Mateusz Schuler
Uniwersytet Śląski
ORCID: 0000-0001-8628-0899
DOI 10.24917/20838972.17.7

Co dekonstrukcja może zaproponować etyce środowiskowej?

1. Wprowadzenie

W serialu przyrodniczym produkcji BBC „Nasza planeta" twórcy przedstawiają Ziemię jako sieć wielkich, tętniących życiem ekosystemów, których funkcjonowanie staje się zagrożone w obliczu zbliżającej się katastrofy klimatycznej. Oglądając brytyjski serial można odnieść wrażenie, iż koegzystencją poszczególnych gatunków rządzi tajemnicza siła, pozwalająca każdej z jednostek zaspokoić głód, popęd seksualny, a w efekcie zapewnić sobie przetrwanie. Całość (eko)systemu, jak słusznie przekonują twórcy, powiązana jest gęstą siecią relacji i zależności. Kiedy widzimy ciała potężnych arktycznych morsów, które bezwładnie spadają z dwustumetrowych klifów, lektor wyjaśnia to kurczeniem się ich naturalnego habitatu, który nastąpił pod wpływem roztopów lodowych plaż. Były to plaże, na których zwierzęta te gromadziły się w przeszłości, dlatego teraz morsy desperacko i często z fatalnym skutkiem szukają nowych, bezpiecznych miejsc na odpoczynek i coroczne gody. Jeszcze inny przykład stanowią gromady afrykańskich zwierząt poszukujące zasobów wody pitnej w czasie pory suchej. Niestety woda występuje tam już w znikomych ilościach, powodem jest wykorzystywanie jej zapasów w rozwijającym się afrykańskim rolnictwie. Jej brak przyczynia się bezpośrednio do wymierania stad[1], a w bliskiej przyszłości prawdopodobnie i całych gatunków afrykańskiej fauny. Działaniom zwierząt nie przypisuje się ocen moralnych, bowiem wygląda na to, iż zostały one w pewien sposób wcielone w życie ekosystemu i zaprogramowane, by przetrwać nawet w destabilizujących się warunkach środowiska. Jednak bliskość jaką odczuwa widz w stosunku do przedstawianej przyrody, rodzi współczucie i zrozumienie, skłaniające do obdarzenia przyrody (ożywionej i nieożywionej) moralnością oraz wkomponowania jej sta-

1 Nyasha Chingono „More than 200 elephants in Zimbabwe die as drought crisis deepens." *The Guardian,* 12.11.2019, https://www.theguardian.com/world/2019/nov/12/drought-kills-more-than-200-elephants-in-zimbabwe.

tusu w ludzkie rozważania etyczne. Ten moment wydaje się szczególnie ważny, ponieważ sposób i kontekst w jakim nadajemy wartość naturze, decyduje o naszych działaniach i orientacji w świecie przyrody. Dobitnie ujawnia to czas związany z katastrofą klimatyczną.

Filozofia środowiska bada relację człowieka do świata pozaludzkiej przyrody, poświęcając szczególną uwagę nowoczesnemu procesowi alienacji natury od życia i dorobku kultury, nauki oraz techniki[2]. Epoka przedindustrialna pozwalała człowiekowi postrzegać przestrzeń oswojoną przez techniką i cywilizację (miasta, szlaki handlowe) w bezpiecznej separacji od dziewiczej, czystej i nierzadko niebezpiecznej przestrzeni przyrody[3]. Jednak XX wieczna industrializacja przemysłu, kapitalizm oraz postęp w strukturach społecznych napędzany polityczno-ekonomicznym zmianami rozmył tę klarowną granicę. Odtąd obie te sfery zaczęły na siebie wzajemnie oddziaływać. Faktem jest, iż dawna perspektywa jest nie do utrzymania: człowiek nie może dłużej izolować się w zabetonowanych miastach-oazach i odwracać wzrok od globalnej degradacji przyrody.

