

Zbigniew Wróblewski

Natura – cele naturalne – wartości i normy : analiza argumentu teleologicznego w ujęciu praktycznej filozofii przyrody

Studia Philosophiae Christianae 45/1, 201-255

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZBIGNIEW WRÓBLEWSKI

Instytut Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych KUL, Lublin

NATURA – CELE NATURALNE – WARTOŚCI I NORMY. ANALIZA ARGUMENTU TELEOLOGICZNEGO W UJĘCIU PRAKTYCZNEJ FILOZOFII PRZYRODY¹

1. Wstęp. 2. Struktura argumentu teleologicznego (AT). 2.1. Analiza elementów AT. 2.1.1. Droga „kosmologiczna” Hansa Jonasa. 2.1.2. Droga antropologiczna w ujęciu Roberta Spaemanna. 2.2. Cel naturalny a wartość ze względu na cel. 2.3. Wartość wewnętrzna i relacja moralna. 2.4. Byty naturalne a wartość wewnętrzna. 2.5. Powinność wobec bytów pozaosobowych. 3. Konkluzje odnoszące się do całego argumentu. 3.1. Anachroniczna koncepcja natury. 3.2. Nierewidowalność projektu oświeceniowego.

1. WSTĘP

Teoretyczne analizy kryzysu ekologicznego, zdaniem wielu filozofów, owocują nowym stylem myślenia o przyrodzie oraz nowymi jej koncepcjami, w których temat „przyroda” jest kontekstem do odnawiania starych rozwiązań klasycznych problemów². Do takich za-

¹ Niniejszy artykuł jest streszczeniem przygotowywanej monografii.

² Nowe koncepcje dystansują się do ujęć natury, konstruowanych w obszarze nauk przyrodniczych. Przyjmuje się bowiem, że istnieje istotny związek między sejentystycznie ujmowaną naturą a problemami relacji człowieka do środowiska przyrodniczego. Por. H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody. Wybrane zagadnienia*, tłum. z niem. J. Bremer, Kraków 2005, 9; L. Schäfer, *Samo-określenie człowieka i jego stosunek do przyrody*, tłum. z niem. R. Panasiuk, w: *Filozofia i ekologia. W poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, red. R. Panasiuk, A. M. Kaniowski, Łódź 1993, 118–126; tenże, *Das Bacon-Projekt. Von der*

licza się m.in.: (i) istnienie celów w strukturze bytów naturalnych oraz (ii) ontologiczne ugruntowanie dobra, czyli osadzenia dobra w bycie. Od strony metafizycznej rozwiązania tych problemów zakładają najczęściej odnowienie poznania metafizycznego, odpowiednie określenie relacji poznania naukowego (przyrodniczego) i poznania filozoficznego oraz określenie relacji metaetycznych między metafizyką i etyką. W kontekście problematyki ekologicznej profilowane są te zagadnienia w odpowiednie aksjologiczne koncepcje natury, które służą do uzasadnienia stanowisk etycznych, np. argumentów na rzecz ochrony przyrody. Wśród argumentów moralnych, obok tradycyjnych, antropocentrycznych, formułowane są fizjocentryczne, które bazują na przekonaniu, że naturę należy chronić ze względu na nią samą, ze względu na jej wewnętrzną, nieinstrumentalną wartość. Wewnętrzna wartość jest zaś eksplikowana w ścisłym związku z teleologiczną strukturą przyrody. Konstrukcja taka przybiera formę argumentu teleologicznego (dalej skrót: AT).

Niniejszy artykuł stanowi próbę rekonstrukcji i analizy zasadniczych elementów AT, który pojawia się w pracach niemieckich filozofów, m.in. Hansa Jonasa, Roberta Spaemanna i Reincharda Löwa³. Uwzględniona problematyka mieści się w ramach praktycznej filo-

Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt am Main 1993, 11–24.

³ W przypadku H. Jonasa, AT jest zaprezentowany w całości w jednym dziele, aczkolwiek wcześniejsze opracowania jego elementów były przedstawiane wcześniej w różnych pracach. Odmienne sprawa wygląda w przypadku dwóch, kolejnych filozofów. Spaemann i jego bliski współpracownik R. Löw, wielokrotnie przedstawiają szczegółowe eksplikacje elementów składowych AT, ale nie napisali jakiejś systematycznej pracy poświęconej w całości tej argumentacji. Niemniej rekonstrukcję AT można przeprowadzić bez trudności, bowiem przy okazji badań historycznych nad zagadnieniem teleologii naturalnej i koncepcji natury, wyraźnie wskazywali na różne implikacje ontologiczne, epistemologiczne, aksjologiczne w układzie systematycznym. Układ tych tez stanowi wyraźny projekt filozoficzny. Na marginesie warto jeszcze zwrócić uwagę na swoistego rodzaju podział filozoficznej pracy przy konstrukcji AT pomiędzy tymi autorami: Spaemann w zakresie historii filozofii, antropologii i etyki, Löw – jego uczeń – w zakresie historii nauki i etyki. Dominujący jest jednak wkład Spaemanna, jego uczeń odgrywał zasadniczą rolę przy popularyzacji rehabilitacji badań teleologicznych. W niniejszej pracy uwzględniam przede wszystkim prace tego pierwszego, choć należy pamiętać, że podobne idee propagował Löw.

zofii przyrody i etyki ekologicznej⁴. Artykuł składa się z następujących punktów: (i) struktura argumentu, (ii) analiza podstawowych elementów argumentu, (iii) konkluzje.

2. STRUKTURA ARGUMENTU TELEOLOGICZNEGO (AT)

AT jest sformułowany na podstawie teleologicznej interpretacji przyrody w następującej postaci: jeśli w przyrodzie istnieją cele, które człowiek rekonstruuje jako roszczenia jakiegoś dobra samego w sobie, to ta teleologiczna struktura bytu zobowiązuje człowieka do bezwarunkowej afirmacji wszystkiego, co żyje, według ich teleologicznej natury, bowiem w tych bytach naturalnych najwyraźniej manifestuje się celowość.

Argumentacja teleologiczna w etyce ekologicznej w ujęciu ramowym składa się z przesłanek, które odnoszą się do sfery ontologicznej i aksjologicznej. Wstępna rekonstrukcja AT wygląda następująco⁵:

- I. istoty naturalne posiadają cele; posiadanie celu konstytuuje byt wsobny (substancjalny); człowiek jest wzorcowym bytem wsobnym (teleologicznym);
- II. w posiadaniu celu występuje moment wartościowości;

⁴ W sensie ścisłym nazwa „praktyczna filozofia przyrody” odnosi się do kierunku tworzonoego przez K. M. Meyer-Abicha. Por. tenże, *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München 1997. Jeżeli jednak weźmie się pod uwagę zakres problematyki (zasadniczo nowy zbiór problemów filozoficznych, odnoszących się do współczesnej sytuacji człowieka w przyrodzie), a od strony metodologicznej nowy sposób łączenia metod teoretycznych i stosowanych (praktycznych) w FP, to nazwa ta może być odnoszona do stanowisk szerokiego grona filozofów, w których uwzględnia się te charakterystyczne punkty widzenia. Przyjmując taką konwencję językową, zaliczam do przedstawicieli PFP m.in. H. Jonasa, R. Spaemanna, R. Löwa, G. Böhmego i H.-D. Mutschlera. Por. Z. Hajduk, *Filozofia przyrody, filozofia przyrodoznawstwa. Metakosmologia*, Lublin 2004, 308–312; K. Bayertz, *Naturphilosophie als Ethik. Zur Vereinigung von Natur- und Moralphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise*, *Philosophia Naturalis* 24(1987)3, 157–185.

⁵ W rekonstrukcji AT korzystam z sugestii A. Krebs. Por. A. Krebs, *Naturethik im Überblick*, in: *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, red. A. Krebs, Frankfurt am Main 1997, 347–355.

- III. w działaniu powinniśmy mieć wzgląd na wartość wewnętrzną bytu wsobnego; szczególnie zaś na wartość człowieka, który jest celem samym w sobie;
- IV. bytom naturalnym (pozaosobowym) przysługują wartości wewnętrzne, ze względu na ich teleologiczną strukturę;
- V. w moralnym działaniu powinniśmy mieć wzgląd na cele bytów naturalnych.

Przesłanki (i), (ii) i (iv) mają charakter tez ontologicznych z zakresu ontologii ogólnej (metafizyki⁶), filozofii przyrody, antropologii i aksjologii. Przesłanka (ii) jest formułowana na drodze analizy ontologicznej, a nie na drodze doświadczenia aksjologicznego, np. moralnego lub estetycznego. Przesłanki (iii) i (v) mają charakter postulatów etycznych i ontologicznych⁷.

AT jest sformułowany w ramach praktycznej filozofii przyrody i etyki ekologicznej. Ta pierwsza dyscyplina jest określana przez poszukiwanie wiedzy o przyrodzie ze względu na działanie („to, co powinno być”): co należy czynić z przyrodą ze względu na wiedzę, jaką posiadamy o przyrodzie i człowieku. Badania filozoficzne mogą dotyczyć bowiem nie tylko opisów i eksplikacji ontologicznych różnych klas bytów i procesów z obrębu świata materialnego, ale uwzględniając teoretyczną wiedzę o przyrodzie, można poszukiwać praktycznych rozwiązań dla działań człowieka w świecie przyrody, np. jak można humanizować zniszczone krajobrazy, projektować otoczenia (środowiska) przyjazne dla człowieka i przyrody (ogrody, parki, miasta). Moment teoretyczny dociekań jest tutaj wyraźnie sprzężony z praktycznym, np. uzasadnieniem teoretycznym określo-

⁶ Referowani tutaj autorzy zamiennie używają nazw „ontologia” i „metafizyka”. Uwzględniając ich bezpośrednie odwołania do koncepcji filozoficznych Arystotelesa, należałoby preferować nazwę „metafizyka”. Przyjmuję jednak ich praktykę językową, zwłaszcza, że konsekwentnie w określonych kontekstach problemowych (problematyka istnienia) używają nazwy „metafizyka”, co wskazuje na brak pomieszania ustalonego w tradycji rozumienia pojęć metafizyki i ontologii.

⁷ Warto w tym miejscu zaznaczyć jeszcze, że prezentowany argument dotyczący powinności moralnej względem bytów naturalnych (pozaosobowych) ma własność uogólnialności, tj. może być zastosowany także względem bytów osobowych. Od strony metaprzecmiotowej oznacza to, że prezentowana tu EE jest uszczegółowieniem ogólnej teorii etycznej.

nych wskazań normatywnych dla działań człowieka w środowisku przyrodniczym są m.in. teleologiczne koncepcje przyrody. Wskazany projekt filozoficzny przybrał już konkretną postać w niemieckiej filozofii i funkcjonuje pod nazwą „praktyczna filozofia przyrody”. Rezultaty dociekań dotyczących teleologii przyrody, prowadzonych w ramach praktycznej filozofii przyrody, są wykorzystywane w uzasadnieniach etycznych (etyce ekologicznej) jako główna przesłanka ontologiczna.

Drugi obszar problemowy, w którym jest wykorzystywany AT, stanowi EE. Rzeczą interesującą jest, że referowani tu autorzy nie opublikowali systematycznych monografii poświęconych tej subdyscyplinie etycznej, jedynie pojedyncze artykuły, ale ich siła oddziaływania na prace z zakresu EE jest znacząca⁸. W przeglądowych opracowaniach EE są wymieniani jako autorzy koncepcji z nurtu nie-antropocentrycznych etyk, dla których przynajmniej sformułowali fundament teoretyczny (założenia ontologiczne i zasady etyczne)⁹.

Propozycja etyczna H. Jonasa jest próbą ufundowania nowej, nie-antropocentrycznej etyki, która sprostaby wyzwaniom nowych doświadczeń cywilizacji technicznej. Pomijam szerszą prezentację tego projektu, jego uzasadnienia oraz krytykę, z jaką on się spotkał. Na marginesie warto zaznaczyć tylko, że krytyka ta była często nie na temat, bowiem nie uwzględniała ona wyraźnie sformułowanych przez autora *Zasady odpowiedzialności*¹⁰ wstępnych ograniczeń swojego projektu – miała to być propozycja odnosząca się do specyficznych doświadczeń (skumulowanych w XX wieku) cywilizacji technicznej, a nie projektem ufundowania etyki ponadczasowej, oraz tematycznie ograniczona do obszaru technicznej działalności

⁸ Obszar tego oddziaływania jest ograniczony głównie do obszaru filozofii niemieckojęzycznej i filozofii kontynentalnej. Por. A. Brenner, *Ökologie – Ethik*, Leipzig 1996.

⁹ Na marginesie warto zauważyć, że wymienieni autorzy nie używali na oznaczenie swoich poglądów terminu „etyka ekologiczna”.

¹⁰ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuche einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1984 (*Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. z ang. M. Klimowicz, Kraków 1996). Dalej używam odpowiednio skrótów: PV, ZO.

człowieka. W tym kontekście należy także rozpatrywać podstawowy element ontologiczny zaprezentowany w projekcie etycznym – teorię celowości, która jest rozwijana w filozofii przyrody Jonasa (ontologii bytu organicznego). W podobnym obszarze problemów etycznych sytuują się badania filozoficzne R. Spaemanna i jego ucznia R. Löwa. Badania te zmierzają do ufundowania powinności moralnej w teleologicznej strukturze bytów naturalnych. Rozwiązania szczegółowych problemów charakterystycznych dla etyki ekologicznej w ujęciu tych autorów bazują na AT, co usprawiedliwia brzmiące kontrintuicyjnie stwierdzenie, że kwestie ekologiczne są raczej problemami teleologicznymi niż technologicznymi¹¹.

2.1. ANALIZA ELEMENTÓW AT

Teza o teleologicznej strukturze bytów naturalnych jest podstawowym elementem AT i od logicznej wartości jej zależy wartość całego argumentu. Z punktu widzenia dominujących poglądów naukowych i filozoficznych jest to teza wysoce kontrowersyjna. Poniżej przedstawie dwa sposoby uzasadniania teleologii naturalnej: (i) Hansa Jonasa oraz (ii) R. Spaemanna i R. Löwa. Wspólnym mianownikiem obu typów jest historycznie i systematycznie odwoływanie się do arystotelesowskiej koncepcji teleologii, która sytuuje cele w strukturze bytów naturalnych. W ogólnym ujęciu Arystoteles określa cel (gr. *telos*, łac. *finis*) jako to, co „nie istnieje z powodu czegoś innego, ale z powodu którego inne rzeczy istnieją”¹². W nowszym sformułowaniu to tradycyjne określenie celu brzmi: „to, ze względu na co rzecz istnieje, i dla wywołania lub zachowania czego zachodzi dany proces lub spełnione jest dane działanie”¹³. Wewnątrz tego ogólnego poję-

¹¹ Monachijski filozof zauważa: „Rozstrzygające jest tu pytanie, czy problem ekologiczny rozumiany jest jako problem teleologiczny, czy też jako nowy problem technologiczny”. Por. R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. z niem. J. Marecki, Warszawa 2006, 459.

¹² Arystoteles, *Metafizyka*, I, 994, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. z grec. K. Leśniak, Warszawa 1990, 647. Ten sam fragment w tłumaczeniu M. Krapca brzmi: „to, co nie ze względu na coś innego, lecz ze względu na co wszystko inne”. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985⁴, 438.

¹³ PV, 105; ZO, 103.

cia celu Arystoteles dokonał odróżnienia między *telos hou heneka tinos* (łac. *finis cuius gratia*) i *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 pomocą której osiąga się pożądane dobro, stanowiące kres działania. Na oznaczenie tego celu używa się także terminów „cel subiektywny” lub „cel instrumentalny” (niem. *Zweck*). Arystoteles wykorzystał pojęcie celu do opisu i wyjaśnienia ruchu naturalnego (działania bytów naturalnych). W znanym sformułowaniu zamieszczonym w *Fizyce* definicja ruchu brzmi: „urzeczywistnienie [entelechia] bytu potencjalnego jako takiego będzie właśnie ruchem”¹⁴. Według niego, wszelki ruch naturalny jest ukierunkowany (intencjonalny), zorganizowany teleologicznie w taki sposób, że w jego strukturze zawarta jest antycypacja celu, który jest w przyszłości (teleologia w sensie szerszym) oraz że ten antycypowany cel jest zasadą i przyczyną ruchu naturalnego (teleologia w węższym znaczeniu, zwana także teleologią materialną). W węższym ujęciu celowości ruchów naturalnych, Stagiryta zwrócił uwagę na to, że ruch bytów naturalnych, np. wzrost ciała organicznego, dokonuje się przez wykształcenie jego formy substancjalnej („entelechia” znaczy „niosę cel w sobie”), która utożsamia się z celem tego ruchu¹⁵. Cel rzeczy znajduje się w niej samej, bowiem forma substancjalna (entelechia) działa tak, aby rozwinąć wszystkie cechy gatunkowe¹⁶. Spełnienie ruchu naturalnego, czyli osiągnięcie celu (kresu), jest określone *physis* tego, co się porusza. Aby cel ten miał moc przyczynowania dla bytów naturalnych, musi mieć charakter dobra, które jest przez nich pożądane. Dobrem pierwotnym dla każdego bytu naturalnego jest zachowanie siebie w istnieniu (teleologia immanentna), zaś ostatecznym „ze względu na” tej dążności do zachowania siebie jest udział bytów w tym, co Boskie,

¹⁴ Arystoteles, *Fizyka*, III 1, 201a, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. z grec. K. Leśniak, Warszawa 1992, 65.

