na tereny trawiaste — to niektóre z cech tamtejszego krajobrazu uważane za atrakcyjne estetycznie przez większość współcześnie żyjących ludzi (ibid., 293–294). Ze względu na to, że sawanna była środowiskiem adaptacji ewolucyjnej dla gatunku ludzkiego i stanowiła *statystyczną kompozycję właściwości związanych z adaptacją w środowisku przodków napotykaną przez członków populacji przodków* w ludziach wykształciła się skłonność do środowisk podobnych do sawanny (JOYE 2011, 194).

Fobie oraz rozpowszechnione preferencje środowiskowe bez względu na kulturę czy miejsce pochodzenia stanowią według niektórych badaczy przesłankę empiryczną na rzecz tezy, że biofilia jest zakotwiczona w człowieku genetycznie. Podobne preferencje środowiskowe wydają się odpowiadać genetycznemu modelowi odpowiedzi środowiskowej. W związku z tym przewiduje się, że ludzie mogą mieć ewolucyjne predyspozycje m.in. do środowisk zapewniających bezpieczeństwo i bogatych w żywność i zasoby (BESTHORN i SALEEBEY 2003, 3–4).

W psychologii środowiskowej hipoteza biofilii jest badana w kontekście szerszym: relacji człowiek–środowisko przyrodnicze, pozytywnych i negatywnych aspektów przebywania w środowisku naturalnym lub środowisku sztucznym (np. miasta, biura, budynki mieszkalne itp.). Jedną z szerszej przebadanych korzyści przebywania z naturą jest redukcja stresu (CHANG i CHEN 2005, 1354–1359) oraz regeneracja uwagi. Główną jest tu teoria odzyskiwania uwagi (ART — ang. *Attention Recovery Theory*) autorstwa Racheli i Stephena Kaplanów (KAPLAN, KAPLAN i BROWN 1989, 509–530). Według jej zasad po zmęczeniu spowodowanym uwagą ukierunkowaną (wymagającą dużego wysiłku poznawczego) organizm przechodzi w stan zmęczenia, a następnie uwagi mimowolnej, gdzie następuje relaks i odnowa zasobów

poznawczych. Według autorów koncepcji najbardziej efektywny i szybki relaks przebiega w środowisku naturalnym, jakim są krajobrazy przyrodnicze spełniające warunki oddalenia, fascynacji, rozległości i kompatybilności (ibid.). Przedmiotem badań psychologicznych jest także problem pozytywnego wpływu organizmów żywych w procesach terapeutycznych. Badania wskazują, że po kontakcie ze zwierzętami wzrastają prospołeczne zachowania pacjenta. Ludzie stają się bardziej uprzejmi, życzliwi dla siebie nawzajem i częściej się uśmiechają (MARR et al. 2015, 43–47). Obecność zwierząt na sesjach terapeutycznych, składających się z rozmów psychologiem i zabaw ze zwierzętami, znacznie obniża poziom lęku i stresu u pacjentów, a także pozwala na naukę mechanizmów relaksacyjnych.

Jak wskazują przeprowadzone badania, społeczności zachodnie postrzegają się jako oddzielone od natury i cierpiące na jej deficyt. Od strony biologicznej ucieczka do miasta skutkuje np. ograniczeniem dostępu do światła słonecznego, co wpływa na poziom wytwarzania się serotoniny w organizmie. Aby poradzić sobie z negatywnymi skutkami przebywania w mieście i bardziej zjednoczyć się z przyrodą, naukowcy rekomendują spacerować na łonie natury (MAYER et al. 2008, 1–37), opiekę nad roślinami (FREEMAN et al. 2012, 135–143), uprawianie ogrodnictwa (SHAW, MILLER i WESCOTT 2013, 483–502). Deficytu kontaktu z naturą nie zastąpią „naturalne” artefakty, np. zdjęcia czy filmy przedstawiające krajobraz naturalny nie dają aż takiego efektu jak faktyczne przebywanie na łonie natury (MAYER et al. 2008, 1–37), choć w niektórych przypadkach wydają się być wystarczające np. do aktywowania wspomnianej już regeneracji uwagi (BERTO 2005, 249–259). Niektórzy eksperymetatorzy uważają, że pozytywny wpływ na człowieka ma już samo pozytywne skojarzenie z przyrodą. Nie jest potrzebny bezpośredni kontakt chociażby z bodźcem wizualnym. Wystarczające jest przedstawienie badanemu dźwięku i oznajmienie, że pochodzi np. z lasu, mimo że wcale tak nie jest.

Podsumowanie i usystematyzowanie różnych paradygmatów badawczych (genetyka populacyjna, biologia ewolucyjna, etologia, psychologia ewolucyjna, psychologia środowiskowa, ekologia historyczna), głównych problemów i możliwości aplikacji ich rozwiązań (np. w obszarze projektowania krajobrazów) doprowadziło do poszerzenia konstruktów teoretycznych biofilii w kierunku więzi z naturą lub związku człowieka z przyrodą. W tej formie biofilia staje się fundamentalną kategorią opisującą i wyjaśniającą stosunek człowieka do przyrody. Na przykład Keller wyróżnia dziewięć perspektyw ujmowania wartości przyrody, które opisują ludzką relację z naturą (KELLERT

1993, 42–69). Perspektywy te odnoszą się do zestawu zasad uczenia się, które opierają się na biofilii i obejmują fizyczne, emocjonalne i intelektualne przejawy związku człowieka z naturą, opisując tym samym ewolucyjną zależność człowieka od natury pod kątem przetrwania i osobistego spełnienia. Należy do nich następujące perspektywy:

- (1) utylitarna — związana z biologiczną przewagą, jaką daje ludziom eksploatacja ogromnych zasobów natury (w rezultacie: żywność, odzież, narzędzia, lekarstwa czy schronienie),
- (2) naturalistyczna — satysfakcja, jaką człowiek czerpie z kontaktu z naturą (charakteryzuje się fascynacją, zachwytem i podziwem dla piękna, złożoności i różnorodności natury);
- (3) ekologiczno-naukowa — motywacja do systematycznego badania wzorców biofizycznych, struktur i funkcji świata przyrody (poczucie satysfakcji z doświadczania złożoności procesów naturalnych, niezależne od ich użyteczności);
- (4) estetyczna — preferencje „projektów” naturalnych nad ludzkimi;
- (5) symboliczna — używanie symboli związanych z naturą do komunikacji (powszechnie występujące postacie zwierzęce wykorzystywane przy akwizycji języka i nauce liczenia u dzieci, symbole naturalne występujące w mitologii, baśniach i legendach);
- (6) humanistyczna — doświadczenie głębokiego emocjonalnego połączenia z odczuwającymi elementami natury;
- (7) moralna — silne poczucie przynależności i poczucie moralnej odpowiedzialności za świat przyrody;
- (8) postawa dominatora — chęć opanowania i kontrolowania świata przyrody, często związana z destrukcyjnymi tendencjami;
- (9) negatywna ocena natury — negatywne doświadczenia związane z naturą, w tym strach, awersja i obrzydzenie (GULLONE 2000, vol. 1, 304–305).