Jednymi z pierwszych, którzy poczuli to pismo nosem, byli filozofowie zgromadzeni wokół Instytut Badań Społecznych na Uniwersytecie we Frankfurcie w pierwszej połowie XX wieku. Wybitną rolę w kształtowaniu świadomości ekologicznej odegrali tutaj twórcy „dialektyki oświecenia", Horkheimer oraz Adorno, a także inni marksistowscy krytycy kapitalizmu[4]. Do grona prekursorów filozofii ekologicznej zalicza się również Martina Heideggera wraz z jego propozycją „autentycznego życia" bliskiego naturze, dekonstrukcji oświeceniowego podmiotu i krytyki antropocentrycznej perspektywy w filozofii[5]. Wyżej wymienieni rozpoczęli znaczący proces zmiany w orientacji filozofii na rozwiązywanie problemów związanych z zagrożeniami ekologicznymi. Jednak dopiero pod koniec XX wieku myśl ekologiczna przybrała swoją współczesną formę, dlatego wielu myślicieli za okres źródłowy dla etyki środowiskowej (ang. *environmental ethics*) przyjmuje lata 70 XX wieku. Ten nagły wzrost zainteresowania ekologią spowodowany był powojennym rozwojem przemysłu chemicznego oraz szeregiem kryzysów ekologicznych

2 Ronald Sandler, *Environmental Ethics: Theory in Practice* (New York: Oxford University Press, 2018), 3–4.

3 Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności, Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. Marek Klimowicz (Kraków: Wydawnictwo Platan, 1996), 25.

4 Zbigniew Łepko, „Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia." *Studia Ecologiae et Bioethicae* 8/2, 2010.

5 Magdalena Hoły-Łuczaj, *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka* (Warszawa-Rzeszów: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie 2018).

związanych z problemami w zapewnieniu rosnącej populacji dostępu do wody pitnej, żywności oraz zdrowego, czystego środowiska[6].

W anglojęzycznej debacie dotyczącej ekologii występuje szereg tradycji, które w odmienny sposób wyjaśniają pojawienie się w świecie wartości, a także sam akt normatywny względem natury. Dla ułatwienia prezentacji wyróżnię trzy podstawowe kierunki rozważań wewnątrz etyki środowiskowej.[7] Każdą z nich można wyrazić przez pytanie ogólne, wokół którego zbudowana została określona perspektywa etyczna:

1) Czy jednostka sama stanowi o własnej wartości?
2) Czy może cierpieć?
3) Czy wartość może być wyprowadzona z troski o całość środowiska (gatunku, ekosystemu, planety)?

Celem niniejszego artykułu będzie przyjrzenie się najważniejszym nurtom etyki środowiskowej, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień związanych z pojawieniem się wartości, następnie uporządkowanie i omówienie intuicji stojących za każdą z propozycji, by na sam koniec zarysować dekonstrukcyjną perspektywę na wcześniej omówione zagadnienia.

2. Etyka środowiskowa. Próba typologii

2.1. Obiektywna wartość wewnętrzna

Wielu etyków środowiskowych stara się wyjść poza oświeceniowy paradygmat mówiący o tym, że wartość jest wynikiem relacji bytu z umysłem potrafiącym tę wartość dostrzec: „Zabierzmy wolę i uczucie, a zniknie coś takiego jak wartość”[8] stwierdza neokantysta Wilhelm Windelband. W myśl tej antropogenicznej zasady rozłożysty platan staje się wartościowym obiektem wyłącznie wtedy, gdy człowiek dostrzeże w nim przyszły materiał na opał, bądź doceni pożytek z jego cienia w upalne popołudnie. A co jeśli weźmiemy pod uwagę, że nasz platan stanowi również wartościowy obiekt dla żyjących w jego pniu wiewiórek, korników oraz ptaków, a nawet dla samego siebie, bowiem bez wątpienia potrafi zaleczyć swoje rany, zadbać o rozwój i przeciwstawić się procesowi obumierania. Inaczej mówiąc jest on nastawionym na cel, żyjącym indywiduum, posiadającym obiektywną wartość wewnętrzną. Zwolennikiem takiej

6 Robin Attfield, *Environmental Ethics: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2018), 10.

7 Typologia oparta została w głównej mierze na książce Mary Anne Warren, *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, przeł. Sergiusz Tokariew (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019).

