



Wioletta Dziarnowska

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

ORCID: 0000-0002-2891-3341

e-mail: wdziarnowska@aps.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2025.004>

Intuicja ekologiczna

Ku metaetycznym i kognitywistycznym podstawom życia we wspólnocie biocentrycznej*

Przewyciężyć antropocen. Wprowadzenie

Postępujące od czasów pierwszej rewolucji przemysłowej przełomu XVIII i XIX wieku antropogeniczne zmiany środowiska naturalnego spotkały się z reakcją części społeczności filozoficznej, która uznała, że sytuacja ta wymaga gruntownej rewizji w sferze wartości etycznych, i zaproponowała rozmaite koncepcje etyczne mające na celu zapobieżenie eskalacji kryzysu ekologicznego. Powstałe koncepcje można usystematyzować z uwagi na aksjologiczne odniesienie ich podstawowych założeń i wyróżnić:

- koncepcje ukierunkowane antropocentrycznie (ekologizm antropocentryczny), w których troska o środowisko naturalne ma wynikać przede wszystkim z jego użytecznej wobec człowieka

* Artykuł powstał jako rezultat prac badawczych prowadzonych w ramach projektu „Interdyscyplinarny, naukowy i edukacyjny fenomen filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej” BNS-Z 05/24, finansowanego ze środków statutowych Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej.

- funkcji – przyroda ma tu wartość instrumentalną – np. koncepcje reformistyczne związane z etyką zrównoważonego rozwoju czy etyka humanistyczna Stanisława Zięby;
- koncepcje ukierunkowane biocentrycznie (ekologizm autoteliczny), w których przyjmuje się jako podstawowe założenie równowartość aksjologiczną przyrody i człowieka – przyroda ma tu wartość autoteliczną – np. nurty związane z ekologią głęboką, w tym propozycje Billa Devalla, George’a Sessionsa i Dolores La-Chapelle, czy ekozofia Arne Naessa;
 - koncepcje pośrednie, uznające wartościowość natury, ale nierezygnujące z uprzywilejowanej pozycji człowieka w porządku świata, np. Klub Rzymski i „model dla świata” Jaya Forreстера czy humanistyczna ekofilozofia Henryka Skolimowskiego.

W niniejszym artykule podejmę rozważania związane z propozycją tzw. ekologii głębokiej, nurtu ekofilozoficznego uznawanego obecnie za koryfeusza radykalizmu biocentrycznego. Prezentacji idei etycznych ekologii głębokiej towarzyszyć będzie refleksja nad możliwym repertuarem założeń metaetycznych, które wspierają postulaty normatywne ekologii głębokiej. Będę twierdzić, że zaproponowane w Szkole Lwowsko-Warszawskiej rozwiązanie intuicjonistyczne, w szczególności intuicjonizm indukcyjny Mariana Przełęckiego, może stanowić metaetyczny fundament idei etycznych ekologii głębokiej i pozwolić na rezygnację z istniejących w tym nurcie argumentacji o charakterze quasi-religijnym. Wykażę też, że szereg badań z zakresu nauk kognitywnych dotyczących relacji między umysłem a środowiskiem zewnętrznym, w tym naturalnym, oraz wpływu obcowania z żywą przyrodą na człowieka ujawnia, że normatywne postulaty etyki biocentrycznej związane z równowartością wszelkich form istnienia naturalnego opierają się na ewolucyjnie starszej „zażyłości” człowieka i przyrody.

Zasady etyczne ekologii głębokiej. Paradygmat technokratyczny vs biocentryczny

Nurt filozoficzny zwany ekologią głęboką lub radykalną został zainicjowany w latach 70. ubiegłego wieku przez norweskiego filozofa i aktywistę ekologicznego Arne Naessa, który najpierw w wystąpieniu pt. „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary” w ramach Trzeciej Konferencji Badań nad Przyszłością Świata w Bukareszcie, a chwilę później w artykule o tym samym tytule opublikowanym

w czasopiśmie *Inquiry*¹, po raz pierwszy używając terminu „ekologia głęboka”, przedstawił jej podstawowe założenia. Dokonał również porównania tego nurtu z istniejącymi już propozycjami etyk środowiskowych i ruchów ekologicznych, które zaliczył do tzw. ekologii płytkiej. Choć sam Naess utrzymuje, że jego propozycja stanowi jedynie opracowanie terminologiczno-definicyjne idei wyrażonych przez biologkę Rachel Carson, która w działalności publikacyjnej i społecznej podejmowała tematykę ekologii oraz ochrony środowiska², to uznaje się go za inicjatora refleksji filozoficznej w ramach rozwijającego się międzynarodowego nurtu społecznego ekologii głębokiej. Reprezentantami kontynuującymi idee filozoficzne tego nurtu byli m.in. William Ophuls, George Sessions, Bill Devall, Paul H. Shephard czy Theodore Roszak.

Założenia etyczne ekologii głębokiej wyrastają z krytyki dominującego społecznie, w opinii przedstawicieli ruchu, paradygmatu rozumianego jako myślowy model społecznej rzeczywistości, który identyfikuje jej wartości, przekonania, normy i oczekiwania³. Model ów, tzw. paradygmat technokratyczny, jest rezultatem mechanicystycznej wizji natury związanej z kartezjańsko-newtonowską tradycją teoretyczną. To ona stanowiła podstawę ujęcia natury w sposób przedmiotowy i traktowania jej jako źródła zasobów umożliwiających przetrwanie i rozwój ludzkości. Towarzyszyło temu przekonanie o supremacji człowieka – jako istoty zdolnej zrozumieć jej prawidłowości i podporządkować sobie jej ukształtowanie – nad naturą, co uzasadnia ludzkie ingerencje w kierunek jej rozwoju i ustawiczną eksploatację jej zasobów⁴. Człowiek i natura w wizji relacji między nimi są zatem bytami z istoty swej nierównorzędnymi.

¹ Arne Naess, „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”, *Inquiry* 16 (1973): 95–100.

² David Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 131–132.

³ Bill Devall, George Sessions, *Ekologia głęboka* (Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok, 1994), 68.

⁴ Por. Arne Naess, „The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects”, w: *The Selected Works of Arne Naess*, t. 10, red. Harold Glasser, Alan Drengson (Dordrecht: Springer, 2005), 51; Devall, Sessions, *Ekologia*, 68–70. William R. Catton wskazał na następujące założenia paradygmatu technokratycznego: podstawowa różnica między ludźmi i innymi organizmami związana jest z partycypacją przez człowieka w dziedzictwie kulturowym, a nie tylko genetycznym; kultura w przeciwieństwie do natury jest dziedzizną nieograniczonych możliwości zmian; ludzkie cechy nie są wrodzone, lecz społecznie uwarunkowane, co pozwala na korygowanie lub eliminację cech szkodliwych; kulturowa twórczość efektuje też niezmiernymi możliwościami postępu technicznego i społecznego, co przyniesie rozwiązania wszystkich problemów czło-

nymi, co prowadzi do rozpadu naturalnej więzi, która łączyła ludzkość z przyrodą, oraz do nowej sytuacji egzystencjalnej, w której człowiek postrzega świat jako obcy jego tożsamości i konieczny do poskromienia⁵. Remedium na zaistniały skutek powyższych zjawisk kryzys w opinii propagatorów ekologii głębokiej nie może jednak ograniczać się jedynie do doraźnych czynności naprawczych w postaci ilościowej korekty działań zidentyfikowanych jako szkodliwe dla środowiska, lecz wymaga gruntownej rewizji założeń metafizycznych.