¹⁵ Formami ruchu są: ilościowy wzrost, zmniejszanie się, zmiana jakościowa oraz powstawanie i giniecie.

¹⁶ Celowość w przyrodzie nie jest zakotwiczona w zewnętrznym rozumie (Demurg Platona), ale jest pierwotną własnością przyrody.

swoistej Jego reprezentacji w tej mierze, w jakiej dany byt istnieje (teleologia transcendentna). Arystotelesowska wersja teleologicznej interpretacji przyrody spotkała się z wieloaspektową krytyką oraz ulegała szeregu przekształceniom. Główną kontrowersją związaną z zastosowaniem kategorii celu do opisu i wyjaśnienia działania bytów naturalnych (ruchu naturalnego), podnoszoną od czasów Arystotelesa, było zagadnienie występowania celów poza świadomością działającego podmiotu¹⁷, co wiązało się zazwyczaj z zapoznaniem analogicznego rozumienia pojęcia celu i jego jednoznacznym „upsychnieniem” (cele są utożsamiane z zamiarami świadomych podmiotów). Chodzi zatem o fundamentalne zagadnienie, czy istnieją cele naturalne.

Współczesna rehabilitacja teleologicznej interpretacji przyrody dokonywana w duchu orientacji filozoficznej Stagiryty przybiera różne formy¹⁸. Różnice pojawiają się np. w strategii uzasadniania tez teleologicznych. Jonas w punkcie wyjścia analiz przyjmuje fenomeny zaczerpnięte ze świata organicznego, stosuje głównie analizy i wyjaśnienia filozoficzno-przyrodnicze. Zwieńczeniem tego projektu jest ontologia bytu organicznego. W drugim przypadku analizy rozpoczynają się od danych antropologicznych (fenomenologia antropologiczna), dominują tutaj analizy i wyjaśnienia filozoficzno-metafizyczne, które regresywnie są odnoszone do innych (niższych) form bytu. Zróżnicowany jest także obszar rzeczywistości ujmowany w teorii celów. U Jonasa obszar ten obejmuje byty indywidualne (organizmy), ich układy (biosfera) oraz przyrodę jako całość bytów materialnych (kosmos). Sformułowana jest również hipoteza kosmogeniczna wyjaśniająca genezę celowości i jej historyczną ewolucję. W przypadku Spaemanna i Löwa badania są skoncentrowane na substancjach indywidualnych: w paradygmatycznej formie na osobie ludzkiej, i analogicznie odniesione do zwierząt, roślin

¹⁷ Krytyka systemu teleologicznego Arystotelesa była bogatsza niż tylko kwestionowanie celowości poza obszarem działania świadomych podmiotów. Podnoszono np. zagadnienie celowości uniwersalnej (teleologia uniwersalna w myśli stoickiej), (nie) możliwości poznawania celów naturalnych, genezy struktur teleologicznych.

¹⁸ Por. J. Müller, *Physis und Ethos. Der Naturbegriff bei Aristoteles und seine Relevanz für die Ethik*, Würzburg 2006, 41–59.

i bytów nieożywionych. Pominięty tu zostaje problem celowości przyrody i jej rozwoju w całości.

2.1.1. DROGA „KOSMOLOGICZNA” HANSA JONASA

Sformułowana przez Jonasa teoria celów ma jasno określony interes poznawczy: „Zauważyć należy, że interesujące nas pojęcie natury ze względu na teorię celu, a nie teoria celu ze względu na teorię natury. (...) Zresztą i tak wyjaśnienia natury a pojmowanie jej to nie to samo. Przypomnijmy, że naszym życzeniem nie było tłumaczenie natury przez rzekome cele, a raczej interpretacja wpływu wykazanego uobecniania się w niej celów (które nie są z nią sprzeczne) na pojęcie natury”¹⁹. Owa interpretacja nie determinuje szczegółowo koncepcji mechanizmów przyczynowania w naturze, pozostawia ten problem jako kwestię otwartą. Dla teorii wartości wystarczające jest takie sformułowanie pojęcia natury, w którym cele są w niej zidentyfikowane. Służyć ma temu analiza czterech fenomenów celowych rzeczy, na podstawie których wyodrębnia szczegółowe treści pojęcia celowości. Tymi fenomenami są młotek, instytucja sądu, czynność chodzenia i organ trawienny. Kolejność analizowania jest następująca: od fenomenów w sposób oczywisty, bo istotnie związanych z człowiekiem – świadomym podmiotem wyznaczającym cele, do fenomenów coraz luźniej związanych ze świadomością (układ trawienny). Dwa pierwsze fenomeny reprezentują dzieła wytworzone przez człowieka (zależne od jego woli – młotek i instytucja sądu), dwa kolejne fenomeny pochodzą z natury (niewytworzone przez człowieka – czynność chodzenia i organ trawienny).

Problem wyjściowy – „czyje to są cele?” – postawiony w kontekście analizy przykładów diametralnie różnych, ale pochodzących z obszaru wytwórczości człowieka, jest przez Jonasa rozwiązany następująco: (i) cele te przynależą do twórcy (człowieka), a więc pojęcie celu jest pierwotne w stosunku do rzeczy; (ii) odmiennie jednak funkcjonują, raz jako cel zewnętrzny (młotek), drugi raz jako cel wewnętrzny (sąd); (iii) oba rodzaje przykładów reprezentują relację bycia środkiem do celu (funkcja młotka, wymierzanie sprawiedliwości).

¹⁹ PV, 140; ZO, 136.

Gdyby poprzestać na tych przykładach, można by dojść do przekonania, że siedliskiem celów jest zawsze człowiek i to w znaczeniu celu samego w sobie (to, co jest swym własnym celem; *Selbstzweck*, *Selbst für sich an*) oraz celu ostatecznego i finalnego (*Endzweck*, *Finalzweck*). Takie przekonanie byłoby zgodne z dominującym współcześnie ujęciem celowości, według którego ona jest fenomenem wyłącznie ludzkim i cele istnieją tylko w człowieku, ale – podkreśla Jonas – nie obejmowałyby ono pełnego obszaru fenomenów celowościowych.

Poszukiwanie ontologicznego *locus* celów prowadzi Jonasa do poszerzenia analiz o cele naturalnych rzeczy i funkcji: organu motorycznego i chodzenia oraz układu trawiennego i trawienia. Wybór tych przykładów umożliwia wydobycie kolejnych różnic i odkrycie *locus* celów samych w sobie. Na przykładzie aparatu ruchowego i czynności chodzenia zostaje uwyraźniona różnica między funkcją organu (celu głównego) od jego szczegółowego użycia. Celem głównym aparatu motorycznego (także narzędzia wytworzonego) jest jego funkcja – chodzenie. W przypadku narzędzi typu „woluntarnego” nie determinuje funkcja jego celów szczegółowych (celów użycia). Narzędzia typu „woluntarnego” to takie narzędzia, których użycie zakłada działanie czynnika wolitywnego (w przypadku człowieka, woli świadomej) determinującego szczegółowe cele użycia. Narzędzia sztuczne czy też naturalne (organy) są w tym sensie „woluntarne”, że ich struktura umożliwia użycie „dowolne”, tzn. że to nie organ decyduje o swoim użyciu²⁰. Użycie narzędzia organicznego typu „woluntarnego” (aparat ruchowy i chodzenie) w przypadku człowieka wyraźnie wskazuje, że struktura działania jest celowościowa, tzn. „kierowana przez z góry wyobrażone cele (skąd ostatecznie wywodzi się całe pojęcie celu) oraz że owo «ze względu na co», owa mniej lub bardziej wyrażona intencja, istotnie mówi nam o sensie całego ciągu zdarzeń”²¹. Analogiczna, celowościowa struktura działania widoczna jest u zwierząt wyższych. Tę strukturę schematycznie Jonas przedstawia na przykładzie polującego kota. Schemat tego działania w pewnym uproszczeniu można przedstawić następująco²²: kot czatuje

²⁰ PV, 116; ZO, 113.

²¹ PV, 119; ZO, 116.

²² Intencją interpretacji schematu polowania nie jest sformułowanie poprawnego naukowego wyjaśnienia, ale wydobycie podstawowych trudności dotychczasowych interpretacji, zapoznających celowość.

na mysz, by na nią skoczyć; skoczyć, by ją zabić; zabić, by ją zjeść; zjeść, by zaspokoić głód – zaspokojenie głodu. Od strony formalnej schemat ten prezentuje łańcuch środek–cel, w której każde kolejne ogniwo jest środkiem dla następnego, aż do celu końcowego. Nie oznacza to jednak, że kot ma antycypacyjny ogląd celu końcowego, antycypacja sięga przypuszczalnie tylko najbliższego celu (danego etapu). Mamy zatem do czynienia z zawężeniem subiektywnej antycypacji do najbliższego celu. Cel całościowy (końcowy), zaspokojenie głodu, jest osiągnięty poprzez zjednoczenie celów cząstkowych nie przez antycypacje celu końcowego (wiedza, wyobrażenie stanu końcowego), ale jest spajana przez uczucie głodu, które uruchamia procesy w kolejnych ogniwach łańcucha. Uczucie głodu (rzecznik psychiczny fizjologicznego stanu) pełni funkcję wyzwalacza do zachodzenia odpowiedniego działania kolejnego ogniwa. Uczucie, które jest jednak ślepe, które prze do przodu, bez określenia, jakimi środkami należy działać do osiągnięcia celu, uruchamia celowy układ elementów łańcucha poprzez zainicjowanie w poszczególnych ogniwach odpowiednich schematów reagowania na powstały bodziec. Cel tkwi zatem i w bodźcu, i w schemacie, który jest zaprogramowany w kompleksie.

W tradycyjnej interpretacji (np. cybernetycznej) działania zwierząt ten subiektywny (w sensie intencjonalności) łańcuch środek–cel jest przeformułowany w obiektywny łańcuch środek–cel, eliminujący wszelkie odniesienia do subiektywnych treści typu: „zainteresowania”, „głęboka emocjonalność”, „uczucia”, „chcenie”²³. Obiektywna mechanika łańcucha środek–cel w zachowaniu zwierząt jest pozbawiona czynników subiektywnych; na wszystkich etapach działania jest determinowana przez obiektywną przyczynowość, a subiektywnym zdarzeniom²⁴ odmawia się siły przewodzenia i ustanawiania

²³ PV, 120; ZO, 117. Różnica obiektywny – subiektywny łańcuch środek–cel jest podobnie przedstawiana w koncepcjach instynktu w ujęciu psychologii zwierząt (ujęcie subiektywistyczne) i etologii (ujęcie obiektywistyczne).

²⁴ Subiektywne zdarzenia w języku psychologicznym są wyrażane przez takie pojęcia, jak: głód, satysfakcja, widzenie. Por. PV, 124; ZO, 121. W ogólnym znaczeniu subiektywność oznacza własność bytu organicznego, charakteryzującą się zdolnością do odczuwania, odbierania bodźców zewnętrznych i wewnętrznych o różnym stopniu intensywności wrażliwości oraz zdolność odpowiadania na bodźce w formie różnych działań. Subiektywność ta podlega rozwojowi w procesie ewolucyjnym od prostego od-

czuwania aż do najwyższych władz umysłowych. Przytoczone określenie subiektywności różni się od typowych jego rozumień, występujących w kontekście epistemologicznym i ontologicznym. Jonas wyraźnie nie definiuje tego pojęcia, ponadto nie posługuje się nim konsekwentnie, np. traktuje synonimicznie takie nazwy, jak: „subiektywność”, „świadomość”, „umysł”, „dusza”, „wewnętrzność”, choć wielokrotnie podkreśla, że subiektywność nie jest tym samym, co świadomość. Wstępnie rekonstruując pojęcie subiektywności, można zauważyć, że jest pojęciem najogólniejszym wśród wymienionych wyżej i oznacza spektrum zjawisk psychicznych prostego odbierania bodźców i reakcji na niewystępujące w świecie roślin, zwierząt i w umyśle człowieka. Kolejne pojęcia (świadomość, umysł, dusza) zakładają to ogólne pojęcie subiektywności i oznaczają różne formy subiektywności. Wymienione formy subiektywności charakteryzują się następującymi własnościami: (i) Wewnętrzność. Własność ta występuje wyraźnie w rozwiniętych formach subiektywności (np. w świadomości zwierząt); jest nieobserwowalna na poziomie podstawy fizyczno-chemicznej zjawisk psychicznych. Podkreślony jest tutaj moment opozycji wewnętrzny (subiektywny) – zewnętrzny (obiektywny) charakteryzująca byt organiczny. Momenty te są charakterystyczne od strony ontologicznej i epistemologicznej: istnieje sfera psychiczna i fizyczna w każdym organizmie. Wewnętrzność jest stopniowalna co do intensywności. Obrazowo cechę tę można by przedstawić jako różne stopnie „zakrywania się” bytu organicznego. Wewnętrzność stanowi doświadczenie realizacji form determinujących indywidualne życia, jest sferą przeżywania własnego sposobu życia. (ii) Różnorodność funkcji. W procesie ewolucyjnym sfera subiektywności nabywa nowych funkcji, np. odczuwanie, postrzeganie, zwiększanie wrażliwości zakresu działania narządów zmysłowych. Ogólnie – następuje poszerzenie i pogłębienie wewnętrznego wymiaru życia. (iii) Indywidualność organizmu. Istnieje ścisły związek pomiędzy stopniem subiektywności a poziomem indywidualizacji organizmu: wyższa forma subiektywności warunkuje wyższy stopień indywidualizacji organizmu, np. organizmy roślinne w stosunku do zwierząt wyższych cechują się niższym stopniem subiektywności i tym samym ich wyodrębnienie się i autonomia w środowisku nie są tak wyraźnie jak w przypadku tych drugich organizmów. (iv) Wewnętrzny horyzont transcendencji. Uniezależnienie względne organizmu od świata materii nieorganicznej otwiera przed nim wewnętrzny horyzont czasowy transcendencji: organizm otwarty jest na przyszłość. (v) Subiektywność pozostaje w ścisłej relacji do celowości bytów naturalnych. (vi) Podmiotowość subiektywności. Subiektywność jest doświadczeniem podmiotu, które polega na przeżywaniu przez organizm własnego sposobu bycia oraz przeżywaniu siebie w relacji do świata. W prymitywnym formach subiektywności podmiot przeżywający może nie istnieć. Mamy wówczas do czynienia z subiektywnością bez podmiotu. Jest to spekulatywna hipoteza na temat wczesnych form subiektywności w procesie genezy życia. Podstawowe informacje o pojęciu subiektywności można znaleźć w: R. F. Sadowski, *Hansa Jonasa koncepcja subiektywności*, *Studia Philosophiae Christianae* 43(2007)1, 178–194.

celów (ogólnie – siły przyczynowania). Centralna trudność tkwi zatem w ustaleniu, jaka jest rola tego, co subiektywne w organizmie, bowiem samą obecność (współwystępowanie) tego, co subiektywne z procesami fizycznymi, trudno zakwestionować. Problem ten można przedstawić w pytaniu: jaka jest moc lub niemoc subiektywności?²⁵ Chodzi zatem o to, jaką moc przyczynowania ma to, co subiektywne (niefizyczne), na to, co fizyczne: czy doświadczane cele subiektywne są efektywne, czy cele mentalne posiadają siłę pozamentalną. Chodzi zatem o ustalenie stosunku tego, co subiektywne, do sfery fizycznej, a nie o naturę tego, co fizyczne, np. nie podnoszony jest w tym kontekście problem, czy w sferze fizycznej istnieją cele w sensie niesubiektywnym²⁶. Odpowiedź na pytania o moc lub niemoc subiektywności jest wcześniejsza (w sensie logicznym) od rozróżnienia subiektywnego, wieloczłonowego łańcucha u myślącego człowieka a jednoczłonowym osiągnięciem celu u zwierząt, bowiem odpowiedź ta może sugerować przeniesienie cybernetycznych interpretacji zachowania zwierząt na działania człowieka. Jeżeli bowiem uznamy niemoc subiektywności (co jest już dane w interpretacji cybernetycznej zachowania zwierząt), to po odpowiednich wysubtelnieniach teorii cybernetycznej, można podobnie zinterpretować działania człowieka, począwszy od motywacyjnych, myślowych i decyzyjnych a skończywszy na świadomości refleksyjnej. Rozróżnienie na wieloczłonowy łańcuch środek–cel u człowieka i jednoczłonowym osiągnięciem celu u zwierząt przestaje mieć wówczas istotne znaczenie w odniesieniu do logicznie pierwotnego rozstrzygnięcia (moc czy niemoc subiektywności)²⁷.

²⁵ Oryginalną próbę rozwiązanie tego problemu przedstawił Jonas w kontekście dyskusji nad problemem umysł – ciało w pracy: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1987 (polskie tłumaczenie tej pracy jest zamieszczone w formie *Apendyксу* w: ZO, 361–409). Wyniki tego rozwiązania są przez niego uogólnione i włączone do dyskusji metafizycznej nad statusem celu. Zakłada to oczywiście prawomocność uogólnienia stanowiska na subiektywność występująca w bytach pozaludzkich, czyli uzasadnienia występowania subiektywności w przyrodzie.