8 Wilhelm Windelband, *An Introduction to Philosophy* (London: T. Fisher Unwin, 1921), 215.

perspektywy jest Holmest Rolston III, który stara się objąć nią nie tylko zwierzęta i rośliny, ale również całe ekosystemy:

> Prawdą jest, że ludzie są jedynymi oceniającymi, którzy potrafią przełożyć własną obserwację na skalę globalną i świadomie decydować o tym, co robić aby chronić przyrodę. Kiedy ludzie to robią, muszą ustawić skalę; a ludzie są miarą rzeczy. Zwierzęta, rośliny, ekosystemy oraz Ziemia nie mogą nas nauczyć, jak oceniać. Ale potrafią pokazać to, co ma być ocenione. Skale aksjologiczne, które konstruujemy nie tworzą wartości[9].

Podobną intuicję, wyprowadzającą wartość z bytu, znajdujemy u niemieckiego filozofa Hansa Jonasa[10]. W oparciu o dorobek Emmanuela Levinasa oraz Martina Heiddegera proponuje on coś, co pokrótce nazwać można „egzystencjalną interpretacją faktów biologicznych"[11]. Perspektywa ta ukazuje naturę jako akuszerkę wszelkiego życia organicznego, posiadającego nadrzędny cel w postaci zachowania własnego istnienia. Jonas lokuje chęć przetrwania poza sferą mentalną, ponieważ – według autora każdy żywy organizm wykazuje pewną transcendencję, tzn. jego istota wyprzedza samą siebie w trosce o własne życie i przetrwanie[12]. Tak oto otrzymujemy kolejną koncepcję, gdzie wartość wyprowadzona została z obiektywnej wartości wewnętrznej.

2.2. Cierpienie

Wśród etyków istnieje przekonanie, iż to zdolność do odczuwania bólu decyduje o przyznaniu statusu moralnego. Jednym z pierwszych, który zdobył się zadać pytanie o cierpienie istot poza ludzkich był Jeremy Bentham. W szeroko omawianym fragmencie swojej pracy *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa* z 1789 roku pisał, że: „należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy

9 Holmes Rolston III, "Value in Nature and the Nature of Value." w *Philosophy and the Natural Environment,* Royal Institute of Philosophy Supplement: 36, red. Robin Attfield, Andrew Belsey (Cambridge: Cambridge University Press 1994), 29.

10 „A jeśli nowy rodzaj ludzkiego działania oznacza, że trzeba wziąć pod uwagę coś więcej niż tylko interes ludzki – że antropocentryczne zawężenie etyki jest dziś niewystarczające [...] Oznaczałoby to poszukiwanie nie tylko dobra ludzkiego, ale także dobra rzeczy pozaludzkich tzn. rozciągnięcie uznania «celów samych w sobie» na sprawy poza ludzkie i włączenie troski o te sprawy do dobra ludzkiego." Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, 33.

11 Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (Evanston: Northwestern University Press, 2001), xi.

12 Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, 152.

mogą cierpieć”[13]. Bentham zrywa w ten sposób z kartezjańską tradycją wykluczającą zwierzęta z pewnej wspólnoty istot żywych[14], jednak ważne jest, aby zrozumieć intuicję stojącą za stwierdzeniem Benthama, bowiem czyni on z bezbronności (czyli pewnej nie-mocy) uświadomioną zdolność podobną do logicznego myślenia i mowy. Gdzie jednak przebiega granica „zdolności odczuwania”, czy należy ją stopniować w odniesieniu do ssaków, ptaków czy też bezkręgowców? Peter Singer proponuje, wydaje się słusznie, przeprowadzić taką cezurę „gdzieś między krewetka a ostrygą”[15].

Jednakże nasza antropocentryczna rzeczywistość wymuszana myślenie o poza ludzkim życiu w kategoriach nieuświadomionych maszyn. Zdolność do cierpienia wymaga w tym przypadku świadomości bólu, która automatycznie przekształca zwykłe życie (surowy ból) w suwerenny podmiot o statusie i wartości moralnej. Czyli innymi słowy to sama jednostka musi w pewnym sensie zaświadczyć o tym, iż jej cierpienie jest wartościowe tzn. świadomie przeżywane. Rodzi to pewien problem, bowiem takie rozumienie wyklucza z kręgu etycznego zainteresowania między innymi rośliny oraz nieożywione elementy biosfery.

