



## Nowy wymiar etyki odpowiedzialności globalnej\*

### A New Dimension of Ethics of Global Responsibility

**ZDZISŁAWA PIĄTEK**

*Institut Filozofii,*

*Uniwersytet Jagielloński,*

*ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków,*

*E-mail: zdzislaw.piatek33@gmail.com*

---

#### **Abstract**

The article addresses the issue of ethics of global responsibility approached from a new and cosmocentric point of view. Philosophical considerations enriched by current natural knowledge allow us to look at the world from a cosmic perspective and at human nature from the evolutionary point of view which should be taken into account when defining the scope of our moral obligations. Questions concerning the human moral condition and the scope of human responsibility and the impact of that responsibility on human behavior in relation to the Earth and the Universe gain a distinctive meaning in the fight against various global perils and problems. The paper provides a justification of why contemporary ethics requires reformulation and such a complementing that would broaden the scope of moral responsibility so it would include not only the current and future generations and other species, but also the whole living community of the earth. Responsibility is treated here as a link that is ontic, evolutionarily shaped and characteristic for the *homo sapiens* species, which connects the human beings with the surrounding world. Such a conceived responsibility is the foundation of the sense of planetary solidarity and provides reasons to include the whole cosmic ecosphere into the scope of moral care.

**Key words:** ethics of global responsibility, ontologization of responsibility, globalization, moral condition of *homo sapiens*

#### **Streszczenie**

Artykuł porusza zagadnienie etyki odpowiedzialności globalnej rozpatrywanej z nowego, kosmocentrycznego punktu widzenia. Rozważania filozoficzne wzbogacone o aktualną wiedzę

---

\* Niektóre idee zawarte w artykule zostały zaprezentowane w referacie „Zadomowienie człowieka we wszechświecie, czyli nowy wymiar etyki odpowiedzialności globalnej” wygłoszonym na IX Forum Etycznym w Krakowie (22–24.06.2016 r.).

przyrodniczą pozwalają spojrzeć na świat z perspektywy kosmicznej, na naturę ludzką zaś z perspektywy ewolucyjnej, co z kolei powinno znaleźć odzwierciedlenie w zakresie naszych zobowiązań moralnych. W obliczu różnorodnych zagrożeń i problemów globalnych pytania o moralną kondycję człowieka, zakres jego odpowiedzialności i wpływ tejże odpowiedzialności na jego funkcjonowanie na Ziemi i we Wszechświecie nabierają szczególnego znaczenia. W artykule uzasadniono, dlaczego współczesna etyka wymaga przeformułowania i uzupełnienia w kwestii poszerzenia zakresu odpowiedzialności moralnej nie tylko na obecne i przyszłe pokolenia czy inne gatunki, ale na całą ziemską wspólnotę życia. Odpowiedzialność została potraktowana jako ontyczny, ewolucyjnie ukształtowany i charakterystyczny dla gatunku *homo sapiens* rodzaj więzi łączący człowieka z otaczającym go światem. Tak rozumiana odpowiedzialność stanowi fundament poczucia planetarnej solidarności i daje podstawy do otoczenia troską moralną całej kosmicznej ekosfery.

**Słowa kluczowe:** etyka odpowiedzialności globalnej, ontologizacja odpowiedzialności, globalizacja, moralna kondycja *homo sapiens*

