

T. Biesaga, *Tadeusz Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta: Życie etycznie żyć etyką* WAM, Kraków 2009, s. 51-58

TADEUSZA ŚLIPKO UZASADNIENIE NORM CHRONIĄCYCH PRZYRODĘ I ZWIERZĘTA

1. Spór bio- i ekocentryzmu z antropocentryzmem

Swoje uzasadnienia norm chroniących przyrodę i zwierzęta referuje Tadeusz Ślipko na tle toczącego się w Polsce i świecie sporu między biocentryzmem i jego szerszą wersją ekocentryzmem, a antropocentryzmem, czy też w terminologia omawianego autora, między inkluzjonizmem a ekskluzjonizmem.

Skrajny antropocentryzm czy ekskluzjonizm stawia człowieka ponad przyrodą, traktując go jako jej „pana” i „władcę” przyrody; biocentryzm czy inkluzjonizm zrównuje człowieka z innymi istotami żyjącymi, traktuje go jako homogeniczną część przyrody¹. Biocentryzm koncentrując się na wszelkich przejawach życia na Ziemi, przypisuje równą wartość wszystkim istotom żyjącym (równość biocentryczna), równe prawo do życia i rozwoju. Wszystkie organizmy żywe są „centrami” życia, posiadają swój cel, swój sens, swoją wartość wsobną i wyznaczają odpowiednie normy zachowania. Gatunek ludzki nie jest czymś wyjątkowym, niezbędnym, lepszym od innych gatunków. Życie ludzkie należy więc włączyć i oceniać w kontekście życia przyrody. Z tej perspektywy można odwrócić tezę, że to nie przyroda ma służyć człowiekowi, ale człowiek przyrodzie. Należy szanować prawa wszystkich istot żywych z pozycji całości, powstałej jako sieć wzajemnych powiązań. Należy odrzucić rozpatrywanie świata w kategoriach hierarchii bytów, na rzecz nowego ujęcia wyrażonego metaforą drzewa życia².

Ekocentryzm rozszerza biocentryczne wartościowanie uznając, że zarówno natura ożywiona jak i nieożywiona posiada wsobną wartość. Formułuje swoje wskazania normatywne z pozycji całości, i to nie tylko biosfery, ale całej ekosfery. Wyraźnie jest nurtem

¹ T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 88

² Z. Wróblewski, *Ekologii filozofia*, A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 75.

holistycznym. W tym ujęciu, kryteria prawa do życia wyprowadza nie tyle z wewnętrznego celu każdego indywidualnego bytu, ale z jego roli w całości, w integralności i w przetrwania ekosystemów życia.

Tadeusz Ślipko krytycznie odnosi się do obu skrajnych propozycji relacji człowieka do przyrody. Poszukuje **niejako trzeciej drogi**, obecnej od wieków w filozofii chrześcijańskiej, i w rozwijanej przez niego antropologii i etyce agustyńsko-tomistycznej. Krytycznie ocenia zarówno paradygmat „władztwa” czy panowania człowieka nad przyrodą, jak też paradygmat zrównania czy podporządkowania człowieka przyrodzie.

Dziwi się, że bio- i ekocentryści szukają powodów kryzysu ekologicznego w antropologii i etyce chrześcijańskiej, zamiast w **nowożytnym indywidualistycznym naturalizmie i liberalizmie**. „Wystarczy wymienić – pisze autor nazwisko J. J. Rousseau na polu filozofii, Adama Smitha zaś w dziedzinie ekonomii. Sztandarową zasadą formułującego się pod ich wpływem materialistycznego świata idei stała się dewiza, która za normatywną podstawę wszelkiej działalności człowieka przyjmuje **wolność rozwijania wrodzonych nam popędów**”³. W dialektyce owego naturalizmu i liberalizmu „znalazły odpowiednią dla siebie atmosferę – stwierdza autor – agresywne doktryny filozoficzne i polityczne nowożytnych systemów społeczno-ekonomicznych zarówno liberalnych, jak totalistycznych”⁴. Są one - jego zdaniem - widoczne w propozycji doskonałego społeczeństwa A. Comte’a, społeczeństwa dobrobytu ekonomii liberalnej XIX wieku, bezklasowego społeczeństwa K. Marksa. W propozycjach tych ekskluzjoniści – stwierdza z sarkazmem Tadeusz Ślipko – stali się „iluzjonistami” – wprowadzając w życie utopie niosące tragiczne skutki dla człowieka i przyrody⁵. Ideologie te nie upadły jednak wraz z upadkiem komunizmu. „Inspirowane tendencją do nieustannego rozwoju indywidualnego bądź zbiorowego, wzmocnione kultem czy wręcz apoteozą nauki i techniki, ożywione wiarą w niezawodność ciągłego postępu szły

