

Paulina ŁOŚKO\*

\*Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie

## **Miejsce człowieka w przyrodzie. Biocentryzm Zdzisławy Piątek vs antropologia Tadeusza Ślipki i Piotra Mazura**

### **Streszczenie**

Artykuł poświęcony jest zagadnieniu, które dotyczy miejsca i roli człowieka w przyrodzie. Relacja człowieka ze środowiskiem naturalnym jest niezwykle istotna, ponieważ kształtuje ona ludzkie życie. Niestety, często rozwój cywilizacyjny i techniczny zagraża kryzysem ekologicznym. Dlatego w ciągu kilku ostatnich dekad kwestia ekologii zwraca uwagę specjalistów, nie tylko z zakresu nauk przyrodniczych, ale też filozofów.

Rozważany w artykule problem dotyczy tego, jak powinna wyglądać relacja człowieka ze światem przyrody. By określić stosunek człowieka do przyrody, pierwszorzędną rolę odgrywa poznanie, kim jest człowiek. Antropologia znacząco wpływa na wyznaczenie miejsca człowieka w przyrodzie.

W artykule pragnę przedstawić dwa różne spojrzenia na człowieka. Pierwsze z nich to biocentryzm Zdzisławy PIĄTEK, zgodnie z którym człowiek powstał w wyniku przypadkowych procesów ewolucji, a jego wartość jest równa wartości pozostałych organizmów żywych. Drugie spojrzenie to teocentryzm Tadeusza ŚLIPKI i antropologia klasyczna Piotra MAZURA, zgodnie z którymi człowiek powstał dzięki Istocie

działającej celowo, a ze względu na jego rozumną i moralną naturę zajmuje pierwszeństwo w hierarchii bytów.

Celem artykułu jest krytyczna dyskusja z niektórymi tezami biocentryzmu oraz ukazanie człowieka w przyrodzie z pozycji bardziej adekwatnej antropologii. Mówiąc o adekwatnym ujęciu, mam na myśli określenie miejsca i roli człowieka w przyrodzie w taki sposób, by uwzględniał duchowo-materialną i moralną naturę człowieka.

Artykuł podzielony jest na cztery zasadnicze części. W pierwszym punkcie przedstawiłam koncepcję biocentryczną PIĄTEK. Ta część artykułu dostarcza odpowiedzi na pytania: co jest źródłem celowości w przyrodzie, w jaki sposób powstał człowiek, jakie miejsce zajmuje w biosferze oraz w jaki sposób etyka środowiskowa określa relacje człowieka z innymi organizmami żywymi. W drugiej części artykułu odniosłam się do filozofii chrześcijańskiej ŚLIPKI, poruszyłam problem różnic między człowiekiem a zwierzęciem, pierwszeństwa człowieka w hierarchii bytów oraz miejsca i relacji człowieka do przyrody, zgodnie z zasadami etyki chrześcijańskiej. Kolejną część poświęciłam antropologii MAZURA, ponieważ metafizyczne ujęcie fenomenu ludzkiego sięga do ontycznej struktury bytu i wyjaśnia, kim jest człowiek. Ostatnia, czwarta część artykułu zawiera krytyczną dyskusję z koncepcją biocentryczną PIĄTEK.

**Słowa kluczowe:** Z. PIĄTEK – T. ŚLIPKO – P. MAZUR – filozofia biocentryczna – filozofia teocentryczna – antropologia klasyczna – „Drabina Jestestw” – „Drzewo Życia” – ontyczna struktura bytu ludzkiego – chrześcijańska etyka ekologiczna

## 1. Biocentryzm Zdzisławy Piątek

### 1.1. Teleonomia – źródło celowości w przyrodzie

Problem celowości w przyrodzie jest jednym z istotnych zagadnień, jakie stara się wyjaśnić filozofia. Zastanawiamy się, czy żywe organizmy, cała przyroda wraz z człowiekiem zostały stworzone przez Inteligentnego Stwórcę, czy może są efektem niecelowych procesów

ewolucyjnych. Zdzisława PIĄTEK<sup>1</sup> jako ewolucjonistka odrzuca stanowisko filozofii klasycznej, gdzie natura rozumiana jest teleologicznie. Neguje więc istnienie Inteligentnego Stwórcy:

W ramach pojęciowych ewolucjonizmu nie ma nadprzyrodzonej Inteligencji, która zaprojektowała złożoność i celowość organizmów żywych łącznie z człowiekiem; to w samej przyrodzie trzeba wskazać mechanizmy, które są źródłem ich celowości i złożoności. Teleologia zostaje zastąpiona więc teleonomią, czyli celowością, która powstała i nadal powstaje bez udziału Istoty działającej celowo oraz bez transcendentalnej zasady celowej<sup>2</sup>.

Nieteistyczna teoria celowości w przyrodzie wskazuje, iż organizmy żywe powstają na drodze stopniowej ewolucji w wyniku działania doboru naturalnego. Zatem dziedziczna zmienność i działanie doboru naturalnego wyprzedzają celowość. Organizmy żywe nie powstały z nicości, lecz w drodze ewolucji z wcześniej istniejących elementów.

Majsterkowanie ewolucyjne nie buduje tego, co nowe i celowe z nicości, lecz posługuje się już istniejącymi elementami i układając je po nowemu, tworzy wciąż nowe bardziej złożone i celowe struktury<sup>3</sup>.

Złożone struktury powstają dzięki kumulowaniu, a więc nadbudowaniu nowych funkcji i właściwości na już istniejących strukturach. Ewolucja jest procesem dynamicznym, poprzedzonym dziedziczną zmiennością, opisywaną dzięki biologii molekularnej. Nie

---

<sup>1</sup> Zdzisława PIĄTEK specjalizuje się w ekofilozofii, bioetyce, uprawia szeroko rozumianą filozofię nauki, a szczególną uwagę poświęca ewolucjonizmowi i filozofii środowiskowej. Jest propagatorką „etyki życia”, w której centralne miejsce zajmuje przyroda. Biosfera jest dla niej holistycznym systemem relacji istot żywych, z których każda (z człowiekiem włącznie) posiada swoistą wartość wewnętrzną, czyli witalną, umożliwiającą jej życie na miarę swojego gatunku (por. ANDRZEJEWSKI & KOZŁOWSKI, *Słownik filozofów polskich*, s. 143–144).

<sup>2</sup> PIĄTEK, *Ekofilozofia*, s. 105.

<sup>3</sup> *Ibid.* s. 105.

działa w sposób celowy, a wszelkie zmiany ewolucyjne pojmowane są czysto biologicznie: ich rolą jest podtrzymywanie istnienia gatunków i lepszego dostosowania do środowiska<sup>4</sup>.

Podsumowując powyższe stanowisko, dostrzegamy, że źródłem celowości nie jest Stwórca, lecz informacja genetyczna zapisana w języku DNA, która ukształtowała się w procesie filogenezy, a nie, jak w przypadku celowości rozumianej teleologicznie, była zamysłem Inteligentnego Stwórcy<sup>5</sup>. Człowiek traktowany jest jako organizm powstały w wyniku gry przypadkowych i ślepych sił przyrody. Powyższe twierdzenia prowadzą do wniosku, iż przypadkowe i pozbawione celu mechanizmy ewolucyjne doprowadziły do powstania organizmów działających celowo.