Jak widać z powyższej charakterystyki, hipoteza biofilii jest treściowo bogata i heurystycznie płodna. Jako hipoteza naukowa powinna być podatna na krytykę jej własności logicznych, metodologicznych, empirycznych i teoretycznych. I z taką krytyką spotyka się od samego początku. Zacznijmy od oryginalnej definicji biofilii, według której jest to *wrodzona skłonność do skupiania się na życiu i procesach życiopodobnych* (ang. *the innate tendency to focus on life and life-like processes*). W tej definicji można wyróżnić trzy główne elementy biofilii jako (1) wrodzonej skłonności, (2) do skupiania się

na (3) życiu i procesach życiowych/zyciopodobnych. Termin określający przedmiot procesu uwagowego — „życie i procesy życiowe” — jest nieostry i niejasny, co uwyrażnia się zwłaszcza, gdy analizie zostanie poddana anglojęzyczna wersja definicji. Procesy zyciopodobne (ang. *life-like processes*) są nieokreślone i mogą pod nie podlegać procesy, które nie są pochodzenia naturalnego, lecz tylko je przypominają. W analizach teoretyków biofilii brak jest szczegółowej analizy terminologicznej. Przekłada się to na swobodne przytaczanie empirycznych przykładów, które miałyby świadczyć na korzyść hipotezy biofilii. Niejasny jest również charakter wrodzonej skłonności i to, czym ona właściwie jest. Pierwotnie Wilson określił ją jako ‘skłonność do skupiania się’. Współcześni badacze interpretują tę wrodzoną skłonność jako afiliację afektywną (ang. *affective affiliation*), co skutkuje przejściem od interpretacji kognitywnej (‘skupianie się’) do konatywnej, a wśród badaczy nie ma zgody co do tego, o jakie stany konatywne chodzi. Większość wskazuje na stany wzmożonego afektu, od pozytywnych po negatywne (Stephen R. Kellert, Edward O. Wilson), niektórzy na wyłącznie pozytywną afiliację emocjonalną (Roger S. Ulrich). Dyskusyjna pozostaje również kwestia wrodzonej skłonności, która miałaby mieć wartość adaptacyjną, zgodnie z założeniami teoretyków biofilii. Sama psychologia ewolucyjna zwraca jednak uwagę, że mechanizmy psychiczne o charakterze adaptacyjnym mają wąski zakres i są specyficzne dla danej płaszczyzny. Uwzględnienie tych uwag i zaproponowanie bardziej precyzyjnej definicji, np. *biofilia jest to zestaw genetycznych predyspozycji o różnej sile, obejmujący różne rodzaje stanów afektywnych wobec różnych rodzajów rzeczy podobnych do życia*, pokazuje, jak szerokie jest to pojęcie — jego desygnatem może być każdy stan afektywny związany z każdym zyciopodobnym procesem (JOYE 2011, 192–193).

Z krytyką spotkał się także empiryczna treść hipotezy, np. historyczne prognozy ewolucyjne dotyczące wyboru siedlisk (hipoteza sawanny). Stosując interpretację bliską psychologom ewolucyjnym, preferencje związane ze środowiskami sawanny miałyby być cechami adaptacyjnymi. Krytycy zwracają uwagę, że w takiej sytuacji, nawet przy założeniu, że ewolucja ludzi odbywała się głównie w środowisku sawanny, trudno wykazać, w jaki sposób preferencje do takiego środowiska miałyby maksymalizować fitness (zwiększać szansę na przeżycie i przekazanie genów do kolejnego pokolenia). Ponadto dane wskazują, iż przodkowie gatunku *Homo sapiens* żyli w różnych środowiskach, nie tylko na sawannie. Niektórzy badacze podkreślają, że hipoteza sawanny jest efektem konkretnych psychologicznych

adaptacji — jak np. krajobraz, który umożliwia zarówno perspektywę do obserwacji, jak i schronienie — a nie samego procesu adaptacji. Krytycy zwracają jednak uwagę, że nawet jeśli dane cechy krajobrazu wywołują pozytywne afekty, to takie jego elementy, jak jaskinia czy szczyt górski, trudno uznać za elementy życia lub procesów życiopodobnych (ibid., 196). Nie wspominając już o tym, że motyw jaskini, która zgodne z hipotezą sawanny miałyby stanowić schronienie, znacznie częściej pojawia się w horrorach niż w filmach familijnych.

Zwolennicy hipotezy biofilii często powołują się na wyniki badań, które ukazują pozytywny wpływ kontaktu ze zwierzętami na stan zdrowia — zmniejszony stres, mniej ogólnych problemów zdrowotnych, niższe skurczowe ciśnienie krwi i cholesterol (ULRICH 1984, 420–421). Rzecz w tym, że trudno wykazać, iż jest to efektem pozytywnego mechanizmu wrodzonego. W ewolucyjnej przeszłości naszego gatunku, zwierzęta odgrywały rolę drapieżników lub ofiar. W związku z tym, prócz afektu, powinno dojść do wyewoluowania wyspecjalizowanych na konkretne cechy mechanizmów percepcji, uwagi i rozpoznawania. Trudno wykazać również, że w efekcie ewolucji powstałyby mechanizmy nastawione na kontakt z konkretnym gatunkiem, a nie raczej z poszczególnymi cechami zwierząt (jak cechy morfologiczne, wzorce ruchu charakterystyczne dla ofiary lub drapieżnika, reaktywność, oczy, zęby). Pozytywna zatem relacja ze zwierzętami towarzyszącymi może być efektem ich konkretnych cech fizjologicznych (np. delfiny posiadające skórę miłą w dotyku, duże oczy u niektórych ras psów) (JOYE 2011, 199).

Zwolennicy biofilii szukają empirycznego potwierdzenia swojej hipotezy również w pozytywnym nastawieniu ludzi do elementów roślinnych, które może wywoływać reakcje estetyczne, redukować stres oraz działać regenerująco. W tych reakcjach również dopatruje się adaptacyjnego elementu, chociażby ze względu na to, że w ewolucyjnej przeszłości naszego gatunku obecność roślin wskazywała na dostęp do pożywienia i schronienia. Problem polega na tym, że nie da się wykluczyć, iż reakcje te mogą być wynikiem kulturowych procesów uczenia się. Kolejny problem dotyczy wyróżnienia konkretnych cech życiopodobnych, które wywoływałyby pozytywną reakcję. Trudno jest też uzasadnić związek redukcji stresu i działania regenerującego obszarów zielonych z ich adaptacyjnym charakterem. Obecny stan badań wskazuje raczej, że wszelkie tereny zielone, które nie stanowią zagrożenia, wywołują takie reakcje — ze źródłem wody lub bez; szczyty, równiny, łąki czy lasy. Uzasadnienie dla takiego stanu rzeczy może stanowić prostsze

wyjaśnienie, że życie w naturalnym, porośniętym roślinnością świecie należy traktować raczej jako stan naturalny człowieka (ibid., 200–201). Wszak rewolucja przemysłowa miała miejsce dopiero w XVIII wieku.

Podsumowując powyższe uwagi na temat hipotezy biofilii, warto podkreślić, że kontrowersyjność jej statusu naukowego nie wpłynęła negatywnie na zainteresowanie badaniami testującymi różne aspekty biofilii. Kontekst współczesnego kryzysu ekologicznego (a zwłaszcza zanik bioróżnorodności) wzmacnia ten trend, który wyraźnie jest widoczny głównie w obszarze badań psychologicznych, pedagogicznych i nauk politechnicznych.