Jeszcze inny problem dotyczy tzw. „wymienności” życia. Peter Singer oraz inny utylitaryści byli często oskarżani o to, że traktują istoty żywe jako „pojemniki” na użyteczność. Wyobraźmy sobie technikę całkowicie bezbolesnego zabijania krów na mięso. Jeśli każdą zabitą taką metodą krowę zastąpimy nową, która będzie zdolna do podobnego odczuwania przyjemności i bólu w przyszłości, to ten rodzaj zabójstwa będzie moralnie dopuszczalny w rozumieniu utylitarystycznym.

Ta skądinąd słuszna krytyka skłoniła Petera Singera do przeprowadzenia rozróżnienia na byty niewymienne samoświadome, które posiadają wyobrażenie o swoim przyszłym życiu, czyli boją się śmierci i preferują istnienie (do nich zaliczyć można oprócz tylko niektóre ssaki takie jak małpy, delfiny i wieloryby)[16] oraz wymienne i cierpiące. Również tu-

13 Jeremy Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. Bogdan Nowroczyński (Warszawa: PWN, 1958), 420.

14 „Jest to rzecz nader godna uwagi, że nie ma ludzi tak tępych i głupich, nie wyjmując nawet szaleńców, iżby nie byli zdolni zebrać do kupy rozmaitych słów i ułożyć z nich zdania, którym zdołają wyrazić swą myśl; przeciwnie zaś, nie ma innego zwierzęcia, choćby było najdoskonalsze i najbogaciej obdarzone, aby dokazało tegoż samego. [...] To świadczy nie tylko, iż zwierzęta mają mniej rozumu niż ludzie, ale że nie mają go wcale, widzimy bowiem, iż potrzeba go bardzo mało, aby umieć mówić”. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie,* przeł. Tadeusz Boy-Żeleński (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2002), 40.

15 Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alchniewicz, Anna Szczęsna (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004), 102.

16 Peter Singer*, Etyka praktyczna*, przeł. Agata Sagan (Warszawa: Książka i wiedza, 2003), 99.

taj autor posłużył się podobnym wybiegiem, nakazującym mu przyznać większą wartość moralną takiej zdolności do cierpienia, która powiązana jest ze zdolnością do afirmacji samego życia. Innymi słowy jest to nadanie wartości i ludzkich praw zwierzętom najbardziej przypominających właśnie ludzi.

2.3. Perspektywa absolutystyczna

Czy zasadnym jest nadawanie wartości pojedynczej istocie – bądź to ze względu na jego wewnętrzną wartość, bądź to z racji jego wrażliwości na ból – kiedy jej status moralny istnieje wyłącznie dzięki sieci pewnych relacji, które tworzy on z innymi osobnikami, gatunkami oraz ekosystemami? Część etyków środowiskowych odpowiada przecząco i proponuje zgoła odmienną podstawę dla wartościowania natury, opierającą się na totalnej współzależności istot, kwestionując tym samym indywidualizm wcześniejszych koncepcji. Aldo Leopold nazywa to biospołeczną etyką ziemi, która: „poszerza granice naszej wspólnoty, włączając do niej gleby, zasoby wodne, rośliny i zwierzęta lub mówiąc ogólniej: samą ziemię”[17]. Chodzi w gruncie rzeczy o to, że poszczególne byty powstają wraz z całościowymi systemami, do których należą, i od których bez wątpienia pozostają zależne, aż do swojej śmierci, zaś po śmierci wchłonięte zostają w wielkich łańcuch przepływu energii[18]. Callicott, kontynuator myśli Leopolda, krytykuje indywidualizm biocentryzmu oraz przypomina o naturalnej przynależności człowieka do wspólnoty biologicznej, postulując naczelną zasadę troski o jej dobro. Wniosek płynący z rozważań Callicotta nakazuje ponowne przemyślenie nie tylko relacji indywiduum wobec środowiska, ale również stosunek życia do śmierci w procesie powstawania wartości. Życie nie jest prostym przeciwieństwem śmierci, lecz momentem podtrzymującym współzależną całość wspólnoty w stabilności oraz integralności. Piszę on nawet w jednym ze swoich artykułów, iż: „życie jednego członka wspólnoty wprost zakłada śmierć drugiego”[19].