## 1.2. Zastąpienie metafory Drabiny Jestestw metaforą Drzewa Życia

PIĄTEK określając wzajemną wartość żywych organizmów, posługuje się metaforą Drzewa Życia, gdzie poszczególne gatunki, wraz z gatunkiem ludzkim, umieszczone są na konarach drzewa. Tym samym wyklucza hierarchię wartości, obrazowaną przez Drabinę Jestestw oraz paradygmat dominacji i wyższości człowieka nad innymi organizmami żywymi.

Teoria ewolucji prowadzi do zastąpienia metafory Drabiny Jestestw, metaforą ewolucyjnego Drzewa Życia, którego korzenie zanurzone są w Praoceanie<sup>6</sup>.

Zdaniem krakowskiej filozof podział na gatunki o niższych i wyższych wartościach, jaki funkcjonował w ramach metafory Drabiny Jestestw, jest nieuzasadniony:

<sup>4</sup> *Ibid.* s. 106–107.

<sup>5</sup> Na temat kontrowersji związanych z problemem „ewolucjonizm-kreacjonizm” – który nie będzie w tym artykule szerzej dyskutowany – por. m.in.: JODKOWSKI, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*; JODKOWSKI, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*.

<sup>6</sup> PIĄTEK, *Etyka środowiskowa*, s. 18.

fakt, że każdy z tych konarów jest inny, aniżeli ten, na którym pojawiły się istoty ludzkie, nie oznacza, że mają one mniejszą wartość. Każda istota żywa, nawet taka, która wydaje nam się bezużyteczna lub szkodliwa, spełnia jakąś rolę w funkcjonowaniu owego Drzewa Życia<sup>7</sup>.

PIĄTEK twierdzi, że każdy organizm indywidualnie przeżywa świat na miarę swoich możliwości przez wrodzony mu program zachowania, który należy docenić. Nie można wartościować istot żywych ze względu na ich nieskomplikowany sposób życia. Człowiek, według PIĄTEK, bezprawnie pomniejsza indywidualne światy (przeżycie, odżywianie, prokreacja) istot żywych. Organizmy te są fundamentem, z którego na przestrzeni kilkuset milionów lat wyrósł człowiek. Krakowska filozof zwraca uwagę, że obserwacje wskazują, iż w egzystencji pozaludzkich istot żywych nic nie dzieje się bez przyczyny, wszystko jest ważne, a to, co nieważne i nieistotne, nie istnieje<sup>8</sup>.

Podsumowując, można powiedzieć, że PIĄTEK wyklucza hierarchię wartości żywych organizmów, albowiem różnice, jakie zachodzą pomiędzy gatunkami, nie są podstawą wartościowania organizmów żywych. Krakowska filozof nie dzieli organizmów na „ważniejsze” czy „lepsze” – wszystkie są wartościowe, ponieważ żyją. To, w jaki sposób PIĄTEK przyznaje wartość organizmom żywym, powoduje, że życie ludzkie nie jest cenniejsze od życia zwierzęcia czy rośliny. Tymczasem to właśnie liczne różnice, jakie obserwujemy pomiędzy człowiekiem a pozostałymi organizmami żywymi, wpływają na przyznanie człowiekowi wyższej wartości w hierarchii bytów.

### 1.3. Etyka środowiskowa

Świadomość zagrożenia przyrody ze strony człowieka oraz przekonanie o wewnętrznej wartości wszystkich istot żywych powoduje, że aksjologiczna refleksja PIĄTEK wpisuje się w szeroki nurt etyki środowiskowej. Etyka ta postuluje zachowanie przyrody dla niej samej, ponieważ jest ona nośnikiem nieinstrumentalnej wartości:

<sup>7</sup> PIĄTEK, *Etyka środowiskowa*, s. 18.

<sup>8</sup> Por. PIĄTEK, *Aspekty antropocentryzmu*, s. 64.

przyroda jest wspólnotą wszystkich organizmów żywych, jej piękno, stabilność i integralność zostają – na gruncie holistycznej odmiany etyki środowiskowej uznane za wartości elementarne<sup>9</sup>.

Elementarną wartością jest trwałość życia (wartość witalna):

Będzie to, zatem – pisze PIĄTEK – spojrzenie na przyrodę jako źródło wartości z punktu widzenia teorii ewolucji i będzie ono uzasadnione o tyle, o ile ta teoria jest uzasadniona<sup>10</sup>.

Po drugie, etyka biocentryczna chroni wszystkie istoty żywe, które należą do wspólnoty życia, przyznając im status moralny. Zdaniem autorki pozaludzkie istoty żywe winny posiadać status moralny, ponieważ posiadają wartość wewnętrzną. Ich wartości zawierają się w nich samych, ponieważ każda z nich istnieje na miarę swoich możliwości zgodnie z naturą:

każdy gatunek na swój sposób realizuje jemu właściwą formę egzystencji. Rodzi się, opiekuje potomstwem, współdziała z innymi istotami żywymi. Badania biologów pokazują, iż są to sposoby życia niezwykle zróżnicowane, nieporównywalne i fascynujące ludzi wrażliwych na stwórcze możliwości przyrody, które jawią się nie tylko jako transcendentne, lecz także jako transcendentalne, warunkujące możliwość istnienia i rozwoju biosfery<sup>11</sup>.

Każda istota żywa posiada własne interesy i potrzeby, jest więc podmiotem życia i realizuje własne dobro. Jawią się one jako transcendentne, ponieważ zdolność do życia na miarę swojego gatunku postrzegana jest jako dobro dla całej wspólnoty życia (całej biosfery połączonej wzajemnymi zależnościami), jako wartość będąca czymś innym, niż opisane przez biologów sposoby jej realizacji. Człowiek, jak pisze PIĄTEK, jest nie tylko bytem biologicznym, ale posiada także naturę kulturową. Zdolny jest do refleksji aksjologicznej, dotyczącej

<sup>9</sup> PIĄTEK, *Etyka życia*, s. 110.

<sup>10</sup> PIĄTEK, *Przyroda i wartości*, s. 159.

<sup>11</sup> PIĄTEK, *Etyka życia*, s. 111.

jego miejsca w świecie i stosunku do przyrody. „Dlatego też etyka środowiskowa domaga się rozszerzenia respektu moralnego na całą wspólnotę biotopową, od której jesteśmy zależni jak gałąź od drzewa”<sup>12</sup>. Oznacza to, iż każda istota objęta jest statusem moralnym i dlatego człowiek nie może krzywdzić bez usprawiedliwienia i bez zadośćuczynienia żadnej istoty żywej. Jednak przyznanie na gruncie etyki środowiskowej statusu moralnego istotom pozaludzkim nie jest tożsame z przyznaniem im statusu podmiotów moralnych. Podmiotami moralnymi mogą być wyłącznie samoświadome i odpowiedzialne istoty ludzkie.

