

HANNA SCHUDY

(UNIwersytet Wrocławski)

## PRZYCZYNEK DO SCHOPENHAUEROWSKIEJ, BIOCENTRYCZNEJ ETYKI ŚRODOWISKOWEJ

Ze względu na nowoczesny krytycyzm oraz unaukowanie filozofii wymaga się, aby w etyce podawać racjonalne podstawy dla przyjęcia norm moralnych oraz racji, ze względu na które powinno być orientowane działanie moralne. Na gruncie współczesnych teorii etycznych kładzie się nacisk głównie na aspekty metaetyczne, uzasadnienie norm moralnych, przy czym następuje to najczęściej w odniesieniu do wartości albo pojęć, które mogą być uniwersalne, powszechnie zrozumiałe. Jak podkreśla m.in. Dieter Birnbacher, kryteria moralne ukierunkowane na np. zaspokojenie potrzeb są dobrym kandydatem do pełnienia funkcji norm moralnych, ponieważ można je generalizować<sup>1</sup>. Istnieje bowiem możliwość przedstawienia sobie przez ogół, że zaspokojenie podstawowych potrzeb leży w interesie wszystkich osób. Postulaty racjonalnego uzasadnienia mają swoją wagę i byłoby przesadą twierdzenie, że możemy od nich odstąpić w etyce. Jak jednak zauważa Artur Schopenhauer, na gruncie teorii moralności istnieją takie rozstrzygnięcia, dla których nie sposób podać logicznych racji, a mimo to nie można się bez nich obyć w obszarze jakiegokolwiek teorii etycznej. Są to wartości i idee, które przyjmuje się na zasadzie afirmacji. W odniesieniu do nich wyznaczany jest zakres wspólnoty moralnej, obszar relewantny aksjologicznie i etycznie. Wydaje się, że uwzględnienie zarówno aspektu podstawy moralności,

---

<sup>1</sup> D. Birnbacher, *Ekologia, etyka a nowe formy działania*, [w:] *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, red. R. Panasiuk, A. Kaniowski, Łódź 1993, s. 69. Birnbacher jest autorem wielu prac poświęconych Arturowi Schopenhauerowi, m.in. *Schopenhauer als Tierethiker*, [w:] *Die Wahrheit ist nackt am schönsten. Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*, red. M. Fleiter, Frankfurt am Main 2010, s. 173-177.

jej emocjonalnego charakteru, jak i poziomu uzasadnienia stanowi istotny aspekt teorii etycznej. Właśnie te dwa komplementarne względem siebie elementy obecne są w filozofii moralnej Schopenhauera. Stanowią one organiczną całość jego filozofii.

W swoim artykule zamierzam przedstawić filozofię moralną Artura Schopenhauera, która wbrew współczesnym komentatorom stanowi propozycję spójnej koncepcji etycznej. Zaznaczone zostanie, że: 1. Jest ona propozycją łączącą aspekt podstawy moralności oraz uzasadnienia norm moralnych; 2. Etyka ta może stanowić asumpt dla etyki środowiskowej zarówno w wymiarze patocentrycznym, jak i biocentrycznym – są to koncepcje, które poszukują uzasadnienia dla rozszerzenia wspólnoty moralnej o byty zdolne do odczuwania cierpienia, a w wersji biocentrycznej o wszystkie istoty żywe; 3. Jako że w projektach tych problematyzowane jest rozszerzenie wspólnoty moralnej o istoty posiadające interesy, uwaga zostanie skupiona na tym, w jakim stopniu filozofia Schopenhauera stanowi platformę, na podstawie której można znaleźć kryterium rozstrzygnięcia konfliktu interesów. W tym celu odwołam się nie tylko do filozofii Schopenhauera, ale także Hansa Jonasa; 4. Wskazany zostanie również problem uniwersalizacji norm moralnych wypracowanych na podstawie emocji, współczucia i uczucia odpowiedzialności; 5. Zaakcentowana zostanie aktualność tej filozofii w kontekście praktycznych problemów etyki współczesnej, takich jak odpowiedzialność za przyszłe pokolenia i środowisko przyrodnicze.

#### PODSTAWA MORALNOŚCI I UZASADNIENIE NORM MORALNYCH

W rozprawie konkursowej *O podstawie moralności* Schopenhauer wyklada nowoczesną, jak na tamte czasy, koncepcję pochodzenia moralności. Dystansuje się od akceptowanych wykładni, przy czym szczególnie krytyczną uwagę przywiązuje on do etyki Kanta. Dla tego wywodu ważne jest, że autor rozprawy *O wolności ludzkiej woli*, jako znawca nauk przyrodniczych (studiował medycynę w Berlinie), proponuje zastanowić się nad samą podstawą moralności z perspektywy naturalistycznej. Jego badania przyjmują postać analizy aposteriorycznej czy też badania indukcyjnego. Obserwuje on zatem postępowanie istot ludzkich, szczególnie te działania, które zwykło się uważać za sprawiedliwe oraz miłosierne. Jednocześnie zastanawia się, czy można znaleźć dla nich wytłumaczenie i cechy wspólne, coś w rodzaju wspólnego mianownika. Należy tu jednak od razu zaznaczyć, że z samego faktu przeprowadzenia badań indukcyjnych nie może wynikać żaden zobowiązujący dla działania moralnego wniosek. Wnioski badań indukcyjnych pozbawione są bowiem apodyktycznego charakteru. Schopenhauer pointuje jednak, że charakterystyczne dla działania moralnego jest kierowanie się współczuciem, nie egoizmem, ale troską o drugą istotę. Zdarzają się nawet takie przypadki, kiedy akty współczucia podejmowane są wtedy, gdy podmiot nie może liczyć na wzajemność.

Autor nie tylko sugeruje, co leży u podstaw działania moralnego – współczucie – ale podejmuje próbę interpretacji tego „tajemniczego” zachowania. Jest on przecież świadom, że podstawowym motorem działania wszystkich istot żywych jest egoizm, pragnienie przeżycia, ochrony samego siebie. Próba wytłumaczenia współczucia, jego funkcji, rozpoczyna się od tego, że Schopenhauer wiąże to uczucie z doświadczaniem bólu. Zauważa on również, że współczucie wiąże się nie tylko z motywacją do działania moralnego, ale odgrywa istotną rolę w poznaniu świata. Człowiek doznający i obserwujący cierpienie pragnie poznać jego sens i znaczenie. Według Schopenhauera, rozumienie przez człowieka świata, siebie i innych zależy więc w pierwszej kolejności od doświadczenia cierpienia. Wniosek ten wydaje się wyprzedzać wiele współcześnie akceptowanych koncepcji psychologii poznawczej. Badacze zajmujący się problematyką układu nerwowego, np. Antonio Damasio, zauważają, że „uczucia bólu, przyjemności lub jakiś stan pośredni między nimi stanowią fundament naszych umysłów”<sup>2</sup>. Sam ból traktowany jest jako subiektywne, negatywne uczucie, pojawiające się u istot żywych, w których tkankach znajdują się nocycceptory – receptory bólowe. Ból jest uczuciem nieprzyjemnym, wyzwala reakcję organizmu skutkującą unikaniem przyczyn bólu, doprowadzających przecieź nierzadko do śmierci organizmu. Równieź nawiązujący do Schopenhauera Max Scheler akcentuje, że doświadczenie realności, czyli oporu rzeczy, występuje przed wszelkim myśleniem o niej. „Świat jest wszystkim, co jest oporem dla egoistycznej woli”<sup>3</sup>.

Tak więc Schopenhauer zaznacza, że w pierwszej kolejności podmiot doznaje swojego cierpienia, natomiast podstawową reakcją wszystkich organizmów w sytuacji stresowej, jaką niewątpliwie wywołuje cierpienie, jest troska o siebie. Pragnieniem wszystkich istot żywych jest unikanie cierpienia bądź skuteczne radzenie sobie z nim. W takich okolicznościach dość wyjątkowe wydaje się być jednak pomaganie innym istotom żywym, czasami nawet za cenę utraty własnego życia lub zdrowia. Schopenhauer proponuje w tym miejscu interpretację metafizyczną, która będzie miała zasadnicze znaczenie w samym uzasadnianiu norm moralnych<sup>4</sup>. Metafizyka jest przez niego rozumiana jako wyraz ludzkiego

---

<sup>2</sup> Por. A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczyński, Poznań 2005, s. 7.