2. W KIERUNKU BIOMORFIZMU AKSJOLOGICZNEGO

Problemy z hipotezą biofilii zostały także zauważone — co jest pewnym paradoksem — na terenie samej etyki biocentrycznej. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że biofilie można zinterpretować jako formę „uczuć moralnych”, które stanowią konieczną i instynktowną podstawę moralności człowieka. Na tych uczuciach można zbudować pojęcia, reguły, zasady i teorię biocentryczną, uzasadniającą szacunek do życia. Ten ruch argumentacyjny nie został jednak dokonany w dominujących nurtach etyki biocentrycznej, które odwołują się do naczelnej wartości życia wszystkich organizmów (por. PIĄTEK 1998; TAYLOR 1986). W indywidualistycznej wersji stanowisko to głosi doktrynę gatunkowej bezstronności, przyznającej jednakową, wrodzoną wartość wszystkim gatunkom i podnoszącą do rangi naczelnej wartości zdolność do życia na miarę własnego gatunku. Przedmiotem moralności jest każda istota żywa, której autonomiczne istnienie może być gorsze lub lepsze, czyli że podmiot moralny może traktować daną istotę źle lub dobrze. Przedmiotem moralności są wszystkie byty, które posiadają własne dobro i jednocześnie są zdolne do istnienia niezależnie od człowieka. Ogólny postulat moralny sformułowany w reprezentatywnej wersji etyki ekologicznej sprowadza się do zajęcia postawy szacunku do natury, postawy moralnej, niezależnej od sfery uczuciowej (TAYLOR 1986). Dobro własne istot żywych domaga się odpowiedniego uznania ich wartości wewnętrznej, niezależnie od emocjonalnego nastawienia do konkretnych bytów przyrodniczych. Klasycy tego nurtu podkreślają np., żeby podstawowa norma moralności oraz naczelne postulaty nie były zależne od sfery afektywnej. Nie jest moralnie ważne, czy pająki wzbudzają w nas takie same pozytywne afekty jak np. małe foki lub bociany czarne, czy potencjalne niebezpie-

czeństwo, jakie mogą spowodować dla człowieka węże, nie zmniejszają naszych obowiązków moralnych ich ochrony w porównaniu z zobowiązaniami w stosunku do pięknych koni arabskich. Bez względu na nasze emocje (pozytywne, negatywne) w stosunku do różnych organizmów powinny nas obowiązywać takie same zasady moralne, określające nasze postępowanie względem nich. Życie (organizmy żywe lub wspólnoty biotyczne) ma taką samą wartość niezależnie od naszych uczuć, które często są wyrazem naszej antropocentrycznej postawy. Postępowanie według „wskazówek” biofilicznych lub biofobicznych wprowadzałoby wyraźne preferencje moralne w ochronie organizmów żywych według kryterium interesów człowieka, a więc kryterium antropocentrycznego. Poza tą teoretyczną niedogodnością zwrócono uwagę także na to, że włączenie do pojęcia biofilii również istot i procesów „życiopodobnych” otwiera furtkę do akceptacji zastępowania (naturalnej) bioróżnorodności jej wersją „wyprodukowaną” na wzór tej pierwszej. Byłaby to psychologiczna rekompensata za utratę bioróżnorodności i naturalności w procesie technicyzacji i eksploatacji przyrody. Można to już częściowo obserwować na przykładach stosunku do biomorficznych artefaktów, np. łatwiej i taniej dbać o sztuczne kwiaty, doskonale imitujące naturalne, niż dbać o rośliny, które wymagają troski o całe ekosystemy. Korzyść psychologiczna z obcowania z roślinami sztucznymi jest w tym przypadku porównywalna z roślinami naturalnymi, co także dobrze wpisuje się w instykt biofilny.

Przytoczone wyżej trudności z aplikacją hipotezy biofilii w etyce ekologicznej mogą czynić zrozumiałym w pewnym sensie dystans profesjonalnych etyków do idei Wilsona. Idąc jednak w ich ślady, można przeoczyć cenne intuicje, rezygnując nazbyt pośpiesznie z głównej idei biofilii. Rozważmy zatem propozycję filozoficznej interpretacji biofilii jako elementu, który występuje w naszym potocznym doświadczeniu aksjologicznym świata, w ramach którego zwracamy szczególną uwagę (w poznaniu i działaniu) na istoty żywe i warunki sprzyjające życiu (środowisko). Dzieje się tak dlatego, że wszelkie wartości mają charakter biomorficzny, to znaczy odnoszą się do bytów ożywionych. Wartości istnieją ze względu na istoty żywe i istoty rozumne. Uwidocznić to można wyraźnie przez wskazanie na centryczny charakter bytu organicznego, który jest podmiotem ustanawiającym odniesienia: wszystko to, co dzieje się w organizmie, dzieje się ze względu na niego samego, ze względu na jego samozachowanie (cel finalny i instru-

mentalny)¹ oraz to, co się dzieje w środowisku organizmu (odniesienie zewnętrzne). Przedmioty odniesienia, tworzące środowisko, konstytuują struktury ważności dla bytu naturalnego według jego formy gatunkowej, np. nisze ekologiczne są zrelatywizowane do wymagań gatunkowych. Ta relatywizacja środowiska do bytu centrycznego oraz struktury teleologiczne danego bytu organicznego ustanawiają określoną normalność w sensie normatywnym (powinność organiczna), tzn. określona forma organizmu jest zgodna z jego formą gatunkową oraz środowisko jest zgodne z naturą danego bytu, np. trójnogie zające nie są normalnymi zającami, są błędami natury, są „złymi” zającami, a nienormalnym środowiskiem życia dla gęsi jest ciasna klatka, nie mogą bowiem być realizowane w niej podstawowe wymagania behawioru tego gatunku. Normalność jako taka nie występuje w świecie nieożywionym, w którym wszelki ruch, „dzianie się” jest wypadkową sił mechanicznych, a wyniki tego ruchu nie są ani normalne, ani nienormalne (np. odchylenie lub „zakłócenie” ruchu występuje tylko ze względu na obserwatora)². Normalność dla istot żywych wyznacza stany, które nie są neutralne, a więc określa stany, które mają znaczenie (wartość) dla organizmu, np. przyjmowanie płynu nie jest neutralnym faktem fizycznym, lecz posiada określone znaczenie picia i pragnienia (SPAEMANN 1997, 209–210). Znaczenie jest określone przez strukturę popędową żyjącego indywiduum i przez różnicę dążenia i spełnienia (SPAEMANN 2001b, 56)³. W sensie ścisłym wartości pojawiają się ze względu na życie, tzn. ze względu na byt centryczny, który ustanawia odniesienia, czyli ma określone przez swoją formę gatunkową interesy. Jeżeli nie identyfikuje się w bycie jakiegoś dążenia-ku, bycia-ku, popędu, a więc struktur teleologicznych, to wówczas

¹ W ogólnym ujęciu Arystoteles określa cel (gr. *telos*, to *hou henka*, *skopós*, *peras*, łac. *finis*, *terminus*) jako to, co „nie istnieje z powodu czegoś innego, ale z powodu którego inne rzeczy istnieją. Por. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, I, 994 (ARYSTOTELES 1990, 647). Wewnątrz tego ogólnego pojęcia celu Stagiryta dokonał rozróżnienia między *telos hou heneka tinos* (łac. *finis cuius gratia*) a *telos hou heneka tini* (łac. *finis cui*, śred. *finis quo*). W pierwszym znaczeniu celem jest to, ze względu na co ostatecznie przebiega działanie. Na oznaczenie tego celu używa się także terminów: „cel obiektywny”, „cel finalny” (niem. *Ziel*). W drugim znaczeniu celem jest czynność, za której pomocą osiąga się pożądane dobro, stanowiące kres działania. Na oznaczenie tego celu używa się także terminów: „cel subiektywny” lub „cel instrumentalny” (niem. *Zweck*).