Teoria biospołeczna powołuje się na strukturę więzi społecznych oraz biologicznych, łączących poszczególne istoty. Struktura ta kształtuje się koncentrycznie. W przeciwieństwie do poprzednich propozycji, które wartość wydobywały z wnętrza bytu, Leopold oraz Callicott budują zewnętrzne kryterium: „To jak powinniśmy, i nie powinniśmy, traktować siebie nawzajem […] określa […] natura organizacji naszych

17 Aldo Leopold, *A Sand County Almanac* (New York: Ballantine Books, 1970), 239.
18 Ibid., 252.
19 John Baird Callicott, “The Land Ethic: key philosophical and scientific challenges.” *Oregon State University* https://liberalarts.oregonstate.edu/sites/liberalarts.oregonstate.edu/files/history/ideas/callicott_landethic.pdf

wspólnot”[20]. W myśl tej zasady członkowie naszych rodzin oraz zwierzęta domowe – będące na granicy społeczno-biologicznej – wraz z najbliższym otoczeniem fauny i flory zasługują na nasze najwyższe wyrazy troski i szacunku. Trudno jest w takim rozumowaniu utrzymać relację między niezaprzeczalną wartością wobec indywidualnego życia, a wartością wynikającą z relacji wewnątrz wspólnoty. Bowiem dlaczego miałbym powstrzymać się przed morderstwem obcej osoby, kiedy byłaby to jedyna szansa by wyżywić moją rodzinę?

Wartość wyprowadzona zostaje tutaj z systemu, ale w sposób pośredni, innymi słowy system przekształca wartość wewnętrzną (indywidualną) jednostki w instrumentalną funkcję służącą całości, nadając jej zewnętrznego (holistycznego) znaczenia. Największą wątpliwość w teorii absolutystycznych, jak w skrócie wykazałem powyżej, budzi połączenie wartości wewnętrznej z wartością systemową oraz sam sposób konstruowania i zarządzania wspólnotami biospołecznymi. W następnej części postaram się pokazać inny model normatywności, wywiedziony z koncepcji dekonstrukcji Jacquesa Derridy, który w sposób przewrotny zawiera w sobie wszystkie wyżej wymienione wartości uznawane przez etyków środowiskowych.

3. (Eko)dekonstruckcja

Teorie poststrukturalne coraz śmielej bywają angażowane w rozważania etyczno-ekologiczne, wystarczy wspomnieć chociażby prace na temat biopolityki Foucaulta, deleuzjańskiej koncepcja stawania-się-zwierzęciem oraz animalny dyskurs prowadzony przez Derridę. Ujmowanie rzeczywistości w tekstach poststrukturalistów charakteryzuje się wyraźnym odejściem od protekcjonistycznej pozycji podmiotu, skłaniając się ku kategorii zdecentralizowanego systemu. W tym rozdziale postaram się pokazać, iż odrzucenie silnej, subiektywistycznej pozycji podmiotu w etyce nie przekreśla rozważań nad zagadnieniem normatywności. Swój wywód zaprezentuje w oparciu o dwa elementy: pierwszym będzie znana publikacja Jacquesa Derridy *Zwierzę, którym więc jestem* (L’animal que donc je suis); odniesienie do Kartezjusza jest jasne, dlatego chcąc oddać intuicję kryjącą się za tytułem, należałoby go przetłumaczyć jako: „Jestem zwierzęciem, a więc jestem”. Z kolei drugi element wyprowadzony zostanie z koncepcji podwójnej afirmacji. W skrócie: przy pomocy metodologii i dorobku Derridy pragnę zrewidować wyżej wyodrębnione koncepcje etyki środowiskowej oparte na: (1) wartości obiektywnej, (2) zdolności do odczuwania bólu oraz (3) perspektywie

20 John Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy* (Albany: University of New York Press, 1989), 55.

holistycznej; by postarać się pomyśleć je w ramach jednego systemy, tzn. jako jedną perspektywę na zagadnienie wydobywania wartości z natury.