<sup>3</sup> Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 102.

<sup>4</sup> Warto w tym miejscu podkreślić, że przynajmniej od początku XX wieku przyjmuje się, że ani współczesna nauka, ani etyka nie może sobie pozwolić na wnioski metafizyczne. Aczkolwiek wielu naukowców i filozofów wskazuje, że jest to nie tyle wniosek uzasadniony empirycznie, ile założenie czy – jak zaznacza Hans Jonas – aprioryczna prohibicja. Uznanie przez naukę, że posiada ona jedyny monopol na wiedzę, jak również że wykładnia naturalistyczna, neurofizjologiczna czy fizykalistyczna oferuje jedyną i ostateczną wykładnię świata, jest jednak stwierdzeniem co najmniej dogmatycznym. Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 92. Por. B. Wille, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Dettelbach 1996, s. 24.

pragnienia, by wytłumaczyć świat, a szczególnie sens i cel pewnych fenomenów – w tym przypadku moralności<sup>5</sup>. Potrzeba metafizyki wydaje się nie gasnąć nawet w sekularyzowanych społeczeństwach i staje się szczególnie aktualna w czasie, kiedy monopol na wiedzę o rzeczywistości ma nauka, która nie tłumaczy jednak sensu świata, nie mówi również nic o wartościach przyrody<sup>6</sup>.

Wróćmy jednak do etyki gdańszczanina. Postanawia on wytłumaczyć fenomen czynów miłosiernych na gruncie metafizyki woli. Aczkolwiek dochodzi do wniosków, na które zgodziłaby się po części współczesna neurofizjologia, o czym później. Punktem wyjścia dla rozważań jest uznanie, że istnieją czyny niesamolubne. Zauważa on, że wypływają one z bezpośredniego odczuwania cierpień innych istot. Dokonuje się to niejako instynktownie. Współczucie traktuje on jako podstawową reakcję emocjonalną, wyzwalaną w kontakcie z inną istotą cierpiącą. Dodaje również, że motywacja do czynów miłosiernych wiąże się u człowieka z inteligibilnym rozpoznaniem jedności wszystkich organizmów żywych. Motywacja ta jest tym silniejsza, im pełniej podmiot poznaje istotę świata. Stąd człowiek, który współczuje, kieruje się nie tylko bezpośrednio uczuciem, ale również postawą, na którą składa się wiedza, że inna istota jest do nas podobna<sup>7</sup>.

Schopenhauerowska interpretacja metafizyczna prowadzi do wniosku, że tym, co wspólne istotom żywym i ze względu na co możliwe jest współczucie, jest wola, pragnienie życia. Wola jest tym, co człowiek poznaje bezpośrednio, intuicyjnie w samowiedzy. W *operare* człowiek poznaje siebie jako zjawisko. *Ja chcę* – wola jest jednak dostępna dzięki inteligibilności, a szczególnie w uczuciu odpowiedzialności, w którym człowiek rozpoznaje siebie jako podmiot działania. Tutaj wola jest niejako rzeczą samą w sobie i nie dotyczy jej zasada jednostkowania. Stąd jedna i ta sama wola życia istnieje we wszystkim, co żyje. Różnorodność istot żywych jest zaś swego rodzaju złudzeniem, dana jest ze względu na warunki doświadczenia – czas i przestrzeń. Czas i przestrzeń są formami naszego poznania, są charakterystyką porządku epistemologicznego, a nie ontologicznego. Jeżeli czas i przestrzeń nie są atrybutem świata, ale warunkiem poznania, to w związku z tym podstawową cechą świata jest jedność, a nie wielość. W uczuciu współczucia prezentuje się ta właśnie jedność wszystkich organizmów żywych. Inna istota cierpiąca staje się dla nas kolejnym ja. Jesteśmy w stanie zidentyfikować się z życiem jako takim.

<sup>5</sup> Por. D. Birnbacher, *Schopenhauer als Ideologiekritiker*, [w:] *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Hrsg. D. Birnbacher, Würzburg 1996, s. 55.

<sup>6</sup> W projektach etyki ekologicznej, pisanych nierazko przez przyrodników, podnoszony jest głos, iż współczesna nauka nie tylko przyczyniła się do kryzysu ekologicznego, ale również odmawia przypisywania przyrodzie wartości immanentnej. Autorzy ci, m.in. Henryk Skolimowski, Julian Aleksandrowicz, wskazują potrzebę nowego ujęcia wartości przyrody, odwołują się do tradycji filozofii Wschodu, opowiadają się za systemowym, holistycznym ujęciem przyrody. Przypisuje się im, i to w pejoratywnym sensie, inklinację do metafizyki.

<sup>7</sup> Por. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Kraków 2006.

Schopenhauer traktuje współczucie, możliwość utożsamienia się z innym, jako podstawę wszelkiej moralności. Ponieważ w XIX wieku wiedza dotycząca układu nerwowego znacznie odbiegała od współczesnej, nazywa on to uczucie realnym, acz dość tajemniczym. Warto podkreślić, że wnioski o jedności istot żywych, a przynajmniej o umiejętności do utożsamiania się z innym życiem, zgadzają się z odkryciami współczesnej neurofizjologii oraz danymi ekologicznymi. W ujęciu neurofizjologicznym nie ma oczywiście miejsca na wnioski metafizyczne. Neurofizjologia nie mówi o jednej woli życia jako zasadzie świata ożywionego, ale o umiejętności wczucia się w sytuację innego podmiotu, a nawet osobnika należącego do innego gatunku. Umożliwiają to neurony lustrzane<sup>8</sup>. Generują one w obserwatorze uczucie dokładnie takie, jakie widzi u innych osobników. Jeżeli inny cierpi, to obserwator odczuwa wyraźny dyskomfort, który dodatkowo motywuje go do udzielenia pomocy potrzebującemu. Neurony lustrzane odpowiadają za umiejętność nawiązywania kontaktów społecznych, co niewątpliwie odgrywa zasadniczą rolę u wszystkich gatunków zwierząt stadnych. Na tej podstawie również między osobnikami różnych gatunków może dojść do uczucia motywującego do utożsamienia się ze stanem innej istoty. Warto również dodać, że już na poziomie prostych organizmów żywych współpraca<sup>9</sup>, pomoc, relacje mutualistyczne, mimo że nieświadome, pełnią także istotną funkcję ekologiczną. Zachodzą one również między organizmami bez złożonego układu nerwowego. Ekologiczna i do pewnego stopnia neurofizjologiczna jedność przyrody jest zatem faktem przyrodniczym. Jedność tę trudno jednak opisać ze względu na jej systemowy charakter.

#### ETYKA PATOCENTRYCZNA I BIOCENTRYCZNA

Już na podstawie powyższego można zauważyć, że wnioski etyki Schopenhauera korespondują z podstawami etyki patocentrycznej, a nawet można je rozszerzyć do zakresu etyki biocentrycznej. Współczucie dla zwierząt, które niewątpliwie odczuwa wiele osób, można wyjaśnić nie tylko metafizycznie, ale także neurofizjologicznie. Współczucie wobec cierpiących zwierząt pocho-

---

<sup>8</sup> Neurony lustrzane zostały zlokalizowane i opisane na przełomie lat 80. i 90. XX wieku przez włoskich badaczy. Neurony te obecne są w mózgu człowieka i niektórych małp. Funkcja neuronów lustrzanych polega na rozpoznawaniu emocji i intencji innych organizmów, nawet tych należących do innych gatunków. Dzięki nim jesteśmy w stanie nie tylko rozpoznać, że inny organizm ma potrzeby, ale nawet je „poczuć”. Przykładem może być chociażby współczucie, empatia. Kiedy inny organizm cierpi, a jest akurat przez nas obserwowany, to dochodzi u nas do rezonansu emocjonalnego.