³ T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, dz. cyt., s. 104

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 106

na podój świata pod hasłem *homo oeconomicus* społeczeństwa dobrobytu, ujarzżenia przyrody przy pomocy techniki i poddanie jej zorganizowanej woli człowieka”⁶.

W owym pochodzie materializmu i liberalizmu rozszerzyła się mentalność dominacji i maksymalnej eksploatacji przyrody. „Dopiero wtedy materialistycznymi ideami owładnięte kręgi społeczne – pisze Tadeusz Ślipko – uległy zwodniczym urokom mitu *homo oeconomicus* i wyniosły go na piedestał nie tyle filozoficznego «antropocentryzmu», ile raczej «**antropolatrymu**», a jeśli już «antropocentryzmu», to z wyraźnym określeniem „antropocentryzmu materialistycznego”, chrześcijaństwu obcego, przyrodzie zaś nieprzyjaznego”⁷.

2. Wobec biocentryzmu i ekocentryzmu

Paradoksem biocentryzmu jest to, że w reakcji na ekskluzjonizm filozofii nowożytnej i współczesnej, nie odrzuca stojących u jego źródeł założeń filozoficznych, lecz je przejmuje. Akceptuje bowiem scjentyzm oraz redukcjonizm związany z naukami ścisłymi. Zapomina, że F. Bacona koncepcja nauki jako narzędzia władzy i panowania nad przyrodą, zrodziła współczesny technokratyzm. Z pozycji naturalizmu i materializmu, wspieranego wybranymi faktami z biologii, genetyki, ewolucji oraz socjobiologii, redukuje człowieka do bytów przyrodniczych. Natomiast w duchu liberalizmu nowożytnego i współczesnego, obarcza człowieka odpowiedzialnością za cały kosmos, za przyszłość naszej planety Ziemi, za przyszłość wszystkiego, co istnieje⁸.

Nurt materialistyczny prezentowany w Polsce m. in. przez Zdzisławę Piątek, wywodzi się z **ateleologicznej interpretacji ewolucji**. W miejsce ewolucji kierowanej, choćby w wydaniu Teilharda de Chardin, akceptuje pogląd o ewolucji ślepej, choćby w

⁶ Tamże, s. 105

⁷ Tamże.