Etyka środowiskowa, pisze PIĄTEK,

rodzi nową metafizykę, która uznaje nowe hierarchie wartości, budowane na szacunku dla ewoluującej Przyrody. Przyrody posiadającej własne dobro, którym jest trwanie życia rozumiane jako cel sam w sobie<sup>13</sup>.

Krakowska filozof zauważa, że traktowanie przyrody jako nieinstrumentalnej wartości prowadzi do powstania nowego humanizmu, który poważnie traktuje więzi człowieka z przyrodą. Doprowadza do procesu renaturalizacji, ponieważ dobrem najwyższym staje się biologiczny proces życia i „następuje dowartościowanie biologicznego wymiaru człowieczeństwa, czyli tego wszystkiego, co człowieka łączy z osnową ziemskiego życia”<sup>14</sup>. Przekonania aksjologiczne PIĄTEK Ignacy S. FIUT ujmuje następująco:

przyroda jako naturalne środowisko istnienia człowieka ma wartość wewnętrzną, a więc musi być źródłem troski etycznej jako przedmiot ważny moralnie, a człowiek jako podmiot wyborów etycznych powinien odpowiadać za jej kondycję bytową, która ściśle łączy się z jego jakością i określa również losy przyszłych pokoleń gatunku ludzkiego<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> PIĄTEK, *Etyka środowiskowa*, s. 9.

<sup>13</sup> PIĄTEK, *Ekofilozofia*, s. 137.

<sup>14</sup> PIĄTEK, *Kondycja ludzka*, s. 142.

<sup>15</sup> FIUT, *Przełom ekofilozoficzny*, s. 95.

Reasumując przedstawione poglądy PIĄTEK, można powiedzieć, że przyroda posiada autonomiczną, niezależną wartość. Staje się więc przedmiotem moralnych zobowiązań człowieka, które określa i reguluje etyka środowiskowa. W etyce środowiskowej to wartości ekologiczne wyznaczają kierunek działania człowieka ekologicznego. Dlatego założenia etyki środowiskowej znacząco wpłynęły na wyznaczenie miejsca i roli człowieka. PIĄTEK z jednej strony redukuje człowieka do bytu przyrodniczego, z drugiej zaś strony człowiek zostaje przedstawiony jako byt świadomy i odpowiedzialny za pozostałe istoty pozaludzkie i całą biosferę. Zostaje on obciążony odpowiedzialnością za inne gatunki oraz kryzys środowiska na skutek popełnianych błędów etycznych. Zauważamy tutaj wewnętrzną sprzeczność. Jeżeli człowiek powstał w wyniku przypadku, a jego wartość jest taka sama jak pozostałych istot żywych, to dlaczego musi ponosić za nie odpowiedzialność?

## 2. Miejsce i rola człowieka w przyrodzie według Tadeusza Ślipki SJ

### 2.1. Podstawowe różnice między człowiekiem a zwierzęciem jako podstawa dla uznania życia człowieka jako bardziej cennego

ŚLIPKO zwraca uwagę, że tylko człowiek posiada takie atrybuty, jak świadomość własnej podmiotowości, swoich aktów, poczucie tożsamości oraz zdolność do rozumnego i autonomicznego działania, i w związku z tym do formułowania ocen moralnych. Wymienione wyżej własności wchodzą w skład świadomościowej sfery człowieka, jaką jest jego psychizm<sup>16</sup>. W *Rozdrożach ekologii* czytamy: „Od tego bowiem, jaką psychizm ten reprezentuje formę bytu, zależy odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek i jak się kształtować winien jego stosunek do przyrody”<sup>17</sup>. Zwraca on jednak uwagę, iż obok psychizmu człowieka, istotę człowieczeństwa określa również sfera uczuć oraz celowość. Mimo że wrażliwość na ból i cierpienie czy też celowość są wspólne dla człowieka i innych istot żywych, to i tak powyż-

<sup>16</sup> Por. ŚLIPKO & ZWOLIŃSKI, *Rozdroża ekologii*, s. 124.

<sup>17</sup> *Ibid.* s. 124.

sze fakty nie mogą świadczyć o egzystencjalnej wspólnotcie człowieka z przyrodą<sup>18</sup>.

Tym, co w zasadniczy sposób różni człowieka od zwierzęcia, są wyobrażenia, zapisy pamięci oraz akty poznawczo-dążeniowe;

zwłaszcza w sferze uczuć oraz celów poznawczo-dążeniowych wyodrębniają się dwa poziomy: jeden zmysłowej, drugi zaś racjonalnej natury, krótko mówiąc, poznanie zmysłowe oraz poznanie intelektualne, które wyzwalają odpowiadające im dążenia. W postaci zmysłowych aktów oraz aktów rozumnej woli<sup>19</sup>.

ŚLIPKO zwraca więc uwagę, iż analiza specyficznych dla człowieka aktów poznawczo-wolitywnych pozwala odkryć istotę człowieczeństwa. Tylko w człowieku można wyróżnić dwie zdolności poznawcze: zmysły oraz intelekt (rozum). Intelekt tworzy ogólne pojęcia oraz rozpoznaje wzajemne relacje i odniesienia bytów względem kategorii prawdy, dobra i piękna. Rozpoznaje również akty poznawcze oraz bytową rzeczywistość, dając początek ludzkiej świadomości własnego „ja”<sup>20</sup>. Autor *Rozdroża ekologii* zauważa, że obserwując świat zwierząt, widzimy, że ich zachowania są zdeterminowane. Dzieje się tak, ponieważ zwierzęta poznają wyłącznie zmysłowo. Nie wykazują ani wewnętrznego, ani zewnętrznego postępu swych aktów poznawczo-dążeniowych. Nie rozwijają swojego życia psychicznego, nie zauważamy również ich duchowej samoświadomości. Tkwią w pewnym schemacie zachowań, a ich zdolności poznawcze odnoszą się jedynie do pewnych uogólnień. Na przykład kot odróżnia psa od kotów i wie, że musi przed nim uciekać<sup>21</sup>. W innym miejscu czytamy:

zwierzęta zdane na wyłącznie własne poznanie są zdolne wytworzyć jedynie koniecznościowe i jednokierunkowo zdeterminowane procesy dążeniowe, składające się na osobną kategorię reakcji instynktownych<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Por. ŚLIPKO & ZWOLIŃSKI, *Rozdroża ekologii*, s. 124.

<sup>19</sup> *Ibid.* s. 125.

<sup>20</sup> Por. *Ibid.* s. 128.

<sup>21</sup> Por. *Ibid.* s. 131.

<sup>22</sup> *Ibid.* s. 131.

Zdaniem ŚLIPKI kolejną znaczącą różnicą pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem jest natura moralna człowieka, której przejawem jest miłość, odpowiedzialność oraz wolność w stosunku do przyrody. Zgodnie z chrześcijańską koncepcją człowieka, moralny aspekt natury ludzkiej znajduje swój wyraz

w skierowaniu samego człowieka i jego rozumnej dynamiki do celów transcendentnych przez realizację optymalnego wzorca swojej osobowej doskonałości i odpowiadających tej doskonałości imperatywów<sup>23</sup>.