<sup>9</sup> Używam tych terminów w sensie metaforycznym. Proste organizmy nie działają w sposób intencjonalny, tego rodzaju zachowania można przypisać jednak niektórym zwierzętom o wysoko rozwiniętym układzie nerwowym. Tutaj jednak podkreślam, że z punktu widzenia obserwatora można w przyrodzie dostrzec szereg relacji ekologicznych, które przeczą innej metaforycznej opinii na temat działania przyrody, a mianowicie przekonaniu, że wszystkie organizmy walczą jedynie z innymi o przeżycie.

dzi z tego samego źródła, co cnota miłosierdzia względem ludzi. Współczucie i cnota miłosierdzia motywują do powstrzymywania się od przemocy czy do łagodzenia cierpień, jakie dane istoty mogą sobie wzajem zadawać. Zdaniem Schopenhauera, to właśnie współczucie stanowi podstawę moralności<sup>10</sup>. Co równie ważne, Schopenhauer dystansuje się od paradygmatu mechanistycznego przyjętego w ówczesnej zoologii. W jego ujęciu przyjęta zostaje nie tylko możliwość wolności człowieka w zakresie wyznaczania sobie celów moralnych, ale również dostrzec można krytyczną postawę względem fizykalistycznych eksplanacji działania zwierząt. Przyjmuje on, że zwierzęta dzięki rozwojowi układu nerwowego powodowane są do działania nie tylko podnieceniami zewnętrznymi, ale również własną motywacją<sup>11</sup>. Stąd zwierzę nie jest maszyną, jest podmiotem dla siebie, ma własne potrzeby. Zwierzę nie tylko czeka na zaspokojenie potrzeby, ale przede wszystkim samo ją zaspokaja, nierzadko poszukuje środków do realizacji tego planu. Nawet jeżeli nie jest ono świadome, w sensie jaźni, to jednak musi ono mieć swego rodzaju przedstawienia mentalne rzeczy pożądanej, jeżeli kieruje ku niej swoje działanie. Jeżeli zatem przyjmuje się, że zwierzęta nie odróżniają samych siebie od świata zewnętrznego, to trudno mówić, że są one egoistyczne. Wola życia, ich egoizm jest najlepszym dowodem na to, że dobrze „wiedzą” o tym, czego chcą.

Z kolei w kontekście etyki biocentrycznej istotne jest to, że etyka Schopenhauera wskazuje nie tylko na podstawę moralności, którą jest współczucie, ale także na ontologiczną jedność wszystkich organizmów żywych – jest nią wola życia. We współczesnym języku można również powiedzieć, że sygnalizowana jest przez niego ewolucjonistyczna i ekologiczna jedność przyrody. Różnica między człowiekiem a zwierzęciem traktowana jest według niego w kategoriach różnicy stopnia rozwoju układu nerwowego, a nie różnicy rodzajowej. Jedność ta prezentowana jest w uczuciu współczucia. Dzięki niemu, parafrazując słowa Schopenhauera, nie-ja staje się nagle ja. Natomiast dopiero w inteligibilnym uczuciu odpowiedzialności i w sumieniu człowiek rozpoznaje siebie jako tego, który działa, który jest odpowiedzialny za to, co się stało. To uczucie, nierzadko w postaci nieprzyjemnych wyrzutów sumienia, motywuje do refleksji nad tym, kim jest człowiek i czym jest otaczający go świat. Schopenhauer zauważa, że refleksja ta nie dokonuje się u wszystkich istot, jest to niejako kompetencja charakterystyczna dla nielicznych. Jest jednak niezbędna do wypracowania horyzontu normatywnego, pozwalającego mówić o powinności działania. Dzięki tej kompetencji ostateczny zakres wspólnoty moralnej zależy od ludzkiej afirmacji wartości istot żywych, czyli od uznania, że są one podmiotami, dla których ich istnienie jest podstawowym celem.

<sup>10</sup> Por. A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, ed. cit., s. 145.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 41. Hans Jonas pisze, że organizm zwierzęcy jest podmiotem aktywnym, a nie tylko obiektem ślepej dynamiki (*blinde Automatismus*). Por. H. Jonas, *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, New York 1966, s. 99.

Co ważne, współczucie, a szczególnie towarzyszące mu uczucie odpowiedzialności, oraz sumienie mogą dotyczyć nie tylko istot cierpiących, tzn. takich, u których mamy do czynienia z wysoko rozwiniętym układem nerwowym, ale nawet woli życia. Wymaga to jednak wcześniejszego poznania świata życia – biosfery – w którym podstawową tendencją wszystkich istot żywych jest wola życia, samoafirmacja. Jak to pięknie ujmuje Hans Jonas, „wrażliwość jest w zasadzie tym, co umożliwi organizmowi zachowanie życia”<sup>12</sup>; „życie może być pojmowane nie tyle jako stan, ale jako proces wymagający ciągłego wsparcia ze strony mechanizmów metabolicznych i powstającej świadomości. W obliczu zagrożenia, jakim jest śmierć czy raczej unicestwienie organizmu, śmierć stanowi niejako konstytutywny, aczkolwiek sugerujący sprzeczność, aspekt życia. Życie jest nie tyle stanem, co relacją, i trwa tak długo, jak toczy się walka z niezyciem”<sup>13</sup>. Zarówno w ujęciu Schopenhauera, jak i Jonasa życie stanowi cel sam dla siebie, wartość. Stąd możliwe jest potraktowanie metafizyki Schopenhauera jako przyczynku do etyki patocentrycznej, a nawet biocentrycznej.

Tego rodzaju odczytanie filozofii Schopenhauera odbiega znacznie od jej dotychczasowych interpretacji, aczkolwiek na podobne intuicje wskazuje już Anna Leśniewska<sup>14</sup>. Zauważa ona, że wiedza na temat przyrody składa się na charakter człowieka, na jego postawę wobec przedmiotu oraz na uczucie odpowiedzialności. Przyjmując wiedzę, że między organizmami odczuwającymi zachodzi różnica stopnia, a nie rodzaju, trudno uznać diametralną dystynkcję między życiem roślinnym, zwierzęcym i ludzkim. Głębszy wgląd w strukturę życia, do której motywuje uczucie sumienia i odpowiedzialności, wnosi bowiem, że wola życia z różną intensywnością, ale jednak występuje u wszystkich istot żywych.

#### PROBLEM UZASADNIANIA NORM MORALNYCH

Komentatorzy filozofii Schopenhauera akcentują, że jego filozofia nie może być potraktowana jako propozycja teorii moralnej. Twierdzi się mianowicie, że jedyne, co ona oferuje, to naturalistyczne i metafizyczne wyjaśnienie fenomenów takich jak współczucie czy empatia. Ernst Tugendhat<sup>15</sup> zaznacza, że na tym kończy się „filozofia moralna” Schopenhauera i nie ma ona nic więcej do zaforowania, a norma moralna „nie krzywdź nikogo” jest jedynie wnioskiem indukcyjnym, wynikiem obserwacji czynów nieegoistycznych. Tugendhat akcentuje także, iż aby potraktować ją jako przykład filozofii moralnej, musiałaby oferować uzasadnienie powinności czynów. Bez uzasadnienia powinności moralnej,

---

<sup>12</sup> Por. *ibidem*, s. 99.

<sup>13</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a. M. 1997, s. 19.

<sup>14</sup> Por. A. Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, Poznań 2009.

<sup>15</sup> Por. E. Tugendhat, *Etyka współczucia: zwierzęta, dzieci, dzieci nienarodzone*, [w:] *idem, Wykłady o etyce*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2004, s. 185-206.

potraktowanie zasady „nie krzywdź nikogo” jako normy byłoby obciążone klasycznym błędem logicznym, polegającym na wyprowadzaniu zdań zawierających terminy normatywne ze zdań deskryptywnych.