Inspirację filozoficzną dla nowej propozycji paradygmatu, na którym opiera swe założenia ekologia głęboka, stanowiły⁶:

- osobiste doświadczenia przedstawicieli nurtu wyniesione z kontaktów z naturą, związane z przeżyciami bliskości, zadowolenia, pokrewieństwa, dobroczynnego wpływu i poczucia przynależności do jednej zintegrowanej całości;
- duchowe tradycje Wschodu, które stworzyły niespotykany w kulturze krajów wysokorozwiniętych obraz harmonijnej koegzystencji człowieka i przyrody oraz postawy afirmującej wewnętrzną wartość i sakralizującą naturę, spopularyzowane m.in. przez brytyjskiego filozofa Alana W. Watts, japońskiego filozofa Daisetza T. Suzukiego czy hinduskiego filozofa i polityka Mahatmę Gandhiego;
- intensywny rozwój w drugiej połowie XX wieku ekologii (gr. *oikoss* – dom) jako dyscypliny naukowej anektującej na różnych polach badań koncepcję ekosystemu;
- nowe perspektywy w interpretacji stylów życia praludności amerykańskiej i pozaamerykańskiej w latach 60. i 70. w Stanach Zjednoczonych, wyrosłe z idei zaproponowanych przez założyciela Amerykańskiej Szkoły Historycznej antropologa Franza Boasa, który m.in. podkreślał wagę relacji, która łączyła członków ludów pierwotnych z naturą traktowaną przez nich jak część domostwa;
- nieliczne idee filozoficzne obecne w tradycji Zachodu, poczynając od myśli przedsokratejskiej, w której filozofia przyrody stanowiła jedno z centralnych kierunków dociekań wraz z próbami uka-

wieka. William R. Catton, *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change* (Urbana: University of Illinois Press, 1980), 239.

⁵ Devall, Sessions, *Ekologia*, 75.

⁶ Por. Dolores LaChapelle, *Earth Wisdom* (Los Angeles: Guild of Tutors Press, 1978), 15–22; Devall, Sessions, *Ekologia*, 110–143; Arne Naess, „Spinoza and the Deep Ecology Movement”, w: *The Ecology of Wisdom*, red. Alan Drengson, Bill Devall (Berkeley: Counterpoint, 2008), 230–251.

zywania wzajemnych związków „wszechrzeczy”, po filozofów XIX- i XX-wiecznych, jak: Henry D. Thoreau, John Muir, Alfred N. Whitehead, George Santayana czy Martin Heidegger.

Podstawową przesłanką perspektywy metafizycznej ekologii głębokiej jest rezygnacja z dualizmu człowiek – przyroda na rzecz monistycznej wizji natury jako totalnego pola relacji obiektów biotycznych i abiotycznych, w tym człowieka. Naess przyjął, że należy ująć wszystkie „organizmy jako węzły biosferycznej sieci czy pola wewnętrznych relacji”⁷. Totalność pola wiąże się z niesamodzielnnością ontologiczną wszelkich obiektów przyrodniczych, gdyż przyjmuje się, że część ich konstytucji wynika wprost z pozostawania w określonych relacjach z innymi elementami biosfery. Niesamodzielnność ontologiczna pociąga za sobą konsekwencje etyczne: wszystkie elementy pola jako niezbędne dla siebie muszą być uznane za posiadające równorzędną, immanentną im wartość, jak ujmują to Devall i Sessions: „gdy zaczynamy patrzeć na otaczające nas rzeczy jak na indywidualne organizmy, budzi się w nas poszanowanie dla prawa należnego wszystkim istotom jako częściom jednej całości; nie odczuwamy już potrzeby ustanawiania żadnej hierarchii gatunków, w której ludzie mieliby zajmować sam szczyt”⁸. Stąd też inicjator ekologii głębokiej wskazuje na dwie fundamentalne normy etyki środowiskowej: normę biocentryzmu – „biosferyczny egalitaryzm” przyznający wszystkim obiektom przyrodniczym równe prawo do ochrony ich istnienia i rozwoju zgodnego z dynamiką ewolucyjną („każda forma życia ma prawo... do życia i rozkwitu”)⁹ oraz normę samorealizacji – człowiek, uznając autoteliczną wartość natury i ujmując się jako jedno z niewyróżnionych ogniw w holistycznie widzianym polu relacji biosferycznych, rozpoznaje swoje jednoczące pokrewieństwo z naturą i może rozwijać potencjał życia. Rozwój potencjału życia ma charakter samotranscendencji, wykraczania poza indywidualne ja ku innym postaciom życia i istnienia we wszechświecie wraz z doświadczaniem głębokiego (oceanicznego) poczucia przynależności do szerszego porządku (Naess określa to mianem jaźni i wskazuje też na pochodzącą z tradycji chińskiej kategorię tao)¹⁰. Warunkiem tak pojętej samorealizacji człowie-

⁷ Naess, „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement”: 95.

⁸ Devall, Sessions, *Ekologia*, 97.

⁹ Stephen Bodian, „Simple in Means, Rich in Ends: A Conversation with Arne Naess”, w: *Ten Directions* (California: Institute for Transcultural Studies, 1982), 13.

¹⁰ Arne Naess, „Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”, w: *The Ecology of Wisdom*, red. Alan Drengson, Bill Devall (Berkeley: Counterpoint, 2008), 83–87.

ka jest kształtowanie świadomości ekologicznej, która jest przedstawiana dwójako – obiektywistycznie (wiedza ekologiczna na temat specyfiki uwarunkowań ekosystemów i ich wewnętrznych zależności) i subiektywistycznie (pierwszoosobowe doświadczenie pochodzące z aktywnego uczestnictwa w żywych procesach przyrodniczych, które pozwala na doświadczenie współżsamości człowieka i natury)¹¹.

Postulaty ekologii głębokiej. Ekologia głęboka vs ekologia płytka

Projekt filozoficzny ekologii głębokiej opiera się na założeniu, że jedynie – jak wskazuje Arne Naess – rozważania o charakterze filozoficznym, w ich rozumieniu zaproponowanym przez myślicieli starożytnych – jako mądrościowego dociekania w drodze stawiania pytań – mają szansę na identyfikację prawdziwych przyczyn kryzysu ekologicznego oraz na wskazanie właściwych dróg naprawy tego stanu rzeczy. Przymiotnik „głęboka” w określeniu ekologii ma zatem znaczenie dwójakie – chodzi w nim o konieczność wykroczenia poza dyskurs czysto naukowy w problematyce ochrony środowiska i podążania ku jego fundamentom filozoficznym oraz o istotność i zakres stawianych pytań, które mają ukierunkowywać możliwe rozwiązania praktyczne¹². W tego rodzaju dyskursie nie może zabraknąć twierdzeń o charakterze preskryptywnym, gdyż to z nich będzie wynikać konkretna praktyka życiowa ucieleśniająca idee ekologii głębokiej. Pytania, które proponują zwolennicy ekologii głębokiej, dotyczą tego, w jaki sposób człowiek ma kształtować swój indywidualny styl życia (np. jak ma ustalać, które potrzeby są faktycznie ważne dla jego życia i rozwoju, jaki jest cel jego życia), a także rzeczywistość społeczną (jakiego typu formacje społeczne oraz organizacje społeczne będą sprzyjać kultywacji idei biocentryzmu), kulturową (jakie rytuały i praktyki pozwolą na przywrócenie jedności człowieka z ziemią) i gospodarczą (jakie technologie będą sprzyjać zachowaniu dobrostanu środowiska naturalnego), by propagowane przez ekologię głęboką wartości biocentryczne mogły być efektywnie

¹¹ Devall, Sessions, *Ekologia*, 24, 116–120; Naess, „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement”: 96.