Podsumowując stanowisko ŚLIPKI, można powiedzieć, że człowiek istnieje w świecie przyrody i ma wiele wspólnych cech ze zwierzętami. Mimo to nie można go zredukować do świata zwierząt, ponieważ różnice są znaczące i stanowią podstawę do uznania życia człowieka za bardziej cenne niż życie innych żywych organizmów. Według ŚLIPKI te różnice związane są ze sferą ludzkiego poznania, wolnością woli oraz moralną naturą człowieka. Zwierzęta poznają świat wyłącznie za pomocą zmysłów; to poznanie jest ograniczone jedynie do zachowań koniecznościowych, niezbędnych do ich przetrwania. Brak im samoświadomości i dlatego tkwią w schematach zachowań. Człowiek natomiast obok natury zmysłowej posiada również naturę racjonalną; intelekt daje początek ludzkiej samoświadomości oraz wpływa na podejmowane decyzje. Człowiek posiada wolną wolę, dzięki której ma swobodę w dokonywaniu wyborów. Natomiast zwierzęta nie są wolne, lecz w swoich wyborach są instynktownie zdeterminowane. I w końcu kwestia moralnej natury człowieka. Człowiek dzięki naturze moralnej dąży do osiągnięcia celów transcendentnych, takich jak miłość i odpowiedzialność. Oznacza to, że działanie człowieka jest skierowane na cele transcendentne, przekraczające jego sferę pożądaną.

---

<sup>23</sup> ŚLIPKO, Podstawy etyki środowiska naturalnego, s. 61.

## 2.2. Człowiek jako istota zajmująca pierwszeństwo w hierarchii bytów

Zgodnie z antropologią klasyczną ŚLIPKI człowiek różni się od pozostałych istot żywych i zajmuje najwyższą pozycję w hierarchii bytów, ponieważ

filozofia chrześcijańska pojmuje człowieka i jego odniesienie do Boga jako transcendentnego Stwórcy wszechrzeczy, samego zaś człowieka pojmuje jako byt osobowy, obdarzony nieśmiertelnym pierwiastkiem rozumnego ducha i z tego tytułu zajmujący w hierarchii bytów naczelne miejsce<sup>24</sup>.

Naczelne miejsce ludzi nie wynika jednak z ich panowania nad przyrodą, ale — zgodnie z filozofią chrześcijańską i etyką augustyńsko-tomistyczną — z posiadania immanentnego źródła zasad regulujących stosunek człowieka do świata przyrody ożywionej i nieożywionej.

Człowiek mocą tych pierwiastków, dzięki którym jest człowiekiem, zostaje włączony w pewien porządek moralny, w pewną moralną rzeczywistość i przeobraża się przez to samo w byt moralny, w moralne dobro i moralną wartość<sup>25</sup>.

BIESAGA tak interpretuje stanowisko ŚLIPKI: w porządku przyrodniczym to człowiek ma hierarchicznie pierwszeństwo względem innych bytów. Pierwszeństwo to jednak nie sprowadza się do dominacji człowieka nad przyrodą, lecz do powierzonego mu władarstwa nad światem przyrody. To pogląd wyrażający prymat człowieka względem przyrody (inaczej etyka priorytetu), który tomista nazywa antropopioryzmem<sup>26</sup>. Antropopioryzm z jednej strony docenia duchową sferę człowieka, jego aspiracje i potencjalności, z drugiej zaś strony, docenia pozostałe byty istniejące w przyrodzie, które są nośnikami pierwiastków prawdy, piękna i dobra. Zgodnie z etyką chrześcijańską

<sup>24</sup> ŚLIPKO & ZWOLIŃSKI, *Rozdroża ekologii*, s. 102.

<sup>25</sup> *Ibid.* s. 102.

<sup>26</sup> Por. BIESAGA, Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm, s. 56–57.

każdy byt jest prawdziwy, piękny, dobry i chciany, przez co wszelkie byty ożywione i nieożywione posiadają wartość wewnętrzną<sup>27</sup>. Przyroda jest nośnikiem licznych wartości, które tylko człowiek potrafi rozpoznać. Jest dla człowieka dobrem, ponieważ umożliwia harmonijny rozwój człowieka, jego wzrastanie i funkcjonowanie. Pozwala na budowanie między człowiekiem a przyrodą więzi o charakterze moralnym. Autor *Rozdroży ekologii* zwraca uwagę, że materialność ciała ludzkiego pozwala człowiekowi na zachowanie łączności z przyrodą, natomiast obecność niematerialnego pierwiastka (ducha) umożliwia transcendencję<sup>28</sup>.

Podsumowując, można powiedzieć, że na gruncie filozofii chrześcijańskiej człowiek zajmuje naczelne miejsce w hierarchii bytów, tworzy więź moralną z przyrodą, docenia wewnętrzną wartość biosfery, chroni istniejące w przyrodzie byty. Jego pierwszeństwo nie sprzeczne prowadzi się więc do dominacji i wykorzystywania przyrody, lecz do życia w zgodzie ze środowiskiem naturalnym.

### 2.3. Etyka chrześcijańska

ŚLIPKO pisze, że

na płaszczyźnie powiązań człowieka z przyrodą tworzą się trzy wielkie dziedziny najbardziej elementarnych przejawów jego życiowej dynamiki. Jest to dziedzina kontemplacji, symbiozy i pracy<sup>29</sup>.

Wzorcem moralnego dobra, które realizowane jest w zakresie tych trzech dziedzin ludzkiej aktywności, jest zasada instrumentalnego przyporządkowania przyrody dobru człowieka, choć oczywiście w ograniczonym stopniu. Wykorzystanie przyrody możliwe jest w stopniu, który pozwoli na zapewnienie człowiekowi określonych warunków bytowania. Zgodnie z powyższym moralnie nakazane staje się:

<sup>27</sup> Por. GANOWICZ-BĄCZYK, *Spór o etykę środowiskową*, s. 220.

<sup>28</sup> Por. BIESAGA, Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm, s. 58.

<sup>29</sup> ŚLIPKO & ZWOLIŃSKI, *Rozdroża ekologii*, s. 137.

1) moralne prawo do kontemplowania (tzn. poznania, miłowania, estetycznego przeżywania) przyrody, 2) do zachowania przyrody w stanie niezbędnym do utrzymania odpowiednich dla niego warunków życia i 3) do twórczego przetwarzania przyrody<sup>30</sup>.

Dziedzina kontemplacji dla tomisty jest wyrazem duchowych aktywności człowieka, a więc jego uzdolnień poznawczych, wolitywnych i estetycznych, dzięki którym człowiek może realizować dążenie do prawdy dobra i piękna (transcendentalistów). Drugim przejawem życiowej dynamiki jest sfera symbiozy człowieka z przyrodą. Symbioza polega na tym, że człowiek czerpie z przyrody niezbędne czynniki, by przetrwać w wymiarze biologicznym i psychicznym. Przyroda pełni więc bardzo istotną rolę w życiu człowieka. Ostatnim przejawem dynamizmu człowieka, jaki wymienia ŚLIPKO, jest praca. To właśnie praca ma szczególne znaczenie w życiu każdego człowieka. Praca produkcyjna i usługowa przetwarzają przyrodę oraz umożliwiają postęp. Ponadto, jak pisze tomista: „człowiek przetwarzając w toku prac przyrodę, stwarza w pewnym stopniu samego siebie”<sup>31</sup>. ŚLIPKO zauważa:

człowiekowi przysługuje prawo i obowiązek traktowania środowiska naturalnego zgodnie z jego potrójną funkcją w kształtowaniu moralnej doskonałości człowieka jako osoby. A więc winien on szanować przyrodniczy status środowiska naturalnego, chronić je przed dewastacją i używać w granicach wyznaczonych racją rozumnego zharmonizowania przysługujących mu uprawnień<sup>32</sup>.