Przyjrzyjmy się jednak bliżej koncepcji Schopenhauera. Punktem wyjścia rozważań etycznych autora *Świata jako woli i przedstawienia* jest uznanie, że wartość moralną mają czyny niesamolubne, u których podstaw leży współczucie. W związku z tym nasuwa się wniosek, że w działaniu należy się kierować współczuciem. Jak już zostało zaznaczone, tego rodzaju pasaż zakłada błąd naturalistyczny, ponieważ z indukcyjnego wniosku, że czyny moralne powodowane są współczuciem, ma wynikać, aby „nie krzywdzić nikogo”. Nie można jednak postawić tego zarzutu Schopenhauerowi, ponieważ w istocie wprowadza on perspektywę moralną, która stanowi podstawę do przyznania wartości normatywnej pewnym czynom. Droga do tego uzasadnienia różni się jednak istotnie od wykładni uniwersalistycznych, a nawet można by zaznaczyć, że na pierwszy rzut oka posiada ona specyficzne „braki”, uniemożliwiające uniwersalizację tychże norm. Problemy te będą dyskutowane w kolejnych rozdziałach. Teraz postaram się zrekonstruować punkty, które wskazują na normatywny charakter współczucia.

Zanim do tego przejdę, odwołam się jeszcze do tekstu Iji Lazari-Pawłowskiej *Kręgi wspólnoty moralnej*<sup>16</sup>, w którym autorka wskazuje na kwestie użyteczne dla dalszej analizy etyki Schopenhauera. Wychodzi ona z następującego założenia: „Istnieją takie rozstrzygnięcia moralne, dla których nie można podać logicznie zniewalających racji; możemy tylko powołać się na fakt, że jesteśmy głęboko przekonani o ich słuszności i że odmienne rozstrzygnięcia wzbudzają nasz stanowczy sprzeciw”<sup>17</sup>. Autorka zauważa, że przekonania moralne, w tym normy moralne, można uporządkować według pewnych relacji między nimi. Pewne normy akceptujemy, ponieważ ich przestrzeganie pozwala na realizację uznanych przez nas celów. Pewne normy mają więc znaczenie względne, cele natomiast przyjmowane są na zasadzie ogólnej akceptacji. I tak np. postulat minimalizacji cierpień jest normą, którą przyjmuje się bez jej logicznego uzasadniania. Powód, dla którego ją akceptujemy, wydaje się być podzielaną przez ogół wartością. Przyjmowana jest ona na zasadzie afirmacji, staje się przez to pewnym aksjomatem. Również zakres istot, których będzie dotyczyć ta norma, jest wynikiem naszych wyborów moralnych, które w znacznej mierze kształtowane są kulturowo. Autorka zauważa jednak, że decyzja o ostatecznym zakresie wspólnoty moralnej, czy będą to tylko biali, czy wszyscy ludzie, czy zwierzęta, czy wreszcie wszystkie istoty żywe, zależy w znacznej mierze od naszej wiedzy o świecie oraz od stopnia „solidarności”, czyli – nawiązując do Schopenhauera – współczucia. Na pierwszym miejscu stawia ona jednak

<sup>16</sup> Por. I. Lazari-Pawłowska, *Kręgi wspólnoty moralnej*, [w:] eadem, *Etyka, pisma wybrane*, Lublin 1992, s. 15-32.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 27.



nie tyle aspekt poznawczy postawy, co właśnie uczucia, „emocjonalne i wartościujące ustosunkowanie” wobec ludzi i zwierząt<sup>18</sup>.

Wróćmy teraz do głównego wątku. Perspektywa normatywna, pozwalająca na uznanie Schopenhauerowskiej filozofii jako propozycji etycznej, wprowadzona jest w *O podstawie moralności* w sposób, w którym można doszukać się szeregu analogii do stanowiska Lazari-Pawłowskiej. Poczucie solidarności między istotami, o którym pisze autorka, będące kryterium dla wyznaczenia kręgu wspólnoty moralnej, to nic innego niż współczucie. Nie ono samo stanowi jednak podstawę dla uznania czynów za moralne. Jak już zostało wspomniane, akty współczucia, umożliwiane przez neurony lustrzane, mają również miejsce w przypadku zwierząt, m.in. szympanów<sup>19</sup>. Wątpliwe jest jednak przypisywanie zwierzętom zachowań o charakterze moralnym. Podstawą dla przypisania człowiekowi moralności jest jednak nie samo współczucie, ale zdyskwalifikowane przez szereg koncepcji etycznych sumienie<sup>20</sup>. Sumienie wiąże się jednak z kompetencją do współczucia, stanowi bowiem swego rodzaju karę, wyrzut, w którym sygnalizowane jest podmiotowi to, co stać się nie powinno. Sumienie jest jednak nie tyle emocją, ile inteligibilną refleksją nad tym, co się stało. Sumienie i uczucie odpowiedzialności, w którym podmiot rozpoznaje siebie jako sprawcę czynów, pełni funkcję uświadamiającą oraz zniechęcającą do dalszego wykonania czynu potępianego. Jest ono swego rodzaju uświadomionym współczuciem, postawą wobec przedmiotu, składa się na nie komponent poznawczy i emocjonalny. Te dwa komponenty mają zapewne swoje źródło w predyspozycjach biologicznych, ale się do nich nie ograniczają. W przypadku człowieka wiedza i emocje zdobywane są przez całe życie, w trakcie coraz to nowych doświadczeń. Wbrew przyjętemu przez Schopenhauera przekonaniu o stałości charakteru człowieka, możemy dzisiaj z pewnością stwierdzić, że sumienie jest kompetencją podlegającą kształtowaniu. Dokonuje się to jednak w trakcie długotrwałego, kulturowego procesu uczenia się podstawowych norm przyjętych w danej wspólnocie.

Warto w tym miejscu zaakcentować wnioski antropologów, pozwalające uznać, że podstawowe odruchy moralne kształtowane są w pierwszej kolejności w ramach grup społecznych obejmujących bliskich krewnych<sup>21</sup>. Można podejrzewać, że podobnie jak poczucie obowiązku, tak też normy moralne przede wszystkim dotyczą opieki nad dziećmi, starszymi<sup>22</sup>. W przypadku człowieka

---

<sup>18</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>19</sup> Archeolodzy zaznaczają, że już 6 mld lat temu rozwój mózgu umożliwiał zachowania wskazujące, że osobniki szympanów czy neandertalczyków dbały o siebie, opiekowały się sobą. Por. P. Spikins, H. Rutherford, A. Needham, *From Homininity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaics to Modern Humans*, „Time and Mind” 3 (2010), s. 303-325.

<sup>20</sup> Por. A. Leśniewska, op. cit., s. 249.

<sup>21</sup> Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1997, s. 257.

<sup>22</sup> Hans Jonas zauważa, że odpowiedzialność za wartość opiera się na podstawowym archetypie odpowiedzialności, jakim jest troska o słabszego, np. troska rodzica o dziecko.

nie istnieje jednak jakiś określony zakres podmiotów, które może on obdarzać troską czy szacunkiem<sup>23</sup>. Dzięki refleksji nad światem oraz przyznaniu pewnym elementom znaczenia aksjologicznego poczucie odpowiedzialności za innych może obejmować szeroki krąg podmiotów. Poprzedzone jest to jednak afirmacją pewnych obiektów. Przede wszystkim sumienie „karze” nas za niedopełnienie obowiązków rodzicielskich czy za nieudzielenie pomocy potrzebującemu. Dzięki wiedzy o świecie dowiadujemy się jednak, że krąg potrzebujących oraz tych, których możemy skrzywdzić, jest szerszy, niż przyjmowaliśmy. Nasza afirmacja, zgoda na to, że podmioty życia, np. zwierzęta, powinny być objęte zakresem wspólnoty moralnej, jest zatem wyrazem tego, co wiemy o świecie ożywionym, jak również tego, kim jesteśmy.