²⁶ Na tym etapie rozważań Jonas analizuje tylko typ działań celowych typu woluntarnego (chodzenie), pomijając na razie działania automatyczne (np. bicie serca).

²⁷ Jonas jest świadomy, że teoretycznie można dopuścić wyjątek w przypadku

Teza, za którą argumentuje Jonas, jest następująca: subiektywność jest realną sferą determinowania, jest skuteczna, posiada siłę przyczynowania wewnątrz i na zewnątrz siebie, np. przyczynuje ciało w działaniu. Wraz z determinacją ciała w działaniu, cele subiektywne przyjmują rolę obiektywną w całościowym układzie zdarzeń. Natura musi być zatem przygotowana do takich niefizycznych interwencji ze strony czynników subiektywnych (niefizycznych). Jeżeli jest to zasadne rozumowanie w jednym przypadku (świadomość człowieka), to można zakwestionować już ogólną tezę o niemocy subiektywności i podjąć próbę rozszerzenia *locus* subiektywności²⁸.

człowieka i przyjął stanowisko, że wszystkie byty ożywione z wyjątkiem człowieka posiadają subiektywność jako jedynie nieefektywny akompaniament, zwyczajny pozór, który nie ma mocy przyczynowania. Historycznie rzecz ujmując, takie metafizyczne hipotezy *ad hoc* były przyjmowane np. przez Kartezjusza.

²⁸ Tok argumentacji przebiega zatem pośrednio przez odrzucenie tezy przeciwnej (niemoc subiektywności) na podstawie wyprowadzonych absurdalnych konsekwencji logicznych, ontologicznych i epistemologicznych. Wpływowo stanowiska, z którymi Jonas podejmuje dyskusję, to dualizm i emergentyzm monistyczny. Stanowiska te próbują wyjaśnić dychotomię świadome – nieświadome w naturze. Rozwiązanie dualistyczne postuluje, że heterogeniczna zasada „dusza” dokonuje zawładnięcia i spóżytkowuje konfiguracje materii (mózgu), która powstała z innych powodów ewolucyjnych (teoria ingresji). Najpoważniejszy zarzut natury ontologicznej wskazuje, że duszy przypisuje się niezależne istnienie od materii, transcendencję substancjalną. Argument materialistów jest prosty: nie ma umysłu bez materii, a materia bez umysłu występuje. Rozwiązanie według stanowiska monistycznej teorii emergencji omija problem ontologiczny, postulując, że „dusza” pojawiła się wraz z okazją odpowiedniego rozwoju warunków materialnych jako kolejna uzupełniająca modalność bytowa. Tutaj z kolei Jonas dostrzega trudność logiczną, polegającą na pominięciu aspektu przyczynowania. Jeżeli teoria emergencji przypisuje skokowi jakościowemu pojawianie się kolejnych warstw w wyniku przekraczania w procesie zmian stanów progowych, to elegancko omija problemy ontologiczne i zachowuje się jak ontologia nieredukcjonistyczna uznająca specyfikę subiektywności. Pozostają jednak trudności natury logicznej. Braki logiczne teorii emergentyzmu można zniwelować, przyjmując zasadę ciągłości treściowej pomiędzy poszczególnymi warstwami rzeczywistości, na których pojawiają się emergentne nowości. Zasada ta inaczej niż w dotychczasowym redukcjonizmie nie przyjmuje kierunku wyjaśniania: to, co niższe, poucza o tym, co wyższe, ale kierunek odwrotny: od tego, co wyższe, dowiadujemy się o tym, co niższe.

W pewnym uproszczeniu tok argumentacji jest następujący: (i) subiektywność jest realną sferą, która oddziałuje na ciało (posiada moc przyczynową), (ii) subiektywność stoi u podstaw działań celowościowych, (iii) celowość rozpościera się co najmniej w całym obszarze występowania subiektywności.

Przyjęcie tezy o mocy subiektywności (świadomości) umożliwia Jonasowi postawienie pytania: „czyje są to cele?” w nowym kontekście. Uprawomocnienie działania zdeterminowanego subiektywnie umożliwia poszerzenie obszaru występowania celów na wszystko, gdzie rozciąga się subiektywność, oraz na te działania, które są z nią związane (kontrolowane przez nią w jakiejś mierze). Pozostaje jeszcze do rozwiązania problem, jaki jest zasięg występowania celów poza subiektywnością. Jonas stawia spekulatywną hipotezę, według której pojęcie celu poza subiektywnością jest sensowne. Analizy te uwzględniają ostatni, czwarty typ przedmiotów, w których badane są fenomeny celowościowe, mianowicie układ trawienny (organ niesubiektywny).

Główny ciężar argumentacyjny w sprawie istnienia celowości poza subiektywnością spoczywa na ontologicznej hipotezie wykazującej możliwość sformułowania takiego pojęcia natury, w którym mieści się cel niesubiektywny. Hipoteza ta wykorzystuje zasadę ciągłości (*Kontinuität*), w myśl której subiektywność jest powierzchownym fenomenem natury, który „wyraża (...) milczące wnętrze znajdujące się poniżej niej”²⁹. Jonas wykorzystuje do przedstawienia tej relacji metaforę góry lodowej, której widoczny szczyt – subiektywność – jest tylko fragmentem powierzchownym większej całości, która jest „niewidoczną”, „milczącą” naturą. Jeżeli zatem subiektywność pokazuje skutkujące cele (przyczynowanie celowe), to zgodnie z zasadą ciągłości, naturze niesubiektywnej powinniśmy przypisać posiadanie celów wewnątrz siebie, czy też ostrożniej, analogonu w formie niesubiektywnej (protosubiektywnej). Innymi słowy, przyznajemy, że cele mogą być niesubiektywne, tj. nie występują w jakimś indywidualnym podmiocie, umyśle, który je żywi. Rozumowanie Jonasa rozpoczyna się od przykładu świadomości ludzkiej, w której cele (jawna subiektywność) są najwyraźniej widoczne (uświadamiane). Już w tym przypadku jednak można sensownie mówić o działaniu

²⁹ PV, 138; ZO, 135.

celów nieświadomych, „ciemnych” popędach, nieświadomych życzeniach. Przejście do analizy regresywnej przykładów zwierząt uszeregowanych coraz niżej na drabinie ewolucyjnej, w myśl zasady ciągłości, nakazuje systematyczne cieniowanie stanów subiektywności, aż do jej zaniku prawdopodobnie u form nieposiadających narządów zmysłowych. Pozostają jednak jakieś rudymenarne formy subiektywności, przejawiające się we wrażliwości i pragnieniu. Stan ten określa „rozrzedzoną świadomością”, w której pojęcie indywidualnego, zwartego podmiotu przestaje mieć zastosowanie. Wraz z zanikiem subiektywności, cele w formie dążeń nadal istnieją w formie swoistego „chcenia” natury. Takie dążenia mają wymiar psychiczny, który jest „jakąś uboczną własnością wszelkiej materii czy wszelkich układów materialnych o pewnych formach uporządkowania, na długo przed tym, zanim nie osiągnie indywidualności, a wraz z tym horyzontu jaźni”³⁰. Jonas przyjmuje hipotezę (bliżej jej nie uzasadniając), że subiektywność, także ta w formie rozrzedzonej psychiczności, na tym etapie organizacji materii (przedorganizmalnej) jest subiektywnością bez podmiotu, czymś w rodzaju rozproszonej zarodkowej apatetywnej wewnętrzności w niezliczonych ilościach cząstek³¹.

W subiektywności i jej „cieniowanych” formach występujących w naturze znajdują się cele. Fenomeny życia różnych form organizmalnych, począwszy od najprostszych, a skończywszy na człowieku, oraz hipotetyczne formy przedorganizmalne dowodnie wskazują, że celowość jest zakorzeniona w naturze. Życie jako takie jest głównym celem natury (być może są jeszcze inne). Uwzględniając protosubiektywne zakorzenienie celów w naturze (subiektywność bez podmiotu), albo inaczej mówiąc, psychiczny aspekt materii wyrażający się w dążeniu, można za Jonasm metaforycznie określić jako „chcenie” lub „tęsknotę” natury. „Chcenie” to charakteryzuje się zdolnością rozróżniania, „tak, że przy napotkaniu układu fizycznego sprzyjającego, przyczynowość nie pozostaje na jego zaproszenie obojętna, lecz udziela mu selektywnego pierwszeństwa i wstrzeźliwie się w stojącą otworem sposobność, by następnie wyźłobić

³⁰ PV, 142; ZO, 138.

³¹ PV, 142; ZO, 139.

sobie koryto dzięki dalszym nastęrczającym się sposobnościom³². Interpretacja różnych możliwości relacji rozróżnienia i sposobności, skłania Jonasa do przyjęcia spekulatywnej tezy, że istnieje ukierunkowanie na cel – życie, które korzysta ze sprzyjających okazji (sposobności). Materia nieorganiczna jest subiektywnością w stanie latencji³³. To ukierunkowanie na cel określa także jako tendencję do postępującej ewolucji oraz tendencję do tego, aby być.

Prezentowany powyżej zarys teorii celów jest podsumowaniem filozoficznej charakterystyki bytu organicznego (ontologia organiczna). Można bez trudu wyodrębnić implikowane w tej teorii podstawowe charakterystyki bytu organicznego. Na czoło wysuwają się takie własności, jak: ewolucyjny wymiar celowości natury i organizmu, ciągłość procesu ewolucyjnego, wzrastająca subiektywność (wewnętrzność) organizmu, indywidualność organizmu, wzrastająca niezależność organizmu od środowiska (funkcja metabolizmu)³⁴.

2.1.2. DROGA ANTROPOLOGICZNA W UJĘCIU ROBERTA SPAEMANNA

Argumentacja na rzecz teleologicznej interpretacji przyrody w ujęciu monachijskiego filozofa zasadza się na analizach antropologicznych. Punktem wyjścia analiz teleologii bytów naturalnych jest analiza struktury i działania człowieka³⁵. W nim bowiem może-

³² ZO, 140; PV, 143.

³³ H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt am Main 1988, 23; (*Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*, w: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. z niem. G. Sowinski, Kraków 2003, 58).

³⁴ Zarys ontologii bytu organicznego, Jonas przedstawił w pracy: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973. W kolejnym, niemieckim wydaniu nosiła ona tytuł: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main – Leipzig 1994.

³⁵ Charakterystycznym rysem badań teleologii naturalnej w ujęciu R. Spaemanna jest oryginalnie i szeroko ujęty program badań historyczno-filozoficznych, który tutaj pomijam. Równie interesujące są także jego analizy metodologiczne i metafizyczne odnoszące się do typów wyjaśnień (przyczynowych i teleologicznych), poznania analogicznego (np. zagadnienie antropomorfizacji w poznaniu celowości). Wszystkie te aspekty badań teleologicznych dopełniają podstawowy wątek – jaki

my najpełniej poznać strukturę i działanie bytu samoistnego (bytu substancjalnego, wsobnego). Krótko rzecz ujmując, człowiek jest paradygmatem bytu naturalnego, którego pełne wyjaśnienie wiąże się z opisem struktur teleologicznych. Skoro człowiek jest paradygmatem bytu wsobnego, to poznanie wszystkich innych istot naturalnych powinno odnosić się analogicznie do tego wzorca. Ten wyróżniony punkt widzenia w ocenie teleologii prześledzić można precyzyjnie na przykładzie dwóch wydawałoby się niewspółmiernych perspektyw badawczych w antropologii: przyrodniczej („fizjologicznej”) i pragmatycznej. Przywołany przez Spaemanna Kant tak charakteryzuje wspomniane perspektywy antropologiczne: „Systematyczną teorię znajomości człowieka (antropologię) można rozwijać albo w ujęciu fizjologicznym, albo w pragmatycznym. Fizjologiczne poznanie człowieka jest zbadaniem tego, czym czyni człowieka przyroda, natomiast poznanie pragmatyczne bada, czym on sam jako istota działająca w sposób wolny siebie czyni lub też może i winien siebie czynić”³⁶. Osiągnięcie jedności perspektyw jest możliwe jedynie przez wypracowanie koncepcji teleologii naturalnej, łączącej struktury teleologiczne przyrody i człowieka w jedną, choć zróżnicowaną całość. Człowiek jest wyróżnioną jednością, w której teleologia naturalna, charakterystyczna dla wszystkich bytów organicznych, jest sprzęgnięta ze specyficzną teleologią moralną, specyfikującą istoty działające celowo w sposób wolny i świadomy. Rozerwanie tego związku w historii myśli (filozoficznej i teologicznej) doprowadziło do znaczących modyfikacji w rozumieniu natury ludzkiej, zwłaszcza w kwestii istnienia w niej pewnych celów naturalnych (nie determinowanych pierwotnie w świadomości). Pierwszym krokiem w kierunku przywrócenia tego związku jest rehabilitacja teleologii naturalnej. Spaemann realizuje ten koncept poprzez dokonanie filozoficznej interpretacji celowości struktur i działania, danych pierwotnie w naszym doświadczeniu siebie jako istot organicznych, w których systematycznie obserwujemy plastyczność procesów naturalnych (uparte dążenie do celu przy różnych warunkach brzego-

jest systematyczny walor teleologii naturalnej w świetle współczesnej wiedzy naukowej i filozoficznej.

³⁶ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. z niem. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, 1.

wych) oraz moment percepcji otoczenia. Do eksplikacji tej formy celowości adaptuje on rozróżnienie Arystotelesa wewnątrz pojęcia celu na *finis cuius* i *finis quo*. *Finis cuius* (w przekładzie Spaemanna cel finalny – niem. *Ziel*) jest tym, ze względu na co ostatecznie przebiega celowe działanie, tym, co występuje zawsze w działaniu istot naturalnych jako kres i motyw ich dążenia. Jako taki cel finalny poprzedza cele instrumentalne (Arystotelesowskie *finis quo*, niem. *Zweck*). Cel instrumentalny w przypadku działania człowieka jest celem świadomie ustalonym, przełożonym na konkretną orientację działania, w którym wyróżnione są środki do jego realizacji. Pierwotnie człowiek wyznacza sobie cele instrumentalne przynaglony pewną powinnością naturalną, np. głód, pragnienie, ból³⁷. Powinność ta nie wiąże się ze świadomością wyobrażającą, ma charakter spostrzeżeń wewnętrznych. Cele finalne ujawniają się w doświadczeniu powinności naturalnej (organicznej), np. pragnienie głodu, popędu seksualnego, lęku. Ta powinność jest wspólna wszystkim istotom organicznym. Wyraźnie manifestuje się to w fenomenie popędu, który pochodzi z wnętrza istoty żywej i nie może być dany w spostrzeżeniu zewnętrznym. Poznanie popędu dokonuje się na podstawie interpretacji analogii „bycia – ku”, która opisuje strukturę ludzkiego bycia w sobie i orientacji na cele finalne. Ludzkie doświadczenie „bycia ku” jest podstawą świadomego wyboru celów, podstawą samoświadomości, naszego skierowania na cele. Doświadczenie to jest wspólne wszystkim ludziom oraz (analogicznie) także wszystkim istotom organicznym. Stąd też analogiczność w poznaniu pragnienia psa, który biegnie w poszukiwaniu miski z wodą, do naszego popędu zaspokojenia pragnienia³⁸. Powinność

³⁷ Człowiek także przeżywa powinność moralną, w której uwidaczniane są cele moralne. Ten aspekt jest konstytuujący dla działania człowieka: wolnego, świadomego ustanawianie celów w ramach teleologii moralnej. W tym miejscu wystarczy wskazać, że zazwyczaj cele moralne nie przeciwstawiają się celom naturalnym człowieka, do których mamy stosunek nie bezpośredni, ale zreflektowany. Por. R. Spaemann, R. Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005, 221 (*Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. z niem. A. Półtawski, Warszawa 2008, 327). Dalej używam odpowiednio skrótów: NZ i CN.

³⁸ We współczesnej etologii, biologii behawioralnej i psychologii zwierząt

organiczna wskazuje na „cel perspektywiczny” (finalny), ze względu na który rzeczy są ujmowane jako środki do jego realizacji. Cel finalny jest tu obecny jako nie rozwinięty cel instrumentalny (nie przekształcony na cel instrumentalny)³⁹. Odpowiedź na pytanie „po co” kierowana pod adresem doświadczanej powinności organicznej (doświadczanego przynaglenia) w przypadku człowieka wskazuje na pierwotne miejsce celu finalnego. Staje się on wówczas rozumiałą powinnością, do której człowiek może się ustosunkować (pośrednio odnieść).