¹² Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle. An Outline of Ecosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 40–41.

realizowane¹³. Na przykład George Sessions i Arne Naess w 1984 roku zaproponowali osiem postulatów ekologii głębokiej, u których podstaw leży koncepcja świata jako wspólnoty biocentrycznej. Zawierały one¹⁴: (1) wskazanie, że pomyślność i rozwój wszelkich form życia na ziemi jest wartością samą w sobie i niezależną od użyteczności dla człowieka; (2) podkreślenie, że wielość i różnorodność form życia na ziemi pozwala na osiąganie owej pomyślności i też stanowi wartość immanentną; (3) zakaz ograniczania tej różnorodności z wyjątkiem uzasadnionych sytuacji życiowych; (4) nakaz zahamowania wzrostu liczebności populacji ludzkiej, co wesprze możliwość rozwoju pozaludzkich form istnienia; (5) wskazanie, że wpływ człowieka na inne formy życia jest zbyt duży i nadal szybko rośnie; (6) wynikające z ostatniego wezwanie do poważnych zmian ekonomicznych, technologicznych i ideologicznych; (7) nakaz ograniczenia wzrostu materialnego standardu życia na rzecz jakości życia; (8) apel o podjęcie pośrednich lub bezpośrednich działań na rzecz urzeczywistnienia koniecznych zmian.

Takiemu patrzeniu na metodologię i cele ekologii głębokiej przeciwstawia się propozycje istniejących etyk środowiskowych i ruchów ekologicznych, zarzucając im zarówno brak ugruntowania filozoficznego¹⁵, jak i utrzymanie antropocentrycznej perspektywy, która została uznana przez propagatorów podejścia radykalnego za jedną z kluczowych przyczyn kryzysu ekologicznego: „[P]łytką ekologią, jeśli zostanie doprowadzona do logicznej skrajności, jest jak komputerowa analiza kosztów i korzyści dla ludzi”¹⁶. Głównym przedmiotem analiz w ramach tzw. ekologii płytkiej są bowiem sposoby redukcji i przeciwdziałania zanieczyszczeniu środowiska naturalnego oraz wyczerpywaniu jego zasobów i wymieraniu gatunków. To prowadzi do koncentracji uwagi na ustalaniu strategii radzenia sobie z symptomami kryzysu ekologicznego, nie pozwala natomiast na wgląd w jego przyczyny, które stanowią podstawę rewizji panującego paradygmatu i tym samym przełamania jego ograniczeń. Zarzuty te są odnoszone do tzw. koncepcji ochrony zasobów, filozofii humanizmu obecnej w pragmatyzmie, marksizmie,

¹³ Arne Naess, „Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement”, w: *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, red. George Sessions (Boston: Shambhala Publications, 1995), 207–210.

¹⁴ Za: Devall, Sessions, *Ekologia*, 99.

¹⁵ Arne Naess, „Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement”, w: *The Selected Works of Arne Naess*, t. 10, red. Harold Glasser, Alan Drengson (Dordrecht: Springer, 2005), 27–29.

¹⁶ Bodian, „Simple in Means, Rich in Ends”, 12; por. Devall, Sessions, *Ekologia*, 78.

humanizmie naukowym, francuskim pozytywizmie i niemieckim mechanicyzmie, poglądów filozoficznych związanych z propagowaniem praw zwierząt czy filozofii „granic wzrostu”¹⁷. Choć w koncepcjach tych dochodzi czasami do podkreślania wartości biocentrycznych, nie idzie za tym holistyczna refleksja nad sprzyjającymi ich realizacji kierunkami reorganizacji życia ludzkiego w wymiarze indywidualnym, społeczno-kulturowym i gospodarczym. Ekologia głęboka przyjmuje natomiast, że strategia coraz głębszych pytań pozwala z jednej strony na rewizję głęboko zakorzenionych założeń metafizycznych w systemie myślenia człowieka żyjącego w zindustrializowanym świecie, z drugiej zaś na poszukiwanie sprzyjających ucieleśnieniu wartości biocentrycznych rozwiązań dotyczących praktyki ludzkiej w jej różnych wymiarach. Filozofowie ekologii głębokiej podkreślają, że taktyka pytań ma też szansę – na co wskazuje tradycja filozoficzna – na szersze i skuteczniejsze oddziaływanie na ludzkie systemy przekonań. Pozwala na aplikację treści świadomości ekologicznej w codziennym funkcjonowaniu ludzi. Jest to zarazem proces nieskończony, poświęcony ciąglemu ujawnianiu ukrytych założeń, wymagających reinterpretacji w świetle koncepcji świata jako wspólnoty biocentrycznej, który „[p]referuje miękką technikę i miękkie badania przyszłości”, mniej prognoz, więcej wyjaśniania możliwości, więcej wrażliwości na ciągłość i żywe tradycje oraz – co najważniejsze – na nasz stan niewiedzy”¹⁸.

Intuicja ekologiczna. Metaetyczne i kognitywistyczne fundamenty życia we wspólnocie biocentrycznej

Co stwierdzam, mówiąc, że „przyroda jest dobrem samym w sobie”? Czy jest to subiektywny raport z indywidualnych odczuć kontaktu z naturą? Czy też podsumowanie pewnych obiektywnych i uzasadnionych zależności między człowiekiem i przyrodą? W perspektywie poglądów przedstawicieli ekologii głębokiej uznanie wartości natury jako dobra

¹⁷ Por. Devall, Sessions, *Ekologia*, 78–90; John Passmore, „Attitudes Toward Nature”, w: *Nature and Conduct*, red. Richard S. Peters (New York: St. Martin's Press, 1975), 251–264; Gerald Hardin, *Exploring New Ethics for Survival: The Voyage of Spaceship Beagle* (New York: Viking, 1972), 37–39; John Rodman, „The Liberation of Nature?”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 20(1–4) (1977): 83–131; Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jørgen Randers, William Behrens III, *The Limits to Growth* (Washington: Potomac Associates, 1972).

¹⁸ Naess, „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement”: 98.

równorzędnego człowiekowi ma być efektem kształtowania świadomości ekologicznej w obu tych zakresach – sfery osobistych doznań i wiedzy o zależnościach ekosystemowych. Indywidualne doświadczenia kontaktu człowieka z naturą mogą być jednak różne, np. skutki powodzi czy nadmiernej suszy, i prowadzić do zróżnicowanych ocen etycznych, nieidentyfikujących natury jako równorzędnego człowiekowi dobra. Z kolei oparcie postulatów radykalnego biocentryzmu na wiedzy ekologicznej redukuje wartość natury do faktów o charakterze pozaetycznym i prowadzi do błędu naturalistycznego (zgodnie z argumentem George’a Edwarda Moore’a wciąż możemy tu zadać otwarte pytanie: „czy dobre jest to, co pozostaje ze sobą w zależnościach ekosystemowych?”¹⁹).

Perspektywę rozpoznawania wartości przyrody – unikającą zarówno relatywizmu, jak i redukcjonizmu – oferuje intuicjonistyczne podejście reprezentowane przez przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, w szczególności omówione poniżej poglądy przedstawiciela jej trzeciego pokolenia – Mariana Przełęckiego²⁰. Przede wszystkim Przełęcki przyjmuje następujące założenia metaetyczne odnośnie do semiotycznego statusu ocen etycznych:

1. Oceny etyczne mają charakter złożony – są wypowiedziami, które zarazem mają aspekt wartościujący i poznawczy; nie tylko zatem „szacują” obiekt oceny pod kątem rozpoznanej w nim wartości, lecz także, będąc zdaniem w sensie logicznym, czynią to w sposób zasadny, czyli prawdziwy, lub mylny, czyli fałszywy²¹.