Na podstawie powyższego ustalone zostało, że współczucie, owszem, stanowi warunek przyczynowy czynów moralnych, nie jest jednak *u z a s a d n i e n i e m* dla powinności takich czynów. Jego funkcja polega na rozpoznaniu cierpienia innego jako cierpienia własnego, dzięki niemu zatarta zostaje różnica między ja i nie-ja. Natomiast sumienie i uczucie odpowiedzialności to już nie tylko reakcja emocjonalna. Sumieniu towarzyszy również refleksja nad tym, co zostało uczynione, jest ono „oskarżeniem” lub potwierdzeniem słuszności czynów. Pełni ono funkcję zapośredniczącą między faktem a wartością. Dzięki niemu nadawana jest wartość czynom miłosiernym, po uczynieniu których podmiot odczuwa zadowolenie z siebie. Tym samym czyn oparty na współczuciu wartościowany jest jako czyn, który powinien być, ponieważ jest dobry dla innej istoty, minimalizuje jej cierpienie, potwierdza wolę jej życia i wartość. Tak więc to nie współczucie samo, ale nasza postawa wobec drugiej istoty stanowi podstawę do przyznania jej wartości. Mówiąc o postawie, brane są pod uwagę jednocześnie trzy aspekty: (1) poznawczy – wiedza dotycząca przedmiotu, która już zawsze towarzyszy podmiotowi; (2) emocjonalny – uczucie, które przejawia podmiot względem przedmiotu; (3) behawioralny, czyli przyjęta czy też planowana strategia działania względem przedmiotu. W postawie, którą przyjmujemy, realizuje się sumienie, które nie tylko sygnalizuje, co zostało uczynione, ale również motywuje do refleksji nad tym, w jakich kategoriach poznajemy i oceniamy świat.

Również Lazari-Pawłowska zaznacza, że to nasza postawa afirmująca wyznacza wartość, a zatem i powinność czynów względem drugiej istoty. Do podobnych wniosków dochodzi Anna Leśniewska. Zauważa ona, że w oparciu o afirmację woli życia innej istoty żywej formułowana jest podstawa normatywna Schopenhauerowskiej etyki. Uzasadnienie normatywności nie ma jednak charakteru logicznego. Stąd nie można zarzucić Schopenhauerowi, że jego rozumowanie obciążone jest błędem naturalistycznym. Autorka sugeruje, że przyznanie cierpieniu innej istoty żywej wartości wiąże się z przyjęciem określonej postawy moralnej. W niej to dopiero nadawany jest cierpieniu, które jest w istocie faktem, sens normatywny.

---

<sup>23</sup> Por. A. Damasio, op. cit., s. 51.

## KONFLIKT INTERESÓW. WSPÓŁCZUCIE DLA ŻYCIA A EGOIZM GATUNKOWY

Zaznaczone już zostało, że współczucie w obliczu faktu, jakim jest egoistyczna autoafirmacja wszystkich organizmów żywych, przyjmująca u człowieka najbardziej wysublimowaną postać, wydaje się być fenomenem co najmniej wyjątkowym. Stąd zasadne jest pytanie, na ile może ono stanowić podstawę norm moralnych, nakazujących troskę o inne odczuwające istoty. Co więcej, normy moralne powinny nie tylko nakazywać działanie, ale także sugerować określony wybór strategii działania w przypadku konfliktu interesów podmiotów zaangażowanych w daną sytuację. Spór jest nieunikniony, kiedy interesy jednej potrzebującej strony spotykają się z konkurencyjnymi interesami strony drugiej. Problem ten jest szczególnie istotny w kontekście etyki patocentrycznej i biocentrycznej. To ostatecznie człowiek działa moralnie i może kierować się zasadą „nie krzywdź innych”. To „innych”, w zakresie etyki biocentrycznej, oznacza jednak wszystkie istoty będące podmiotami woli życia. Może się zatem okazać, że podmiot moralny stanie w obliczu trudnego wyboru uwzględnienia interesów, potrzeb nie tylko innych osobników własnego gatunku, ale również innych gatunków – zarówno zwierzęcych, jak i roślinnych. Pominę tutaj kwestię tego, że w interesie człowieka leży ostatecznie ochrona biosfery. Skupię się tylko na tym, na ile współczucie i sumienie, przynajmniej wartość innej istocie żywej, mogą stanowić kryterium rozstrzygające w warunkach konfliktu interesów.

Sam Schopenhauer nie rozwija dokładnie tej kwestii. Sądzę jednak, że można zaproponować taką interpretację jego filozofii, która pozostanie strukturalnie zgodna z zamysłem autora *O wolności ludzkiej woli*, a jednocześnie pozwoli ukazać jej nowy, ekologiczny wymiar. W tym celu posłużę się kategoriami sumienia i poczucia odpowiedzialności oraz woli życia wypracowanymi przez Hansa Jonasa. Etyka Jonasa poświęcona jest właśnie uzasadnieniu poszerzenia kręgu wspólnoty moralnej aż o przyrodę biotyczną, siedlisko woli życia. Jonas jest świadomy, że ze względu na różne interesy poszczególnych organizmów, a szczególnie człowieka i przyrody, łatwo o konflikt interesów<sup>24</sup>. Zaznacza on, że w obliczu walki o byt, kiedy np. jakieś zwierzę zagraża człowiekowi bądź jakaś plaga może przyczynić się do śmierci wielu ludzi, człowiek ma pierwszeństwo, może się bronić, co oznacza, że może zabić inną istotę żywą. Tutaj uzasadnieniem nie jest jednak żadna norma moralna, tylko fakt (przyczyna sprawcza), jakim jest troska czy też egoizm każdego osobnika i gatunku w zakresie swojej ochrony. Jonas zauważa, że „prawo” to można zaakceptować bezdyskusyjnie w okolicznościach, kiedy człowiek pozostaje względem przyrody w stosunku defensywnym, kiedy się przed nią broni. Czym innym jest jednak sytuacja, kiedy człowiek w wyniku swojej działalności eksploatacyjnej zagraża całemu ekosystemowi ziemskiemu. W tej sytuacji nie można już w podobny

---

<sup>24</sup> Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, ed. cit., s. 249-254.

jak wyżej sposób uzasadnić ludzkiego działania w odniesieniu do naturalistycznego egoizmu gatunkowego. Poza tym chęć zdobycia kontroli nad przyrodą w tym zakresie nierzadko wykracza poza konieczność czy adaptację. Jest ona prędkiej powodowana żądzą zysku, władzy, konsumpcji. O ile obrona przed zagrożeniami jest uzasadniona, to już niszczenie przyrody nie, chyba że się zgodzimy, iż akceptacja niszczenia przyrody jest konsekwencją *n i e u z n a w a n i a w a r t o ś c i* każdej istoty żywej i przyrody jako takiej.

Można się jednak spodziewać, że o ile wartość nowo narodzonego dziecka czy ogólnie człowieka „prezentuje” się w uczuciu odpowiedzialności i sumienia większości osób, to jednak znacznie trudniej sobie wyobrazić, że wartość przyrody będzie się z taką intensywnością prezentować tej samej grupie osób. Stąd Jonas, jak również znany polski lekarz i przyrodnik Julian Aleksandrowicz, podkreślał wagę zadania, jakim dla współczesnej oświaty i nauki jest kształtowanie „sumienia ekologicznego”<sup>25</sup>. Składa się na nie zarówno systemowa wiedza o środowisku, jak również emocjonalna postawa wobec przyrody. Jaki jednak związek może mieć „sumienie ekologiczne” z rozwiązaniem konfliktu interesów poszczególnych gatunków, kiedy idzie o działanie człowieka i potrzeby przyrody? Jak już zostało powiedziane, sumienie jest cnotą, kompetencją, dzięki której podmiot wartościuje swoje postępowanie, dowiaduje się jednocześnie czegoś o sobie, ponieważ w swoim działaniu zawsze już posługuje się pewną wiedzą na temat świata oraz innych istot żywych. W obliczu problemów ekologicznych, których zakres zwiększa się geopolitycznie, cnota człowieka nie polega już tylko na doskonaleniu środków pozwalających osiągnąć wyznaczony cel, ale również na *o k r e ś l e n i u c e l ó w*, które należy realizować. Tak więc w okolicznościach sytuacji konfliktowych sumienie, jak również poczucie odpowiedzialności, może stanowić swego rodzaju instancję zdającą sprawę z tego, jak podmiot ocenia i rozumie świat. Sumienie ekologiczne pełni więc funkcję refleksyjną<sup>26</sup>. W sytuacji konfliktowej podmiot musi sobie każdorazowo zdawać sprawę z tego, że podejmując jakąś decyzję, kieruje się nie tylko wiedzą na temat rzeczywistości, ale również swoją emocjonalną postawą. Przykładem podejmowania decyzji, gdzie dochodzi do konfliktu interesów, może być ocena ryzyka środowiskowego, np. ocena oddziaływania na pewien układ ekologiczny dokonana przez np. inwestora budującego autostradę. Ryzyko to przecież nic innego jak przewidywane pogorszenie *w a r t o ś c i*, jakości, stanu danego obiek-

<sup>25</sup> Por. J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, Warszawa 1979, s. 117.