W interpretacji ontologicznej, „orientacja – na” (*Aussein – auf*) istot organicznych nadaje im strukturę bytu wsobnego (*Selbstsein*), w którym jest konstytuowana różnica pomiędzy tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne (stanowi to podstawę postrzegania przestrzeni), oraz różnica pomiędzy „już” i „jeszcze nie” (podstawa postrzegania czasu). W bytach nieożywionych różnica pomiędzy tym, co wewnętrzne i zewnętrzne, nie istnieje w sobie, ponieważ istnieje kontinuum pomiędzy tymi stronami bytu. Popęd konstytuuje w istocie organicznej sferę wewnętrzną, której funkcjonowanie polega na przeżywaniu, czyli na posiadaniu stanów mentalnych. Różnica wewnętrzne/zewnętrzne jest przeżyta, o ile następuje przekład złożoności zewnętrznej na złożoność wewnętrzną. To, co jest dane do przeżywania, istnieje, o ile posiada jakieś znaczenie dla tego przeżycia (pierwsza negatywność – nietożsamość przeżywania z tym, co jest do przeżywania). Znaczenie zaś jest określone przez strukturę popędową istoty żyjącej oraz przez różnicę dążenia i spełnienia (druga negatywność). Dążenie jest warunkiem koniecznym spełnienia, ale nie wystarczającym. Spełnienie jest uzależnione od tego, co nie jest z nim tożsame, od „odpowiedzi” otoczenia.

zwraca się uwagę na to, że popęd i jego cele nie polegają na przedstawieniu lub wyobrażeniu. Cele popędu zwierząt są bardziej konkretne niż wyobrażenia i przedstawienia; popęd ma charakter genotypiczny i tworzy systemy funkcjonalne. Działaniu istot wyższych przypisujemy intencjonalność w sensie stanów propozycjonalnych. Stosunek zwierzęcia do „bycia – ku”, jest oznaczany przez takie pojęcia jak inklinacja, zmierzanie (*Streben*) lub idiomatyzm „regulacja propozycjonalna” (*propositionale Einstellungen*). Por. R. Speamann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. z niem. J. Marecki, Warszawa 2001, 77.

³⁹ NZ, 219; CN, 325.

Związek dążenia ze spełnieniem jest przygodny (nie jest prawem przyrody ani związkiem analitycznym). Spełnienie jest tym, co normalne, co jest biologicznym ekwiwalentem prawidłowości w przyrodzie nieożywionej. Nie zawsze jednak spełnienie jest osiąganę przez istotę żywą, bowiem zdarza się, że pojawiają się jakieś przeszkody (zewnętrzne) w realizacji możliwości danej istoty. Mamy wówczas do czynienia z sytuacją nienormalną⁴⁰. Wraz z pojawieniem się popędu powstają byty samoistne, które nie wyczerpują się w obiektywności, ale są monadycznymi centrami bytu, dla których całe ich otoczenie jest nosicielem treści znaczących⁴¹. Byty samoistne ustanawiają znaczące odniesienia, są centrami życia, których człowiek doświadcza jako współbyujące istoty, tzn. doświadcza, że oprócz tego, że sam jest takim centrum, które ustanawia swoje znaczące odniesienia, styka się także z innymi centrami, które ustanawiają swoje znaczące odniesienia. Czynnikiem organizującym strukturę popędową bytów ożywionych w interpretacji ontologicznej staje się forma substancjalna (dusza), która nie jest traktowana jako *agens* (tak jak w przypadku „Ja” oddziałującego na procesy organiczne w ujęciu K. R. Poppera), albo dodatkowy czynnik, np. entelechia według witalistów, ale jako struktura teleologiczna, wewnętrzny plan budowy, strukturalna zasada życia⁴².

⁴⁰ Filozofowie starożytni mówili w tym kontekście o *peccatum naturae* („grzechu natury”): natura może być omylna, zwłaszcza w sferze bytów ożywionych, gdzie osiągnięcie celów naturalnych nie jest bezproblemowe: coś może pochodzić z natury, ale realizować się nienaturalnie. Spaemann wyjaśnia ten problem, odwołując się do istnienia w bytach organicznych wewnętrznej różnicy (wewnętrzność organizmu, konstytuowane przez popędy – zewnętrzność, która stanowi otoczenie dla wyodrębniających się bytów ożywionych). Oddzielenie tych dwóch sfer nie jest idealne; stanowi granicę wymiany między nimi materii, energii i informacji. Wymiana ta nie dokonuje się według bezbłędnie działających praw mechanicznych (tak jak w układach nieożywionych), ale zawiera element spontaniczności tego, co żyjące w reagowaniu na otoczenie. Istota żywa reaguje na świat zinterpretowany, czyli przekład kompleksowość zewnętrzną na wewnętrzną. W tym skomplikowanym procesie może ulec pomyłkom, np. fałszywym spostrzeżeniom, które uniemożliwiają osiągnięcie celu naturalnego popędu. Por. R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, dz. cyt., 217.

⁴¹ Tenże, *Osoby*, dz. cyt., 151.

⁴² Oczywiście odwoływanie się do formy rzeczy nie występuje w języku na-

Przyjmując, że człowiek jest bytem naturalnym (częścią natury), który charakteryzuje się celowością swoich struktur i działań (zróżnicowane popędy, intencjonalność świadomości), można postawić problem relacji teleologii człowieka do teleologii natury. Spaemann, szukając rozwinięcia wspólnego mianownika dla tej relacji (opisana wyżej dynamika istoty żywej przejawiająca się celowości uwidocznionej w powinności organicznej i sygnalizowana celowość moralna ujawniana w powinności moralnej), formułuje ekstatyczną koncepcję przyrody. Według niej, przyroda w osobie człowieka wykracza ponad siebie ku czemuś „więcej”. Człowiek nie jest jednak owym „więcej”, ale tym, w którym natura przekracza samą siebie ku owemu „więcej”, co wynika z jej teleologicznej struktury⁴³. Ponieważ tylko człowiek uświadamia sobie cel jako własny (rozumiała powinność organiczna i moralna), wykracza ponad naturę, doprowadzając ją do pełni. „Dopiero w nim ujawnia się to, czym natura właściwie i sama w sobie jest, gdyż jej struktura przeznaczeń dopiero w nim wyzwala się z dwuznaczności «jak gdyby» i przybiera postać wolnej woli i swobodnej akceptacji zasady i celu, których sama wola nie ustanowiła”⁴⁴. To wykraczanie ponad siebie, owa ekscentryczna postawa człowieka (H. Plessner), w której odnosi się on do czegoś innego poza nim, umożliwia poznanie istoty aktów charakterystycznych dla człowieka. Natura ludzka jest zdefiniowana przez antycypację, która ma strukturę teleologiczną. O ile ma ona strukturę teleologiczną podobną do struktury przyrody (tj. struktura antycypacji jest wyznaczona przez struktury przyrody), o tyle można wówczas zrozumieć, jak jednocześnie człowiek może być bytem naturalnym (przyrodniczym) i bytem otwartym na bezwarunkowość i nieskończoność⁴⁵.

ukowym, ale w języku naturalnym, którym posługujemy się w codziennym świecie życia. Język ten jest konstytutywny dla filozofii, która czyni świat życia, jaki się prezentuje człowiekowi, pierwotnym polem wszelkiego doświadczenia istotnego dla filozoficznej refleksji. Por. R. Spaemann, *Osoby*, dz. cyt., 190.

⁴³ R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo 1983*, red. K. Michalski, tłum. Z. Krasnodębski, Paris 1988, 139.

⁴⁴ Tamże, 139.

⁴⁵ Spaemann znajduje potwierdzenie dla tego wniosku w poglądach Leibniza,

Dane fenomenologicznej antropologii, takie jak samotranscendencja człowieka, są wyjaśniane przez hipotezę ontologiczną istnienia bezwarunkowości absolutnej (samo dobro według Platona), do której człowiek jest w stosunku reprezentacji. Człowiek reprezentuje Absolut⁴⁶. Ludzkie samoprzekraczanie siebie otwiera przed nim bezwarunkowość poznania i woli, co w tradycji platońskiej i żydowsko-chrześcijańskiej nazwano Bogiem. Każda jednostka jako odzwierciedlenie bezwarunkowości jest celem samym w sobie, co w języku aksjologicznym określa się „godnością”.

W tym miejscu Spaemann dochodzi do rozwiązania problemu dualizmu perspektyw antropologicznych (rzutującego na ujęcie relacji teleologia natury – teleologia człowieka): albo w ujęciu przyrodniczym otrzymujemy kogoś, kto jest mniejszy od człowieka (wszak przyroda nie czyni osoby otwartej na bezwarunkowość), albo w ujęciu pragmatycznym (w sensie Kanta) mówimy o czymś więcej niż człowiek. Rozwiązaniem tej alternatywy, wydawałby się, rozłącznej jest stanowisko, według którego „jedność perspektyw daje się pomyśleć wówczas, gdy owo więcej pojmiemy jako cel człowieka i zarazem jako źródło przyrody”⁴⁷. Wyrażenie „więcej jako cel” oznacza Boga, który jest tym, co bezwarunkowe, (poznawane przez człowieka, istotę skończoną, ale otwartą na transcendencję) i który jest także źródłem przyrody jako Stwórca⁴⁸.

który także zwracał uwagę na podobieństwo struktur teleologicznych przyrody i człowieka, określanym formułą antycypacji. W analizie ruchu Leibniz podkreślał, że można go zrozumieć jako analogię do ludzkiego „dążenia ku”, mianowicie jako antycypację czegoś przyszłego. „Pojęciowo możemy uchwycić ruch tylko wtedy, gdy ujmijemy go antropomorficznie”. Por. tamże, 139; NZ, 96–102; CN, 127–138.

⁴⁶ Byty naturalne inne niż ludzkie także charakteryzują różne stopnie reprezentacji tego, co boskie. Spaemann podkreśla centralną myśl Arystotelesa, „że każda substancja żywa jest sama w sobie tym «ze względu na co» wzrasta, a bierze udział w tym, co boskie nie dzięki jakiejś użyteczności, lecz przez to, że istnieje”. NZ, 254; CN, 378. Dążenie do trwania, samozachowania, zachowania gatunku wyraża konstytutywną tendencję istot skończonych do udziału w tym, co boskie.

⁴⁷ Tenże, *O pojęciu natury ludzkiej*, art. cyt., 144.

⁴⁸ W interpretacji Z. Teinerta brzmi to wyraźnie: „Owo Więcej (*das Mehr*) rozumiemy jako Dokąd (*Wohin*) człowieka i jednocześnie Skąd (*Woher*) natury”. Z. Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Po-

Przedstawiony zarys teleologicznej interpretacji człowieka i przyrody jest uzupełniony o argumentację negatywną i pragmatyczną: odrzucenie teleologii bytów naturalnych prowadzi do erozji pojęcia osoby jako bytu samoistnego; przyjęcie celowościowych struktur w działaniu osoby implikuje przypisanie określonych form teleologii innym bytom naturalnym. W dialektycznym sformułowaniu argumentacja na rzecz tego związku przebiega następująco (w negatywnym sformułowaniu): (i) kosmos jest ateleologiczny; (ii) byty naturalne są wyjaśnianie przyczynowo, ateleologicznie (teleonomicznie, funkcjonalistycznie); (iii) człowiek jest częścią przyrody (bytem naturalnym) przynajmniej w swym cielesnym; (iv) działanie człowieka i jego kwalifikacje (wolność, odpowiedzialność) są interpretowane ateleologicznie, przyczynowo (np. socjobiologiczna koncepcja człowieka), co prowadzi do (v) przyjęcia okrojonego pojęcia jego statusu osobowego⁴⁹. Jeżeli odrzuca się taką argumentację, głównie na podstawie samodoświadczenia człowieka i jego filozoficznej interpretacji oraz przyznaje się specyficzny status człowiekowi w ramach porządku natury (status kwalifikowany przez rozumność, wolność, odpowiedzialność), to wiąże się to w sposób nieunikniony z przyznaniem przyrodzie celów naturalnych. Stanowisko, że cele pojawiają się w przyrodzie wyjaśniane przyczynowo dopiero wraz z człowiekiem i jego świadomym działaniem, „stawia przed wiarą w cuda większe wymagania niż wszelkie teleologiczne mówienie o procesach przyrodniczych”⁵⁰. Teleologia naturalna jest koniecznym założeniem teleologii działań świadomych⁵¹. Przedstawiony

znań 2003, 225.

⁴⁹ Por. R. Löw, *Teleologische Beurteilung der Natur*, w: *Teleologie: ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*, Hrsg. J.–E. Pleines, Würzburg 1994, 93–97.

⁵⁰ R. Spaemann, *Granice*, dz. cyt., 58.

⁵¹ Monachijski filozof jest świadomy, z jakiego punktu widzenia można wprowadzić konieczność teleologicznej interpretacji natury. W perspektywie teoretycznej (naukowej), w której przyrodę ujmuje się niejako „samą w sobie” bez odniesienia do człowieka, kwestia teleologii pozostaje otwarta. Koncepcja teleonomii zaproponowana w wyjaśnieniach biologicznych jest dobrym przykładem możliwości neutralizacji teleologii. „Dopiero wówczas, gdy wkraczamy w dziedzinę symbolicznego przekazywania sensu, to, co faktyczne, przekracza siebie w stronę *telosu*,

tok rozumowania konstruowany w płaszczyźnie teoretycznej posiada szereg szczegółowych rozwinięć, np. metodologiczne różnice między wyjaśnianiem naukowym (przyczynowym, w ujęciu schematu Hempla – Oppenheima) a wyjaśnianiem filozoficznym (interpretacja teleologiczna, rozumienie), szczegółowa analiza uwarunkowań językowych determinujących antropomorficzny charakter wypowiedzi teleologicznych i kryptoteleologicznego języka teorii naukowych, historia teleologizmu i antyteleologizmu w myśli zachodniej (naukowej, teologicznej i filozoficznej) oraz ontologiczne analizy celowości w działaniu bytów naturalnych i sztucznych. Drobiazgowo analizy historyczne i merytoryczne dyskusji wokół teleologii wskazują na ograniczoność zasadniczą dyskusji na tej płaszczyźnie: długootrwałość sporu (co najmniej od czasów pierwszych filozofów greckich) oraz stopień teleofobii i teleofilii wskazują na inną płaszczyznę sporu, na której są dokonywane rozstrzygnięcia wstępne, determinujące określone preferencje teoretyczne. Zadaniem monachijskich filozofów zasadnicze rozbieżności zaczynają się na płaszczyźnie pragmatycznej, na której określany jest interes wiodący związany z danym typem wyjaśniania. Odejście od wyjaśniania teleologicznego wiązało się z wolą opanowywania przyrody, którą najlepiej realizowała wiedza naukowa, z jej przyczynowym wyjaśnianiem, umożliwiającym interwencje w odkrywane w naturze zależności przyczynowe. Główny interes w rehabilitacji wyjaśnień teleologicznych tkwi w samorozumieniu człowieka jak podmiotu działającego (w sensie działania orientującego się na cele i wartości) oraz jako bytu naturalnego (część przyrody).

H. Jonas i R. Spaemann zgodnie przyjmują, że pojęcie celów naturalnych jest sensowne; przyjmują inne sposoby uzasadniania istnienia celów: kosmologiczne (plus hipoteza kosmogeniczna) i antropologiczne (struktura działania człowieka implikuje istnienie

który nie jest ponownie tylko faktyczny. Dlatego dopiero w dziedzinie odniesione go do sensu działania możemy rozstrzygnąć, jak powinniśmy patrzeć na przyrodę. Ostatecznie teleologia jest postulatem rozumiejącego sens rozumu⁷. Tamże, 57. Sens ten nie zawiera się w samozachowaniu, samopotwierdzeniu bytu ludzkiego, ale w uczestnictwie w tym, co bezwarunkowe. Odkrywany przez rozum sens działania celowego, wyznaczyć także stosunek do przyrody zewnętrznej i natury (przyrody wewnętrznej – ciała), którą człowiek posiada.

celowych struktur w naturze przedświadomej w formie popędów, instynktów, potrzeb). Głównym i wspólnym elementem ich pojęcia celu jest rozszerzenie *locus* celów naturalnych. Występowanie celów nie jest ograniczone do świadomości człowieka, ale obejmuje także inne byty świadome (zwierzęta wyższe), byty przedświadome (rośliny) oraz byty nieożywione.

2.2. CEL NATURALNY A WARTOŚĆ ZE WZGLĘDU NA CEL

Odkrycie celowości bytów naturalnych (przede wszystkim bytów organicznych: osobowych i pozaosobowych) umożliwia ujęcie związku między celem a wartością (dobrem)⁵². W pierwszym rzędzie umożliwia to sformułowanie pojęcia wartości ze względu na cel (wartości instrumentalnej, dobra ze względu na cel), a w kolejnych krokach postawienie problemu wartości nieinstrumentalnej (wartości wewnętrznej, wartości samej w sobie), która konstytuuje wymiar moralny. W drugiej przesłance AT jest stwierdzany aksjologiczny wymiar bytów naturalnych, który jest ontycznie związany z celem.