² Normalność w świecie życia jest odpowiednikiem prawidłowości w świecie materii nieożywionej. Por. SPAEMANN 2001, 57.

³ Spełnienie się bytów ożywionych jest związane z tym dążeniem. Połączenie to nie jest prawem przyrody (ściślej: prawidłowością przyrody nieożywionej) lecz jest przygodnym związkiem. Każde dążenie właściwe gatunkowi jest związane z określoną postawą oczekiwania, której spełnienie tego, co oczekiwane, traktuje się jako normalne, a nie spełnienie jako odchylenie.

nie ma jakichkolwiek interesów, znaczących struktur (struktur ważności), którym można stanąć na drodze do spełnienia. Takiemu bytowi o nic nie chodzi. Artefakt, np. termostat, który nie wykazuje żadnego dążenia-ku i nie przeżywa różnicy wewnątrz/zewnątrz (nie posiada bowiem wnętrza konstytuowanego przez popęd), nie ma żadnych interesów poza tymi, jakie odnoszą się do jego użytkownika lub obserwatora zewnętrznego. To dla nich może być nieobojętny stan temperatury 19°C lub 24°C, który reguluje termostat, ale dla niego nie ma to żadnej wartości.

Aby przybliżyć to stanowisko, zaadoptujmy i rozważmy eksperyment myślowy zaproponowany przez Aynę Randę⁴. Wyobraźmy sobie nieśmiertelnego i niezniszczalnego robota, który nie działa ani na czyjąś korzyść, ani przeciw czemuś, ale także nic nie może oddziaływać na niego. Nie potrzebuje on żadnego działania, aby podtrzymać siebie w istnieniu, jest bowiem ponad śmiercią: nic nie może mu zaszkodzić, zranić go ani zniszczyć.

Czy dla takiego robota istnieje coś wartościowego? Okazuje się, że nie można wskazać żadnej wartości dla takiego bytu. Jeżeli jego działania nie mają żadnego określonego celu, to nie ma też żadnego stanu pożądanego lub niepożądanego. Stany takie są bowiem charakterystyczne dla bytów, które stoją przed możliwością istnienia lub nieistnienia, czyli życia i śmierci, przed możliwością stanu lepszego lub gorszego. Ich działanie jest skierowane na podtrzymanie życia i odwlekanie momentu śmierci. Takimi bytami są organizmy żywe. Ogólny wniosek, jaki można wysunąć na podstawie tego przykładu, jest następujący: pojęcie życia jest koniecznym warunkiem pojęcia wartości. Przedstawienie wartości bez odniesienia do życia byłoby pozbawione treści.

Konkludując dotychczasowe uwagi, stwierdzamy, że umiejscowienie wartości funkcjonalnych w strukturach teleologicznych bytów naturalnych (ożywionych i nieożywionych) nie rozstrzyga osądu o dobru wewnętrznym tych bytów. W rezultacie otrzymujemy charakterystykę wartości jako obiektu celu, która w perspektywie ontologicznej implikuje powinność organiczną (ontologiczną).

⁴ Jest to przykład zaadoptowany do kontekstu wartości ze względu na cel. W oryginalnym sformułowaniu miał ilustrować genezę pojęć moralnych. Por. RAND 1964, 17.

3. BIOMORFICZNA NATURA ŻYCZLIWOŚCI

Otrzymane pojęcie wartości ze względu na cel, zrelatywizowane do bytów ożywionych (rośliny, zwierzęta, człowiek), nie jest wystarczające do określenia wartości samych celów, albo — inaczej mówiąc — do określenia dobra wewnętrznego tych celów. Aby to uczynić, należy problem wartości ze względu na cel oraz problem powinności organicznej (powinności ontologicznej) przenieść na płaszczyznę moralną. Wartość wewnętrzna (dobra wewnętrzne) konstytuuje płaszczyznę moralną, specyficzną dla istot rozumnych i wolnych.

Dobra wewnętrzne (wartość wewnętrzna) jest definiowane przez Spaemann w kontekście rozróżnienia wartości ze względu na cel i wartości bezwzględnej, którą identyfikuje on m.in. z dobrem moralnym⁵. Pojęcie wartości względnej uzyskane z analizy teleologii naturalnej ogranicza wstępnie pole rozważań do „dobra dla”, które jest zrelatywizowane do podstawowego celu, jakim jest samozachowanie. Wartości względne odnoszące się do samozachowania służą przetrwaniu jednostki lub gatunku. W klasycznym ujęciu (platońsko-arystotelesowskim) teleologia nie była jednak traktowana jedynie jako dążność do przetrwania, lecz była dążnością transcendującą proste zachowanie, otwarte także na inną postać dobra. Dobra ze względu na cel nie jest jedynym dobrem, które jest odnoszone do działającego bytu.

Czy można sensownie postawić pytanie o to, czy samo przetrwanie jest dobre; czy można wskazać na jakiś cel, ze względu na który będzie można określić to jako „dobre”, nie w sensie „dobre dla”, ale w sensie predykatu jednoargumentowego, po prostu dobre samo w sobie? W odpowiedzi na te pytania Spaemann wykorzystuje arystotelesowską koncepcję teleologii transcendentnej. Teleologia immanentna, wskazująca na zasadę organizacji skończonych bytów naturalnych, sprowadza się do idei zachowania istnienia tych bytów. Wszystkie procesy, działania, części są celowe i dobre ze względu na istnienie całości, jaką jest byt wsobny. Jedność środków i celów w bycie ożywionym uzyskuje najwyższy stopień (wśród bytów naturalnych). Teleologia transcendentna podkreśla, że to dążenie dokonuje się ze względu na udział w tym, co Boskie (ARYSTOTELES, *O duszy*, 415 a 26b-8 – ARYSTOTELES 1972, 45–46). Jest to absolutna celowość, która nadaje sens bytowi, jego istnieniu. Pytanie: „Ze względu na co wszystkie byty skończone dążą do zachowania swego istnienia?” można sparafrazować następująco: „Czy

⁵ Oprócz dobra moralnego wskazuje się jeszcze na inne wartości bezwzględne, np. prawdę, piękno, świętość.

istnienie jakiegoś bytu jest dobre do czegoś?”. To „do czegoś” nie może być istotą skończoną, ale właśnie czymś absolutnym, co już nie może być dalej odniesione. Arystoteles wskazuje, że tym absolutnym odniesieniem jest udział w tym, co Boskie, w tym, co nie jest uwarunkowane. Byty skończone mają w tym udział w tej mierze, w jakiej one istnieją. Bóg jako absolutny *telos* nie jest jednak *finis cui* bytów naturalnych w sensie, że coś dzieje się dla jego dobra, sam bowiem Bóg nie ma potrzeb i nie istnieje nic, czego by mu brakowało. Relacja bytów skończonych do swojego absolutnego *telos* polega na „reprezentacji”, przedstawieniu (niem. *Repräsentation, Darstellung*) tego, co Boskie (SPAEMANN i LÖW 2008, 80). Istoty pozaludzkie reprezentują nieświadomie to, co Boskie, przez zachowanie siebie i reprodukcję; istoty rozumne oprócz tego, co czynią istoty naturalne („reprezentacja nieświadoma”), reprezentują także to, co Boskie w aktach teorii i w aktach moralnych. W teorii przedmiotem refleksji czyni się Absolut. Jest to stan chwilowy i dostępny nielicznym jednostkom; w postępowaniu moralnym dostęp do tego, co absolutne, ma każda istota wolna i rozumna, która odkrywa sens tego, co istnieje. Teleologia przechodzi w kategorię sensu. Odkrycie sensu bytu, który jest reprezentacją tego, co bezwarunkowe, wiąże się z odkryciem bytu substancjalnego i dobra samego. Jest to otwarcie wymiaru tego, co bezwarunkowe, horyzontu, który nie jest relatywny (SPAEMANN 1997, 114). „Bycie sobą” i dobro skończonej istoty empirycznie uwarunkowanej reprezentuje to, co jest pełnią bytu i pełnią dobra.