<sup>26</sup> Warto nadmienić, że refleksyjność podmiotów i społeczeństwa jest uważana za niezbędną kompetencję w ramach realizacji programu zrównoważonego rozwoju. Kompetencja ta wiązałaby się z umiejętnością i potrzebą debaty publicznej czy też refleksji nad własnym postępowaniem i podejmowaniem decyzji dotyczących przyrody, które wiążą się z wartościowaniem przedmiotu oraz poszanowaniem interesów innych osób i istot żywych. Refleksyjność byłaby również szczególnie istotna przy ocenie ryzyka środowiskowego. Por. E. Bendyk, *Zielony Nowy Ład – w stronę realistycznej utopii*, [w:] *Zielony Nowy Ład w Polsce*, red. D. Szwed, Luxemburg 2011, s. 69-78.

tu. Stąd jeżeli jakiś podmiot zgadza się np. na przeznaczenie cennego przyrodniczo lasu pod wycinkę, to najprawdopodobniej brak mu nie tylko wiedzy, ale również przekonania o wartości przyrodniczej, estetycznej itp. lasu. Nie trudno jednak zauważyć, że o ile współczucie i sumienie aktywują się szczególnie w obliczu krzywdy drugiego człowieka czy nawet zwierzęcia, to w przypadku pewnego ekosystemu sytuacja wygląda już diametralnie inaczej. Jak zauważa filozof Dale Jamieson, o ile człowiek, widząc akty kazirodu, reaguje wręcz somatyczną niechęcią, sygnalizującą, że wydarzyło się coś złego, to trudno sobie wyobrazić, aby z podobną intensywnością reagowano, kiedy ktoś nie przestrzega „Protokołu z Kyoto”<sup>27</sup>. Sumienie, a raczej sumienne poznawanie i wartościowanie rzeczywistości zdaje zatem sprawę z tego, według jakich kryteriów podmiot wartościuje rzeczywistość, jaką wiedzą się posługuje. Sumienie sygnalizuje nie tylko to, co człowiek wie, ale także – kim jest.

#### PROBLEM UNIWERSALIZACJI

Do tej pory zostało ustalone, że współczucie motywuje do działania, a sumienie zarówno do refleksji nad światem, jak i do działania moralnego. W uczuciu sumienia dokonuje się bowiem swego rodzaju ocena zarówno podmiotu działania, jak i przedmiotu moralności. W sytuacji, w której współczucie odgrywa zasadniczą rolę, a więc w sytuacji indywidualnego kontaktu z drugą potrzebującą istotą, uczucie to może bez żadnego udziału namysłu zmotywować podmiot do działania. Można jednak uznać, że tylko od mocy wyobraźni i „sumienia ekologicznego” zależy, czy człowiek będzie współczuć zwierzętom, przyszłym pokoleniom, a nawet całym ekosystemom, które w wyniku ludzkiej działalności skazane są na wymarcie<sup>28</sup>. W przypadku, kiedy wiedza na temat przyrody jest odpowiednio szeroka, sumienie może brać udział w ocenie naszych działań, a nawet w wyznaczeniu pewnych norm. Pojawia się jednak zasadniczy problem, mogący nawet decydować o tym, na ile współczucie i sumienie mogą stać się instancjami wyznaczającymi kryteria moralne, które mogłyby być intersubiektywne. Jak już bowiem wspomniano, uniwersalizacja, a przynajmniej ogólna akceptowalność norm, staje się warunkiem uznania ich za normy moralne. Czy jednak normy, które mają u swojego podłoża uczucie – współczucie, uczucie odpowiedzialności, sumienie – będące z istoty czymś prywatnym, mogą pretendować do norm moralnych?

---

<sup>27</sup> Dale Jamieson, amerykański filozof, zajmuje się etyką środowiskową. Jest autorem m.in. *A Companion to Environmental Philosophy*, Massachusetts 2001. Fragment, w którym odwołuję się do Jamiesona, pochodzi z pracy *Risk Society and The Culture of Precaution*, eds. I.K. Richter, S. Berking, R. Müller-Schmid, Basingstoke 2006.

<sup>28</sup> Sygnalizowane jest tutaj stopniowe poszerzanie się zakresu przedmiotu współczucia od poszczególnej istoty ludzkiej, żywej do tak abstrakcyjnej struktury, jaką jest ekosystem.

Na ten problem zwraca uwagę m.in. Anna Leśniewska. Próbuje ona rehabilitować kategorię sumienia poprzez wskazanie, że każda, nawet najbardziej zrjonalizowana koncepcja etyczna, musi zasadzać się na współczuciu i sumieniu, co wcale nie oznacza, że się na tych kategoriach kończy. Przy czym należy zaznaczyć, że sumienie traktowane jest tutaj w kategoriach pozareligijnych, jako uwewnętrzniona kontrola, kompetencja do wartościowania rzeczywistości i czynów człowieka. Leśniewska akcentuje, że sumienie nie pełni funkcji uzasadnienia we współczesnej etyce, ponieważ musiałoby odnosić się do intersubiektywnie uznanej argumentacji, formułującej normy dające się uniwersalizować. Sumienie stanowi instancję subiektywną, a przynajmniej zasadza się jednostkowo, natomiast uzasadnienie powinno spełniać roszczenie ogólnej obowiązywalności. To, czego oczekuje się od uczestników moralnego dyskursu, kierujących się w swoim działaniu normami moralnymi ukierunkowanymi na poszanowanie interesów innych, zakłada już jednak ich zdolność do utożsamienia się z drugim człowiekiem. Dopiero ta kompetencja oraz emocjonalne zaangażowanie w dobro innego, jak i emocjonalne sankcje aktywujące się w sytuacji, kiedy interesy drugiego są przez nas lekceważone, mogą decydować o motywacji do działania moralnego, które ma przecież być czymś więcej niż gwarantem do zabezpieczenia interesów własnych. Jeżeli normy moralne mają być uniwersalne, to uczestnicy wspólnoty moralnej muszą rozwijać w sobie umiejętność utożsamiania się z innymi.

Można się również zastanowić, czy działanie moralne to dokładnie to samo, co działanie racjonalne. Czy popadnięcie w logiczną sprzeczność, czyli odstępstwo od intersubiektywnie obowiązujących norm komunikacyjnych, jest wystarczającym motywem zniechęcającym do działań niemoralnych? Czy stosowanie się do tych norm stanowi cel sam w sobie? Leśniewska zauważa, że współczesne teorie moralne zakładają intersubiektywną racjonalność i z niej wyprowadzają normy. Z tej perspektywy sumienie zdaje się być czymś zewnętrznym, niepotrzebnym. Twierdzi się również, że jest ono subiektywnym doświadczeniem, duchowym darem człowieka dostępnym subiektywnie. Dodaje ona jednak: „Rezygnując z pojęcia sumienia, filozofia traci moc przekonywania i skazuje samą siebie na bycie niezrozumiałą i obcą, nie kształtuje ona dla swych adresatów motywacji, by te «najbardziej osobiste przeżycia duchowe» za jej właśnie pośrednictwem dzielić z innymi”<sup>29</sup>.

W ujęciu Schopenhauera czy też Jonasa to właśnie dzięki sumieniu i uczuciu odpowiedzialności ukazują się człowiekowi cele moralne dotyczące innych ludzi i istot żywych<sup>30</sup>. Ze względu na swoją inteligibilność i wolność w zakresie wyznaczania celów moralnych człowiek może włączyć w zakres wspólnoty mo-

<sup>29</sup> Por. A. Leśniewska, op. cit., s. 238.