W posiadaniu celu występuje moment wartościowości (aspekt aksjologiczny). Jonas mówi, że cel osadza wartość w bycie. Coś jest wartościowe ze względu na cel. Proponowana teoria wartości ma za zadanie wyjaśnić stosunek dobra do bytu, następnie określić relację bytu do powinności. Ogólnie rzecz ujmując, chodzi o ugruntowanie dobra w bycie, by dopiero na takiej podstawie orzekać, że natura posiada autorytet dla sankcjonowania wartości, tzn. może domagać się ich uznania od odpowiedniego podmiotu⁵³. Postawienie pytania o wewnętrzną wartość celów natury: czy natura posiada

⁵² Nazwy „dobre” i „wartości” funkcjonują tutaj zazwyczaj zamiennie. Podobnie rzecz się ma z wyrażeniem „dobre wewnętrzne” i jego synonimami: „dobre samo”, „dobre absolutne”, które są ekwiwalentami wyrażen: „wartość wewnętrzna” i „wartość absolutna”. Usprawiedliwienie dla tej konwencji językowej można znaleźć w tekstach analizowanych autorów. Wyjątek od tej reguły stanowią sytuację, w których podejmują oni dyskusję z różnymi formami subiektywizmu w kwestii istnienia i poznania wartości (np. teoriami woluntarystycznymi). Wówczas językowo podkreślają element obiektywny wartości, używając pojęcia dobra. Widoczne jest to szczególnie w pracy H. Jonasa. Por. PV, 160; ZO, 158.

⁵³ PV, 150; ZO, 146.

autorytet sankcjonowania swoich celów, zakłada wcześniejszą odpowiedź na pytanie logicznie bardziej pierwotne, czy cele istnieją w naturze. W opinii Jonasa, „wykazanie immanencji celu w naturze sprawiło, że postawienie tego pytania jest teraz możliwe; i okazuje się, że dzięki uzyskaniu tej przesłanki, rozstrzygająca walka o teorię etyczną została już wygrana”⁵⁴. Skonstruowana teoria filozoficzna umożliwiła związanie celu, wartości i powinności w spójną całość. Pierwszy etap rozważań doprowadził Jonasa do przyjęcia celów istniejących w całej naturze, które jako takie osadzają jednocześnie wartości w naturze. Jeżeli bowiem cele istnieją, to mogą być osiągnięte i jest to pewnym dobrem lub mogą być nie osiągnięte i jest to pewnym złem. Otwarta jest tym samym przestrzeń dla wartości, dobra ze względu na cel, a więc dobra jako korelatu zorientowania się na cel. W tej perspektywie nie odkrywamy jeszcze żadnej powinności afirmacji jakiegoś celu, poza zwykłym zainteresowaniem się nim, oddziaływaniem jego jako motywu. Wszczepiony cel troszczy się o siebie i nie wymaga „powinności”, tzn. nie domaga się w stosunku do woli jakiegoś zobowiązania⁵⁵. Relacja celu do dobra jest następująca: cel jako fakt pojawia się pierwszy, jako drugie pojawia się wartościowanie: „dobry”, „zły”, która jest *de facto* zdeteterminowana przez cel, ale nie jest przez niego uprawomocniona *de jure* (uprawomocnienie jako wskazanie na roszczenie powinności)⁵⁶.

⁵⁴ PV, 150; ZO, 146. Należy zwrócić uwagę na to, co jest, w mniemaniu Jonasa, przesłanką rozstrzygającą w budowaniu nowej teorii etycznej. Jest nią teza o celowości natury. Przypominam to w kontekście dyskusji nad etyką odpowiedzialności. Często zdarza się, że dyskutanci poszerzają znacznie zakres tez, który jest uwzględniony przez niemieckiego filozofa przy budowaniu tej teorii.

⁵⁵ PV, 153; ZO, 150.

⁵⁶ Rozróżnienie to można oddać innymi słowami: uprawomocnienie *de facto* jest determinowaniem dobra przez cel (dobro relatywne, dobro ze względu na cel). Sam fakt istnienia jakiegoś celu w bycie (czynnik konstytuujący dany byt) jest już uprawomocnieniem wartości ze względu na ten cel: coś może być dobre lub złe ze względu na ten cel, np. środki realizacji celu lub może być lepsza lub gorsza realizacja celu (cel został wykonany w 85%). Tak ujęte dobro nie może być postawione jako coś zobowiązującego. Dobro ze względu na cel naturalny nie wystarczy do usprawiedliwienia *de jure* („tak i tak powinno być lub tak i tak nie powinno być”). Do takiego usprawiedliwienia potrzebne jest dodatkowo pojęcie dobra samego w sobie, dobra niezrelatywizowanego. Ono jest podstawą do wykazania powinności, urzeczywistnienia jakiegoś stanu rzeczy.

Wartość ze względu na cel, która pojawia się w każdym dążeniu do realizacji celu, jest funkcją stopnia jego realizacji, np. pewien cel może być osiągnięty w 80% albo w 100%. Z „wnętrzna” tego nastawienia na cel nie można dokonać jednak osądu dobra samego celu⁵⁷. Do tego potrzebna jest pojęcie dobra samego w sobie, które jest określone w kontekście teleologii.

Stanowisko R. Spaemanna w sprawie relacji: cele naturalne i wartości ze względu na cel, charakteryzuje się wyakcentowaniem biomorficznego charakteru wartości. Uwidocznić to można wyraźnie przez wskazanie na centryczny charakter bytu organicznego, który jest podmiotem ustanawiającym odniesienia. Przedmioty odniesienia tworzące środowisko konstytuują struktury ważności dla bytu naturalnego według jego formy gatunkowej. Ta relatywizacja środowiska do bytu centrycznego ustanawia określoną naturalność w sensie normatywnym, tzn. określone środowisko jest zgodne z naturą danego bytu. 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 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 (bowiem nie posiada wnętrza konstytuowanego przez popęd), nie posiada żadnych interesów, poza tymi, jakie odnoszą się do jego użytkownika lub obserwatora zewnętrznego.

Jaki jest w tym kontekście status naturalnego bytu nieożywionego? Odpowiedź Spaemann uzależnia od stwierdzenia, czy jest on dla nas rzeczywisty i w jakim stopniu⁵⁸. Jeżeli przyjmiemy, że przedmiot

⁵⁷ PV,153; ZO,150.

⁵⁸ Stanowisko w tej sprawie Spaemann formułuje ostrożnie, wskazując na hipotetyczność przyjętych założeń dotyczących, np. statusu ontologicznego świata subatomowego w dominujących interpretacjach mechaniki kwantowej. Jego interpretacje aksjologicznych konsekwencji rozważanych stanowisk także są ostrożne, sprawiające nawet wrażenie niespójnych (por. wnioski aksjologiczne zamieszczone w: R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. z niem. J. Merecki,

ów nie domaga się od nas żadnej decyzji ontologicznej⁵⁹, nie cierpi z powodu jakiegoś rozstrzygnięcia, to wówczas, konkluduje monachijski filozof, dopiero nasze spojrzenie nadaje mu doniosłość i rzeczywistość. Jest to hipoteza odmawiająca rzeczywistości przedmiotom nieożywionym i traktująca te przedmioty jako potencjalności dane do spostrzeżenia. Zaimek dzierżawczy „nasze” dotyczy bytów wsobnych, ożywionych. „Potok istnieje jako potok tak długo, jak długo istnieją ludzie, zwierzęta i rośliny, wraz z którymi współtworzy jeden świat. I tak długo ma on również swe miejsce w *ordo amoris*”⁶⁰. Można to sparafrazować następująco: potok zyskuje doniosłość i rzeczywistość tylko w relacji (ze względu) na wymienione byty wsobne (ludzie, zwierzęta, rośliny), które korzystają z jego walorów⁶¹. Powyższe rozumowanie wikła się w trudności, gdy zauważymy, że postrzeganie świata istot żywych, którym przypisujemy na podstawie analogii wsobną bytowość, jest zasadniczo takie samo jak postrzeganie przedmiotów nieożywionych. Można w taki sam sposób identyfikować stół lub molekułę jak psa⁶². Biomorfizm stosowany jest tutaj jako forma analogicznego poznania przedmiotów nieożywionych na bazie paradygmatu życia, bowiem nie można powiedzieć, co to jest tożsamość „bycia w sobie”, jeśli nie rozumiemy tego jako procesu, któremu „o coś chodzi”, o jego własny byt, o pewien rodzaj „spełnienia” na wzór istot żywych. Byty nieożywione nie są zwykłym przedmiotowym istnieniem, lecz tendencją, w której o coś chodzi i „że również istota nieożywiona ustanawia «odniesie-

Lublin 1997, 137 i 159). Wydaje się jednak, że można, uwzględniając szerszy kontekst systemowy, rekonstruować stanowisko Spaemanna zgodnie z prezentowanym w tekście biomorfizmem.

⁵⁹ R. Spaemann, *Szczęście*, dz. cyt., 159. Poznanie bytu wsobnego nie jest tylko formą poznania teoretycznego, ale wiąże się także aktem woli, z uznaniem rzeczywistości tego bytu, a więc swoistej decyzji ontologicznej. Szerzej o tym w kolejnych punktach artykułu.

⁶⁰ Tamże, 158.

⁶¹ Mamy tu do czynienia z charakterystycznym, „biologistycznym” punktem widzenia w ontologii. Bytami wsobnymi w sensie ścisłym są byty samoświadome oraz, w sensie szerszym, byty, które poprzez analogie do tego pierwszego, posiadają podobne własności: świadomość, życie, popęd.

⁶² Tamże, 136.

nia», a nie tylko jest «odniesiona» do tego, co żywe⁶³. Przyjęcie tego stanowiska jest związane z odpowiednią filozoficzną interpretacją fizyki (zwłaszcza mechaniki kwantowej), w której przyznajemy światu fizycznemu (także subatomowemu) jakąś formę spontaniczności i subiektywności⁶⁴. W alternatywnej interpretacji odmawiamy rzeczywistości światu subatomowemu przed jego określeniem przez obserwatora.

Umiejscowienie wartości funkcjonalnych w strukturach teleologicznych bytów naturalnych (ożywionych i nieożywionych) nie rozstrzyga, podobnie jak to było w ujęciu Jonasa, osądu o dobru wewnętrznym tych bytów.

2.3. WARTOŚĆ WEWNĘTRZNA I RELACJA MORALNA

Przesłanka trzecia charakteryzuje związek teleologii naturalnej z wartościami wewnętrznymi, które konstytuują moralny wymiar działania człowieka. Ramowo rzecz ujmując, chodzi o rozstrzygnięcie klasycznego problemu ugruntowania dobra w bycie oraz nowożytnego problemu rozdzielenia „powinien” od „jest”. Prezentowane tutaj aspekty, głównie od strony ontologicznej, teorii etyczne określają wyraźnie charakter tego związku.

W teorii etycznej chodzi o wypracowanie pojęcia dobra samego w sobie (dobra wewnętrznego), kwalifikowanego jako dobro obiektywne i niezrelatywizowane. W ogólnej charakterystyce tego pojęcia Jonas wskazuje na następujące treści: dobro same w sobie nie jest konstytuowane (nie „z łaski”) przez pragnienie, potrzeby, wybór człowieka; jest niezależne w istnieniu od podmiotu wartościującego (własność samoistności); jest wartością pozateleologiczną, czyli nie jest wartością ze względu na jakiś cel, samo sobie nadaje ważność (cennieść). Odnosząc dobro wewnętrzne do celowości,

⁶³ Tamże, 137. Spaemann przytacza w tym kontekście przykład biblijnych psalmów i hymn św. Franciszka z Asyżu, w których słońce, księżyc, morza są wzywane do chwalenia Stwórcy poprzez swoje istnienie. Implikuje to, że ich byt jest naznaczony określoną tendencją, której „o coś chodzi”.

⁶⁴ W tym kontekście Spaemann sugeruje możliwą interpretację fizyki w duchu filozofii Leibniza lub Whiteheada, która przypisywałaby układom nieożywionym pewną spontaniczność i subiektywność. Por. tamże.

ujmowanej jednak nie jako posiadanie konkretnych celów przez ten oto byt naturalny albo inny, ale jako ich własność ontyczna (zdolność do posiadania celów, abstrakcyjnie ujęta celowość), uzyskujemy podstawowy moment determinujący naturę dobra: „Możemy uważać samą zdolność do posiadania jakichkolwiek celów za pewne dobro samo w sobie, którego nieskończona wyższość nad wszelką bezcelowością bytu uchwytnymy z intuicyjną pewnością⁶⁵. Pierwszą treścią tego dobra samego w sobie jest wyższość celu nad bezcelowością, co oznacza, że cel jako taki sam uprawomocnia się w bycie⁶⁶. W tym sensie celowość jako dobro samo w sobie sama uprawomocnia się w bycie, tzn. uzasadnia swoją ważność⁶⁷. W celowości bytu ujawnia się istotny moment: byt nie jest obojętny względem samego siebie, okazuje zainteresowanie, które jest podstawą zaistnienia wszystkich wartości, np. maksymalizacji celowości, tzn. wzrostu bogactwa celów, do których dąży natura. Odmienność bytu od niebytu zasadza się na różnicy: zainteresowanie – obojętność. W celu byt czyni się wartym własnego wysiłku. To zainteresowanie natury najpełniej ujawnia się w celowości życia organicznego, w jego rozpiętości celów szczegółowych (różnorodność gatunkowa życia) oraz w intensywności dążenia do celów, które stają się coraz bardziej subiektywne. Każda żywa istota jest nie tylko celem natury, lecz również celem samym w sobie, tj. swoim własnym celem.

Skoro celowość jako taka jest dobrem samym w sobie, to już z formalnego pojęcia dobra samego w sobie wynika, że sama możliwość

⁶⁵ PV, 154; ZO, 151. Por. nowsze opracowania relacji ontologia – etyka: V. Höhle, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Hrsg. D. Böhler, München 1994, 105–125; W. E. Müller, *Organismus und Verantwortung. Hans Jonas' Begründung der Ethik in der Philosophie des Lebens*, w: *Weiterwohnllichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Hrsg. Ch. Wiese, E. Jacobson, Berlin – Wien 2003, 242–255; G. H. Hadorn, *Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Höhle und Georg Picht*, München 2000, 134–186.

⁶⁶ Jonas przypisuje temu stwierdzeniu rangę aksjomatu ontologicznego, który jest intuicyjnie oczywisty w taki sposób, że nie można podać już głębszych racji za przyjęciem tego twierdzenia, a jedynie można go intuicje przybliżyć.

⁶⁷ W innym sformułowaniu aksjomat ten przyjmuje klasyczne brzmienie: wyższość bytu nad niebytem (byt w sposób absolutny jest lepszy od niebytu).

istnienia dobra samego w sobie pociąga za sobą wymóg jego istnienia, stania się czymś rzeczywistym (wymóg urzeczywistnienia), czyli staje się powinnością w przypadku, gdy jest wola, która może usłyszeć żądanie i przełożyć je na działanie. Nakaz (powinność) płynie zatem nie tylko z woli (np. osobowego Boga), lecz również z roszczenia dobra wewnętrznego. Posiada ono „autorytet nakazu”, a nie siłę przyczyn celowych (np. wola mocy, zasada przyjemności). W tym ostatnim przypadku, wszelkie działanie byłoby usprawiedliwione, bowiem miałyby sankcję woli⁶⁸. Osadzenie dobra w bycie miało na celu m.in. zapewnienie przejścia pomiędzy bytem i powinnością, przerzucenie mostu nad rzekomą przepaścią między tymi kategoriami.

Odkrycie dobra w bycie było istotnym odsłonięciem powinności, która jest skierowana do adresata – rozumnego i wolnego podmiotu moralnego. Jego status ontologiczny w aspekcie celowości jest wyróżniony: w człowieku następuje przejście od tego naturalnego „tak”, charakterystycznego dla „woli” natury, „chęci” natury, która się niejako wypowiada automatycznie i spontanicznie do zobowiązania, bowiem w rozumnej wolności człowieka istnieje możliwość wyboru środków, celów, kierując się hipotetycznym lub bezwarunkowym imperatywem moralności. To naturalne „tak” bytów wobec siebie (samodekretujące się „tak”) w przypadku rozumnej wolności człowieka zyskuje siłę zobowiązującą. Dlatego też w odniesieniu do celów ludzkich należy wprowadzić rozróżnienie między celami wartościowymi i niewartościowymi i to niezależnie od pragnienia, czy dany cel mnie obecnie pociąga⁶⁹. Pierwsze są celami wartymi naszego wysiłku, niekoniecznie pokrywają się z naszymi aktualnymi pragnieniami. Przez to, że są warte naszego wysiłku, powinny stać się naszymi celami. „Warte wysiłku” oznacza, że przedmiot jest dobry niezależnie od opinii moich skłonności. Doświadczenie źródło-

⁶⁸ Brak wyraźnego momentu powinności (domagania się) w dobru jest, zdaniem Jonasa, widoczny w różnych koncepcjach woluntarystycznych i popędowych dobra, według których dobro jest fundowane w decyzjach woli (człowieka, Boga). Ugruntowanie dobra w bycie sytuuje je naprzeciw woli jako już istniejące i roszczeniowe pretensje względem woli.

⁶⁹ Rozróżnienie to można oddać równie dobrze poprzez różnicę między chęciem (pragnieniem) a zobowiązaniem (powinnością).

we powinności (domaganie się, aby dobry cel, stał się moim celem) nie daje się odpowiednio zinterpretować w teoriach woluntarystycznych czy popędowych.