Ten ideał i zarazem imperatyw – zdaniem tomisty – zawiera się w ramach etyki włodarstwa człowieka nad przyrodą. Zgodny jest on z moralnością, godnością i naturą człowieka, bowiem człowiek w chrześcijańskiej etyce ekologicznej traktowany jest jako osoba, a środowisko naturalne przybiera wartość i staje się częścią dobra wspólnego ogółu społeczeństwa<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> ŚLIPKO & ZWOLIŃSKI, *Rozdroża ekologii*, s. 138.

<sup>31</sup> *Ibid.* s. 138.

<sup>32</sup> *Ibid.* s. 139.

<sup>33</sup> Por. *Ibid.* s. 139.

Chrześcijańska etyka ekologiczna, jak pisze ŚLIPKO, oprócz tego, że przyznaje człowiekowi prawa do życia w przyrodzie, wyznacza również obowiązki moralne względem przyrody. Podkreśla on, że niezbędne jest zachowanie łączności oraz integralności praw i obowiązków w celu zachowania normatywnej równowagi w relacji człowieka do przyrody.

Jest przeto jakimś skrzywieniem moralnej perspektywy w tej dziedzinie aktywności, jeżeli się widzi tylko prawa człowieka wobec przyrody, nie uznaje się zaś obowiązków<sup>34</sup>.

Ze skrzywieniem normy moralnej mamy do czynienia wówczas, kiedy akceptuje się tylko jedną kategorię praw — na przykład produkcyjnego użytkowania przyrody. Dlatego też podstawowym postulatem prawidłowo uformowanej etyki ochrony środowiska naturalnego jest postulat integralnego ujmowania praw i obowiązków<sup>35</sup>. Wzajemna współzależność praw i obowiązków wyraża się więc w pewnym współograniczeniu moralnych zakresów. Prawo do symbiozy z przyrodą i jej kontemplacji nie może mieć absolutnego zakresu, by nie stało się barierą dla produkcyjnej działalności człowieka. Jednocześnie prawo do wytwarzania dóbr materialnych nie może mieć absolutnego charakteru — człowiek musi pamiętać o prawie do kontemplacji i symbiozy z przyrodą.

Konkludując, można powiedzieć, że etyka chrześcijańska wyznacza prawa i obowiązki człowieka względem przyrody. Ma ona charakter dwubiegunowy, ponieważ z jednej strony pozwala człowiekowi na korzystanie z przyrody w stopniu zaspakajającym jego naturę, z drugiej zaś strony wyznacza obowiązki względem przyrody.

### 3. Klasyczne ujęcie człowieka według Piotra Mazura

Nie ulega wątpliwości, że antropologia wpływa na określenie miejsca człowieka w przyrodzie. Dlatego też zafałszowanie kondycji ludzkiej

<sup>34</sup> *Ibid.* s. 139.

<sup>35</sup> Por. *Ibid.* s. 139.

w całości lub w jakimś istotnym jej aspekcie przedstawia niezgodny z prawdą obraz człowieka i prowadzi do błędu antropologicznego. Dzieje filozofii są dowodem na pojawianie się wielu sprzecznych ze sobą poglądów określających kondycję człowieka. Wynika to z faktu błędzenia ludzkiego rozumu w poznaniu prawdy o samym człowieku, a zarazem uświadamia bogactwo natury ludzkiej. Zdaniem MAZURA, warunkiem koniecznym weryfikacji konkretnej doktryny i uznania jej za błędną jest poznanie określonego stanu rzeczy. Klasyczny sposób poznania człowieka opiera się na doświadczeniu potocznym, które dzięki metafizycznej interpretacji ujawnia jego struktury ontyczne. Uwyrażnienie struktury ontycznej umożliwia dotarcie do natury bytu ludzkiego<sup>36</sup>.

### 3.1. Struktura ontyczna osoby ludzkiej

Zdaniem MAZURA, by wyjaśnić, kim jest człowiek, należy sięgnąć do wewnętrznej struktury bytu. Jedyną trafną metodą pozwalającą na ujęcie koniecznych elementów subontycznych bytu oraz części realnych jest metoda separacji bytowej<sup>37</sup>. MAZUR podkreśla, że to właśnie metafizyka bada strukturę ontyczną bytu ludzkiego, a więc należy „brać pod uwagę fakt pochodności antropologii od metafizyki w ogóle oraz pochodności konkretnej antropologii od takiej a nie innej koncepcji bytu”<sup>38</sup>. Metoda odgrywa istotną rolę, ponieważ konsekwencją jej użycia jest to, w jaki sposób pojmujemy naturę człowieka (np. człowiek jako byt materialny lub duchowo-materialny).

<sup>36</sup> Por. MAZUR, *Struktura ontyczna osoby ludzkiej*, s. 38.

<sup>37</sup> Subontyczne struktury autor rozumie w następujący sposób: są to fakty ontyczne, które dają się wyjaśnić i zrozumieć poprzez przyjęcie w bycie złożenia wewnętrznego: 1. Złożenie dwóch nieredukowalnych, ale wzajemnie sobie podporządkowanych czynników bytowych stanowi rację dostateczną. 2. Wskazane współczynniki bytu realnie się od siebie różnią, ale poznaje się je na sposób intelektualny. 3. Dlatego nie jest możliwe fizyczne oddzielenie istoty od istnienia (to złożenie posiada charakter transcendenalny) czy też pozbawienie substancji wszystkich przypadłości. 4. Złożenia bytowe mają charakter analogiczny, ponieważ tworzące je czynniki w różnych bytach nie są identyczne i nie spełniają identycznych funkcji. 5. Wewnętrzne ukonstytuowanie bytu rzutuje więc na kondycję człowieka (por. *Ibid.* s. 35).

<sup>38</sup> *Ibid.* s. 32.

Fundamentem wiedzy o strukturze ontycznej człowieka jest doświadczenie. Doświadczenie zewnętrzne ukazuje człowieka jako byt materialny, ożywiony, który istnieje w świecie pośród wielu bytów przygodnych powiązanych z nim licznymi koniecznymi i niekoniecznym relacjami. Porównując jednak człowieka do świata zwierząt, z jednej strony zauważamy liczne podobieństwa, z drugiej jednak strony cały szereg różnic. Jedną z nich jest umiejętność przekształcania istniejącej rzeczywistości w postać tworców kultury, które zapewniają biologiczne trwanie człowieka na Ziemi, a równocześnie umożliwiają mu rozwój życia wewnątrz-kontemplatywnego. Ponadto takie aktywności człowieka jak sztuka, technika, tradycja oraz zasady moralno-obyczajowe upewniają o wyjątkowości człowieka. Znaczącą rolę odgrywa również umiejętność posługiwania się językiem. Język pozwala wyrazić umysłowe poznanie i myślenie człowieka<sup>39</sup>.