¹⁹ Naturalizm metaetyczny polega na tym, że terminy etyczne, np. „dobry” lub „słuszny”, odpowiadają pewnej własności (lub ich zbiorowi) naturalnej, a twierdzenia etyczne – zawierające owe terminy – są albo zdaniem empirycznymi, albo z tego typu zdań są wyprowadzane. Według George’a Edwarda Moore’a takie postępowanie jest błędne. W szczególności: (1) cechy oznaczane terminami „dobry”, „słuszny” itp. są same w sobie proste i niepodzielne, a więc są czymś niedefiniowalnym (w szczególności za pomocą definicji analitycznych); (2) błędne jest użycie w (niedozwolonych) procedurach definiowania terminów etycznych (czyli czegoś niedefiniowalnego) terminów o odmiennym niż etyczny charakterze. Por. George Edward Moore, *Zasady etyki* (Warszawa: De Agostini, 2003).

²⁰ Por. Marian Przełęcki, *Horyzonty metafizyki* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2007), 40; Marian Przełęcki, *Sens i prawda w etyce* (Warszawa: Znak – Język – Rzeczywistość Polskie Towarzystwo Semiotyczne, 2004), 8.

²¹ Marian Przełęcki, *O rozumności i dobroci: propozycje i morały* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper), 159–160. Za kognitywizmem w filozofii wartości opowiadali się też wcześniejsi przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: Kazimierz Twardowski, Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz czy Tadeusz Czeżowski; por. Jan Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2023), 297–307.

2. Oceny etyczne mają unikatowe denotacje – są wyrażeniami, których treść odnosi się do faktów szczególnego rodzaju – faktów wartościujących – i orzeka o nich. Fakty wartościujące są tu uznawane za realne własności stanów rzeczy, ale mające charakter pozaempiryczny²².

Obok kognitywistycznego określenia statusu semiotycznego ocen etycznych za konieczne uznaje filozof określenie ich statusu epistemo-logicznego i stwierdza, że:

3. Oceny etyczne są rezultatem szczególnego rodzaju doświadczenia – intuicyjnego ujęcia wartościowości danych stanów rzeczy mającego charakter uczuciowy o dwuaspektowej naturze – emocjonalnej i poznawczej²³.
4. Oceny etyczne wymagają odpowiedniej wiedzy o własnościach empirycznych faktów moralnych i kompetencji emocjonalnej (zdolności do bezstronności) podmiotu oceniającego²⁴.

Filozof przyjmuje zatem, że poznanie wartości ma u swych podstaw szczególnego rodzaju doświadczenie podmiotu – intuicję wartości, w tym wartości etycznych. Ma ona stanowić analogon aktu poznania własności empirycznych – spostrzeżenia – i powielać jego główne cechy, tj. naoczne ujęcie własności czy bezpośredniość jej doświadczenia. Intuicja wartości pozwala więc na uchwyttywanie w doświadczanych stanach rzeczy ich wartości wprost i jako cielesnie w nich obecnych. W odróżnieniu od spostrzeżenia własności empirycznych, u którego podłoża leży percepcja zmysłowa, intuicja etyczna ma u swych podstaw, zdaniem Przełęckiego²⁵, przeżycia o charakterze uczuciowym (czasami mówi o stanach emocjonalno-wolicjonalnych²⁶). Zgodnie zatem z tym stanowiskiem pewne fakty czy wydarzenia budzą w nas aprobatę lub wstręt z uwagi na dane nam w doświadczeniu uczuciowym ich szczególne własności. Uczucia biorące udział w doświadczeniu wartości stanowią rodzaj aktów poznawczych wnoszących wiedzę o doświadczanych stanach rzeczy: „ujawniając określoną wartość przedmiotu [...] uczucia narzuca nam [...] określoną jego ocenę [...]”. Treść naszego wartościują-

²² Przełęcki, *Horyzonty*, 40.

²³ Przełęcki, *Sens*, 28.

²⁴ Tamże, 29.

²⁵ Przełęcki kontynuuje w tym względzie poglądy Ajdukiewicza i Elzenberga. Por. Kazimierz Ajdukiewicz, *Język i poznanie* (Warszawa: PWN, 1960), 364; Henryk Elzenberg, „Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna”, *Estetyka* 1 (1960): 58.

²⁶ Marian Przełęcki, *Intuicje moralne* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2005), 91.

cego przeżycia uczuciowego jest czymś, co dostarcza bezpośredniego uzasadnienia opartej na niej wypowiedzi wartościującej – podobnie jak treść spostrzeżenia zmysłowego bezpośrednio uzasadnia oparty na niej sąd spostrzeżeniowy²⁷.

Czy doświadczenie przyrody idzie zatem w parze z intuicyjnym poznaniem jej jako równorzędnego człowiekowi dobra? Zgodnie z podejściem Przełęckiego odpowiedź na tego typu pytania wymaga przyjęcia perspektywy filozofa, gdyż to filozoficzna perspektywa patrzenia na świat w odróżnieniu od perspektywy naukowej stwarza dostęp do specyficznego jego przeżywania – jako niepojętego. Doświadczenie owej niepojętości świata otwiera nową możliwość jego ujmowania, gdyż pokazuje, że naukowe wyjaśnienie nie jest w stanie tego odczucia wyeliminować, a może je zaspokoić jedynie odkrycie tkwiących w świecie wartości – immanentnych mu wartości sensotwórczych²⁸. Taka postawa, pozbawiona założeń na temat świata, będzie prowadzić do słusznych ocen etycznych tylko w określonych warunkach. Kazimierz Ajdukiewicz wskazywał na odpowiednie kompetencje, które winien posiadać podmiot ocen etycznych: kompetencję intelektualną – wystarczającą wiedzę o sytuacjach danego typu i kompetencję emocjonalną – powściągliwość emocjonalną służącą zachowaniu bezstronności: „Tylko te przeżycia uczuciowe, które doznawane są w określonych, «optymalnych» warunkach, są uczuciami prowadzącymi do prawdziwych sądów o wartościach”²⁹. Reinterpretując takie podejście, Przełęcki odwołuje się do znanej z filozoficznych rozważań etycznych Johna Niemeyera Findleya, Jonathana Harrisona, Johna Rawlsa, Israela Schefflera, Stephena Edelstona Toulmina, Jacka Hołówki i Richarda Bookera Brandta „metody kontrolowanej postawy”, interpretując ją zgodnie z założeniami reprezentowanego przez siebie intuicjonizmu. Ma to być rodzaj postawy podmiotu oceny etycznej, której celem jest eliminacja stronniczości powiązanej z emocjonalną podstawą oceny etycznej lub niewystarczającą wiedzą podmiotu o ocenianej sytuacji. W efekcie podmiot ma uzyskać uzasadniony, słuszny osąd oparty na uczuciu weryfikującym wartość danego faktu. Aby taką postawę osiągnąć, podmiot (Przełęcki przedstawia kognitywistyczną i intuicjonistyczną reinterpretację propozycji Brandta) winien testować swoje osądy etyczne, podobnie jak teorie empiryczne testują swe hipotezy. Test ten można ująć w postaci nastę-

²⁷ Przełęcki, *Sens*, 29.

²⁸ Przełęcki, *Horyzonty*, 38–40.