---

## 1. KOSMICZNY WYMIAR ETYKI ODPOWIEDZIALNOŚCI GLOBALNEJ

Myślą przewodnią moich rozważań będzie uzasadnienie twierdzenia, że dyskusja na temat poszerzenia zakresu odpowiedzialności na całą ziemską wspólnotę życia może wiele zyskać, jeżeli wzbogacimy ją o wiedzę przyrodniczą, w tym o wiedzę pozwalającą przyjmować tzw. wszechświatowy punkt widzenia<sup>1</sup>. Sądzę bowiem, że ów „wszechświatowy punkt widzenia” umożliwi dostrzeżenie współzależności losów i poczucie solidarności nie tylko ze wszystkimi ludźmi zamieszkującymi Ziemię, ale także ze wszystkimi istotami żywymi tworzącymi biosferę. I to poczucie planetarnej solidarności może skłaniać rozumny gatunek ludzki do podejmowania odpowiedzialnego działania na rzecz dobrostanu całej wspólnoty. Umożliwia także dostrzeżenie „kruchości” ziemskiego życia w obliczu zagrożeń ze strony kosmicznej ekosfery. Oba czynniki, zarówno świadomość wspólnoty losów wszystkich organizmów zamieszkujących ziemskie środowisko, jak i świadomość jego „kruchości” w obliczu różnorodnych zagrożeń globalnych, to mogą być czynniki jednoczące ludzi i motywujące ich do podejmowania odpowiedzialności za

---

<sup>1</sup> Pojęcie „wszechświatowy punkt widzenia” wprowadziła Hanna Arendt w *Kondycji ludzkiej* (Arendt, 2000), analizując nowożytny przełom w nauce i filozofii. Rozważając problemy filozoficzne, będą swobodnie korzystała z dostępnej wiedzy przyrodniczej.

jego trwanie. Mówiąc o „kruchości życia”, mam na myśli stosunkowo wąski zakres parametrów fizykochemicznych, w których życie może trwać i zwiększać swoje możliwości.

Wielu współczesnych filozofów, którzy przyczynili się do powstania etyki odpowiedzialności globalnej, uznaje, że dotyczy ona wartościowania oraz zasad postępowania wobec różnorodnych zjawisk o zasięgu globalnym. Chodzi zarówno o zjawiska dotyczące stosunków międzyludzkich, takie jak np. odpowiedzialność za zjawisko eksplozji demograficznej czy procesy polaryzacji świata na bogatych i biednych, jak i o zmiany wywołane działalnością ludzi w Przyrodzie, jak tempo narastania efektu cieplarnianego czy nadmierne eksploatowanie łowisk i wszystkich innych zasobów naturalnych (np. wyczerpywanie zasobów wody pitnej). Są to niezwykle ważne problemy współczesnego świata, które spychamy na margines dopóty, dopóki nie urosną do takich rozmiarów, że ujawnią się w postaci rzeczywistych zagrożeń wymagających doraźnego rozwiązania. Obecnie dzieje się tak w przypadku polaryzacji krajów na bogate i biedne. Już dawno dostrzeżono i przedyskutowano tę kwestię na płaszczyźnie teoretycznej, pewnego jednak dnia problem stał się wielkim, rzeczywistym wyzwaniem. Masy migrantów płyną do Europy, która mimo swojej dojrzałości politycznej okazuje się zadziwiająco bezradna. Wszak od czasu wielkiej rewolucji francuskiej sztandarowym hasłem polityki europejskiej była realizacja praw człowieka. W przypadku polaryzacji krajów na bogate i biedne widać jak na dłoni, że problemy globalne są rzeczywistymi problemami współczesnego świata, a ich rozwiązywanie wymaga nie tylko szlachetnych deklaracji, ale także gotowości dokonania radykalnych zmian we wszystkich dziedzinach życia społeczno-politycznego. W tym kontekście etyka odpowiedzialności globalnej rozumiana jako podejmowanie odpowiedzialności za wspólne dobro ludzkości nabiera szczególnego znaczenia, nie tylko dlatego że ma określać wartości i normy służące realizacji tego dobra, ale także dlatego że, uwzględniając „wszechświatowy punkt widzenia”, zmienia dotychczasowy sposób myślenia. Zmienia – to znaczy poszerza granice świata, w którym zarówno wspólnota losu, jak i wspólne dobro mogą być zrealizowane.