<sup>30</sup> Zagadnienie odpowiedzialności jako intuicyjnej świadomości, w której prezentuje się podmiotowi to, co zostało uczynione, w której podmiot rozpoznaje siebie jako autora czynów, podejmuje Schopenhauer w ostatniej partii rozprawy *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Kraków 2004.

ralnej nie tylko innych ludzi, ale również faunę i florę. Jak pokazuje praktyka, ogólna zgoda co do ochrony i troski względem pewnych dóbr jest kwestią otwartą. Świadczy o tym chociażby zgoda na ochronę dóbr symbolicznych.

#### WSPÓLCZESNE PROBLEMY

Odnosnie powyższego można uznać, że interpretacja aktualizująca filozofii Schopenhauera oferuje narzędzia dla konceptualizowania zadań stawianych etyce przez kondycję współczesnego świata. W tej części skupię się głównie na kwestii problemów ochrony zwierząt, przyrody, jak również przyszłych pokoleń. Są to przedmioty odpowiedzialności i moralności, dla których etyka współczesna szuka uzasadnienia w zakresie statusu moralnego. Na gruncie „etyki tradycyjnej” zakres wspólnoty moralnej obejmował głównie ludzi, i to najczęściej ludzi współczesnych. Nie tylko zwierzęta nie były brane pod uwagę, ale również przyroda i przyszłe pokolenia. W przypadku zwierząt i przyrody decydowały o tym względy kulturowe, w tym religijne, jak również brak wiedzy. Sam Schopenhauer nazywał tych, którzy traktowali zwierzęta jak maszyny, „zachloroformowanymi umysłami pracującymi na usługach kleru”. Warto podkreślić, że obojętność na wskazane wyżej problemy wynika również z istnienia dystansu emocjonalnego. Emocje i bardziej refleksyjne uczucia decydują bowiem nie tylko o motywacji do działania według norm, ale o samym ustaleniu normy moralnej względem pewnych przedmiotów. Jak pisze Schopenhauer, czyn niemoralny utrzymuje w mocy różnicę między mną a innym, potwierdza *principium individuationis*, buduje przepaść między egoistyczną wolą życia a wolą innego człowieka czy innej istoty żywej, np. zwierzęcia. O ile jednak współczucie generowane, używając współczesnej terminologii, działaniem neuronów lustrzanych zachodzi u obserwatora w bezpośredniej obecności istoty cierpiącej, to jednak u człowieka dzięki jego inteligibilności możliwe jest unaocznienie sobie krzywdy innych istot żywych czy też przyszłych pokoleń. W tej właśnie przestrzeni możliwa jest wolność człowieka, wolność przedstawienia. Unaocznienie to, jak słusznie zauważa Schopenhauer, wymaga jednak wcześniejszej refleksji nad światem.

Właśnie w ramach tej problematyki głos Schopenhauera jest szczególnie ważny we współczesnej debacie etycznej. Umiejętność utożsamienia się z sytuacją innej, obcej osoby, a nawet potrzebami innego gatunku jest szczególnie istotna w epoce zagrożeń nuklearnych. Współcześnie obcość „przybliżyła się” nie tylko horyzontalnie, ale również wertykalnie<sup>31</sup>. W społeczeństwie ryzyka skutki działania decydentów politycznych, gospodarczych, ale w znacznej mierze też prostych obywateli dotyczą zarówno obcych, jak i jeszcze nieistniejących osób. Konieczne jest jednak uświadomienie sobie swego rodzaju jedności

---

<sup>31</sup> Por. U. Beck, *Spółczesność ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2004, s. 271.

między ludźmi, aby można było poczuć motywację do działania w imieniu np. przyszłych pokoleń. Wyobrażenie sobie potrzeb innych istot żywych czy nawet innych, przyszłych ludzi nie jest z pewnością gwarantowane przez same mechanizmy biologiczne. Współczucie obejmuje najczęściej tych, których cierpienie zostało nam pokazane, np. w reportażu telewizyjnym. Mechanizm generujący gotowość do udzielania pomocy innym jest raczej ekskluzywny, pomagamy najchętniej podobnym do nas. Wydaje się więc, że przekroczenie tych ograniczeń biologicznych musiałoby się wiązać z ukształtowaniem w człowieku umiejętności wyobrażenia sobie jedności organicznej wszystkich istot żywych oraz zależności globalnej w zakresie polityki i ekonomii.

Co prawda, do utożsamienia się z innym może do pewnego stopnia „zmuszać” nas perspektywa etyczna. Jeżeli bowiem chcemy, aby nasze działanie zostało ocenione jako posiadające pozytywną wartość moralną, musimy równo szanować interesy osób zaangażowanych w daną sytuację. Działanie moralne wymaga zajęcia postawy bezstronnego obserwatora, który wszystkie te interesy oceni jednakowo. Zanim jednak podmiot przystąpi do „szacowania” interesów, to musi on po pierwsze uznać, że x ma potrzeby albo interesy, musi wiedzieć, co preferowałby x, gdyby znalazł się *ceteris paribus* w takiej sytuacji. Tego rodzaju kluczowa moralna kompetencja, jaką jest zajęcie stanowiska bezstronnego obserwatora, wymaga jednak umiejętności utożsamienia się z innymi. W ujęciu Schopenhauera wątpliwe jest, aby intelektualne, skądinąd ważne kwestie w pierwszej kolejności motywowały człowieka do zajęcia postawy moralnej. Warunkiem postawy moralnej jest, jego zdaniem, zainteresowanie się innym. Dopiero ta emocjonalna kompetencja, która może być pobudzona poprzez własną inteligencję albo wzmacnianie zewnętrzne, umożliwi potraktowanie innych jako podobnych do nas. Ważne jest jednak nie tylko uświadomienie sobie potrzeb innych istot, ale również nadanie im znaczenia aksjologicznego. Tego rodzaju postawę umożliwi z pewnością „sumienie ekologiczne”.

Ten ostatni punkt jest szczególnie istotny w obliczu współczesnych problemów związanych z ochroną przyrody. Traktowanie przyrody w kategoriach aksjologicznie relewantnych jest niezwykle ważne w obliczu ryzyka środowiskowego. Okazuje się, że również w tej kwestii filozofia Schopenhauera ma coś do zaoferowania. Otóż jak już zostało powiedziane, ocena ryzyka, czyli przewidywanego pogorszenia się jakości danego przedmiotu, jest z konieczności poprzedzona wartościowaniem tego przedmiotu. Współcześnie przyroda jest jednak nie tylko niedoceniana, ale przyjmuje się, że człowiek może dzięki nauce zaradzić wszystkim problemom. Z punktu widzenia strony opowiadającej się za ochroną przyrody bardziej zasadna jest jednak postawa sceptyczna, oszczędna, czyli taka, która bierze pod uwagę możliwe niepowodzenia czy też ryzyko, a nie tylko optymistycznie założone sukcesy. Postawę inwestorów, których celem jest biznes i melioracja przyrody, charakteryzuje jednak nieuzasadniona często wiara w prawdziwość ekspertyz oraz sukces przedsięwzięcia. Można się było o tym ostatnio przekonać przy okazji problemów z energetyką jądrową.



Z kolei z punktu widzenia „ochroniarzy” bardziej uzasadnione jest kierowanie się przezornością. Warto zaznaczyć, że Schopenhauer w *Aforyzmach o mądrości życia* pisze, że rozsądny człowiek nie ubiega się w pierwszej kolejności o przyjemności, ale o brak cierpień<sup>32</sup>. Zasada *in dubio pro malo* odgrywa również podstawową rolę w etyce Hansa Jonasa<sup>33</sup>. Schopenhauer jako „nauczyciel” zaleca więc nie tylko pracę nad sobą, aby starać się szanować każdy przejaw woli życia, ale również sceptycyzm, którego orędownikom nauki i neoliberalizmu, jako panaceum na wszelkie bolączki, często brakuje<sup>34</sup>.