Koncepcja podwójnej afirmacji przypomina proces obustronnej koligacji, w której każda istota żywa potwierdza siebie oraz innych w wyniku uprzedniego wpisania się w system powiązań żyjącej wielości; autor *Widm Marksa* określa tę wspólnotę neologizmem „l'animot" oznaczającym: „nieredukowalną wielość żyjących istnień"[21]. Zaś to, co wcześniej określiłem jako wartość obiektywną podmiotu, występuje u Derridy pod pojęciem „auto-biografii" bądź „samoprezentacji", jest to moment uświadamiania (afirmacji) przez istotę żyjącą, swojej pierwotnej, zwierzęcej natury: „Ktokolwiek mówi «ja», ujmuje lub ukazuje siebie jako «ja», jest żywym zwierzęciem"[22]; nie chodzi tutaj o zniesienie granicy między człowiekiem a zwierzęciem, lecz o wydobycie porowatej i płynnej granicy między nimi. Podmiot „zoo-auto-biograficzny" oznacza dla Derridy przede wszystkim „podmiot współodczuwający", czyli gotowy do współ-przeżywania cierpienia i przeglądania się w widmie nieuchronnej śmierci wraz ze wspólnotą żyjących istot, w których środowisko jest on zanurzony.

> Czy ostatecznie mogę ukazać się nagi przed oczami tego, co oni określają mianem „zwierzęcia"? [...] Wszędzie tam, gdzie wcielana jest autobiograficzna sztuka, tam istnieć mus „psyche", lustro, które odbija mnie nagiego od stóp do głów. To samo pytanie okazuje się zatem kwestią tego, czy powinienem się ukazywać. Ale w trakcie widzenia siebie nago (czyli odbijania mojego obrazu w lustrze) gdzie znajduje się, w moim przypadku, patrząc na mnie, to żywe stworzenie, kotka, która sama może odkryć, że została złowiona w to samo lustro? Czy istnieje zwierzęcy narcyzm? Czy ta oto kotka również nie mogłaby być, w głębi jej oczu, moim pierwotnym zwierciadłem?[23]

Wróćmy ponownie do samej dekonstrukcji, by jeszcze raz przemyśleć to, co przed chwilą zostało tutaj opisane. Punktem wyjścia jest podmiot, wyłaniający się z pola zróżnicowanych relacji z innymi (Derrida nazywa to „grą różni", inaczej polem obejmującym wszystkie różnice)[24]. Relacje te są dla podmiotu konstytutywne, czyli jego tożsamość oraz status nie jest uprzedni wobec systemu, a staje się wynikiem wzajemnej relacji ze środowiskiem i otoczeniem. Kontekst wszystkich

21 Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am* (New York: Fordham University Press, 2008), 41; Jacques Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. Bogdan Banasiak (Łódź: Officyna Wydawnicza, 2012), 68.

22 Derrida, *The Animal That Therefore I Am,* 49.

23 Ibid., 50–51.

24 Jacques Derrida, „Różnia." w: *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek (Warszawa, Wydawnictwo KR, 2002), 38.

relacji jest niewyczerpany nie dlatego, że nie jesteśmy w stanie uporządkować wszystkich jej obiektów, lecz z powodu nieustannej zmiany kontekstu, który rekontekstualizuje podmiot, zaś on ponownie zmienia cały kontekst tej relacji. Derrida do wytłumaczenia tego procesu używa neologizmu „différance", oznaczającego różnicę oraz odroczenie. Podmiot, jak i istoty z którym jest on w relacji, pozostają zatem w stałej, otwartej ekspozycji na przyszłość utkaną z nieprzewidywalnych elementów żywej wspólnoty.