Nowy, wszechświatowy wymiar etyki odpowiedzialności globalnej, na który pragnę zwrócić uwagę, może także dotyczyć odpowiedzialności za przeciwdziałanie zagrożeniom ze strony kosmosu. Chodzi o zagrożenia, które już wielokrotnie występowały w historii Ziemi, choćby takie jak zderzenia z wielkimi asteroidami. Ostatnia wielka asteroida o średnicy 13 km, która upadła w okolicach Jukatanu 65 mln lat temu, spowodowała masowe wymieranie 2/3 gatunków zamieszkujących Ziemię, w tym wyginięcie dinozaurów. Na obecnym etapie rozwoju astrofizyki potrafimy zaobserwować i obliczyć trajektorie komet czy wielkich asteroid, jesteśmy więc w stanie przeciwdziałać kolizji. Można by tego dokonać, rozbijając je lub umieszczając obok nich obiekty, które za pośrednictwem oddziaływania grawitacyjnego mogłyby spowodować

odchylenie toru wystarczające do uniknięcia zderzenia. Chodzi o to, że inteligentny gatunek ludzki obdarzony w przeciwieństwie do bezmyślnych dinozaurów poczuciem odpowiedzialności może wpłynąć na ewolucję i może to uczynić, rozwijając etykę, która dopełni to poczucie odpowiedzialności, w które wyposażyla nas Ewolucja<sup>2</sup>. Zmysł moralny, którego posiadanie także zawdzięczamy Ewolucji, nie zawiera komponentu poczucia odpowiedzialności za dalekosiężne skutki działania ani za losy przyszłych pokoleń ludzkich i pozaludzkich istot żywych. Poczucie odpowiedzialności, które mamy, skłania nas do odpowiedzialności za najbliższych krewnych (nepotyzm) i za członków wspólnoty, do której przynależymy (ksenofobia), ale tak ukształtowane poczucie odpowiedzialności nie wystarcza, by sprostać wyzwaniom współczesnego, globalizującego się świata. Zygmunt Bauman (Bauman, 2002), opisując ten deficyt zmysłu moralnego, zauważa, że nasz impuls moralny cierpi na krótkowzroczność, to znaczy, że im bliżsi są ci, za których mamy odpowiadać i z którymi mamy być solidarni, tym łatwiej nam to przychodzi. Z tego powodu wielu moralistów twierdzi, że trudno poczuciem solidarności ogarnąć całą Ziemię. Jednakże nasza skłonność do nepotyzmu i ksenofobii nie stanowi nieuchronnego ograniczenia, gdyż w przypadku człowieka ten naturalny impuls możemy świadomie modyfikować. Faktem jest, że na naszych oczach rodzą się próby poszerzenia wąskiego i krótkowzrocznego poczucia odpowiedzialności na zjawiska globalne.

Przykładem takiej przebudowy poczucia odpowiedzialności są różnorodne ogólnościowe inicjatywy, czyli tzw. szczyty Ziemi i kongresy klimatyczne, które mobilizują ludzi z całego świata, aby wspólnie debatowali nad rozwiązywaniem odległych w czasie zagrożeń w skali globalnej. Od pierwszego szczytu Ziemi w Sztokholmie w roku 1972 systematycznie podejmuje się bardzo trudny wysiłek globalnego współdziałania, który dzielą przedstawiciele wszystkich narodów, debatując o wspólnych sprawach bez względu na różnice rasowe, religijne oraz polityczne. W rezultacie powstają ogólnościowe programy (np. *Agenda 21*) i zostają podpisane odpowiednie konwencje (np. konwencja o ochronie bioróżnorodności, konwencja klimatyczna z Kioto czy ostatnio podpisana konwencja paryska). To są globalne próby przeciwdziałania niebezpiecznym zjawiskom narastającego efektu cieplarnianego czy równie groźnym zjawiskom niszczenia bioróżnorodności. Wcielanie w życie tych konwencji wymaga nie tylko odpowiednich decyzji ekonomicznych i politycznych oraz zastosowania najnowszych technologii bezpiecznych dla środowiska, ale przede wszystkim zmiany hierarchii wartości polegającej na dowartościowaniu biologicznych procesów życia i sprzężenia jej z realizacją cnót kardynalnych: umiaru, przezorności, sprawiedliwości i męstwa. Są to bardzo mozolne próby