Na dobro samo w sobie, jakim jest celowość bytów, można spojrzeć od strony podmiotu działania, wskazując na istotne czynniki podmiotowe relacji, w jakie wchodzi podmiot i dobro. Na pytanie: „jakie jest przejście od chcenia do zobowiązania: od chcenia, które w każdym przypadku, po prostu przez podążanie do dowolnego celu, urzeczywistnia cel natury, jakim jest celowość w ogóle, a więc jest «dobrem» samym w sobie, do powinności, która nakazuje lub zakazuje mu pewnych konkretnych celów”⁷⁰, Jonas odpowiada, że jest to moc (*Macht*) w specyficznym ludzkim sensie. Moc ta, jako siła przyczynowa, zakłada wiedzę i wolność. Pozaludzkie byty naturalne, zwłaszcza zwierzęta, celową siłą przyczynową mocy wprowadzają do naturalnych układów rzeczy, procesów w sposób ślepy i niewolny, a wypadkowa suma różnych tego typu sił w naturze daje symbiotyczną równowagę. Całość (natura) zachowuje swoją integralność. Tylko w przypadku człowieka mamy do czynienia z podmiotem działania, którego moc wyemancypowała się z całości dzięki dostępnej wiedzy i wolności, zagrażając jemu samemu i integralności natury. Fenomen mocy człowieka wprowadza do naturalnego pożądanego (chcenia) celów powinności jako autokontrolę swojej mocy, odniesionej głównie do ochrony swojej egzystencji, własnego bytu. Powinność wyrasta z chcenia, albowiem podmiotowe warunki realizacji celów niosą ze sobą możliwość zniszczenia bytu ludzkiego. Ujmując problem w perspektywie kosmologicznej, człowiek jako podmiot wolny w ustalaniu swoich celów oraz zdolny do ich realizacji jest zobowiązany do zachowania szczytowego wytworu zasady celowości natury, czyli tego, co natura osiągnęła w człowieku⁷¹. Obligatoryjnym celem działania jest także ochrona każdego innego celu samego w sobie, który znajduje się w zakresie jego działania.

Kolejnym czynnikiem podmiotowym warunkującym relacje byt – dobro samo w sobie jest odniesienie jej do woli podmiotu działającego, w stosunku do której dobro rości pretensje (domaga się).

⁷⁰ PV, 232; ZO, 231.

⁷¹ PV, 232; ZO, 231.

Podmiot postawiony przed dobrem od strony ontycznej musi być wyposażony w odpowiednie zdolności, które umożliwiają ustosunkowanie się do tego wezwania („apelu”, „wezwania” bytu). Obok więc wspomnianych już własności podmiotu, jak rozumność i wolność, Jonas wskazuje na jego wrażliwość. Podmiot musi być odpowiednio uwrażliwiony, aby mógł to wezwanie odczytać i odpowiednio się ustosunkować do niego. Uwrażliwienie woli człowieka na apel bytu przyjmuje w jego koncepcji poczucia odpowiedzialności (aspekt subiektywny, „odpodmiotowy”) oraz relacji odpowiedzialności (aspekt obiektywny, odprzedmiotowy)⁷².

Uprawomocnione dobro (dzięki rozumowi) wpływa na wolę pod warunkiem, że łączy się ze specyficznym uczuciem do prawa moralnego, tzn. władza prawa moralnego nad uczuciami wymaga pewnego uczucia do niej samej (tj. do prawa moralnego, moralności), np. miłość dobra najwyższego, życzliwość, bojaźń Boga, eros u Platona, eudajmonia u Arystotelesa⁷³. Większość z tych uczuć ma za swój przedmiot dobro najwyższe, z ontologiczną konotacją, że jest ono czymś doskonałym i bezczasowym. Celem dążenia moralnego jest upodobnienie się do tego dobra, jego przyswojenie, partycypacja w nim. W podmiocie moralnym uczucie to budzi pragnienie tego dobra najwyższego, jego przyswojenie lub partycypacje w nim. Inaczej wygląda sytuacja w przypadku uczucia moralnego, jakim jest odpowiedzialność. Przedmiot tego uczucia jest radykalnie inny, choć pod pewnymi względami podobny do podmiotu moralnego. Podobieństwo występuje w aspekcie przygodności (kruchość, nietrwałość, czasowość bytu); radykalna inność polega na nie przyswajaniu przedmiotu uczucia, nie upodobnianiu się do niego, jak było to w przypadku miłości dobra najwyższego. Wspólnym elementem uczucia do dobra najwyższego i uczucia odpowiedzialności jest przedmiotowy kierunek siły zobowiązania: to z przedmiotu czasowego lub wiecznego wypływa roszczenie do jakiegoś zobowiązania i ten porządek przedmiotowy określa, co ma być doko-

⁷² Od strony metapredmiotowej mamy do czynienia z próbą opisu relacji moralnej w teorii etycznej, w której wyróżniony jest biegun obiektywy, związany z uprawomocnieniem powinności (domena rozumu) i biegun subiektywny, związany z rolą uczucia w motywowaniu działania (domena woli, strony afektywnej).

⁷³ PV, 165; ZO, 161.

nane w porządku rzeczy⁷⁴. Uczucie odpowiedzialności wprowadza także pewien moment dynamizujący podmiot w porównaniu chociażby z uczuciem szacunku. Afirmacja bytu (szacunek) może być czymś biernym, zaś uczucie odpowiedzialności, wiążąc przedmiot z podmiotem moralnym, aktywizuje podmiot do działania w danej sprawie.

Uczucie odpowiedzialności jest subiektywnym warunkiem ustanowienia obiektywnej relacji odpowiedzialności, która jest uwarunkowana przez następujące czynniki: (i) moc sprawcza przejawiająca się w oddziaływaniu na świat, (ii) działanie to podlega kontroli sprawcy, (iii) działający może przewidzieć do pewnego stopnia skutki działania. Relacja ta może mieć charakter formalny⁷⁵ lub materialny. Pierwszy typ odpowiedzialności dotyczy stanu rozliczenia za swoje czyny, drugi odnosi się do odpowiedzialności „za” przedmioty.

Odpowiedzialność materialna jest odpowiedzialnością za przedmioty, które angażują wolę do określonego działania wobec nich. Głównym elementem definiującym jest tutaj przedmiot, jego wewnętrzna wartość, „sprawa” świata, coś, co jest poza mną, ale jest w zasięgu mojej mocy, która jest dla niego zagrożeniem lub pomocą. Przedmiot konfrontuje moc człowieka z prawem do istnienia i poprzez wolę moralną zjednuje ją dla siebie⁷⁶. Przedmiot

⁷⁴ PV, 166; ZO, 163.

⁷⁵ Odpowiedzialność formalna wskazuje na sprawstwo pewnych czynów, za które jest odpowiedzialny podmiot. Podstawowe znaczenie tego pojęcia pochodzi z obszaru prawnego, a nie moralnego. Istotnym rysem odpowiedzialności formalnej jest wyraźny związek przyczynowy pomiędzy podmiotem czynu (jest on aktywną przyczyną) a czynem, bardziej w jego jakościowym uposażeniu (zamiar, premedytacja, motywacja, poczitalność) niż realnych lub potencjalnych skutkach (jakość przyczynowości). Odpowiedzialność formalna nie ustanawia celów lub nie odrzuca celów, a jest jedynie własnością każdego działania przyczynowego między ludźmi, w świetle której mogą być oni pociągnięci do odpowiedzialności za nie. Przypisanie odpowiedzialności w tym sensie nie wiąże się z wyborem: podmiotowi może być przypisana ona bez względu na jego aprobatę lub dezaprobatę. Wzięcie na siebie odpowiedzialności formalnej nie zawiera w sobie odpowiedniego potencjału afektywnego dla teorii etycznej. Pozostałe elementy definiujące odpowiedzialność formalną: dotyczy rozliczenia za czyny *es post facto*; odniesiona jest przede wszystkim do podmiotu odpowiedzialności, a nie przedmiotu. Por. PV, 171–174; ZO, 167–170.

⁷⁶ PV, 175; ZO, 171. Przedmiot odpowiedzialności od strony formalnej jest okre-

(wewnętrznie dobry) znajdujący się w zasięgu mocy, staje się nakazujący; podmiot posiadający moc, staje się zobligowany dwojako: obiektywnie odpowiedzialny za to, co jest mu powierzone, oraz afektywnie przez poczucie bycia odpowiedzialnym, uczucie, które stoi po stronie powierzonego przedmiotu⁷⁷. Czasowo odpowiedzialność ta nie jest zwrócona w przeszłość (cecha charakterystyczna odpowiedzialności formalnej), ale w kierunku przyszłości; jest się odpowiedzialnym za to, co jest do zrobienia dla jakiejś „sprawy” świata. Dalsza eksplikacja materialnego pojęcia odpowiedzialności prowadzi Jonasa do analizy tego, co rozumie się przez „nieodpowiedzialne działanie” na przykładzie hazardzisty, który kładzie na szali cały swój majątek (od niego zależy los rodziny), oraz lekkomyślności kierowcy, którego pieczy powierzono pasażerów. Oba przykłady łączy to, że ktoś może działać nieodpowiedzialnie tylko wtedy, gdy jest on za coś odpowiedzialny (w tych przykładach los rodziny, los pasażerów). Ponadto wspólny jest także moment zawierzenia (jednorazowy lub ciągły, naturalny lub konwencjonalny), który wyznacza nieodwracalny stosunek odpowiedzialności. Pomyślność innych podlega pieczy (element zawierzenia) działającego, co pociąga za sobą jego zobowiązanie wobec nich. Działanie nieodpowiedzialne polega na uskutenieniu mocy przy jednoczesnym pomijaniu zobowiązania, co prowadzi do zerwania stosunku zawierzenia. Istotnym elementem tego stosunku zawierzenia jest nierównowaga mocy: inni zawierzają, bowiem nie posiadają odpowiedniej mocy do działania. Własność ta wskazuje na to, że odpowiedzialność jest zasadniczo stosunkiem nieodwracalnym, bowiem zachodzi pomiędzy „nierównymi” członami⁷⁸.

ślony przez moc człowieka (jest w zasięgu jego mocy), a od strony materialnej jest określony przez swoją „niedoskonałość”, „kruchłość”, która potrzebuje pomocy. Paradygmatem przedmiotu odpowiedzialności w tym aspekcie jest nowonarodzone dziecko, potrzebujące pomocy. Szerzej o tym wzorcowym przykładzie w dalszym partiach tekstu.

⁷⁷ „Branie strony przedmiotu przez uczucie pochodzi nie z idei odpowiedzialności w ogóle, ale z postrzeganego uprawnienie i niedostatku przedmiotu, gdy ten oddziałuje na wrażliwość i zawstydzia właściwy mocy egoizm”. PV, 175; ZO, 171.

⁷⁸ Jonas rozważa sytuację, w której można mówić o wzajemnej odpowiedzialności pomiędzy jednostkami „równymi”, np. grupa wspinaczkowa w górach lub

Paradygmatem odpowiedzialności (materialnej) jest odpowiedzialność rodzicielska, w której dziecko jest przedmiotem opieki bezwarunkowej, nieodwołalnej, ciągłej. Ta forma odpowiedzialności, ustanowiona z natury, jest formą źródłową w porządku genetycznym, typologicznym i epistemologicznym, z której wypływają inne jej typy, np. odpowiedzialność kontraktowa (polityczna), oraz dostarcza przykładu („paradygmatu ontycznego”), na którym można wyraźnie pokazać rozwiązanie nowożytnego problemu przejścia od bytu do powinności. Nowonarodzone dziecko jest tym ontycznym paradygmatem, w którym nie dopuszcza się „czystego jest”. Powinność i istnienie utożsamiają się w dziecku. Wartość tego przedmiotu w sposób oczywisty, bezpośredni, natarczywy apeluje do podmiotu (tutaj głównie do rodzica, ale także do innych ludzi, którzy są w pobliżu). Konkretne dziecko tworzy sytuację dla odpowiedzialności, w której podmiot widzi w sposób oczywisty wyjątkowy stosunek pomiędzy posiadaniem i nieposiadaniem istnienia. Przeniesienie tego doświadczenia powinności płynącej od dziecka na inne przedmioty (ludzkość, natura) nie jest już takie oczywiste i wymaga odpowiedniej argumentacji ontologicznej. Niemniej, uważa Jonas, został wskazany przykład, który może posłużyć do interpretacji nowożytnych problemów ontologiczno-aksjologicznych.

Prezentowany powyżej zarys teorii etycznej jest próbą obiektywnego ugruntowania podstawowej relacji moralnej – odpowiedzialności – w ontycznej strukturze bytów naturalnych. Podstawą ontyczną tej relacji jest celowość bytów jako taka, która jest identyfikowana z dobrem samym w sobie. Przyjmuje się następnie, że uniwersalnym, najbardziej powszechnym przejawem celowości jest życie, a jego szczytem (życia) jest życie świadome, gdzie celowość realizuje się najbardziej intensywnie (samoświadomość, świadome działanie, świadome chcenie). Stąd wyprowadzony jest pierwszy aksjomat etyczny: ludzkość powinna istnieć. Podmiot moralny jest zatem odpowiedzialny przede wszystkim za istnienie samego siebie, przyszłych pokoleń oraz innych form życia. Zasada ta w praktyce przekłada się na stosowne postulaty ograniczające działania człowieka do etosu przetrwania i stwarzania warunków dla dalszej egzystencji czło-

solidarność żołnierzy. Konstatuje jednak, że przykłady te są charakterystyczne dla innego działu etyki. Por. PV, 177; ZO, 174.

wieka. Destrukcyjny wpływ mocy (technologicznej, gospodarczej) człowieka stwarza nową sytuację moralną: zagrożony jest w trwaniu stan biosfery i przyszłe przetrwanie ludzkości. To rodzi obowiązek ochrony, teoretycznie objaśniany w etyce ochrony, zapobiegania, etyce kryzysu (a nie etyce postępu i doskonalenia). Problem: „czym człowiek powinien być” w sytuacji zagrożenie egzystencji, ustępuje problemowi, który jest już założony w tym pierwszy, mianowicie, że „człowiek powinien być” i to być jako istota ludzka. Praca nad „prawdziwym” człowiekiem w nowej etyce dotyczy przede wszystkim jego wstępnego warunku – egzystencji ludzkości. Z tego wynika preferencja w etyce odpowiedzialności („etyce przetrwania”) dla norm zakazujących („dozwolone i niedozwolone”) wobec pozytywnej „powinności”⁷⁹. Tym bowiem, co liczy się przede wszystkim, jest nie jakiś określony pożądany obraz człowieka, ale „utrzymanie horyzontu możliwości, który w przypadku człowieka jest dany wraz z egzystencją gatunku jako takiego, i jak opierając się na obietnicy *imago Dei* musimy mieć nadzieję, zawsze będzie oferował esencji ludzkiej jakąś nową szansę”⁸⁰.

W podobnym kierunku zmierną analizy R. Spaemann: ontologicznego ugruntowania relacji moralnej w strukturach bytu. Jego program metaetyczny streszcza się w hasło: „nie ma etyki bez metafizyki”. Metafizyka i etyka konstytuują się *uno actu*, w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych⁸¹. Spaemann nazywa ten stan „przebudzeniem do rzeczywistości”. Postrzeganie rzeczywistości jest fundamentem etyki, choć ewidentność tego postrzegania jest problematyczna, bowiem pełną ewidencję wykazuje tylko rzeczywistość podmiotowa – ja sam oraz Inny. Ewidencja podmiotów jest bardziej wyraźna niż ewidencja przedmiotów.

Podstawową relacją moralną jest życzliwość, która jest tożsama z afirmacją bytu wsobnego. 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

⁷⁹ PV, 250; ZO, 254.

⁸⁰ PV, 250; ZO, 255

⁸¹ R. Spaemann, *Szczęście*, dz. cyt., 10.

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 ostatecznie nie jest jednakże doświadczeniem czysto teoretycznym, jakim jest np. doświadczenie jakościowe, ale doświadczeniem podobnym do przymusu moralnego⁸². Bycie samoistne nie jest czymś, co jest dane jako fenomen, jest dane w spostrzeżeniu na sposób uznania⁸³. 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 jednak takiego charakteru bytu nie jest rezultatem aktu poznania teoretycznego, lecz wiąże się z decyzją, aktem wolności. Można przecież stwierdzić, że organizm żywy jest maszyną, odmawiając tym samym jemu statusu żywego bytu samoistnego (Kartezjusz). 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”⁸⁴, bowiem nic nas nie zmusza do przyjęcia punktu widzenia innego bytu. Paradoksalnie wspiera nas w tym to, że jesteśmy bytami samoistnymi, które, jak to wcześniej podkreślono, posiadają niedostępną poznawczo sferę wewnętrzną konstytuowaną przez popęd. Nie wiemy dlatego, jak to jest być nietoperzem, nie wiem, co to znaczy, że on doświadcza bólu, przyjemności⁸⁵. 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 (nie posiadających sfery wewnętrznej bez względu, z jaką siłą narzucają się nam analogię do naszego bytu).

⁸² Tamże, 153.

⁸³ Tenże, *Osoby*, dz. cyt., 224.

⁸⁴ Tamże, 221.

⁸⁵ R. Spaemann powołuje się na głośny esej T. Nagla, *Jak to być nietoperzem?*, w: *Pytania ostateczne*, tłum. z ang. A. Romaniuk, Warszawa 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, która jest określona przez roszczenie drugiego do szacunku, uznanie realności drugiego jest postulatem metafizycznym⁸⁶: to, co rzeczywiste, jest postrzegane jako rzeczywiste tylko wtedy, gdy widzimy to jako projekt, czyli strukturę teleologiczną, która odsłania się tylko przed życzliwością. Akt afirmacji rzeczywistości jest aktem wolnym i jest tożsamy z życzliwością⁸⁷.