## PODSUMOWANIE

Analiza filozofii moralnej Schopenhauera wiedzie do wniosku, że współczucie i sumienie stanowią podstawę moralności. Współczucie jest impulsem, pierwszą pobudką do działania moralnego, jak również do refleksji nad tym, kim jest podmiot i świat, który go otacza. Aczkolwiek współczesne systemy etyczne opierają swoje uzasadnienie przede wszystkim na racjonalnych i intersubiektywnych fundamentach. Ważnym punktem artykułu było wskazanie, że bez umiejętności emocjonalnego utożsamienia się z innymi podmiotami trudno o motywację zarówno do sformułowania norm moralnych nakazujących troskę o ich interesy, jak również do stosowania się do tych norm. W kontekście współczesnej filozofii środowiskowej o doniosłości filozofii Schopenhauera świadczy jego przekonanie o jedności świata ożywionego, w którym różnica między poszczególnymi gatunkami to jedynie różnica stopnia rozwoju układu nerwowego, pozwalającego na lepsze odczuwanie świata i pojmowanie go w pojęciach. Dzięki inteligibilności człowieka i względnej otwartości w zakresie kształtowania postawy wobec rzeczywistości zakres obiektów wspólnoty moralnej nie jest ograniczony do grupy najbliższych. Metafizyczne wytłumaczenie fenomenu współczucia prowadzi do wniosku, że jedność pomiędzy organizmami jest pierwotna, przekonanie o różnicy występującej pomiędzy nimi wiąże się z ograniczeniami poznawczymi. Wykształcenie „sumienia ekologicznego” może z kolei zadecydować o tym, że zakres wspólnoty moralnej zostanie poszerzony nie tylko o zwierzęta, ale również wszystkie istoty żywe, podmioty woli życia. Sumienie ekologiczne mogłoby wtedy „oskarżać”, że stało się coś, co stać się nie powinno.

---

<sup>32</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2000, s. 165.

<sup>33</sup> W kontekście sceptycznej postawy wobec nieomyślności współczesnej nauki Jonas nawiązuje bezpośrednio do Schopenhauera. Zob. H. Jonas, *Technik, Medizin, Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1985, s. 74.

<sup>34</sup> Krytyka ideologii neoliberalnej w kontekście globalnych problemów politycznych i ekologicznych przedstawiona jest w wyczerpujący sposób w książce Naomi Klein, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, tłum. H. Janowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala, Warszawa 2009.

Przyjmuje się dzisiaj, że sumienie jest w znacznym stopniu kompetencją, która kształtowana jest kulturowo. Można więc traktować sumienie jako cnotę, dzięki której dochodzi do afirmacji wartości stanowiących podstawę dla normatywności. Nawet jeżeli współczucie dotyczy istot, które odczuwają w podobny do nas sposób, to jednak wiedza na temat przyrody potrafi rozszerzyć zakres wspólnoty moralnej. Wiedza, że istoty żywe stanowią dla siebie cel, zapośredniczona dodatkowo w „rozszerzonym” uczuciu współczucia stanowi podstawę przypisania im wartości, która może wpływać na nasze decyzje moralne. Powstałe na tej emocjonalnej, subiektywnej podstawie normy działania nie mogą być same z siebie intersubiektywnie podzielane. Nie jest to jednak żaden zarzut – umiejętność do utożsamienia się z innym, ta emocjonalna reakcja stanowi podstawę każdej etyki. Z kolei kulturowe wspieranie pewnych wartości, w tym przyrodniczych, może stać się podstawą do coraz to większej akceptacji społecznej dla nich, co wiąże się z możliwością ich uniwersalizacji. Tak czy inaczej, na podstawie etyki Schopenhauera możliwe jest zaproponowanie rozszerzenia zakresu wspólnoty moralnej nie tylko o zwierzęta, ale wszystkie podmioty życia, nawet te jeszcze nieistniejące. Sednem takiej etyki nie jest całościowe powstrzymywanie się od jakichkolwiek aktów ingerencji w wolę życia innej istoty. Sednem jest sumienne, refleksyjne podejmowanie decyzji. Podmiot, wybierając strategię działania, już zawsze wybiera pewną metodę poznania i wartościowania świata. Tym samym dowiaduje się o sobie, kim jest, w jaki sposób pojmuje i wartościuje świat.

## ABSTRACT

The article constitutes an attempt to actualize Arthur Schopenhauer's moral philosophy. The thesis of the article is that Schopenhauer's philosophy provides an important voice in the context of contemporary moral problems such as environmental protection and responsibility for future generations. Moreover, against the grain of the argument made by such philosophers as Ernst Tugendhat, the article concludes that Schopenhauer's philosophy is a coherent moral philosophy which contains the explanation of both the origin of moral attitudes as well as the justification of moral rules. The second part of article shows that his moral philosophy may be seen as a contribution to environmental ethics both to the pathocentric and biocentric position. It offers basic justification to the extension of the moral community by all sentient or even all living beings. The next part concerns the question whether moral philosophy of Schopenhauer gives any answer to how to resolve the problem of a conflict of interests. A conflict is inevitable in the situation where the moral community consists not only of people but also of other beings that have their own interests too. In order to explain this problem I refer to the philosophy of Hans Jonas because the main goal of his philosophy is, indeed, the justification of the extension of moral community. I refer also to Julian Alexandrowicz's philosophy which insists on the importance of development of ecological consciousness and "ecological conscience". The article alludes to the problem of universalisation of moral rules that are based on the conscience, emotions, and the sense of responsibility.

In reference to the philosophy of Schopenhauer as well as that of Leśniewska and Pawłowska it is accepted that the main goals and values in the ethics are approved not by reason but by the virtue of emotional affirmation. The same concerns environmental ethics. This article proves that the outline of moral community is established thanks to ecological consciousness, but most of all due to emotional attitudes towards nature.

#### LITERATURA PODSTAWOWA

1. Aleksandrowicz J., *Sumienie ekologiczne*, Warszawa 1979.
2. Birnbacher D., *Schopenhauer als Ideologiekritiker*, [w:] *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Hrsg. D. Birnbacher, Würzburg 1996.
3. Jonas H., *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, New York 1966.
4. Jonas H., *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a. M. 1997.
5. Jonas H., *Technik, Medizin, Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1985.
6. Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.
7. Leśniewska A., *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, Poznań 2009.
8. Lazari-Pawłowska I., *Kręgi wspólnoty moralnej*, [w:] eadem, *Etyka, pisma wybrane*, Lublin 1992, s. 15-32.
9. Schopenhauer A., *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2000.
10. Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Kraków 2006.
11. Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Kraków 2004.
12. Tugendhat E., *Etyka współczucia: zwierzęta, dzieci, dzieci nienarodzone*, [w:] idem, *Wykłady o etyce*, tłum. J. Sidorek, Warszawa, s. 185-206.

#### LITERATURA DODATKOWA

1. *A Companion to Environmental Philosophy*, ed. D. Jamieson, Massachusetts 2001.
2. Beck U., *Spoleczeństwo ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2004.
3. Birnbacher D., *Ekologia, etyka a nowe formy działania*, [w:] *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, red. R. Panasiuk, A. Kaniowski, Łódź 1993.
4. Bendyk E., *Zielony Nowy Ład – w stronę realistycznej utopii*, [w:] *Zielony Nowy Ład w Polsce*, red. D. Szwed, Luxemburg 2011, s. 69-78.
5. Damasio A., *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2005.
6. Eibl-Eibesfeldt I., *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1997.
7. Gray J., *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 2003.
8. Klein N., *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, tłum. H. Jankowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala, Warszawa 2009.
9. Lorenz A., *Schopenhauer w Berlińskiej Klinice Psychiatrycznej Chartie*, [w:] *Studia z Dziejów kultury Medycznej, Proces modernizacji nauk przyrodniczych w historii i historiografii nauki*, red. B. Płonka-Syroka, Wrocław 2003.

10. Miodoński L., *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1996.
11. *Risk Society and The Culture of Precaution*, eds. I.K. Richter, S. Berking, R. Müller-Schmid, Basingstoke 2006.
12. Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
13. Spikins P., Rutherford H., Needham A., *From Homininity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaics to Modern Humans*, "Time and Mind" 3 (2010).
14. Wille B., *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Dettelbach 1996.