---

<sup>2</sup> Pojęcie „Ewolucja” pisane dużą literą będę odnosiła do mechanizmów, za pośrednictwem których Wszechświat stwarza się sam. Przyjmę więc metafizykę ewolucyjną jednoczącą ewolucyjny rozwój zarówno w dziedzinie przyrody nieożywionej, jak i ożywionej.

rozwiązywania problemów z zakresu etyki odpowiedzialności globalnej w odpowiedzi na wyzwania stwarzane przez współczesny świat. Co więcej, wiele wskazuje na to, że bez jej wsparcia nie rozwiążemy tych niezwykle trudnych problemów, które nie mają rozwiązań czysto technicznych. Wyzwania są trudne, gdyż po raz pierwszy – na forum ogólnoświatowym – ludzie dostrzegają globalne zagrożenia i solidarnie poszukują sposobów przeciwdziałania tym zagrożeniom. Jak to wielokrotnie sygnalizowałam (Piątek, 2010; Piątek, 2015a), takiego wspólnego (ogólnoświatowego) sposobu rozwiązywania problemów środowiskowych (ani żadnych innych) nie było dotąd w ludzkich dziejach i musimy się tego nauczyć. Musimy się tego nauczyć, pokonując ograniczenia zmysłu odpowiedzialności moralnej, którym obecnie dysponujemy. W rozważanym kontekście istotne jest to, że nasza skłonność do brania odpowiedzialności za doraźne skutki czynów jest niewydolna w rozwiązywaniu zagrożeń o zasięgu ogólnoświatowym i odległych w czasie. W nowej sytuacji, jaką stwarza wzrost ludzkiej mocy w przekształcaniu świata, wspomniana krótkowzroczność poczucia odpowiedzialności funkcjonuje jako niebezpieczne ograniczenie, które należy przezwyciężyć wszelkimi dostępnymi sposobami. Sądzę, że rozwijanie etyki odpowiedzialności globalnej jest jednym z takich niedocenianych sposobów przezwycięzania ograniczeń zmysłu moralnego. Jednakże nowa etyka jest jeszcze nieobecna w dyskusjach toczących się na szczytach Ziemi. Sądzę także, że rozwijaniu i umacnianiu tej etyki sprzyja poczucie wspólnoty losu i solidarności ze wszystkimi istotami żywymi zamieszkującymi Ziemię. To właśnie solidarność wynikająca z poczucia wspólnoty losu stwarza podstawy do współodpowiedzialności za to, co się wokół nas dzieje.

W nowej etyce odpowiedzialności globalnej podmiotem odpowiedzialności staje się wspólnota ludzka bez względu na różnice indywidualne występujące pomiędzy ludźmi, a przedmiotem współodpowiedzialności staje się cała Ziemia, czyli konkretne problemy o zasięgu ogólnoświatowym. Dlatego w moich rozważaniach dotyczących nowego wymiaru etyki odpowiedzialności pragnę zwrócić szczególną uwagę na wartościowanie Ziemi i ziemskiej wspólnoty życia z „wszechświatowego punktu widzenia” osadzonego w rzeczywistości współczesnego świata, a nie w sferze science fiction. Jest to punkt widzenia umożliwiający „zadomowienie” człowieka we Wszechświecie i postrzeganie Matki Ziemi jako ewoluującego, kosmicznego środowiska życia. Z kosmosu łatwiej doceniamy Ziemię. Kosmonauci, opisując swoje doświadczenia z pobytu na stacjach orbitalnych czy z wyprawy na Księżyc, opowiadają, jak niezwykłym przeżyciem jest spojrzenie na Ziemię z zewnątrz i postrzeganie jej jako błękitnej planety unoszącej się w przestworzach kosmosu. Wówczas Ziemia jawi się na tle Drogi Mlecznej jako jedyny obiekt, który znamy i który unosi ciągle jeszcze niedoceniane planetarne środowisko życia dostosowane do ludzkich potrzeb. Są to doświadczenia dostępne nie tylko kosmonautom,