Od strony formalnej determinacja relacji moralnej wobec odkrytego dobra wewnętrznego bytów substancjalnych może być wyraźnie objaśniona od strony doświadczenia metafizycznego oraz moralnego — w intuicji bytu samoistnego oraz wartościowości tego, co istnieje. W doświadczeniu metafizycznym intuicje te pojawią się równocześnie w jednym akcie poznawczym i tylko abstrakcyjnie mogą być rozdzielone. Daje to początek rozważaniom z zakresu metafizyki i etyki, które streszczają się w metaetycznym haśle: „nie ma etyki bez metafizyki”. Metafizyka i etyka konstytuują się *uno actu*, w intuicji bytu jako bytu samoistnego — bytu własnego i bytu innych. Spaemann nazywa ten stan „przebudzeniem do rzeczywistości”. Źródłem moralności jest oczywiście metafizyczna (ibid., 134). Postrzeganie rzeczywistości jest fundamentem etyki, choć ewidentność tego postrzegania jest problematyczna, pełną bowiem ewidencję wykazuje tylko rzeczywistość podmiotowa — ja sam oraz Inny. Ewidencja podmiotów jest wyraźniejsza niż ewidencja przedmiotów. Mamy tutaj do czynienia z charakterystycznym biomorficznym punktem widzenia w ontologii. Bytami wsobnymi, w sensie

ścisłym, są byty samoświadome oraz, w sensie szerszym, byty, które poprzez analogię do tego pierwszego posiadają podobne własności: świadomość, życie, popęd.

Podstawową relacją moralną jest życzliwość, która jest tożsama z afirmacją bytu wsobnego (SPAEMANN 1997, 124). Zakłada to, po pierwsze, teleologiczną strukturę istoty żyjącej (tylko takiej istocie o coś chodzi, coś jest dobre, pożyteczne, a więc można życzyć dobra), po drugie — taką istotę postrzegamy w jej własnym bycie. Najpełniej byt ten „objawia” się w człowieku w sposób oczywisty, ewidentny, jednoznaczny. Doświadczenie powinności (ujmowane w regułach, normach) jest ostatecznie związane z doświadczeniem rzeczywistości, istnienia bytów samych w sobie, a więc tego, co nie jest tylko przedmiotem. To ostatnie nie jest jednakże doświadczeniem czysto teoretycznym, jakim jest np. doświadczenie jakościowe, ale doświadczeniem podobnym do przymusu moralnego (ibid., 153). Bycie samoistne nie jest czymś, co jest dane jako fenomen, jest dane w spostrzeżeniu na sposób uznania (SPAEMANN 2001b, 224). Ujawnia się to szczególnie wyraźnie, gdy mamy do czynienia z bytami ożywionymi, których struktura teleologiczna wskazuje na podmiotowy charakter, na bycie samo w sobie. Uznanie takiego charakteru bytu nie jest jednak rezultatem aktu poznania teoretycznego, lecz wiąże się z decyzją, aktem wolności. Można przecież stwierdzić, że organizm żywy jest maszyną, odmawiając mu tym samym statusu żywego bytu samoistnego (co teoretycznie rozwinął kartezjański mechanicyzm). W odniesieniu do bytów osobowych można stanąć w podobnej sytuacji poznawczej i nie uznać osobowego charakteru innego człowieka. Uznanie wsobności bytu naturalnego ma charakter przymusu „moralnego”, nie fizycznego. „Uznanie bycia samoistnego jest zawsze aktem wolności” (ibid., 221), nic bowiem nas nie zmusza do przyjęcia punktu widzenia innego bytu. Wspiera nas w tym to, że jesteśmy bytami samoistnymi, które — jak to wcześniej podkreślono — posiadają niedostępną poznawczo sferę wewnętrzną konstytuowaną przez popęd. Dlatego nie wiemy, jak to jest być nietoperzem, nie wiemy, co to znaczy, że on doświadcza bólu i przyjemności⁶. Paradoksalnie, sfera wewnętrzna, która łączy wszystkie istoty żyjące z człowiekiem i człowieka ze wszystkimi istotami żyjącymi, umożliwia oddzielenie człowieka i traktowanie przez niego istot żywych jako czystych przedmiotów (nieposiadających sfery wewnętrznej bez względu na to, z jaką siłą narzucają się nam analogie do naszego bytu).

⁶ Robert Spaemann powołuje się na głośny esej Thomsa Nagla „Jak to być nietoperzem?” (NAGEL 1997, 203–219).

Uznanie istot ożywionych jest kierowane przymusem pokrewnym do przymusu moralnego (powinności), który płynie od osób. Jest rodzajem doświadczenia o zróżnicowanej intensywności. W przypadku przyjaźni kochająca osoba nie może wątpić w istnienie przyjaciela. Przyjaźń nie dopuszcza ontologicznej abstynencji, nie można wziąć w nawias realnego istnienia przyjaciela, nie unieważniając tym samym przyjaźni. W przypadku relacji mniej intensywnych niż przyjaźń mamy do czynienia z rozszczeniem drugiego do szacunku. Tutaj uznanie realności drugiego jest postulatem metafizycznym (SPAEMANN 1997, 135): to, co rzeczywiste, jest postrzegane jako rzeczywiste tylko wtedy, gdy widzimy to jako projekt, czyli strukturę teleologiczną, która odsłania się wyłącznie przed życzliwością. Akt afirmacji rzeczywistości jest aktem wolnym i jest tożsamy z życzliwością⁷.