Założenia antropologiczne są istotnym elementem objaśnienia podstawowej struktury moralnej, jaką jest relacja życzliwości: wyjątkowość człowieka determinowana nie „szowinizmem gatunkowym” (relacja biologiczna), lecz specyficznym sposobem istnienia (ekscentryczna pozycja); przekraczanie natury, które wyraża się w jej posiadaniu (osoba posiada naturę, a nie jest naturą); własności bytu osobowego: samotranscendencja i samostanowienie. Rozum umożliwia odkrycie nieskończonego horyzontu, w którym pojawia się byt samoistny i dobro samo w sobie. Byt samoistny, a więc nie tylko czysta przedmiotowość: „byt dla”; dobro samo w sobie, a więc nie tylko dobro relatywne („dobro dla”), ale jako predykat jednoargumentowy⁸⁸. Wejście w wymiar rozumu jest przełomem, który Spaemann nazywa „nawróceniem”, „decyzją”. Nie ma czystego przejścia od życia do rozumu, bowiem życie jest centryczne, dla niego istnieje tylko to, co jest funkcją przetrwania⁸⁹. Przebudzenie do rozumu jest przyjęciem postawy ekscentrycznej, uznającej istnienie innych bytów, innych centrów, które stają się bytem w sobie.

⁸⁶ R. Spaemann, *Szczęście*, dz. cyt., 135.

⁸⁷ „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”. Por. Tamże, 136

⁸⁸ Tamże, 114.

⁸⁹ Tamże, 118.

Człowiek odkrywa siebie i innych we wspólnym horyzoncie, który jest nieskończony – w horyzoncie bytu⁹⁰. Każdy byt jest jedyny, niepowtarzalny, niewspółmierny, tożsamy. Dlatego też: „Dla człowieka nie istnieją czyste relacje podmiot – przedmiot. Odniesienie do rzeczywistości zawsze jest zarazem relacją współ-bycia”⁹¹. Nasze odniesienie do rzeczy jako substancjalnych jedności kieruje się paradygmatem naszego stosunku do osób. Jak pokazał to Nietzsche, stosunek ten trwa wraz ze stosunkiem do osoby i wraz z nim upada⁹².

Relacja życzliwości charakteryzuje się uniwersalnością: odnosi się do każdego niepowtarzalnego i niewspółmiernego bytu. W relacji tej 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 kategoryjnego 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 absolutne⁹³. Relacja moralna, mająca charakter bezwarunkowy, jest symboliczna: „Jest wyrazem życzliwości, a nie samą życzliwością”⁹⁴. W związku z tym, że każdy działający podmiot jest skończony, 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

⁹⁰ Tamże, 143.

⁹¹ Tenże, *Osoby*, dz. cyt., 98.

⁹² Tamże, 98.

⁹³ Tamże, 144.

⁹⁴ Tamże, 145.

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 siebie⁹⁵.

2.4. BYTY NATURALNE A WARTOŚĆ WEWNĘTRZNA

Koncepcja ontologicznego uzasadnienia relacji moralnych stwarza ramy teoretyczne, w których można wyeksplikować tezę o wartościach wewnętrznych bytów naturalnych. Teza ta *explicite* jest już w niej zawarta, chodzi więc o to, aby ją wyeksponować i szerzej rozwinąć w kontekście pytań o powinności względem bytów nieosobowych.

Teza Jonasa o związku celowości natury i dobra wewnętrznego jest podstawą do determinacji szczegółowych wartości wewnętrznych. Zalicza do nich takie wartości, jak: życie jako jeden z głównych celów natury, intensyfikacja celowości w ewolucyjnym rozwoju przyrody, przejawiająca się w intensyfikacji subiektywności, zdolność do samozachowania się bytów naturalnych, moc rodząca natury (jej kreatywność), różnorodność form życia. Podstawową własnością tych wartości jest „kruchość”. Wartość bytów naturalnych jest nieustannie zagrożona, ponieważ grozi im śmierć (unicestwienie). Byt absolutny nie jest zagrożony, niczego nie potrzebuje do swojej egzystencji od innych bytów. Byt przygodny, a takim jest każdy byt naturalny, potrzebuje nieustannie pomocy. Widoczne jest to szczególnie na przykładzie bytu żywego. W opozycji życia do śmierci akcentuje się samopotwierdzenie się bytu: „Życie to jawna konfrontacja bytu z niebytem”⁹⁶. W życiu organicznym natura objawia swoje zainteresowania w intensyfikacji celowości poprzez: (i) poszerzanie rozpiętości spektrum celów (wielość gatunków), (ii) wzrost intensywności dążenia do celów organizmów żywych, (dążność do celów staje się coraz bardziej subiektywna, np. wrażliwość zmysłowa)⁹⁷. Każdy byt żywy nosi w swoim wnętrzu możliwość niebytu, swoje zagrożenie, któremu przeciwstawia się działanie, poprzez ciągle wybieranie siebie („tak” wobec bytu), czyli życie. Wartość życia jest tutaj wyeksponowana przez możliwość jego nieistnienia.

⁹⁵ Tenże, *Szczęście*, dz. cyt., 150.

⁹⁶ PV, 157; ZO, 153.

⁹⁷ Subiektywne istoty, które są nosicielami celów, są nie tylko celami natury, ale także celami własnymi, celami samymi w sobie.

W ujęciu R. Spaemanna przypisanie wartości wewnętrznej bytom naturalnym zakłada, że mają one strukturę teleologiczną, która ustanawia struktury ważności, oraz że byty te mają charakter samoistny (wsobny).

2.5. POWINNOŚĆ WOBEC BYTÓW POZAOSOBOWYCH

Moralne działanie względem bytów naturalnych (pozaosobowe) 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) lub odpowiedzialność za przyrodę, która stanowi warunek istnienia ludzkości.

W perspektywie przyszłościowej (dominujący punkt widzenia etyki odpowiedzialności) zagadnienie przyszłości człowieka jest obecnie łączone z przyszłością natury, przetrwanie ich w przyszłości jest wspólną sprawą, bowiem nie da się ich „interesów” rozdzielić⁹⁸. Odpowiedni stan natury jest warunkiem koniecznym egzystencji człowieka. Nie oznacza to jednak wąskiego antropocentryzmu, uwzględniającego wyłącznie materialne potrzeby człowieka jako kryterium wartościowania natury, lecz antropocentryzm krytyczny. Natura posiada wewnętrzną wartość, autonomiczną godność, zatem również niezależne roszczenie do naszej opieki (troski), wykraczające ponad potrzeby wyłącznie materialne. Obowiązek odpowiedzi na to roszczenie jest uzasadniany jednością człowieka i natury. Jonas metaforycznie opisuje tę jedność jako genetyczny związek pochodzenia („jesteśmy jej dziećmi”), z którego wynika obowiązek wierności wobec pokrewnej nam całości jej stworzeń. Wierność wobec własnej egzystencji, przejawiający się w respektowaniu imperatywu zachowania możliwości istnienia swojego bytu i innych, jest najwyższym szczytem wierności względem całości stworzeń; wierność wobec szczytu zakłada wierność wobec egzystencji całej natury. Innymi słowy, jest to nakaz solidarności z całością, która warunkuje egzystencję godną człowieka. Wspólne przeznaczenie człowieka i natury (przetrwanie, egzystencja celowościowa) oraz autonomiczna godność natury są podstawą obowiązku troski o integralność natury, zwłaszcza o prawo samego

⁹⁸ Pojawia się obecnie odpowiedzialność za przyszłość natury, bowiem teraz pojawiła się moc (warunek odpowiedzialności).

życia⁹⁹. Aktualnie integralność natury jest zagrożona przez działalność człowieka (techniczna potęga uwolniona dzięki „programowi” Bacona). Dotychczas nie była ona zagrożona, bowiem suma wzajemnych oddziaływań wszystkich istot żywych w biosferze miała charakter symbiotyczny, czego rezultatem była dynamiczna równowaga wszystkich elementów biosfery. Egoizm każdego gatunku w samozachowaniu nie wpływał destrukcyjnie na tę równowagę. Nieświadome, teleologiczne funkcjonowanie całości, w której harmonizowane są różne jednostkowe cele dla zachowania całości natury, dokonuje się spontanicznie (automatycznie). Tak sprawę ujmowała myśl klasyczna (Arystoteles), w której teleologia natury i teleologia człowieka funkcjonują w jednej całości. Zdaniem Jonasa, dopiero wycempany rozum techniczny (nie teoretyczny, w klasycznym znaczeniu rozumu kontemplatywnego) doprowadził do zakłócenia równowagi ekologicznej i odtąd nie można liczyć na spontaniczne mechanizmy samozachowania celowości natury. Granice natury zostały przekroczone przez rozum techniczny i tylko rozum praktyczny (moralny) jest w stanie zapewnić utrzymywanie natury w samoregulacji¹⁰⁰.

Konkludując, obowiązek troski o przyszłość natury jest sprzężony z obowiązkiem troski o dalszą egzystencję człowieka na podstawie odkrytej wspólnoty przeznaczeń natury (uzasadnia to godność własna natury) oraz rozszerzenia zakresu odpowiedzialności na całą naturę z racji zdobytej mocy destrukcyjnej w cywilizacji technicznej.

W odróżnieniu od Jonasa, Spaemann przedmiotem swoich analiz nie czyni natury, rozumianej jako całość przedmiotów, procesów, stanów, ale konkretne klasy bytów naturalnych, dla których określa różne formy zycżliwości. Ogólnie rzecz ujmując, 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 formuły: „do statusu zwykłego środka do indywidualnego celu nie wolno zredukować niczego, czego byt nie wyczerpuje się w tej funkcji”¹⁰¹. Ozna-

⁹⁹ PV, 245–250; ZO, 249–255.

¹⁰⁰ PV, 251–255; ZO, 256–259.

¹⁰¹ Por. R. Spaemann, *Szczęście*, dz. cyt., 234; tenże, *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der Politischen Ethik*, w: *Grenzen. Zur ethische Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 448–466 (artykuł ten nie występuje w polskim przekła-

cza to m.in. spostrzeżenie danej istoty w jej własnym bycie, który nie wyczerpuje się w tym, iż jest przedmiotem naszego poznania. Relacja człowieka do natury nie jest jedynie relacją wymiany materii i samopotwierdzania, lecz relacją pierwotnej „przynależności”. Pamiętamy, że paradygmatem bytu wsobnego, według Spaeamanna, jest człowiek. Własność stanu „bycia w sobie”, która u człowieka pojawia się w samodoświadczeniu, 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 doświadczenie własne tych procesów, jako podobne do naszych. Podobieństwo to nie zakrywa jednak różnic, które posiadają swoje konsekwencje na płaszczyźnie moralnej.

Zwierzę, pozostając w centryczności popędów, nie osiąga samoświadomości, zatem życie zwierzęcia nie jest całością. 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, choć domaga się odpowiedniego usprawiedliwienia, ponieważ jego życie jako całość nie jest rzeczywiste, zwierzę nie ma biografii, przeżywa tylko kolejne stany. Czy życie jego 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 jest: (i) ich subiektywne zadowolenie, jakość subiektywnego przeżywania oraz (ii) unikanie zadawania im cierpienia. W porównaniu ze światem nieożywionym, życzliwość do świata ożywionego (pozaludzkiego) jest „konkretna”, bowiem w doświadczeniu i rozumieniu 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, co *prima facie*, nie powinno być. Odniesienie życzliwe w tym przypadku oznacza zrozumienie

bólu jako bólu i zajęcie odpowiedniej postawy, którą może określać wynik odpowiedniego rachunku użyteczności¹⁰².

Monachijski filozof konstruuje interesujący argument na rzecz ochrony wielości gatunków (bioróżnorodności). Argument bazuje na przekonaniu, że jesteśmy odpowiedzialni za naturę (wielość gatunków) ze względu na nie same, bowiem „każdy gatunek jest objawieniem bytu, sposobem, w jaki rzeczywistość ujawnia się w jednym ze swych odcieni”¹⁰³. Nie jest to przeciwne antropocentrycznemu uzasadnianiu ochrony gatunków (np. ze względu na przyszłe pokolenia), lecz komplementarne. Relacja człowieka do świata ma charakter „pierwotnej” przynależności do rzeczywistości, a nie tylko relacje samopotwierdzenia i wymiany materii. Zniszczenie jakiegoś gatunku powoduje ubożenie nas samych, „ponieważ nasz byt spełnia się w relacji do tej rzeczywistości, którą sami nie jesteśmy”¹⁰⁴. Wielość gatunków roślin chronimy nie tylko ze względu na wartości dla człowieka, ale także dlatego, że bogactwo to daje nam radość, która jest „interesem” rozumu przebudzonego. Interesu tego nie można sprowadzić do jakiejś potrzeby. Interes ten można nazwać estetycznym. Wyraża rozumną relację do tego, co jest.

Przedmioty nieożywione także są bytami wsobnymi, do których odnosi się pewna forma życzliwości. Wobec świata nieożywionego ma ona charakter abstrakcyjny i metaforyczny, to znaczy, że zapośredniczona jest przez odniesienie do świata ożywionego. Przedmioty nieożywione są w pierwszej kolejności odnoszone do podmiotów żywych ze względu na pożądlivość. Jeżeli ten moment nie pojawia się w odniesieniu, to jawią się one jako pozbawione znaczenia. W stosunku do rzeczywistości nieożywionej jesteśmy więc odpowiedzialni wobec wszystkich, którzy mogą używać istot żywych. Adresem tej odpowiedzialności jest każda istota żywa, która ustanawia odniesienia świadomie (człowiek).

Moralny wymiar odnoszenia się do wymienionych klas bytów naturalnych określony przez fundamentalną zasadę życzliwości przybiera postać odpowiedzialnego działania wobec rzeczywistości.

¹⁰² NZ, 245; CN, 363; Tenże, *Szczęście*, dz. cyt., 63.

¹⁰³ Tenże, *Szczęście*, dz. cyt., 158.

¹⁰⁴ Tamże, 159.

Oznacza to, że wszelkie wytwarzanie ludzkie (*poiesis*) jest włączone w ludzkie *praxis*, tj. w sposób obchodzenia (*Umgang*) się z innymi. Spaemann definiuje następująco tę relację: „Obchodzenie się nazywamy taki sposób działania, w którym podmiot nie jest dla siebie jedynym celem, lecz znajduje się we wzajemnej relacji z tym, co inne”¹⁰⁵. *Praxis* jest kontekstem życia ludzkiego, w którym konstytutywną relacją jest odnoszenie się do istot żywych. „Środki” wytwarzania zazwyczaj nie ograniczają się jedynie do rzeczy, w stosunku do których pozostajemy w relacji instrumentalnej. Obchodzenie się z nimi oznacza przede wszystkim ochronę. W kontekście kryzysu ekologicznego widać wyraźnie rozdział wymiaru racjonalności instrumentalnej (wymiar absolutyzowany) od wymiaru obchodzenia się z naturą, rzeczami. Eksponowany zwykle pogląd, że kryzys ten częściowo jest związany z ograniczonością rzeczy (np. zasobów mineralnych), nie uwzględnia faktu, że to właśnie ograniczoność jest związana z moralnością. „Ograniczoność sprawia, że uświadamiamy sobie cenność tego, co rzeczywiste”¹⁰⁶.

Podsumowując praktyczne konsekwencje zasady życzliwości w dziedzinie naturalnych bytów pozasobowych, Spaemann zauważa, że w rozszerzonej formule imperatywu Kanta, nakazującej respektowanie celów bytów wsobnych, zawiera się także idea hierarchii celów naturalnych: to, co niższe, powinno służyć wyższemu, ale w taki sposób, żeby struktura teleologiczna bytu z niższych pięt hierarchii nie była ignorowana¹⁰⁷.

3. KONKLUZJE ODNOSZĄCE SIĘ DO CAŁEGO ARGUMENTU

Przedstawiony AT jest wewnętrznie zróżnicowany. Przesłanki argumentu mają różne uzasadnienia w przypadku referowanych tutaj autorów. Niektóre z widocznych różnic są powierzchowne, bowiem wiążą się z określonymi preferencjami terminologicznymi, inne mają charakter zasadniczy i wykluczają możliwość wzajemnej redukcji, inne jeszcze mogą być traktowane jako komplemen-

¹⁰⁵ Tamże, 231.

¹⁰⁶ Tamże, 231.

¹⁰⁷ ZN, 246; CN, 365–366.

tarne. Mamy więc *de facto* do czynieniami z różnymi wariantami jednego argumentu. Szczegółowa ocena tych wersji wymagałaby prezentacji uwarunkowań systemowych, co znacznie poszerzyłoby pole możliwej dyskusji. Przyjęty będzie inny punkt widzenia krytyki AT, mianowicie ocenimy, w jaki sposób radzi sobie ten argument z trudnościami podnoszonymi przez oponentów filozoficznych. Zgłoszono co najmniej trzy ważne zarzuty przeciwko AT: (i) anachroniczna koncepcja natury, (ii) odrzucenie oświeceniowej idei autonomii i wolności człowieka, (iii) błąd naturalistyczny i naturalizm normatywny.