²⁹ Przełęcki, *Sens*, 29.

pujących pytań³⁰: (1) Ku czemu się skłaniam? (jaka jest moja postawa etyczna, w szczególności jej aspekt uczuciowy – intuicja – odnoszący się do ujętej wartości faktu); (2) Co mówią moje zasady etyczne? (konfrontacja z uznanymi przez dany podmiot zasadami etycznymi i korekta osobistych zasad w odniesieniu do postaw uzasadnionych wobec danego faktu); (3) Jaki jest mój system etyczny? (test wymogów formalnych dla zasad etycznych dotyczący ich niesprzeczności i bezstronności); (4) Jakie są moje skłonności? (test wymogów formalnych dla postaw – wiarygodna postawa etyczna musi mieć charakter bezstronny, opierać się na pełnej wiedzy i być wynikiem normalnej kompetencji intelektualnej i emocjonalnej podmiotu oraz być zgodna z niezłożonym i niesprzecznym zbiorem zasad ogólnych). Przełęcki twierdzi, że w większości wypadków różnic w ocenach etycznych test ten prowadzi do wyjaśnienia kontrowersji i uzyskania jednoznacznej i uzasadnionej oceny etycznej³¹.

W odniesieniu do kwestii przyznania przyrodzie wartości analogicznej do wartości człowieka takie bezzałożeniowe podejście wskazuje według Przełęckiego na istotne dla rozstrzygnięć etycznych podobieństwo między człowiekiem i innymi istotami żywymi. Perspektywa filozoficzna (w sensie zarysowanym powyżej) pozwala na intuicyjne uchwycenie ich wspólności, co prowadzi Przełęckiego do wniosku, że: „Wspólność człowieka i zwierzęcia wydaje mi się ważniejsza – metafizycznie i moralnie – od wszelkich dzielących ich różnic”³². Filozof kwestionuje niesłuszne w jego opinii zawężanie zdolności poznawczych i uczuciowych zwierząt, obecne w doniesieniach etologicznych oraz innych, i wskazuje, że przeczy temu podobieństwo kondycji życiowej wszystkich organizmów żywych: narodziny, życie i poczucie życia czy śmierć. Tej wspólnotcie fundamentów egzystencjalnych towarzyszy podzielenie analogicznych przeżyć uczuciowych: cierpienia, radości, strachu, bólu, rozkoszy, tęsknoty, miłości i przywiązania. Choć sam Przełęcki nie rozwija tych elementów swoich poglądów, można przyjąć, że intuicyjne doświadczenie tak pojętej wspólności człowieka i obiektów przyrody powinno – przy zachowaniu warunków związanych z metodą kontrolowanej postawy – prowadzić do postaw etycznych spójnych z etyką międzyludzką, a zatem troski o dobro przyrody i aprobaty

³⁰ Tamże, 67–75; por. Anna Jedynak, „Poglądy etyczne Profesora Mariana Przełęckiego”, *Etyka* 47 (2013): 104.

³¹ Filozof dopuszcza istnienie przypadków nierozstrzygalnych konfliktów wartości, które są wynikiem nieostrości języka etyki. Przełęcki, *Sens*, 36.

³² Przełęcki, *Intuicje*, 106.

działań temu sprzyjających czy sprzeciwu i odruchu moralnej repulsji wobec jej niszczenia.

Założenie o intuicyjnym identyfikowaniu wartości przyrody z uwagi na doświadczenie jej „wspólności” z człowiekiem znajduje wsparcie w postaci wybranych badań z zakresu *cognitive science*. W perspektywie tej współczesnej, interdyscyplinarnej nauki o umyśle okazuje się, że intuicja „wspólności” opiera się na ewolucyjnie starszej „łączności” człowieka z przyrodą.

Jednym z tropów wspierających tę hipotezę są doniesienia z zakresu kognitywistycznych badań nad uwarunkowaniami procesów mentalnych zaangażowanych w kontakt ze środowiskiem naturalnym. Już lata 70. ubiegłego wieku wraz z podejściem cybernetycznym antropologa Gregory’ego Batesona i psychologią ekologiczną Jamesa J. Gibsona przyniosły zrozumienie, że wyjaśnienie tego, jak działa umysł ludzki, wymaga uwzględnienia jego relacji z ciałem i środowiskiem, w którym umysł ten się rozwija i funkcjonuje. Gibson w swoich ustaleniach dotyczących percepcji wzrokowej utrzymywał, że służy ona przede wszystkim identyfikacji pewnych niezmienników otoczenia, tzw. ofert (ang. *affordances*), które odpowiadają na potrzeby organizmu percypującego³³. Dodatkowo zwolennicy takiego podejścia przyjmują często, że ludzkie aktualne dyspozycje mentalne są efektem długotrwałych procesów ewolucyjnych i w większości część naszego uposażenia kognitywnego odpowiada wymaganiom pierwotnych środowisk, w których organizmy, w tym ludzie, funkcjonowały w ich ewolucyjnej przeszłości³⁴.

W środowisku naukowym nie ma konsensusu co do tego, jakie czynniki związane z otoczeniem zewnętrznym organizmów stanowiły presję selekcyjną służącą wyłonieniu się poszczególnych dyspozycji kognitywnych. Według Roberta Foleya należy przyjąć, że dostosowania kognitywne w postaci określonych procesów mentalnych zachodziły w obrębie zróżnicowanych nisz ekologicznych, a wyłanianie się tych dostosowań zgodnie ze specyfiką ewolucji miało charakter losowy w ra-

³³ James J. Gibson, „The Theory of Affordances”, w: *Perceiving, Acting and Knowing Toward an Ecological Psychology*, red. Robert Shaw, John Bransford (London: Routledge, 1977), 67–69.

³⁴ Por. Margaret Wilson, „How Did We Get from There to Here? An Evolutionary Perspective on Embodied Cognition”, w: *Perspectives on Cognitive Science. Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*, red. Paco Calvo, Antoni Gomila (San Diego: Elsevier Science, 2008), 373–393; James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (New York–London: Psychology Press, 2015), 3–111.

mach różnych pokoleń³⁵. Jednakże w latach 90. w ramach nauk kognitywnych ugruntowało się podejście zwane „poznaniem ucieleśnionym” (ang. *embodied cognition*)³⁶. Z jednej strony zrywało ono z rozumieniem obecnym w klasycznym komputacyjnym kognitywizmie, uznającym, że umysł należy ujmować analogicznie do komputera cyfrowego, a procesy mentalne jako pewne wewnętrzne operacje na symbolach, które m.in. reprezentują środowisko zewnętrzne. W „ucieleśnionym” podejściu przyjęto natomiast, że właściwą kategorią do analiz funkcjonowania mentalnego jest ekosystem poznawczy, a mózg traktowany jest jako kontroler ciała oraz jego procesów percepcyjnych i motorycznych pozostających w ciągłych interakcjach z otoczeniem.

Margaret Wilson wskazała na pewne podstawowe założenia, które podzielają w jej opinii reprezentanci podejścia „ucieleśnionego”³⁷: (1) kontekstowe rozpatrywanie poznania – wyjaśnianie go jako usytuowanego w konkretnych realiach zewnętrznych oraz związkach z percepcją i działaniem organizmów; (2) uwzględnienie poznania bezpośredniego – niektóre z funkcji umysłu z uwagi na silną presję czasu nie angażują czynności intelektualnych; (3) założenie o optymalizacji informacyjnej poznania – umysł, radząc sobie z nadmiarem informacji z otoczenia, nakierowuje się na te, które są niezbędne w danej sytuacji, lub przechowuje informacje poza sobą; (4) przyjęcie, że otoczenie umysłu jest jego integralną częścią – nie ma wyraźnej granicy między umysłem i jego otoczeniem; (5) procesy mentalne są służebne wobec działania – wszystkie operacje mentalne mają na celu wygenerowanie takiego zachowania organizmu, które będzie najdogodniejsze wobec tego, co dzieje się w otoczeniu organizmu; (6) wszystkie rodzaje poznania mają charakter ucieleśniony – czynności poznawcze realizowane w sytuacji braku konieczności szybkich reakcji, tj. myślenie, także mają charakter ucieleśniony.