⁸ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998, s. 93-94

wydaniu J. Huxleya. Zdaniem Zdzisławy Piątek, życie na ziemi, w tym również życie ludzkie, wyłoniło się w wyniku gry przypadkowych i ślepych sił przyrody. Jest ono przypadkowym skutkiem hazardu procesów przyrodniczych. Wszechświat jest „swobodną grą bezcelowych procesów, gdyż przyczyny celowe zaistniały dopiero w momencie pojawienia się istot działających celowo”⁹. W tym kontekście człowiek nie jest szczytem ewolucyjnych procesów, a przeciwnie, może być ich zagrożeniem. Być może życie rozwijałoby się lepiej bez niego. Jeżeli się już pojawił, to trudno, musi sobie uświadomić, że jego życie nie jest ważniejsze od życia roślin, zwierząt a nawet grzybów i bakterii. Z. Piątek pisze: „przyroda istniała i może istnieć niezależnie od nas i bez świata naszych ludzkich wartości, a zupełnie nie mogłaby istnieć bez roślin, grzybów i bakterii. Z (...) systemowego punktu widzenia, nie ma sensu twierdzenie, że w porządku Natury zwierzęta stoją wyżej od roślin (...) podobnie jak nie miałoby sensu twierdzenie, że korzenie są ważniejsze od liści. Z punktu widzenia ekologii «drabina jestestw» musi zostać odrzucona, a to jest ogromna przemiana w naszym spojrzeniu na świat”¹⁰. Wartość każdego organizmu, w tym również człowieka, należy oceniać z punktu widzenia biosfery, czy ekosfery, czyli wzajemnych powiązań i uwarunkowań. W owym zadekretowanym materializmie Zdzisławy Piątek brakuje wyjaśnienia, skąd z chaosu sił wyłania się celowość organizmów i nadrzędna względem nich celowość bio- czy ekosfery? Dlaczego życie wszystkich organizmów, w tym również życie człowieka ma być przyporządkowane bezcelowej celowości? Redukcjonizm metodologiczny filozofii nowożytnej, przekształca się w tej propozycji w redukcjonizm ontologiczny i antropologiczny, w którym byt ludzki redukuje się do chaotycznych, a później nie wiadomo skąd powstałych, celowych procesów przyrodniczych. Jest to więc jakiś materializm

⁹ Z. Piątek, *Iluzja antropocentryczna a eko-filozofia*, w: A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół ekofilozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Bydgoszcz 2001, s. 217.

¹⁰ Z. Piątek, *Czy zmiany w kulturze mogą zahamować destrukcję natury?*, w: J. Płazowski, M. Suwara (red.), *Człowiek, kultura, przemiany*, Kraków 1998, s. 142. Szeroka prezentację i krytykę biocentryzmu przedstawia rozprawa doktorska Anity Ganowicz-Bączek, *Spór o antropocentryzm w polskiej etyce środowiskowej na przykładzie stanowisk Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek*, UKSW, Warszawa 2008.

procesualny, w którym nie wiemy skąd i dlaczego te procesy się wyłoniły i dokąd zmierzają. Nie wiemy, po co człowiek zaistniał, i jaki jest sens jego życia i działania. Nie wiemy, jak można pogodzić ze sobą sprzeczne teorie, z jednej strony sprowadzające istnienie człowieka do istnienia bakterii, z drugiej narzucające mu odpowiedzialność za istnienie całej biosfery, ekosfery i wszystkich istot żywych.

Owym brakiem materializmu procesualnego, czy witalistycznego stara się zaradzić ekofilozofia Henryka Skolimowskiego i jego ucznia Konrada Waloszczyka¹¹. **Celowościowa interpretacja ewolucji** nie doprowadza ich jednak do stanowiska teistycznego, lecz do specyficznej formy panteizmu. Skolimowski stwierdzi, że „Ewolucja jest Bogiem. Bóg jest Ewolucją”¹². Pewne własności przypisywane dotychczas Bogu, ekofilozofowie przypisują przyrodzie, mówiąc o „jaśni Wszechświata”, o „jaźni Przyrody” (Arne Naess), o Gai, która tworzy „wokółziemską sferę ducha” (James Lovelock), o doskonaleniu się świata, o wyłanianiu się ducha, o „duchu Ziemi” o „przebóstwianiu się kosmosu”, który staje się „sanktuarium życia”, o czci dla owego panteistycznego bóstwa, które posiada w sobie „ponadludzką mądrość i energię” wyłaniającą życie (S. Skolimowski, K. Waloszczyk). W miejsce czci dla osobowego Boga propaguje się pseudoreligijną część dla Ziemi, dla faktów przyrodniczych, dla procesów życia, rozwija się kult przyrody, cofający rozwój kultury do czasów politeizmu czy animizmu.

W ten sposób krytykowana w antropocentryzmie antropolatria, przemienia się u bio- i ekofilozofów w **idolatrię**. W miejsce właściwej moralności i duchowości człowieka, proponuje się pseudoreligijny sentymentalizm witalistyczny, w którym mamy czcić wszelkie przejawy życia, w tym bakterie, insekty, święte gaje, ekosystemy i ducha Ziemi. Nic dziwnego, że Tadeusz Ślipko, owym starym błędom ubranych w nowe szaty, przeciwstawia realistyczną antropologię i etykę chrześcijańską.