Zatem doświadczenie zewnętrzne pozwala na uwyrażenie struktur ontycznych obecnych w człowieku i tym samym wyjaśnienie faktów bytowych takich jak: przygodność (istota, istnienie), dynamizm i pluralizm bytowy (substancja, przypadłość), a także zachowanie tożsamości podczas przemian materii (materia, forma). Wykazane fakty bytowe obecne są również w doświadczeniu wewnętrznym człowieka – doświadczenie przygodności, dynamizmu bytowego i pluralizmu, zmiany i przemiany materii<sup>40</sup>.

Złożenia struktury ontycznej bytu konstytuują doświadczenia wewnętrzne i zewnętrzne bytu ludzkiego, dzięki czemu rozumiemy, dlaczego człowiek działa w taki a nie inny sposób. MAZUR uważa, iż to właśnie wzajemna relacja „części” ontycznych ustanawia to, co w filozofii nazywa się faktem ludzkim, z całym jego bogactwem i z jego wyjątkowością tak, że mimo ewidentnej przynależności człowieka do świata przyrodniczego nie daje się on do tej rzeczywistości zredukować<sup>41</sup>.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że MAZUR opisuje człowieka w kategoriach metafizycznych i dzięki nim odkrywa całą prawdę

<sup>39</sup> Por. *Ibid.* s. 41–42.

<sup>40</sup> Por. *Ibid.* s. 32.

<sup>41</sup> Por. *Ibid.* s. 32.

o człowieku. Ontyczna struktura człowieka ukazuje byt ludzki jako złożony z pierwiastka duchowego (duszy) oraz materialnego (ciało).

### 3.2. Doświadczenie przygodności, tożsamości i zmienności, doświadczenie przemiany substancjalnej, doświadczenie ruchu

Doświadczenie przygodności jest według MAZURA faktem oczywistym dla każdego człowieka. Człowiek jest świadom obecności „«ja» jako istniejącego podmiotu, będącego źródłem bytowej aktywności. Zarazem jednak doświadczenie własnego istnienia nie jest odizolowane od całości naszego bytowania”<sup>42</sup>. MAZUR wychodzi z założenia, iż doświadczenie przygodności pozwala człowiekowi zdać sobie sprawę z kruchości własnej egzystencji, zwłaszcza w sytuacjach zagrożenia (np. w obliczu zbliżającej się śmierci). To doświadczenie uświadamia człowiekowi niekonieczność jego trwania i jednocześnie niemożliwość wyobrażenia sobie swojego nieistnienia.

Kolejnym doświadczeniem, które autor opisuje, jest doświadczenie tożsamości i zmienności. „W doświadczeniu tym — pisze MAZUR — moje «ja» jest mi dane jako jedyne zarazem trwałe centrum mojej bytowości. Gdybym nie był «ja», nie byłbym sobą, byłbym jakimś «nie-ja», a więc innym bytem”<sup>43</sup>. Zachowanie własnej tożsamości określone jest przez autora jako bycie sobą nawet podczas przerwy, jaką jest sen. Bycie sobą człowieka utwierdza również otaczająca rzeczywistość, która afirmuje jego tożsamość. Odkrywając własną tożsamość, zwracamy uwagę, iż ulega ona różnorodnym zmianom. Dlatego obok doświadczenia tożsamości napotyka się doświadczenie zmienności, o którym MAZUR pisze w następujący sposób: „jest zarazem «ja» trwałym, tożsamym i dynamicznym, którego różnorodne właściwości («moje») ulegają zmianom”<sup>44</sup>.

Następnym doświadczeniem, które odkrywa strukturę ontyczną człowieka, jest doświadczenie przemiany substancjalnej. Wewnętrzne doświadczenie przemiany substancjalnej różni się od doświadczenia przygodności i tożsamości, ponieważ dotyczy bytu drugiego, a nie

<sup>42</sup> MAZUR, *Struktura ontyczna osoby ludzkiej*, s. 33.

<sup>43</sup> *Ibid.* s. 34.

<sup>44</sup> *Ibid.* s. 34.

„mnie samego”. Proces przyswajania przez człowieka innego bytu określa MAZUR w następujący sposób:

przechodzenie bytu drugiego we „mnie” dokonuje się mocą „moich” naturalnych dyspozycji organicznych, nie wymagających udziału świadomości. Jednakże doświadczając faktu przyswajania sobie bytu drugiego przez „mój” organizm dostrzegam, że cokolwiek zostaje przeze „mnie” zasymilowane, staje się realnie „mną”. Wraz z tym istnieje wyłącznie „moim” własnym istnieniem, a nie istnieniem poprzedniego bytu<sup>45</sup>.

Proces asymilacji jest dwubiegunowy: z jednej strony człowiek przyjmuje z bytu asymilowanego jego realne części, a z drugiej strony odrzuca jego inne realne części, zachowując swoją własną tożsamość.

Ostatnie doświadczenie to doświadczenie ruchu. Przejawia się ono w postaci zmian, które mogą zachodzić w różnych kierunkach. Jak pisze MAZUR:

w relacjach z bytami drugimi doznajemy zarówno działania, które przejawia się w postaci doznawania (*passio*) z ich strony jakiegoś wpływu, jak i sami realnie oddziałujemy na byty drugie (*actio*) poprzez różnorakie formy przyczynowania. Doświadczamy zatem aktów bytów drugich względem nas i sami w stosunku do nich wykonujemy akty<sup>46</sup>.

Przykładem oddziaływania na inne byty jest np. mowa: kiedy mówię, to wpływam na inne osoby. Wpływ ten prowadzi do realnych zmian zachodzących w ich narządzie słuchu, a następnie zmian w ich sferze intelektualnej (myśli). Drugi rodzaj zmian dotyczy „mnie” samego i spowodowany jest przeze „mnie” — np. procesy organiczne<sup>47</sup>.

Reasumując, przedstawiony przez MAZUR opis doświadczeń człowieka pozwala na poznanie prawdy o człowieku. Poczucie świadomości swojego istnienia, świadomość tożsamości siebie samego czy też zdanie sobie sprawy z przemian substancjalnych, do których dochodzi przy asymilacji pokarmu, pozwala odkryć istotę człowieczeństwa.

<sup>45</sup> *Ibid.* s. 34. Por. też MORAWIEC, *Podstawowe zagadnienia*, s. 201–202.

<sup>46</sup> MAZUR, *Struktura ontyczna osoby ludzkiej*, s. 35.

<sup>47</sup> Por. *Ibid.* s. 34–35.

### 3.3. Doświadczenie wewnętrzne immanencji i autotranscendencji człowieka

Doświadczenie wewnętrzne człowieka — jak zauważa MAZUR — stanowi podstawę doprecyzowania natury człowieka oraz jego wewnętrznego złożenia z materii i formy.

Pierwszym z nich jest fakt transcendencji i immanencji „jaźni” w aktach „moich”, a drugim doświadczenie samoprzewycięzania (autotranscendencji) własnej natury, do którego dochodzi przynajmniej w niektórych aktach decyzyjnych<sup>48</sup>.