Założenia antropologiczne są istotnym elementem służącym do objaśnienia podstawowej struktury moralnej, jaką jest relacja życzliwości. Wśród nich na czoło wysuwane są tezy podkreślające wyjątkowość człowieka, eksplikowane nie przez „szowinizm gatunkowy” (a więc relację biologiczną w sensie przynależności do tego samego gatunku), lecz specyficzny sposób istnienia osoby (ekscentryczna pozycja), charakteryzowany przez przekraczanie natury, które wyraża się w jej posiadaniu (osoba posiada naturę, a nie jest naturą). Osobę charakteryzuje zatem samotranscendencja i samostanowienie. Rozum umożliwia odkrycie nieskończonego horyzontu, w którym pojawiają się byt samoistny i dobro samo w sobie. Wejście w wymiar rozumu jest przełomem, który Spaemann nazywa „nawróceniem”, „decyzją”. Nie ma czystego przejścia od życia do rozumu, życie bowiem jest centryczne, dla niego istnieje tylko to, co jest funkcją przetrwania (ibid., 118). Przebudzenie do rozumu jest przyjęciem postawy ekscentrycznej, uznającej istnienie innych bytów, innych centrów, które stają się bytem w sobie. Człowiek odkrywa siebie i innych we wspólnym horyzoncie, który jest nieskończony — w horyzoncie bytu (ibid., 143). Każdy byt jest jedyny, niepowtarzalny, niewspółmierny, tożsamy. Dlatego też dla człowieka nie istnieją czyste relacje podmiot–przedmiot, lecz jego relacja do rzeczywistości jest zawsze relacją współ-bycia (SPAEMANN 2001b, 98). Nasze odniesienie do rzeczy jako substancjalnych jedności kieruje się paradygmatem naszego stosunku do osób. Stosunek ten trwa wraz z odniesieniem do osoby i wraz z nim upada (SPAEMANN 2001b, 98).

⁷ „Kiedy Platon pisze, że dobro jest podstawą realności i poznawalności rzeczy oraz kiedy uznaje teoretyczną afirmację idei dobra za nieoddzielną od chcenia dobra, wówczas wyraża właśnie to, co próbujemy tutaj powiedzieć”. SPAEMANN 1997, 136.

Relacja życzliwości charakteryzuje się uniwersalnością: odnosi się do każdego niepowtarzalnego i niewspółmiernego bytu. W tej relacji nie dąży się pierwotnie do zjednoczenia jej krańców (podmiotu i przedmiotu), lecz do zjednoczenia przez ustanowienie dystansu: jest możliwe, żeby inny byt był „dla siebie” i jednocześnie „dla mnie”. Uniwersalna życzliwość jest najpierw kontemplatywna, nie aktywna: odnosi się do „Dobra samego” (Platon), do Boga (miłość Boga w ujęciu filozofii klasycznej). Uniwersalna życzliwość, ujmowana jako opcja fundamentalna, nie jest relacją transcendentalnej formy i kategorialnego zastosowania (np. „dobra wola” ujęta abstrakcyjnie i konkretnie), lecz jest relacją obecności tego, co absolutne („dobra samego”, Boga), i jego realnego symbolu — człowieka. On jest obrazem Boga lub — inaczej mówiąc — człowiek reprezentuje to, co absolutne (ibid., 144). Relacja moralna, mająca charakter bezwarunkowy, jest symboliczna: „Jest wyrazem życzliwości, a nie samą życzliwością” (ibid., 145). Relacja naszego działania moralnego do *telos* (w sensie *finis cuius*, po-co) nie jest instrumentalna, lecz symboliczna, jest relacją wyrażania (*Ausdruckshandlung*). Dlatego też działanie moralne nie jest środkiem do maksymalizacji dóbr pozamoralnych i nie można zastosować do niego schematu środek–cel. Jeżeli za Arystotelesem mówimy jednak, że celem ludzkiej *praxis* jest szczęście, to nie ujmujemy tego celu jako dobra pozamoralnego, lecz jako szczyt rozumnej *praxis*, które polega na wypełnieniu sensem stanu człowieczeństwa. *Eudaimonia* jednak nie jest „celem”, który można zdefiniować niezależnie od środków jej realizacji (SPAEMANN 2006, 403). W związku z tym, że każdy działający podmiot jest skończony, to także jego działanie jest skończone, selektywne i podporządkowane jego „punktom widzenia”. Skończona natura działającego podmiotu wprowadza do uniwersalnej życzliwości pewien porządek preferencji w działaniu (*ordo amoris*), który jest wyznaczony relacją bliskości i oddalenia. Działanie orientuje się na rzeczywistość hierarchicznie spostrzeganą, w której pełną bytowością charakteryzuje się osoba. Paradygmatem działania życzliwego jest niesienie pomocy ludzkiemu życiu, które jest nieustannie zagrożone, które nie realizuje bezbłędnie swojego *telos* oraz które posiada środki do przetrwania i realizacji podstawowych celów nie tylko dla siebie (SPAEMANN 1997, 150).

W ujęciu Spaemanna przypisanie wartości wewnętrznej bytom naturalnym zakłada, że mają one strukturę teleologiczną, która ustanawia struktury ważności, oraz że byty te mają charakter samoistny (wsobny). Moralne działanie względem bytów naturalnych (pozaosobowych) realizuje się przez życzliwość w ramach *ordo amoris* (hierarchia bytów wsobnych) i natury

tychże bytów, tj. uwzględniające ich *telos* jako granicę i jako cel (natura jako norma). Jeżeli przyjmiemy, że relacja moralna do rzeczywistości oznacza życie zgodne z rzeczywistością, oddawaniem jej sprawiedliwości, a więc polega także na obiektywizowaniu własnych interesów oraz ich formułowaniu zgodnie z wartością wewnętrzną bytów, to, co miałyby w praktyce oznaczać czynienie zadość temu, co istnieje i co jest bytem pozaludzkim? Co oznacza w praktyce moralnej, że czyn odpowiada wartości każdego z tych bytów? Realizacja powinności wobec bytów pozaludzkich od strony treściowej jest determinowana przez to, co jest naturalne dla tych bytów. Polega zatem na umożliwieniu realizacji tego, co jest naturalne dla danego bytu. Jest to określone przez jego formę substancjalną, np. sposób hodowli zwierząt, który nie uwzględnia ich typowych wymagań żywieniowych, behawioralnych, społecznych itd., a respektuje jedynie cele hodowlane (maksymalizacja wartości utylitarnych uzyskanych ze zwierząt), jest kwalifikowany jako niemoralny. W tym kontekście można rozumieć klasyczne traktowanie kategorii natury jako pojęcia służącego do odróżniania dobrej i złej *praxis*. To, co jest naturalne dla bytów ożywionych, określa także podstawową normalność organiczną, która ma znaczenie moralne. Innymi słowy, to, co naturalne i normalne w interpretacji rozumnego podmiotu, jest podniesione na poziom moralny. Natura staje się wskaźnikiem moralnym.

Ogólnie rzecz ujmując, Spaemann proponuje rozszerzenie znanej formuły Kanta: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” do stwierdzenia: „do statusu zwykłego środka do indywidualnego celu nie wolno zredukować niczego, czego byt nie wyczerpuje się w tej funkcji” (por. KANT 1984b, 62; SPAEMANN 1997, 234). Oznacza to m.in. spostrzeżenie danej istoty w jej własnym bycie, który nie wyczerpuje się w tym, że jest przedmiotem naszego poznania. Relacja człowieka do natury nie jest jedynie relacją wymiany materii i samopotwierdzania, lecz relacją pierwotnej „przynależności”. Własność stanu „bycia w sobie”, która u człowieka pojawia się w samoświadomości, jest odnoszona do „zbliżonych” nam istot, posiadających centralny układ nerwowy w sposób analogiczny (antropomorficzny). I tak np. odczuwanie przyjemności, przykrości, bólu interpretujemy (na podstawie empatii), mając własne doświadczenie tych procesów jako podobnych do naszych. Podobieństwo to nie zakrywa jednak różnic, które mają swoje konsekwencje na płaszczyźnie moralnej.