Warto nadmienić, że perspektywa „ucieleśniona” przynosi też naukowe wyjaśnienie intuicji jako procesu poznawczego, gdyż wskazuje na procesy mentalne, które mają charakter niereprezentacjonistyczny i stanowią rodzaj poznania bezpośredniego, a takie założenie sformuło-

³⁵ Robert Foley, *Zanim człowiek stał się człowiekiem* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001), 36–40.

³⁶ Lawrence Shapiro, *Embodied Cognition* (London: Routledge, 2010); por. Piotr Nowakowski, Tomasz Komendziński, „Cognition as Shaking Hands with the World. Introduction”, *Avant* 5(2) (2014): 11–16.

³⁷ Margaret Wilson, „Six Views of Embodied Cognition”, *Psychonomic Bulletin & Review* 9(4) (2002): 626–634.

wał m.in. Marian Przełęcki w swojej koncepcji intuicji moralnej. Z uwagi na powiązanie poznania z doświadczeniami cielesnymi uwzględniony jest także udział uczuć w poznaniu, które wchodzą w interakcję z pozostałymi procesami mentalnymi i mają istotny wpływ na ostateczny kształt intuicji moralnej. Neurobiolog Antonio R. Damasio ujmuje intuicję jako rodzaj uczucia, które stanowi wskazówkę dla organizmu w zakresie wyboru działania³⁸. To zaś potwierdza założenie Przełęckiego i innych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej o poznawczym aspekcie intuicji wartości, gdyż wskazuje na jej intencjonalność. Intuicja jest zatem odniesiona do tego, co na zewnątrz umysłu, oraz nadaje kierunek decyzji o podjęciu działania najlepszego dla podmiotu. Damasio zwraca także uwagę na konieczność odróżnienia emocji, w szczególności podstawowych, tj. strachu, wstrętu, przyjemności etc., wrodzonych i związanych z pierwotnymi instynktami, od uczuć, które stanowią mentalne obrazy emocji i automatycznie aktywowanych przez nie stanów cielesnych. Pod wpływem określonych czynników może dojść np. do szeregu reakcji cielesnych, które składają się na emocję strachu: szybkie bicie serca, skurcz jelit czy bledność skóry. Uczucie strachu stanowi zaś mentalne odzwierciedlenie tych zmian, jest doświadczeniem psychicznym i to ono sprawia, że ludzie są w stanie oszacować, że dana sytuacja im zagraża lub sprzyja. Gerd Gigerenzer, uznając także intencjonalny charakter intuicji, wskazuje na trzy cechy poznania, które ma charakter intuicyjny³⁹: bezzwłoczność pojawienia się osądu, nieświadomość, skąd owo uczucie pochodzi, oraz dostosowanie działania osoby do intuicyjnej pewności. Tabitha Prußeit przyjmuje zaś, że intuicje opierają się na poznaniu empirycznym zachodzącym w percepcji zmysłowej i ukrytym rozpoznawaniu struktur w doświadczanym otoczeniu, które to rozpoznanie jest możliwe dzięki temu, że struktury te zostały już w przeszłości nieświadomie przetworzone⁴⁰. Intuicyjne osądy są zdaniem badaczy równoległe z procesami racjonalnymi, autonomiczne, szybkie, nieświadome i energooszczędne. Osoba doświadczająca intuicji tak naprawdę świadomie odbiera tylko jej rezultat – akceptację danej decyzji o działaniu bądź niezgodę na nią. Przełęcki identyfikował ana-

³⁸ Antonio R. Damasio, *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg* (Poznań: Rebis, 1999), 215–217; Antonio R. Damasio, *Tajemnica świadomości: Jak ciało i emocje współtworzą świadomość* (Poznań: Rebis, 2000), 43–89.

³⁹ Gerd Gigerenzer, *Gut Feelings: The Intelligence of Unconscious* (New York: Penguin, 2007), 5–18.

⁴⁰ Tabitha Prußeit, „Intuitions and Ecological Rationality”, *RHV – An International Journal of Philosophy* 24 (2024): 150.

logiczne cechy intuicji wartości i podkreślał jej bezzwłoczność, wysoki stopień pewności oraz naturalną łatwość wydawania osądu.

Ewolucyjnie ugruntowana „łączność” człowieka z przyrodą w świetle badań z zakresu *cognitive science* ma też inny wymiar – dobroczynnego wpływu środowiska naturalnego na człowieka⁴¹. Na przykład Rachel i Stephen Kaplanowie w ramach swojej teorii regeneracji uwagi (ang. *Attention Restoration Theory*) przyjęli, że funkcjonowanie w warunkach miejskich z uwagi na natłok i różnorodność informacji nadmiernie obciąża procesy uwagowe i prowadzi do zmęczenia, braku koncentracji, spadku dyspozycji do samoregulacji bądź przeżywania stresu. Badacze ci utrzymują, że kontakty z naturą wywierają regenerujący wpływ na procesy uwagowe i ze względu na wymiar estetyczny przyrody mają większą moc regeneracyjną niż inne sposoby relaksacji, takie jak sen czy udział w kulcie religijnym⁴². Ekspozycja na naturę pozwala na oderwanie się od codziennego stresu, doświadczanie rozległych przestrzeni i szerokich, spójnie zorganizowanych kontekstów, podejmowanie działań zgodnych z wewnętrznymi motywacjami oraz doświadczanie bodźców łagodnie stymulujących procesy mentalne. Obcowanie z naturą angażuje innego typu procesy uwagowe, tzw. uwagę mimowolną, nieobciążającą zasobów poznawczych i odmienią od używanej zazwyczaj w ludzkiej codzienności uwagi ukierunkowanej, która utrzymuje organizm w ciągłej gotowości do działania w obliczu wielorakich bodźców zewnętrznych. Te dwa typy procesów uwagowych angażują inne procesy neuronalne, stąd też „wyłączenie” uwagi ukierunkowanej podczas przebywania na łonie natury pozwala na jej regenerację⁴³.

Inni badacze – Jee Heon Rhee wraz z zespołem – podjęli się ustalenia regeneracyjnych i poznawczych korzyści obecności natury w środowiskach wewnętrznych, np. przestrzeniach mieszkalnych czy biurach pra-

⁴¹ Choć przywoływanie kognitywnych i zdrowotnych korzyści obcowania z naturą wydaje się mieć znamiona błędu naturalistycznego, to z uwagi na to, że są tu przedstawione rezultaty badań naukowych, należy zauważyć, że Moore przyznawał, iż w przypadku kiedy pewne cechy naturalne w sposób stały współwystępują w dobrych rzeczach, można przypisywać dobro obiektom ze względu na owe cechy. Por. Wojciech Załuski, „Błąd naturalistyczny”, w: *Studia z filozofii prawa*, t. 2, red. Jerzy Stelmach (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003), 113.

⁴² Rachel Kaplan, Stephen Kaplan, *The Experience of Nature: A Psychological Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 177–200.