¹¹ Szeroką i krytyczną prezentację ekocentryzmu przedstawia rozprawa doktorska Krystyny Szrajber, *Biocentryczny model antropologii w polskiej literaturze ekofilozoficznej*, UKSW, Warszawa 2007

¹² H. Skolimowski, *Święte siedlisko człowieka*, Warszawa 1999, s. 82.

3. Chrześcijańska ekologia i etyka środowiskowa

Chrześcijańska ekologia i etyka środowiskowa, formułowana w oparciu o filozofię agustyńsko-tomistyczną, rozwijana jest jako konkurencyjna i unikająca błędów zarówno skrajnego antropocentryzmu jak i biocentryzmu, czyli ekсклюjonizmu jak i inkluzjonizmu, czyli antropolatryzmu jak i idolatryzmu. Zasadniczo zgadza się ona z diagnozą kryzysu ekologicznego, przedstawianą przez bio- czy ekofilozofów. **Nie zgadza się jednak z diagnozą błędu antropologicznego**, który tkwi u podstaw tego kryzysu. Bio- i ekofilozofowie ulegają bowiem tym samym założeniom sceptycyzmu, naturalizmu i spirytualizmu filozofii nowożytnej i współczesnej, które starają się przezwyciężyć. Nie dostrzegają oni, że podważenie teocentrycznej metafizyki klasycznej, doprowadziło do absolutyzacji pozycji człowieka, czyli do antropocentryzmu. Stąd powtarzanie wobec antropologii chrześcijańskiej zarzutu, jakoby z niej wyłoniła się mentalność władztwa i panowania nad przyrodą jest bezzasadne, gdyż opiera się na niezrozumieniu zarówno teologicznej jak i filozoficznej interpretacji aktu stworzenia świata, czyli jego pochodzenia od Absolutu, jako źródła istnienia i trwania wszystkich bytów, według znanej zasady *conservatio est continua creatio*¹³. Ekofilozofowie – zdaniem T. Ślipki – krytykują w doktrynie katolickiej wymyśloną **przez siebie koncepcję Boga i wymyślone przez siebie ujęcie człowieka**. W miejsce chrześcijańskiej koncepcji Boga, wpisują te ujęcia, które już w przeszłości zostały przez chrześcijaństwo odrzucone. T. Ślipko demaskując je stwierdza: „Jest to w gruncie rzeczy deistyczna idea, po dwu wiekach przez Waloszczyka odgrzebana na użytek głoszonej przezeń pan(en)teistycznej ideologii”¹⁴. Po czym, celem wyjaśnienia podaje krótki wykład o stosunku Boga do świata opisany przy pomocy teorii analogii i konserwacji (zachowania bytu).

¹³ T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, dz. cyt., s. 112

¹⁴ Tamże, s. 111

W kontekście teocentrycznej koncepcji można, zdaniem T. Ślipki, mówić o antropocentrycznym rysie antropologii chrześcijańskiej, ale tylko wtedy, gdy bierze się pod uwagę jedynie relacje między bytami w porządku przyrodniczym, w którym człowiek hierarchicznie ma pierwszeństwo względem innych bytów. Pierwszeństwo to **nie uprawnia go jednak do dominacji, ale do powierzonego mu władarstwa** zgodnego z jego naturą moralną, z ustanowionym przez Boga porządkiem moralnym. Pogląd taki proponuje on nazwać „**antropoprioryzmem**”, względnie „etyką priorytetu, lub prymatu człowieka względem przyrody”¹⁵. Mimo że bytom przyrodniczym przysługuje hierarchicznie stopniowalna wewnętrzna wartość, mimo że w zachowaniu zwierząt obserwujemy swoistą celowość i wrażliwość na ból, to jednak nie stanowi to wystarczających argumentów, by traktować je w kategoriach moralnych podmiotów i osobowych partnerów człowieka. Źródła moralnych normatywów regulujących stosunek człowieka do świata przyrody i świata zwierząt, nie tkwią w zwierzęciu, czy w przyrodzie, ale w samym człowieku, w jego naturze i moralnym przeznaczeniu. To właśnie te czynniki wyznaczają mu odpowiednie zachowania względem przyrody i świata zwierząt. „Niematerialny pierwiastek ducha – pisze Ślipko - określający rozumną naturę [człowieka] wynosi go na piedestał stworzenia, ale materialny pierwiastek cielesności stopiony z tym duchem w jedność substancjalnego bytu włącza go w całość widzialnego świata. Nie jest więc człowiek ani czystym duchem, ani też wyłącznie materialną istotą”¹⁶. Przez to, że jest bytem osobowym, transcenduje przyrodę, a przez to, że jest bytem cielesnym, zanurzony jest w przyrodzie i włączony w jej los¹⁷.