Autor charakteryzuje doświadczenie immanencji jako polegające na tym, iż każda czynność jest czynnością mojego „ja” (podmiotu). Mówiąc innymi słowy, jest to obecność „jaźni” we wszystkich czynnościach, jakie dokonuje podmiot. Na przykład kiedy śpiewam, doświadczam tego, że to „ja” śpiewam, „jestem” obecny w tym akcie. Doświadczenie transcendencji to drugi aspekt relacji „ja” — „moje”. W tym doświadczeniu „jaźń” nie sprowadza się do moich czynności (czynności człowieka). Oznacza to — wnioskuje MAZUR — że człowiek transcenduje, przekracza te czynności, których dokonuje, bo przecież nie jest on tańczeniem, pisaniem czy czytaniem. Człowiek nie jest sumą czynności, których dokonuje<sup>49</sup>. Autor zauważa, że doświadczenie autotranscendencji ujawnia się podczas dokonywania wyborów i podejmowania działań. Wówczas człowiek przewycięza swoje skłonności w aspekcie poznawczym i wolitywnym<sup>50</sup>. Dalej MAZUR zauważa, że

zdolność do autotranscendencji nie jest właściwa dla świata materialnego, który całkowicie podlega uwarunkowaniom czasowo-przestrzennym. Transcendencja nad materią i biologizmem oraz autotranscendencja są zasadniczymi atrybutami wszystkich aktów człowieka, które uchodzą za czynności duchowe<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> MAZUR, *Struktura ontyczna osoby ludzkiej*, s. 36.

<sup>49</sup> Por. *Ibid.* s. 36.

<sup>50</sup> Por. *Ibid.* s. 36.

<sup>51</sup> *Ibid.* s. 37.

Obok doświadczenia transcendencji i autotranscendencji autor wymienia akty decyzji, które przejawiają się na różne sposoby. Mogą być bezrefleksyjne lub przemyślane, trafne bądź nietrafne, moralnie dobre lub moralnie złe — wszystko zależy od ich indywidualnego charakteru. Ponadto w podejmowaniu decyzji istotną rolę odgrywa doświadczenie wolności, zwłaszcza wtedy, kiedy dokonujemy wyboru pomiędzy niewspółmiernymi dobrami. Sfera ludzkiego wyboru jest trudna, ponieważ niejednokrotnie doświadczamy wewnętrznego rozdarcia pomiędzy dobrami, które są bliższe naszym biologicznym skłonnościom, a dobrami trudniejszymi do osiągnięcia, np. wybór między rozrywką a pracą<sup>52</sup>. Akty decyzji nakierowane są — pisze MAZUR — na wybór dobra:

akty decyzji nie są podejmowane w próżni. Nakierowane są na dobra, które stanowią określoną hierarchię. W relacji do naszego pożądanego określonemu bytu może się jawić jako dobro przyjemne, użyteczne lub godziwe<sup>53</sup>.

Trudne wybory właściwego dobra, a nie tego, które nas pociąga, są swoistym dramatem człowieka. Doświadczamy wówczas zarówno chcenia jednych dóbr i niechcenia innych dóbr. Autor sądzi, że w wyborze dobra często musimy przekraczać nasze pożądanie:

w wyborze trudnego dobra doświadczamy zdolności do przewycięzania (transcendowania) własnych skłonności. Jest to szczególnie ważne w kontekście świata przyrodniczego, w którym panuje w tym zakresie determinizm i swoisty przedmiotowy racjonalizm<sup>54</sup>.

Konkludując, możemy zauważyć, że doświadczenie immanencji, a więc świadomość wykonywanych czynności, pozwala odróżnić byt, który działa, od samego działania (aktu). Doświadczenia transcendencji i autotranscendencji wskazują na to, że człowiek przekracza materię. W każdym z nas dokonują się akty autotranscendencji, polegające

---

<sup>52</sup> Por. *Ibid.* s. 37.

<sup>53</sup> *Ibid.* s. 37–38.

<sup>54</sup> *Ibid.* s. 38.

na tym, że wyznaczamy sobie zakres działania oraz cel, który w danym momencie wydaje się nam najistotniejszy i trudno osiągalny – na przykład zdanie matury. Kiedy jednak zdołamy osiągnąć powyższy cel, przekraczamy go i pragniemy podjąć studia, gdzie następnym poważnym osiągnięciem staje się zdanie egzaminów pierwszego semestru.

Przykładem aktów transcendencji są akty altruistyczne, kiedy człowiek zdolny jest do poświęcenia swojego życia w imię wartości wyższych, takich jak miłość czy wiara. Wnioskować można, że wyżej wymienione doświadczenia są dowodami na wyjątkowość człowieka względem pozostałych istot.

#### **4. Krytyczna analiza biocentryzmu Zdzisławy Piątek**

##### **4.1. Czy człowiek ma taką samą wartość jak inne organizmy żywe?**

Trudno jest się zgodzić z tezą PIĄTEK, iż człowiek ma taką samą wartość jak inne organizmy żywe. Jego wartość nie wynika jedynie z możliwości zachowania życia (a w taki właśnie sposób PIĄTEK wartościuje organizmy żywe), ale jest związana z pewnymi wyjątkowymi cechami bytowymi człowieka, których nie spotykamy u innych istot żywych.

Życie człowieka jest bardziej cenne, ponieważ:

- Posiada naturę racjonalną. Człowiek posiada rozum (intelekt), dzięki któremu potrafi odkrywać prawa przyrody, dociekać przyczyn rzeczy, zgłębiać ich naturę, snuć domysły na temat początku i końca kosmosu, zastanawiać się nad sensem własnego istnienia, potrafi w oparciu o zdobytą wiedzę przekraczać granice Ziemi, konstruować skomplikowane urządzenia techniczne... itp., itd. Jest więc zdolny do działań, których nie obserwujemy u istot pozaludzkich.
- Posiada wolną wolę. Człowiek jest wolny w swoich wyborach i decyzjach. Choć jest to częstokroć trudne, to jednak jest w stanie zapanować nad swoimi instynktownymi tendencjami. Jest zdolny do świadomego kształtowania swojej osobowo-

ści w oparciu o dobrowolnie zaakceptowane wartości i prawa. Zwierzęta kierują się zasadniczo instynktem, który determinuje ich działania w odpowiedzi na aktualne warunki środowiska abiotycznego i biotycznego (instynktowne działania zwierząt człowiek jest w stanie przezycić przez umiejętną tresurę – nie jest to więc dobrowolny akt zwierzęcia).

- Posiada naturę moralną. W swoich decyzjach dąży do dobra właściwego (godziwego), przekraczając sferę pożądlivą. Zwierzę nie jest istotą moralną, bo jego wybory są determinowane przez instynkt (lub wolę tresującego je człowieka).