Zwierzę, pozostając w centryczności popędów, nie dysponuje odniesieniem do siebie w sensie uświadomienia sobie całości swojego bytowania

oraz uświadomienia sobie powiązania wszystkich swoich stanów w ponadczasową tożsamość (SPAEMANN 2001a, 473; 2006, 533). Nie posiadając samoświadomości, nie może ono odkrywać np. funkcji bólu, przyjemności i strachu. Determinuje to relację moralną, która w tym przypadku odnosi się do stanów i do sposobu ich przeżywania przez zwierzęta, a nie do ich życia jako całości. Zabicie zwierzęcia nie jest złe samo w sobie (choć domaga się odpowiedniego usprawiedliwienia), ponieważ jego życie jako całość nie jest rzeczywiste, zwierzę nie ma biografii, przeżywa tylko kolejne stany. Czy jego życie jest krótkie czy długie — nie jest to istotne. Ważne jest tylko aktualne przeżycie. Nie naruszamy zatem naszej odpowiedzialności za zwierzęta, gdy je zabijamy, ale wówczas, gdy ograniczamy warunki ich dobrostanu (życia na miarę ich natury gatunkowej), np. przez niewłaściwe warunki hodowli lub zadawanie bólu. Podstawą ontologiczną naszych obowiązków moralnych względem zwierząt są dwa czynniki: (1) ich subiektywne zadowolenie, jakość subiektywnego przeżywania oraz (2) unikanie zadawania im cierpienia. W porównaniu ze światem nieożywionym życzliwość do świata ożywionego (pozaludzkiego) jest „konkretna”, w doświadczeniu bowiem i zrozumieniu istot żywych konstytutywnym elementem jest utożsamianie się z nimi („być tym innym”). Spaemann powołuje się na przypadek bólu, do którego odnosimy się życzliwie, tzn. traktujemy go jako coś, czego *prima facie* nie powinno być. Odniesienie życzliwe w tym przypadku oznacza zrozumienie bólu jako bólu i zajęcie odpowiedniej postawy, którą nie można określić wyniku odpowiedniego rachunku utylitarystycznego (SPAEMANN 2008, 363). Argument utylitarystyczny zastosowany do przypadku bólu, cierpienia, przyjemności zawodzi, bowiem stany te nie są „obiektywnymi” faktami, które zyskują swój sens jako pożytek lub szkoda dla podmiotów tych stanów. W interpretacji Spaemanna jest raczej tak, że stany te są formami przejawiania się podmiotowości, a więc są także celami podmiotów, a nie środkami, które miałyby do czegoś służyć⁸. Dostrzeżenie podmiotowości w tej sytuacji równa się dostrzeżeniu bólu jako bólu, jest więc bezpośrednim (spontanicznym i niezapośredniczonym przez żadne myśli) widzeniem tego, czego nie powinno być. Emocjonalna dezaprobata okrucieństwa wobec zwierząt, np. nieuzasadnionego zadawania bólu, jest podstawą elementarnego widzenia wartości i antywartości, które poprzedza

⁸ Ból jest ontologicznym wskaźnikiem podmiotowości. Spaemann zauważa: „Otóż tam, gdzie zaczyna się ból, zaczyna się również podmiotowość, czyli to, co niewspółmierne, to, czego nie na się [powinno być: nie da się — Z.W.] przeliczyć na żadne wartości z obszaru tego, co pożyteczne” (SPAEMANN 2006, 534; por. SPAEMANN 2001a, 474).

wydanie sądu moralnego. W teoretycznym uzasadnieniu sądu moralnego, który implikuje zakaz okrucieństwa względem zwierząt, bywa często tak, że to dostrzeżenie podmiotowości zwierząt jest neutralizowane, a ciężar uzasadnienia opiera się na podmiotowości tego, który zadaje cierpienie (np. zadawanie nieuzasadnionego cierpienia zwierzętom prowadzi do zdziczenia człowieka). Dzieje się tak między innymi dlatego, że w stosowanym schemacie ontologicznym, w którym świat jest podzielony na klasę osób i rzeczy, zwierzęta podpadają pod klasę rzeczy, w stosunku do których mamy obowiązki moralne zapośredniczone przez wartość osoby⁹. Zdaniem monachijskiego filozofa argument ten jest zarazem głęboki i niekonsekwentny; głęboki, albowiem chywa intuicyjnie związek między zadawaniem cierpienia zwierzętom a zdziczeniem człowieka i zanikiem wrażliwości na cierpienie ludzi; niekonsekwentny, trudno bowiem w przyjętym rozróżnieniu na świat osób i rzeczy wykazać, jak coś, co jest „samo w sobie” moralnie obojętnym działaniem, prowadzi do zdziczenia człowieka. Niekonsekwencja argumentacji jest widoczna już w języku, w którym opisywane jest działanie względem zwierząt. Jeżeli mówimy o „okrucieństwie”, to posługujemy się wyrażeniem o znaczeniu wyraźnie negatywnym, oznaczającym postawę, która jest sama w sobie moralnie naganna, tzn. jest zła bez względu na skutki tego działania (SPAEMANN 2006, 527).

Na koniec powyższego fragmentu analiz przypomnijmy raz jeszcze jego zasadniczy wątek. Natura relacji moralnej, nazwanej tutaj ‘życzliwością’, zakłada, że jej przedmiot jest ujmowany na podstawie paradygmatu bytu ożywionego, przede wszystkim bytu osobowego, oraz bytów analogicznych do niego. Życzliwość realizuje się przez afirmację struktur teleologicznych tych bytów.

PODSUMOWANIE

Hipoteza biofilii, choć nie zyskała niekwestionowanej pozycji naukowej, ciągle inspiruje do badań empirycznych w ramach psychologii ewolucyjnej i psychologii środowiskowej. Jej popularność w środowisku naukowców

⁹ Klasycznych przykładów takiego rozumowania etycznego dostarczają liczni filozofowie, począwszy od św. Augustyna po Kanta. Por. KANT 1984a, 127; 2005, 115. Interesującą obronę etyki ochrony zwierząt w ujęciu Kanta oraz dyskusję z jej krytykami przedstawia artykuł Pawła Łukowa „Kantowskie obowiązki względem przyrody — człowiek a pozostałe zwierzęta” (ŁUKÓW 2006).

zajmujących się ochroną przyrody jest nieustannie wysoka. Przyczynił się do tego autorytet Edwarda O. Wilsona, który przez dziesiątki lat aktywnie wspierał ruch ochrony środowiska. W dyskusjach etyków środowiskowych biofilia jest jednak albo wielką nieobecną, albo jest traktowana jako nie-spójny z teoriami etycznymi koncept naukowy.

W artykule przyjęliśmy życzliwe założenie, że z hipotezy Wilsona wyjaśniającej naturalne (biologiczne) warunki naszego odniesienia do przyrody ożywionej wynikają interesujące implikacje ontologiczno-etyczne, które od czasów Arystotelesa są systematycznie badane w ramach metafizyki, antropologii i etyki. Idee teleologicznej struktury bytów, natury wartości ze względu na cel i rodzaj relacji moralnej mają charakter biomorficzny. Nawet jeżeli konstrukt naukowy biofilii nie wytrzyma krytyki i pozostanie na poziomie ogólnej i ciekawej idei w naukach empirycznych, czekającej na nowego Wilsona, to biomorficzny charakter naszego doświadczenia rzeczywistości będzie nadal ważnym konceptem w filozofii, który objaśnia nasz normatywny stosunek do przyrody.