Dekonstrukcja to nie filozofia pozbawiona podmiotu, lecz stawiająca podmiot w pozycji ciągłej niepewności (nie-tożsamości zarówno ze sobą, jak względem otoczeniem), zn. wymagającej nieustannej pracy samo-potwierdzania (afirmacji). Właśnie w jednostkowym dążeniu do samo-potwierdzenia ujawnia się dekonstrukcyjna koncepcja normatywności. Zasada podwójnej afirmacji jest więcej splotem wymagającym od podmiotu odróżnienia się (ustanowienia własnego „Ja") od otoczenia (innego) przez potwierdzenia swojej istoty w drodze od „ja", w kierunku biegnącym przez to, co inne, „zwierzęce", nie-ludzkie: „Oto ślad, którym jestem i którym podążam, ślad, który tropię, idąc za tym, co całkowicie inne, a co oni nazywają »zwierzęciem«, na przykład »kotem«"[25]. Zatem tożsamość według Derridy zawsze musi zostać potwierdzona w kimś innym ode mnie samego oraz być stale rekonstruowana, gdyż nie jest ona dana raz na zawsze. Afirmacja nie ma „swojego pierwszego razu" w myśl widmontologicznej zasady mówiącej o tym, że „jednostkowość każdego pierwszego razu czyni z niego również ostatni raz"[26]. Tożsamość zostaje w ten sposób zamknięta w koniecznej sprzeczności: zawieszona pomiędzy absolutną przeszłością a otwartą przyszłością, ustawiona między własną jaźnią a jaźnią innego, między afirmacją śmiertelnego życia a potwierdzeniem nadchodzącej śmierci.

4. Wnioski

> Relacje między ludźmi a zwierzętami będą musiały się zmienić. Będą musiały w podwójnym sensie tego wyrażenia, w sensie konieczności «ontologicznej» i obowiązku «etycznego». Podaję te słowa w cudzysłowie, ponieważ owa zmiana będzie musiała dotyczyć sensu i wartości samych pojęć (tego, co ontologiczne, i tego, co etyczne)[27].

25 Derrida, *The Animal That Therefore I Am,* 14.

26 Jacques Derrida, *Widma Marksa*, przeł. Tomasz Załuski (Warszawa: PWN, 2016), 30.

27 Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *Z czego jutro… Dialog*, przeł. Waleria Szydłowska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2016), 94.

Na podstawie wyżej zarysowanego modelu (eko)dekonstruckji widzimy, iż pomyślenie etyki wielokryterialnej tzn. opartej na kilku podstawowy wartościach jest możliwe, kiedy granica dzieląca świat ludzki i poza-ludzki (zwierzęcy) zostanie zdynamizowana i wciągnięta w przestrzeń nowych, niedogmatycznych znaczeń. Warto zwrócić uwagę, iż większość napięć pomiędzy poszczególnymi koncepcjami etyki środowiskowej wzięła się nie dlatego, że wskazują one na niesłuszne kryteria moralne, lecz dlatego, że nie potrafią one poradzić sobie ze zmieniającym się kontekstem samego życia, poziomem nauki oraz postępującą coraz szybciej katastrofą klimatyczno-środowiskową[28].

Derrida, podobnie jak główni przedstawiciele etyki środowiskowej, przewidywał w swoich rozważaniach radykalną zmianę naszego paradygmatu w relacjach ze światem poza-ludzkim. Jednak z pewnością nie można przypisać go do żadnej z jednokryterialnych tradycji etyki środowiskowej, bowiem, jak starałem się wykazać powyżej, korzystał on i implementował jej dorobek we własny system, który dzięki pewnej „samozwrotności", bądź mówiąc nieco inaczej: wytworzonemu programowi „auto-odporności", czyli mocy nieustannego reagowanie na zmiany ogólnego kontekstu w jakim występuje życie, stworzył pomocne narzędzie do przyszłego myślenia o naturze i działania na rzecz łagodzenia skutków katastrofy klimatycznej.

Bibliografia

Attfield, Robin. *Environmental Ethics: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2018.

Baird Callicott, John. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: University of New York Press, 1989.

———. "The Land Ethic: key philosophical and scientific challenges." *Oregon State University*,https://liberalarts.oregonstate.edu/sites/liberalarts.oregonstate.edu/files/history/ideas/callicott_landethic.pdf

Bentham Jeremy, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Przeł. Bogdan Nowroczyński. Warszawa: PWN, 1958.