#### 4.2. Hierarchia wartości bytów czy Drzewo Życia?

Wbrew twierdzeniu PIĄTEK, że świat istot żywych można przyrównać do rozłożystego Drzewa Życia, którego gałęzie są równocenne, wydaje się – biorąc pod uwagę wyjątkowość cech człowieka – że bardziej adekwatna jest metafora Drabiny Jestestw uwzględniająca hierarchię wartości bytów. Odwołując się do poglądów ŚLIPKI i MAZURA, można argumentować na rzecz pierwszeństwa człowieka w hierarchii bytów, albowiem:

- Posiada sferę duchową, czyli obok materialnego pierwiastka, jakim jest ciało, obdarzony został nieśmiertelnym pierwiastkiem rozumnego ducha, dzięki któremu może transcendentować uwarunkowania przyrodnicze.
- Przekracza materię, tworząc kulturę, naukę i religię. Istoty pozaludzkie nie są zdolne do tego rodzaju aktów.
- Posługuje się językiem, który umożliwia mu wyrażanie rezultatów poznania zmysłowo-intelektualnego, refleksji, przemyśleń, przewidywań, oczekiwań, subtelnych uczuć oraz odczuć etycznych i estetycznych. Tak precyzyjnego i skomplikowanego systemu komunikacji językowej nie stworzył żaden inny organizm żywy. Ludzkie systemy językowe świadczą więc o wyjątkowych zdolnościach człowieka, niespotykanych w świecie innych bytów żywych.

- Ma świadomość swojego istnienia oraz niekonieczności swojego istnienia.
- Posiada poczucie tożsamości siebie samego. Wykonując określone czynności, ma świadomość swojej podmiotowości.
- Podczas wykonywania czynności jest świadomy swojej obecności (człowiek doświadcza swojej immanencji).
- Potrafi przewyżczać swoje skłonności i pożądlivości na poziomie poznawczym i wolitywnym. Zwierzę – samo z siebie – nie jest zdolne do przewyżczania swoich skłonności, wynikających z instynktu oraz uwarunkań środowiskowych.

Krytyczna dyskusja ze stanowiskiem PIĄTEK ukazała, że antropologia oparta na koncepcji biocentrycznej uniemożliwia określenie właściwej relacji łączącej człowieka ze środowiskiem przyrodniczym. Wynika to z tego, że człowiek w filozofii PIĄTEK ujmowany jest w kategoriach materialistyczno-naturalistycznych. To powoduje, że mimo licznych istotnych różnic, jakie obserwujemy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, biocentryzm nie jest w stanie dostrzec i uznać życia człowieka za bardziej cenne i wartościowsze od życia innych organizmów żywych. Co prawda krakowski filozof nie neguje faktu, że człowiek różni się od pozostałych istot pozaludzkich, mimo to owe różnice nie są dla niego kategorią wartościowania istot żywych.

W odkrywaniu zasadniczych różnic między człowiekiem a zwierzęciem pomocna okazuje się metafizyka MAZURA oraz antropologia chrześcijańska ŚLIPKI. Zgodnie z antropologią klasyczną, człowiek w zasadniczy sposób różni się od pozostałych istot żywych i tym samym zajmuje pierwsze miejsce w hierarchii bytów. Człowiek jest nie tylko elementem przyrody mającym prawo do życia, wzrastania i rozwoju, ale jest również istotą powołaną do sprawowania pieczy nad środowiskiem przyrodniczym. Obok przywilejów i korzyści, człowiek – w odróżnieniu od innych istot żywych zamieszkujących Ziemię – ma również określone obowiązki względem przyrody ożywionej i nieożywionej.

### Summary

This article concerns the issue of human beings' role and purpose in nature, taking as its central example the biocentric conception developed by Zdzisława Piątek. Man's relation to his natural environment is an extremely important one. Our habitat shapes our lives and allows civilization to progress, yet life and progress can themselves pose a threat to the environment. It is for this reason that ecological matters have attracted such attention amongst a variety of specialists over the last few decades – not only from those working in the field of the natural sciences, but also from philosophers, in that the threat of ecological crisis has emerged in connection with civilizational advancement.

The goal of this article is to give an adequate account of the place of human beings in this system. By an “adequate account”, I mean one that defines the place and purpose of humans within their habitat in terms that allow for a consideration of spiritual, physical and moral aspects of human nature. With this ultimate aim in mind, the first part of the article presents the biocentric conception of Piątek.

Following on from this, the author considers the theocentric philosophy of Ślipko and classical anthropology as construed by Mazur – both of which are opposed to biocentric philosophy. The final part then presents the author's own conclusions.

**Key words:** Z. PIĄTEK – T. ŚLIPKO – P. MAZUR – biocentric philosophy – theocentric philosophy – classical anthropology – “Ladder of Beings” – “Tree of Life” – ontic structure of human existence – Christian environmental ethics

### Literatura

ANDRZEJEWSKI, B. & R. KOZŁOWSKI, [red.] *Słownik filozofów polskich*, Poznań : Wydawnictwo Naukowe UAM, 2006.

- BIESAGA, T., Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta, [w:] *Życ etycznie żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, [red.] R. JANUSZ, Kraków : Ignatianum, Wydawnictwo WAM, 2009, s. 51–58.
- FIUT, I.S., Przełom ekofilozoficzny w myśleniu według Zdzisławy Piątek, *Problemy ekorozwoju – Problems of Sustainable Development* 6(1) (2011), s. 95–106.
- GANOWICZ-BĄCZYK, A., *Spór o etykę środowiskową*, Kraków : Wydawnictwo WAM, 2009.
- JODKOWSKI, K., *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*, Lublin : Wydawnictwo UMCS, 1998.
- JODKOWSKI, K., *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, Warszawa : Wydawnictwo Megas, 2007.
- MAZUR, P., Struktura ontyczna osoby ludzkiej – ujęcie klasyczne, [w:] *Naród. Społeczeństwo. Kultura*, [red.] T. HOMA, Ł. BANDOŁA & K. DARAŻ-DUDA, Kraków : Episteme, 2011, s. 31–45.
- MORAWIEC, E., *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa : Wydawnictwo ATK, 1998.
- PIĄTEK, Z., *Aspekty antropocentryzmu*, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 1988.
- PIĄTEK, Z., *Ekofilozofia*, Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- PIĄTEK, Z., *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków : Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 1998.
- PIĄTEK, Z., Etyka życia, [w:] *Etyka. Zarys*, [red.] J. PAWLICA, Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1992, s. 109–119.
- PIĄTEK, Z., Kondycja ludzka jako podstawa instrumentalnego stosunku człowieka do środowiska, [w:] *Świadomość środowiska*, [red.] W. GALEWICZ, Kraków : Universitas, 2006, s. 133–142.
- PIĄTEK, Z., Przyroda i wartości, [w:] *Wartość bycia. Władysławowi Stróżowskiemu w darze*, [red.] D. KARŁOWICZ, J. LIPIEC, B. MARKIEWICZ & B. SZAMAŃSKA, Kraków – Warszawa : Polskie Towarzystwo Filozoficzne, 1993, s. 159–175.

---

ŚLIPKO, T., Podstawy etyki środowiska naturalnego, *Chrześcijanin w świecie* 139(4) (1985), s. 56–66.

ŚLIPKO, T. & A. ZWOLIŃSKI, *Rozdroża ekologii*, Kraków :  
Wydawnictwo WAM, 1999.