3.1. ANACHRONICZNA KONCEPCJA NATURY

Anachroniczna koncepcja natury, zdaniem oponentów AT, wiąże się z próbą rehabilitacji teleologicznych interpretacji przyrody, zwłaszcza tej inspirowanej filozofią przyrody Arystotelesa, a która dzięki nowożytnej nauce i filozofii została zdezaktualizowana. W tym zarzucie nie tyle są wyakcentowane afiliacje historyczne (inspiracje filozofią Arystotelesa), co podkreśla się, zasadniczą nieaktualność teleologicznych koncepcji w świetle poznania naukowego wykorzystywanego do opisu i wyjaśnienia procesów przyrodniczych. W tej perspektywie, wszelkie fenomeny celowościowe dają się rekonstruować jako procesy przyczynowe, a więc, konkludują krytycy, można bez żadnych strat poznawczych zrezygnować z teleologicznych pojęć.

Z zarzutem anachronizmu można dyskutować na kilku dopełniających się płaszczyznach.

Po pierwsze, można się odnieść do zakładanej mocnej tezy w tym zarzucie, że jedynie uprawniającą dziedziną rzetelnej wiedzy o przyrodzie jest nauka (w sensie *science*) i filozofia ściśle z nią związana. Jeżeli konsekwentnie uwzględnione zostaną jeszcze preferencje metodologiczne nauki (typ wyjaśniania) i ontologiczne interpretacje wyników naukowych, to okazuje się przy takich warunkach, że nauka staje się podstawowym cenzorem wystawiającym ocenę „anachroniczności” nawet w obszarach, gdzie „oficjalnie” nie posiada kompetencji. Założenia te jednak, jeżeli stają się przedmiotem analiz historycznych, metodologicznych i ontologicznych, ujawniają swój względny, a więc uwarunkowany wieloczynnikowo charakter. Ten

aspekt obrony teleologii naturalnej jest często przez Jonasa i Spaemanna wykorzystywany. Filozofia, w której konstruowane są pojęcia teleologiczne, nie jest związana werdyktami nauki, ponieważ jej przedmiotem jest „całość” rzeczywistości, a nie metodycznie zredukowany przedmiot naukowy. Z perspektywy filozoficznej (określanej co do celów i przedmiotu maksymalistycznie) wyjaśnianie teleologiczne jest uprawnione, z perspektywy naukowej jest uzależnione od opcji metodologicznej.

Po drugie, można odnieść się do zaplecza metodologicznego i epistemologicznego zarzutu anachronizmu, na który składają się odpowiednie koncepcje wyjaśniania naukowego (dedukcyjno-nomologicznego, statystycznego), prawa, przyczyny, kryteriów poznania naukowego. Spaemann szeroko przedstawia podstawowe nieporozumienia lub niedopatrzenia, jakie wkrały się do dyskusji metodologicznych, np. wyjaśnianie teleologiczne rekonstruowano błędnie na bazie modelu wyjaśniania przyczynowego (model Hempła – Oppenheima), co dawało karykaturę teleologii jako rodzaju odwróconej przyczynowości sprawczej. Tymczasem odpowiednim modelem dla rekonstrukcji procesów teleologicznych jest działanie człowieka, które jest specyficzną wiązką procesów przyczynowych (określanych przez środki i cele). W sensie ścisłym mamy wówczas do czynienia nie tyle z wyjaśnieniem (ten termin tradycyjnie jest zarezerwowany dla wyjaśnienia naukowego), co z rozumieniem, które prowadzi do hermeneutyki przyrody. Rozumienie procesów przyrodniczych polegałoby na próbie ich zrozumienia na drodze utożsamienia się z nimi przez poznanie antropomorficzne i biomorficzne. Ponadto, zdaniem monachijskiego filozofa, nie ma ucieczki przed naturalnym, czyli teleologicznym, ujmowaniem rzeczywistości, także naukowym, co można zademonstrować na przykładach wykorzystywania teleologicznych założeń przy konstrukcji pojęcia przyrody lub głównych pojęć teleonomicznych, funkcjonalnych w cybernetyce, teorii systemów, teorii ewolucji.

Po trzecie, można wskazać na płaszczyźnie przedmiotowej¹⁰⁸, że pojawiają się istotne luki w wyjaśnieniu niektórych fenomenów

¹⁰⁸ Chodzi tu oczywiście o „uwpólnioną” płaszczyznę przedmiotową dla filozofii i nauki, którą jest filozofia. Koncepcje naukowe dostają się na tę płaszczyznę po interpretacji dokonanej z reguły z perspektywy jakiejś filozofii „naukowej”.

(głównie z obszaru świata ożywionego), które dają się wyjaśniać w perspektywie teleologicznej. Spaemann wskazuje tutaj na trudności w naturalistycznych wyjaśnieniach działania ludzkiego, np. w behawioryzmie, socjobiologii, cybernetyce, teorii systemów są kwestionowane podstawowe intuicje zaczerpnięte z samodoświadczenia człowieka, takie jak: świadomość sprawstwa swojego działania, realnego oddziaływania zakładanych celów działania, niefunkcjonalnego ujmowania dobra moralnego. W tym obszarze pojawia się także istotny „zawias argumentacyjny” w filozofii Jonasa: subiektywność jest realną sferą działania przyczynowego, co można prześledzić na przykładzie relacji umysł – ciało. Przykłady te wyraźnie pokazują ograniczenia w rekonstrukcji naukowej niektórych fenomenów, które jednak w perspektywie myślenia teleologicznego są wyjaśniane.

Po czwarte, można rozszerzyć dyskusję o problem konsekwencji odejścia od teleologicznych interpretacji natury. W pośredni sposób teza o celowości bytów naturalnych może być wzmocniona analizą historyczną teoretycznych i praktycznych konsekwencji odrzucenia teleologii. Do tych konsekwencji zalicza się m.in.: metafizyczną i aksjologiczną neutralizację przyrody i człowieka, wzmocnienie mentalności technicznej, w której natura nie ma definitywnego statusu; otwartość rzeczywistości na manipulację, transformację („nieskończona wirtualność rzeczywistości”); człowiek staje się podobnym do przyrody przedmiotem manipulacji, skoro nie posiada określonego statusu (natury).

3.2. NIEREWIDOWALNOŚĆ PROJEKTU OŚWIECENIOWEGO

Koncepcjom teleologii naturalnej stawiany jest zarzut, że implikują one rezygnację z autonomii i wolności człowieka. Poniekąd ocena ta jest trafna, o ile akceptuje się punkt widzenia tej krytyki, który jest wyznaczony przez oświeceniową koncepcję autonomii i wolności podmiotu. Krótko rzecz ujmując, wolność i autonomia podmiotu jest przeciwstawiana naturze, która nie jest „kodem” człowieka. L. Ferry, epigramatycznie ujmując te zagadnienia, pisze, że w oświeceniowym projekcie, istotą człowieka jest brak natury, człowiek

np. różne wersje filozofii naturalistycznych. Czynność ta niekoniecznie jest teoretycznie reflektowana, często jest dokonywana w ramach tzw. nauki popularnej.

jest pierwotną nicością, która może się dystansować od natury (człowiek nie jest więźniem „kodu naturalnego” – stanowisko akosmizmu) i kultury (człowiek nie jest więźniem „kodu kulturowego”)¹⁰⁹. Brak tego dystansu powoduje likwidację autonomii na rzecz zależności naturalnych (naturalizm), które ujawniają się w strukturach teleologicznych przyrody. Postulowana jedność przyrody i człowieka na bazie interpretacji teleologicznych jest okupiona likwidacją projektu oświeceniowego. Podobnie jak było to w przypadku zarzutu anachronizmu, tak i tutaj mamy do czynienia z próbą zniwelowania subtelności AT przez pominięcie wyraźnie sformułowanych założeń antropologicznych. Zakładana w AT koncepcja jedności człowieka z przyrodą zabezpiecza z jednej strony przed naturalizmem, a drugiej strony przed akosmizmem. Spaemann i Jonas zgodnie podkreślają, jak wielkie spustoszenie w kulturze poczyniły te dwa prądy ideowe, związane ze skrajnymi ujęciami miejsca człowieka w naturze. W ich koncepcjach jest wyraźnie zaznaczona autonomia człowieka względem natury, ale nie w formie niezależności, lecz dystansu. Dystans ten jest określany z jednej strony przez odpowiednie rozumienie transcendencji człowieka względem natury: osoba ma naturę, a nie natura osobę; z drugiej strony przez odpowiednie rozumienie bycia częścią natury: człowiek w swoim działaniu odnosi się pierwotnie (w sensie genetycznym) do celów naturalnych.

3.3. BŁĄD NATURALISTYCZNY I NATURALIZM NORMATYWNY

Na płaszczyźnie metaetycznej i etycznej stawiany jest zarzut naturalizmu, który można rozbić na dwa elementy powiązane ze sobą: (i) błąd naturalistyczny; (ii) natura jako norma moralna.

Zarzut popełnienia błędu naturalistycznego jest stawiany w kontekście próby teoretycznego osadzenia dobra w bycie, przerwania mostu między bytem a powinnością (między „jest” i „powinien”). Od strony metaetycznej zarzut ten jest skierowany przeciwko etyce zorientowanej ontologicznie, czyli etyce opierającej się na rozpoznaniu obiektywnych właściwości rzeczy i ich uporządkowaniu. W klasycznym sformułowaniu głosi, że wszelkie próby zdefiniowania do-

¹⁰⁹ L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, tłum. z franc. H. Miś, A. Miś, Warszawa 1995, 29.

bra są obarczone błędem, ponieważ dobro jest własnością prostą, a więc niedefiniowalną. Sprowadzanie zatem dobra do jakiejś własności heterogenicznej, np. empirycznej lub metafizycznej, jest przykładem popełnienia błędu naturalistycznego. Dobro wewnętrzne tak określone ma swoje normatywne rozwinięcia w dziedzinie działania w formie jakiejś normy naturalistycznej (np. normatywnie rozumianej naturalności). Rzetelne ustosunkowanie się do tego zarzutu wymagałoby przedstawienia, przynajmniej w zarysie, długiej i wielowątkowej dyskusji na temat natury dobra oraz wyraźnego określenia, jaki szczegółowy sens „naturalizmu” jest przypisywany stanowiskom Jonasa i Spaemanna, co niestety rozsądziłoby ramy tego artykułu. Przyjmijmy więc prowizorycznie i szkicowo tylko kilka wybranych punktów do zaczepienia obrony. Po pierwsze, nie mamy w ich stanowisku do czynienia z utożsamieniem dobra wewnętrznego z jakąś cechą empiryczną. Sugestia formułowana przez krytyków, że w teorii etycznej Jonasa jest zakładany biologizm (forma naturalizmu) utożsamiający dobro wewnętrzne z celowością, jest błędna, ponieważ nie uwzględnia wyraźnie eksponowanej interpretacji metafizycznej celowości i jej miejsca w strukturze bytu. W interpretacji tej podjęta jest próba przybliżenia aksjologicznej intuicji bytu, w której dobro jest jego właściwością transcendentalną. W celowości byt najpełniej ujawnia swoje podstawowe zainteresowanie – aby być. Paradygmat życia, na którym jest przybliżana ta intuicja aksjologiczna, jest podstawowy w porządku epistemologicznym (pierwsze źródło danych do wyjaśnienia), metodologicznym (model służący do poznania innych bytów) i ontologicznym („dokonały” byt). Podobnie sprawę widzi Spaemann: dobro wewnętrzne identyfikuje z samoistnym bytem naturalnym, który ma strukturę teleologiczną. Wskazuje jednak na dodatkowe założenie, które wzmacnia teoretycznie i praktycznie ugruntowanie dobra w bycie. Jest to założenie teistyczne. Jonas wyraźnie zaznacza, że jego próba ugruntowania dobra w bycie na podstawie jego struktury teleologicznej nie wymaga przyjęcia hipotezy teistycznej, aczkolwiek teoretycznie jest taka możliwość. Przeważają jednak względy pragmatyczne, bowiem uważa, że Bóg posiada autorytet nadający wartość, ale Jego istnienie bywa kwestionowane (w przypadku człowieka jest odwrotnie: jego istnienie jest pewne, ale autorytet kwestionowany). Zatem ugruntowanie dobra w bycie powinno być niezależne od autorytetu Boga i człowieka. Komen-

tatorzy jego teorii etycznej zwracają jednak uwagę, że nie można pominąć w tej konstrukcji teoretycznej założenia teistycznego. System etyczny „domyślony” do końca prowadzi do przyjęcia istnienia Absolutnego Dobra. Spaemann wyraźnie przyjmuje stanowisko teistyczne w dwóch miejscach: (i) struktura przyrody, struktura człowieka (jego działania, poznanie bytu i dobra) wskazują na Absolut jako ostateczne „ze względu na” oraz (ii) fenomen odpowiedzialności moralnej domaga się instancji, przed którą człowiek jest odpowiedzialny. Odpowiednią instancją jest Absolut.

Po drugie, przypisanie dobra wewnętrznego bytom naturalnym nie prowadzi automatycznie do naturalizmu w sensie normatywnym, tzn. akceptacji takiego stanowiska, według którego z natury rozumianej fizykalistycznie bądź biologistycznie, bądź ekologistycznie wynikają wprost konsekwencje normatywne. Byłoby tak, gdyby naturalistycznie zdefiniowało się naturę człowieka, np. tak, jak czynione to jest w różnych wersjach etyki ewolucyjnej. Jeżeli jednak przyjmie się, że natura ludzka posiada wymiar transcendujący przyrodę, to wówczas natura może stać się miarą działania. Jak zauważa Spaemann, tylko przy takim założeniu warunku personalistycznego, natura ma znaczenie normatywne względem celów działania człowieka. Teleologia naturalna staje się wówczas podstawą teleologii moralnej. Przykłady zastosowania zasady życzliwości do określenia relacji do bytów pozaosobowych wyraźnie wskazują, że można interpretować postulat natury jako normy w sposób nienaturalistyczny. Do natury człowieka należy chociażby bezinteresowna troska (życzliwość) o naturę ze względu na nią samą, co jest oczywiście wyłamaniem się z centrycznego charakteru wszystkich innych bytów naturalnych.

Nietrafny jest także zarzut naturalizmu normatywnego w stosunku do teorii etycznej Jonasa. Pozornie wydawać by się mogło, że skoncentrowanie się w etyce cywilizacji technicznej na warunkach biologicznego przetrwania człowieka, odpowiada dobrze opcji naturalistycznej. Jeżeli jednak zostaną uwzględnione warunki obowiązywalności teorii etycznej, takie jak: (i) historyczny kontekst projektu etycznego (kryzys ekologiczny, kryzys cywilizacji naukowo-technicznej), (ii) jej programowe zawężenie do obszaru norm regulujących działalność techniczną, (iii) ograniczony horyzont czasowy (etyka na czas trwania zagrożenia życia), to wówczas uzyskuje

się odmienną podstawę do interpretacji naczelnego postulat etycznego – ochrony istnienia ludzkości i ochrony przyrody ze względu na nią samą. W tej interpretacji ogólna formuła natury jako normy działania zyskuje następujący sens: ochrona istnienia możliwości biologicznego trwania ludzkości jest nierozzerwalnie związana z odpowiedzialnością za taki stan natury, który sprzyja życiu człowieka.

Podsumowując wyniki analiz AT, można stwierdzić, że argument ten jest teoretycznie dobrze ugruntowany. Uzasadnienie podstawowych przesłanek jest zaczerpnięte głównie z metafizyki. Odrzucenie możliwości spekulacji metafizycznej, w której ujmowana jest rzeczywistość przesiąknięta wartościami, powoduje, że argument zostaje odcięty od istotnych źródeł wiedzy. Dlatego też alternatywne sformułowanie argumentu, które odwołuje się do teleonomii, a więc pojęcia sformułowanego w ramach poznania naukowego, nie jest w stanie „udźwignąć” konkluzji AT: naturę powinno się chronić, ze względu na nią samą.

NATURE – NATURAL AIMS – VALUES AND NORMS. AN ANALYSIS OF THE TELEOLOGICAL ARGUMENT IN THE FORMULATION OF PRACTICAL PHILOSOPHY OF NATURE

Summary

In the article an analysis of the teleological argument (TA) found in the field of practical philosophy of nature and ecological ethics (Hans Jonas, Robert Spaemann, Reinhard Löw) is presented. The TA is formulated on the basis of the teleological interpretation of nature in the following way: if in nature there exist aims, which man reconstructs as a claim of some good in itself, than that teleological structure of being obligates man to unconditional affirmation of everything what is alive (since in these natural beings purposefulness manifests itself in the most clear way).

In TA the following elements have been distinguished and analyzed:

- I. the natural being possesses aims; the possession of an aim constitutes substantial being; man is a model of teleological being;
- II. in the possession of an aim there is a moment of valuation;

- III. in his actions, one should regard internal value of being itself; particularly the value of man, who is the aim in itself;
- IV. natural beings (except men) are vested with internal values with regard to their teleological structure;
- V. in moral actions one should respect the aims of natural beings.

In the article main objections to TA are taken into consideration: (i) an anachronistic conception of nature, (ii) the rejection of the enlightenment idea of the autonomy and freedom of man, (iii) the naturalistic fallacy and normative naturalism.