Chingono, Nyasha, „More than 200 elephants in Zimbabwe die as drought crisis deepens", *The Guardian*, 12.11.2019, https://www.theguardian.com/world/2019/nov/12/drought-kills-more-than-200-elephants-in-zimbabwe

Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press, 2008.

———. *Ostrogi. Style Nietzschego*. Przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Officyna Wydawnicza, 2012.

———. *Różnia*, [w:] *Marginesy filozofii*. Przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002.

———. *Widma Marksa*. Przeł. Tomasz Załuski. Warszawa: PWN, 2016.

28 Warren, Status moralny, 367.

Derrida, Jacques, Elisabeth Roudinesco. *Z czego jutro… Dialog*. Przeł. Waleria Szydłowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2016.

Hoły-Łuczaj, Magdalena. *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa–Rzeszów: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie, 2018.

Jonas Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Evanston: Northwestern University Press, 2001.

———. *Zasada odpowiedzialności, Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Psrzeł. Marek. Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan, 1996.

Kartezjusz, Rozprawa o metodzie, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków, Wydawnictwo Zielona Sowa, 2002

Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. New York: Ballantine Books, 1970.

Łepko, Zbigniew. „Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia." *Studia Ecologiae et Bioethicae* 8/2, (2010): 121–135.

Rolston, Holmes, III. "Value in Nature and the Nature of Value." W *Philosophy and the Natural Environment,* Royal Institute of Philosophy Supplement: 36, red. Robin Attfield, Andrew Belsey. Cambridge: Cambridge University Press 1994.

Sandler, Ronald. *Environmental Ethics: Theory in Practice*, New York: Oxford University Press, 2018.

Singer Peter, Wyzwolenie zwierząt, Przeł. Anna Alchniewicz, Anna Szczęsna. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004.

———. *Etyka praktyczna*. Przeł. Agata Sagan. Warszawa: Książka i wiedza, 2003.

Windelband, Wilhelm. *An Introduction to Philosophy*. London: T. Fisher Unwin, 1921.

Warren, Mary Anne. *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, przeł. Sergiusz Tokariew. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.

Co dekonstrukcja może zaproponować etyce środowiskowej?

Abstrakt

W artykule zaprezentowane zostało dekonstrukcyjne spojrzenie na etykę środowiskową, które realizuje model wielokryterialnego podejścia do spraw związanych z normatywnością w etyce środowiskowej. W pierwszej części przedstawione zostają najważniejsze koncepcje etyki środowiskowej, reprezentowane przez takich filozofów jak: Peter Singer, Hans Jonas, Holmest Rolston czy Aldo Leopold. Następnie staram się pokazać, iż z pism Jacquesa Derridy jesteśmy w stanie wydobyć interesującą wizję etyki środowiskowej, która swoim systemem obejmuje postulaty „tradycyjnych", jednokryterialnych etyk środowiskowych i dodatkowo zawiera w sobie element pozwalający jej reagować na przyszłe, nieprzewidziane zjawiska.

Słowa kluczowe: Etyka środowiskowa, dekonstrukcja, afirmacja, autobiografia

Mateusz Schuler lic. Uniwersytet Śląski, Indywidualne Studia Międzyobszarowe. W swoich pracach tropi obecności wielkich narracji, które swój początek mają w małych, codziennych (nie)przyjemnościach. W ostatnim czasie zajmuje się etycznym i politycznym wymiarem dekonstrukcji Jacquesa Derridy.

What does deconstruction offer to environmental ethics?

Summary

This article presents a deconstructionist perspective on the environmental ethics. This model realizes a multi-criterial approach to normativity in the environmental ethics. The first part of this study is devoted to the most important concepts of environmental philosophy, as represented by Peter Singer, Hans Jonas, Holmest Rolston and Aldo Leopold. In the second part, I show that the philosophy of Jacques Derrida contains an interesting vision of environmental ethics.

Key words: environmental ethics, deconstruction, affirmation, autobiography

Mateusz Schuler was awarded a bachelor's degree at University of Silesia, Interdisciplinary Individual Studies. In his research, he tracks how the great narratives begin with small, everyday (un) pleasures. Recently, Schuler researches ethical and political dimensions of Jacques Derrida's deconstruction.