⁴³ Stephen Kaplan, „The Restorative Benefits of Nature: Toward an Integrative Framework”, *Journal of Environmental Psychology* 15(3) (1995): 169–182.

cy⁴⁴. Wykazali ogólnie pozytywny wpływ obiektów natury umieszczonej wewnątrz budynków i ustalili, że naturalne środowiska wewnętrzne mają wysoką jakość regeneracyjną, w szczególności jeśli chodzi o uwagę i obciążenie psychiczne. Badania Xuan Gu i in. prowadzone wśród młodych dorosłych, którzy mieszkają w miastach Chin, wskazały na istotną rolę przyrody w strategiach regulacji emocji⁴⁵. Ustalono, że ekspozycja na piękno przyrody pozwala uniknąć regulacji emocji poprzez ich ekspresję i zastąpić ekspresję ponowną poznawczą oceną sytuacji. W szczególności było to widoczne u osób z silną tendencją do doceniania piękna. Badacze konkludowali, że młodzi dorośli mogą uzyskać wysokie korzyści emocjonalne dzięki prowadzeniu stylu życia, w którym będzie miejsce na częsty kontakt z żywą naturą, i zwiększaniu umiejętności doceniania jej walorów estetycznych. Interesujące doniesienia na temat pozytywnego wpływu przyrody na ludzkie samopoczucie (rozumiane jako ogólne poczucie zadowolenia z życia i przejawianie pozytywnych emocji) i poczucie łączności z naturą przyniosły też badania Glendy Garzy-Terán i zespołu. Autorzy ustalili, że większość informacji na temat takiego wpływu dotyczy kontaktów człowieka z zieloną przyrodą lub zwierzętami, i usytuowali swoje badanie na terenach pustynnych Meksyku, celowo wybierając naturalny, ale też dający ekstremalne przeżycia – takie jak wysokie temperatury, suchość powietrza, dyskomfort związany z brakiem urządzeń sanitarnych etc. – kontekst⁴⁶. Zaobserwowano, że u uczestników badania nastąpił wzrost poczucia bliskości natury, bycia jej częścią i naturalnego cyklu życia oraz spadek negatywnych stanów emocjonalnych – rozdrażnienia, agresji, udręczenia – na rzecz przyrostu satysfakcji ze swojego życia, dokonywanych wyborów czy kręgu przyjaciół. Marc G. Berman i in. sprawdzali z kolei, czy kontakt z żywą naturą w postaci spaceru ma wpływ na funkcjonowanie po-

⁴⁴ Jee Heon Rhee, Brian Schermer, Gisung Han, So Yeon Park, Kyung Hoon Lee, „Effects of Nature on Restorative and Cognitive Benefits in Indoor Environment”, *Nature: Scientific Reports* 13/1:13199 (2023), dostęp 10.10.2024, <https://doi.org/10.1038/s41598-023-40408-x>.

⁴⁵ Xuan Gu, Hailin Zheng, Chi-Shing Tse, „Contact with Nature for Emotion Regulation: The Roles of Nature Connectedness and Beauty Engagement in Urban Young Adults”, *Nature: Scientific Reports* 13:21377 (2023), dostęp 10.10.2024, <https://doi.org/10.1038/s41598-023-48756-4>.

⁴⁶ Glenda Garza-Terán, Cesar Tapia-Fonllem, Blanca Fraijo-Sing, Daniela Borbón-Mendivil, Lucía Poggio, „Impact of Contact with Nature on the Wellbeing and Nature Connectedness Indicators after a Desertic Outdoor Experience on Isla Del Tiburon”, *Frontiers in Psychology* 13 (2022), dostęp 10.10.2024, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.864836>.

znawcze i emocjonalne osób cierpiących na depresję (zdiagnozowanych), i stwierdzili, że osoby te donosiły o odczuwaniu mniejszego obciążenia psychicznego pomimo przywoływania, zgodnie z założeniami badania, trudnych doświadczeń autobiograficznych⁴⁷. Dodatkowo pomimo procesów ruminacyjnych ich zdolności poznawcze i emocjonalne uległy poprawie. Stąd badacze rekomendowali włączenie obcowania z naturą do metod oddziaływań terapeutycznych wobec osób z depresją.

Homo bonus wobec natury

Projekt filozoficzny ekologii głębokiej z jej radykalnym biocentryzmem stanowi odpowiedź na kryzys ekologiczny, z jakim zmagają się współczesny świat. Podważając technokratyczne podejście do natury, proponuje się w nim nową, holistyczną wizję relacji człowieka z przyrodą, w której każda forma istnienia naturalnego ma swoją wartość. W obliczu globalnych wyzwań ekologicznych idee ekologii głębokiej mogą stać się fundamentem zrównoważonego rozwoju i poszanowania dla wszystkich postaci przyrody ożywionej i nieożywionej. W ten sposób ekologia głęboka otwiera drogę do nowego sposobu myślenia o świecie i naszej w nim roli, promując ideę, że człowiek jest częścią większej całości, którą należy chronić.

Zaproponowana w artykule perspektywa metaetyczna oraz wybrane rezultaty badań z zakresu nauk kognitywnych wspierają tę wizję. Przedstawiciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Marian Przełęcki w intuicji widział drogę do uzasadnienia pierwotnej wspólności człowieka i zwierząt, wskazując, że pociąga to za sobą postawę przepelnioną litością wobec „braci mniejszych”⁴⁸. W świetle badań kognitywistycznych intuicja metafizycznej bliskości człowieka i natury, psychologicznego doświadczenia przynależności do szerszego porządku świata i zgodności z rytmem procesów przyrodniczych okazuje się nie tylko duchowym obrazem relacji czy wspartej wiedzą ekologiczną pasji, lecz także efektem tego, że umysł człowieka był i jest ewolucyjnie tak ukształtowany, iż pozostaje w bliskiej „łączności” i doświadcza harmonii ze wszechświatem. Położenie kresu androgenicznej degradacji poprzez odkrycie tak

⁴⁷ Marc G. Berman, Ethan Kross, Katherine M. Krpan, Mary K. Askren, „Interacting with Nature Improves Cognition and Affect for Individuals with Depression”, *Journal of Affective Disorders* 140(3) (2012): 300–305.

⁴⁸ Przełęcki, *Intuicje*, 106.

głębokiego powinowactwa ma szansę sprawić, że człowiek będzie „żyć tak, by wywierać jak najmniejszy wpływ na inne gatunki i na Ziemię”⁴⁹.

Bibliografia

- Ajdukiewicz Kazimierz. 1960. *Język i poznanie*. Warszawa: PWN.
- Berman Marc G., Ethan Kross, Katherine M. Krpan, Mary K. Askren, Aleah Burson, Patricia J. Deldin, Stephen Kaplan, Lindsey Sherdell, Ian H. Gotlib, John Jonides. 2012. „Interacting with Nature Improves Cognition and Affect for Individuals with Depression”. *Journal of Affective Disorders* 140(3): 300–305.
- Bodian Stephen. 1982. „Simple in Means, Rich in Ends: A Conversation with Arne Naess”. W: *Ten Directions*, 10–15. California: Institute for Transcultural Studies.
- Catton William R. 1980. *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change*. Urbana: University of Illinois Press.
- Damasio Antonio R. 1999. *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*. Poznań: Rebis.
- Damasio Antonio R. 2000. *Tajemnica świadomości: Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*. Poznań: Rebis.
- Devall Bill, George Sessions. 1994. *Ekologia głęboka*. Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok.
- Elzenberg Henryk. 1960. „Ekspresja pozaestetyczna i estetyczna”. *Estetyka* 1: 49–65.
- Foley Robert. 2001. *Zanim człowiek stał się człowiekiem*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Garza-Terán Glenda, Cesar Tapia-Fonllem, Blanca Fraijo-Sing, Daniela Borbón-Mendivil, Lucía Poggio. 2022. „Impact of Contact with Nature on the Wellbeing and Nature Connectedness Indicators after a Desertic Outdoor Experience on Isla Del Tiburon”. *Frontiers in Psychology* 13. Dostęp 10.10.2024. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.864836>.
- Gibson James J. 1977. „The Theory of Affordances”. W: *Perceiving, Acting and Knowing Toward an Ecological Psychology*, red. Robert Shaw, John Bransford, 67–82. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gibson James J. 2015. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York–London: Psychology Press.
- Gigerenzer Gerd. 2007. *Gut Feelings: The Intelligence of Unconscious*. New York: Penguin.
- Gu Xuan, Hailin Zheng, Chi-Shing Tse. 2023. „Contact with Nature for Emotion Regulation: The Roles of Nature Connectedness and Beauty Engagement in

⁴⁹ Devall, Sessions, *Ekologia*, 97.