REFERENCJE

- ARYSTOTELES. 1990. *Metafizyka*. Tłum. Kazimierz Leśniak. W: ARYSTOTELES. *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe (PWN).
- ARYSTOTELES. 1972. *O duszy*. Tłum. Paweł Siwek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BERTO, Rita. 2005. „Exposure to restorative environments helps restore attentional capacity”. *Journal of Environmental Psychology* 25, no. 3: 249–259. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2005.07.001>.
- BESTHORN, Fred H., i Dennis SALEEBEY. 2003. „Nature, Genetics, and the Biophilia Connection: Exploring Linkages with Social Work Values and Practice”. *Advances in Social Work* 4, no. 1: 1–18. DOI: <https://doi.org/10.18060/39>.
- CHANG, Chen-Yen, i Ping-Kun CHEN. 2005. „Human response to windows views and indoor plants in the workplace”. *Hort Science* 40, no. 5: 1354–1359. DOI: <https://doi.org/10.21273/HORTSCI.40.5.1354>.
- FREEMAN, Claire, Katharine J.M. DICKINSON, Stefan PORTER, Yolanda VAN HEEZIK. 2012. „My garden is an expression of me’: exploring householders’ relationship with their gardens”. *Journal of Environmental Psychology* 32, no. 2: 135–143.
- GULLONE, Eleonora. 2000. „The Biophilia Hypothesis and Life in the 21st Century: Increasing Mental Health or Increasing Pathology?”. *Journal of Happiness Studies* 1, no. 3: 293–321. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1010043827986>.
- JOYE, Yannick. 2011. „‘Nature and I are Two’: A Critical Examination of the Biophilia Hypothesis”. *Environmental Values* 20, no. 2: 189–215. DOI: <https://doi.org/10.3197/096327111X12997574391724>.

- KANT, Immanuel. 1984a. *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. Jerzy Gałęcki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].
- KANT, Immanuel. 1984b. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. Młcisława Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].
- KANT, Immanuel. 2005. *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*. Tłum. Włodzimierz Galewicz. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- KAPLAN, Stephen. 1995. „The restorative benefits of nature: Toward an integrative framework”. *Journal of Environmental Psychology* 15, no. 3: 169–182. DOI: [https://doi.org/10.1016/0272-4944\(95\)90001-2](https://doi.org/10.1016/0272-4944(95)90001-2).
- KAPLAN, Rachel, Stephen KAPLAN i Terry BROWN. 1989. „Environmental preference: a comparison of four domains of predictors”. *Environmental and Behavior* 21: 509–530. DOI: <https://doi.org/10.1177/0013916589215001>.
- KELLERT, Stephen R., i Edward O. WILSON. 1993. *The biophilia hypothesis*. Washington, DC: Island Press.
- ŁUKÓW, Paweł. 2006. „Kantowskie obowiązki względem przyrody — człowiek a pozostałe zwierzęta”. W: *Świadomość środowiska*, red. Włodzimierz Galewicz, 63–85. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- MARR, Carolyn A., Linda FRENCH, Donna THOMPSON, Larry DRUM, Gloria GREENING, Jill MORMON, Irie HENDERSON, Carroll W. HUGHES. 2015. „Animal-Assisted Therapy in Psychiatric Rehabilitation”. *Anthrozoös* 13, no. 1: 43–47. DOI: <https://doi.org/10.2752/089279300786999950>.
- MAYER, F. Stephan, Cynthia MCPHERSON FRANTZ, Emma BRUEHLMAN-SENECAL, i Kyffin DOLLIVER. 2008. „Why Is Nature Beneficial?: The Role of Connectedness to Nature”. *Environment and Behavior* 20, no. 10: 1–37. DOI: <https://doi.org/10.1177/0013916508319745>.
- NAGEL, Thomas. „Jak to jest być nietoperzem”. Tłum. Adam Romaniuk. W: *Pytania ostateczne*, 203–219. Warszawa: Fundacja Aletheia 1997.
- PIĄTEK, Zdzisława. 1998. *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- RAND, Ayn. 1964. „The Objectivist Ethics”. W: Ayn RRAND. *The Virtue of Selfishness*. New York: New American Library.
- SHAW, Amy, Kelly MILLER i Geoff WESCOTT. 2013. „Wildlife Gardening and Connectedness to Nature: Engaging the Unengaged”. *Environmental Values* 22, no. 4: 483–502. DOI: <https://doi.org/10.3197/096327113X13690717320748>.
- SPAEMANN, Robert. 1997. *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*. Tłum. Jarosław Marecki. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- SPAEMANN, Robert. 2001a. *Grenzen: zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SPAEMANN, Robert. 2001b. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Tłum. Jarosław Marecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SPAEMANN, Robert. 2006. *Granice. O etycznym wymiarze działania*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SPAEMANN, Robert, i Reinhard LÖW. 2008. *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*. Tłum. Andrzej Póltawski. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- TAYLOR, Paul W. 1986. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

- ULRICH, Roger S. 1984. „View through a window may influence recovery from surgery”. *Science* 224, no. 4647: 420–421. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.6143402>.
- WILSON, Edward O. 1984. *Biophilia*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- WILSON, Edward O. 1993. „Biophilia and the conservation ethic”. W: *The Biophilia Hypothesis*, red. Stephen R. Kellert i Edward O. Wilson, 31–41. Washington, DC: Island Press.

O BIOMORFICZNEJ ŻYCZLIWOŚCI DO PRZYRODY

Streszczenie

Edward Osborne Wilson sformułował hipotezę biofilii, według której biofilia jest tendencją do skupiania się na życiu i procesach podobnych do życia. Status tej hipotezy jest kontrowersyjny zarówno w naukach przyrodniczych, społecznych i środowiskowych, jak i w etyce ekologicznej. Na płaszczyźnie metodologicznej stawiany jest m.in. zarzut nefalsyfikowalności; etycy ekologiczni krytykują hipotezę za jej antropocentryczne implikacje. W artykule proponujemy filozoficzną interpretację biofilii jako formy biomorfizmu, według którego pojęcie bytu substancjalnego, wartości i normy moralności jest oparte na paradygmacie bytu żywego.

Słowa kluczowe: biofilia; biomorfizm; teleologia bytów naturalnych.

ON BIOMORPHIC BENEVOLENCE TO NATURE

Summary

Edward Osborne Wilson formulated the biophilia hypothesis according to which biophilia is a tendency to focus on life and life-like processes. The status of this hypothesis is controversial among the natural, social and environmental sciences as well as in environmental ethics. On the methodological level, among other things, the charge of non-falsifiability is made; ecological ethicists criticize the hypothesis for its anthropocentric implications. In this article, we propose a philosophical interpretation of biophilia as a form of biomorphism, according to which the concept of substantive being, values and norms of morality are based on the paradigm of living being.

Keywords: biophilia; biomorphism; teleology of natural entities.

Information about the Authors:

ANNA DUTKOWSKA, PhD — The John Paul II Catholic University of Lublin; correspondence address: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: anna.dutkowska@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6302-3651>.

ANNA GŁOWIK, Lic. — The John Paul II Catholic University of Lublin; correspondence address: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: annaglowik42@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3487-2256>.

Dr. habil. ZBIGNIEW WRÓBLEWSKI, Prof. at KUL — The John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of Philosophy of Nature; correspondence address: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: zbyl@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4477-6903>.