Z tego podwójnej związku natury człowieka z przyrodą wyrastają odpowiednie zasady jego odnoszenia się do przyrody. Są to zasady **kontemplacji, symbiozy i pracy**. Intelkt umożliwiający kontemplację przyrody, nie jest rozumem instrumentalnym, technicznym, lecz

¹⁵ T. Ślipko, *Ekologia między filozofią i ideologią*, w: A. Latawiec (red.), *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, Warszawa 1999, s. 187

¹⁶ Tamże, s. 173.

¹⁷ T. Ślipko T., *Antropologiczne wymiary problemu ekologicznego*, „Universitas” 2-3 (1995), s. 13

można rzecz rozumem filozoficznym, metafizycznym, który zachwyca się przyrodą, jako tym, co dobre, piękne i prawdziwe. Przyroda w tym znaczeniu staje się księgą różnorodnej wiedzy, pierwsza Biblią odsyłającą nas do swego Stwórcy.

Symbioza z przyrodą warunkuje stan biologicznego i psychicznego zdrowia człowieka. W tym znaczeniu kryzys ekologiczny jest równocześnie kryzysem biologicznej i psychicznej kondycji człowieka. Teoria człowieka jako ducha zamkniętego w przyrodniczej maszynie jest błędna, podważając wartość naturalnego środowiska człowieka, niszczy tym samym jego cielesną naturę.

Symbioza z przyrodą nie musi wykluczać aktywności człowieka, którą jest praca, jako agrykultura, kultura i technika. Przyroda w tej aktywności włączona jest w budowę specyficznego środowiska człowieka, jakim jest ludzka cywilizacja. Budowa cywilizacji nie musi się przejawiać w podboju, eksploatacji i dewastacji przyrody. Praca jest sposobem realizacji doskonałości osobowej człowieka, a nie realizacją jego zachłanności i chęci panowania. W teistycznej perspektywie człowiek może przewyciężyć ideologię raj na ziemi i związaną z nią zachłanność. Może przeciwstawić się zarówno niedocenianiu przyrody jak i jej przecenianiu. Wie bowiem, że niewłaściwe jest zarówno wykluczanie innych istot żywych z obszaru swej troski, jak też uczynienie ich jedynym i wzorcowym przedmiotem miłości propagowanej np. przez nurty filoanimalistyczne. Taki bowiem inkluzjonizm nie rozwiązuje realnych problemów naszej egzystencji, problemów bytu paradoksalnego, wziętego z przyrody i przeznaczonego do partnerstwa z Bogiem. Zastąpienie partnerstwa z ludźmi i z Bogiem, partnerstwem z bakteriami, grzybami i insektami czy zwierzętami, nie stwarza nam możliwości dojścia do pełni człowieczeństwa.

Zasady kontemplacji, symbiozy i pracy należy uszczegółowiać by zapobiegać różnorodnych formom dewastacji środowiska naturalnego człowieka. Należy również uszczegółowiać zasady chroniące zwierzęta przed niewłaściwymi metodami hodowli,

eksperymentów czy innej eksploatacji. Tego typu moralnością nie można jednak zastąpić moralności względem ludzi i względem Boga. Ta ostatnia jest bowiem czymś nieodzownym i niezbędnym w rozwoju naszego człowieczeństwa i w realizacji naszego przeznaczenia.