- Urban Young Adults". *Nature: Scientific Reports* 13:21377. Dostęp 10.10.2024. <https://doi.org/10.1038/s41598-023-48756-4>.
- Hardin Gerald. 1972. *Exploring New Ethics for Survival: The Voyage of Spaceship Beagle*. New York: Viking.
- Hoły-Łuczaj Magdalena. 2018. *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jedynak Anna. 2013. „Poglądy etyczne Profesora Mariana Przełęckiego”. *Etyka* 47: 101–106.
- Kalachanis Konstantinos. 2014. „Environment-Crisis and Human Activity”. *European Journal of Social Behaviour* 1(1): 10–13.
- Kaplan Rachel, Stephen Kaplan. 1989. *The Experience of Nature: A Psychological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaplan Stephen. 1995. „The Restorative Benefits of Nature: Toward an Integrative Framework”. *Journal of Environmental Psychology* 15(3): 169–182.
- LaChapelle Dolores. 1978. *Earth Wisdom*. Los Angeles: Guild of Tutors Press.
- Meadows Donella H., Dennis L. Meadows, Jørgen Randers, William Behrens III. 1972. *The Limits to Growth*. Washington: Potomac Associates.
- Moore George Edward. 2003. *Zasady etyki*. Warszawa: De Agostini.
- Naess Arne. 1973. „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”. *Inquiry* 16: 95–100.
- Naess Arne. 1989. *Ecology, Community and Lifestyle. An Outline of Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess Arne. 1995. „Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement”. W: *The Selected Works of Arne Naess*, red. Alan Drengson, 2279–2290. Dordrecht: Springer.
- Naess Arne. 2005. „The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects”. W: *The Selected Works of Arne Naess*, red. Alan Drengson, 2291–2314. Dordrecht: Springer.
- Naess Arne. 2008. „Spinoza and the Deep Ecology Movement”. W: *The Ecology of Wisdom*, red. Alan Drengson, Bill Devall, 230–251. Berkeley: Counterpoint.
- Naess Arne. 2008. „The Basics of the Deep Ecology Movement”. W: *The Ecology of Wisdom*, red. Alan Drengson, Bill Devall, 105–119. Berkeley: Counterpoint.
- Naess Arne. 2008. „Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”. W: *The Ecology of Wisdom*, red. Alan Drengson, Bill Devall, 81–98. Berkeley: Counterpoint.
- Nowakowski Piotr, Tomasz Komendziński. 2014. „Cognition as Shaking Hands with the World. Introduction”. *Avant* 5(2): 11–16.
- Passmore John. 1975. „Attitudes Toward Nature”. W: *Nature and Conduct*, red. Richard S. Peters, 251–264. New York: St. Martin's Press.
- Prußeit Tabitha. 2024. „Intuitions and Ecological Rationality”. *RHV – An International Journal of Philosophy* 24: 145–162.
- Przełęcki Marian. 2002. *O rozumności i dobroci: propozycje i morały*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

- Przełęcki Marian. 2004. *Sens i prawda w etyce*. Warszawa: Znak – Język – Rzeczywistość Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Przełęcki Marian. 2005. *Intuicje moralne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Przełęcki Marian. 2007. *Horyzonty metafizyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Rhee Jee Heon, Gisung Han, So Yeon Park, Kyung Hoon Lee. 2023. „Effects of Nature on Restorative and Cognitive Benefits in Indoor Environment”. *Nature: Scientific Reports* 13/1:13199. Dostęp 10.10.2024. <https://doi.org/10.1038/s41598-023-40408-x>.
- Rodman John. 1977. „The Liberation of Nature?”. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 20(1–4): 83–131.
- Rothenberg David. 1993. *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Shapiro Lawrence. 2010. *Embodied Cognition*. London: Routledge.
- Solomon P. Nathaniel, Nnandi Nwulu, Festus Bekun. 2021. „Natural Resource, Globalization, Urbanization, Human Capital, and Environmental Degradation in Latin America and Caribbean Countries”. *Journal Environmental Science and Pollution Research* 28: 6207–6221.
- Wilson Margaret. 2002. „Six Views of Embodied Cognition”. *Psychonomic Bulletin & Review* 9(4): 626–634.
- Wilson Margaret. 2008. „How Did We Get from There to Here? An Evolutionary Perspective on Embodied Cognition”. W: *Perspectives on Cognitive Science. Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*, red. Paco Calvo, Antoni Gomila, 373–393. San Diego: Elsevier Science.
- Woleński Jan. 2023. *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Załoski Wojciech. 2003. „Błąd naturalistyczny”. W: *Studia z filozofii prawa*, t. 2, red. Jerzy Stelmach, 111–121. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Streszczenie

W artykule omówiono propozycję ugruntowania postulatów etycznych tzw. ekologii głębokiej w intuicjonistycznej tradycji metaetycznej reprezentowanej przez przedstawiciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Mariana Przełęckiego oraz w wybranych wynikach badań na temat relacji umysł–przyroda z zakresu nauk kognitywnych (*cognitive science*). W tym celu zaprezentowano charakterystykę radykalnego biocentryzmu w jego wersji pozytywnej i krytycznej. W ramach wzmocnienia przesłanek etycznych ekologii głębokiej wskazano na założenia intuicjonizmu indukcyjnistycznego Przełęckiego i argumentowano na rzecz zasadności jego aplikacji w obszarze ekologii głębokiej. Podkreślono, że intuicja ekologiczna związana z doświadczeniem „wspólności” człowieka

i przyrody opiera się na ewolucyjnie starszej „łączności” umysłu człowieka i środowiska naturalnego.

Słowa kluczowe: ekologia głęboka, wspólnota biocentryczna, intuicjonizm indukcyjnistyczny, umysł „ucieleśniony”

Ecological Intuition: Towards Metaethical and Cognitive Foundations of Life in a Biocentric Community

Summary

The article presents a proposal to ground the ethical postulates of the so-called deep ecology in the intuitionist metaethical tradition represented by Marian Przełęcki, a representative of the Lviv-Warsaw School, and in selected research results on the mind-nature relationship in the field of cognitive science. For this purpose, the characteristics of radical biocentrism in its positive and critical versions are presented. In order to strengthen the ethical premises of deep ecology, the assumptions of Przełęcki's inductive intuitionism are indicated and arguments are made for the validity of its application in the area of deep ecology. It is indicated that the ecological intuition associated with the experience of the "community" of man and nature is based on the evolutionarily older "connectivity" of the human mind and the natural environment.

Keywords: deep ecology, biocentric community, inductive intuitionism, embodied mind