ale także tym wszystkim, którzy oglądają zdjęcia Ziemi przesłane przez liczne sondy wysyłane w przestrzeń kosmiczną. Sądzę, że, używając określenia Stanisława Ignacego Witkiewicza, można je opisywać jako doświadczenia metafizyczne. Wystarczy spojrzeć na niebo gwiazdziste i pomyśleć o ogromie Wszechświata, żeby tego doświadczyć. To wszystko, co na Ziemi kosmonauci mieli udostępnione w sposób naturalny: tlen, wodę, pożywienie i poczucie bezpieczeństwa, na statku kosmicznym jest osiągalne w sposób sztuczny i obciążony ryzykiem. Wiele wskazuje na to, że nie ma innego sposobu zapewnienia bezpiecznej egzystencji osobnikom gatunku ludzkiego niż podtrzymanie ziemskiego środowiska życia i zachowanie jego długotrwałej zdolności do ewoluowania.

Jak zauważyła Hanna Arendt w przywołanym już opracowaniu na temat kondycji ludzkiej, nowożytny przełom w nauce i filozofii polegał na tym, że będąc istotami związanymi z Ziemią, uczeni i filozofowie epoki nowożytnej zaczęli formułować uniwersalne prawa i myśleć w taki sposób, jakby byli mieszkańcami Wszechświata. Wszechświatowa nauka zmieniła wszystko – zarówno nasz sposób postrzegania Wszechświata, jak i miejsca Ziemi we Wszechświecie, a także miejsca człowieka w nim. Za pośrednictwem postępujących badań astrofizycznych dokonuje się odczarowanie nieba gwiazdzistego nad nami, a za pośrednictwem badań kognitywistycznych prawa moralnego w nas. Sądzę więc, że zajmowanie kosmicznego punktu widzenia w rozważaniach na temat etyki odpowiedzialności globalnej jest kontynuacją nowożytnego przełomu, który umożliwia nie tylko dowartościowanie zamieszkiwanej przez nas planety jako kolebki ziemskiego życia, ale także pozwala dostrzec, że gatunek ludzki jest częścią planetarnej wspólnoty życia, która uczestniczy w niewyobrażalnie rozległym procesie ewolucji kosmicznej. W perspektywie ewolucji kosmicznej Ziemia i zamieszkujący na niej gatunek ludzki jest częścią bezkresnego Wszechświata. Sądzę także, i postaram się to przekonanie uzasadnić, że ten punkt widzenia jest bardzo ważny w kontekście rozważań na temat etyki odpowiedzialności globalnej.

Zajmując ów kosmiczny punkt widzenia, rozpoznajemy, kim jesteśmy i co nas łączy ze Wszechświatem, a odpowiadając na to pytanie, które przecież stanowi podstawę rozważań nauk humanistycznych, sięgamy nie tylko do początku ludzkich dziejów (jak to czynią humaniści) i nie tylko do początku ewolucji ziemskiego życia (jak to czynią biolodzy), ale także do początku Wszechświata (jak to czynią astrofizycy). Korzystając z najnowszych zdobyczy astrofizyki, rozpoznajemy, że jesteśmy dziećmi Słońca i gwiazd, gdyż nasze ciała są zbudowane z pierwiastków, które powstały w jądrach gwiazd supernowych i gwiazd neutronowych, a potem zostały wyrzucone w przestrzeń kosmiczną w gwałtownych procesach eksplozji (rozbłysku) tych gwiazd. Z tego pyłu kosmicznego uformował się Układ Słoneczny, a w nim Ziemia i pozostałe

planety. Historia ludzkości poszerzona o wymiar kosmiczny pozwala wyjaśnić, że w sensie dosłownym jesteśmy dziećmi ewoluującego Wszechświata i nasz los jest ściśle związany z losem planety, którą zamieszkujemy. Z kolei los zamieszkiwanej przez nas planety jest związany z losem Układu Słonecznego, który jest odległy 26 tys. lat świetlnych od centrum galaktyki i znajduje się w przyjaznych okolicach „na przedmieściach” Drogi Mlecznej sąsiadującej z miliardami innych galaktyk we Wszechświecie. I właśnie świadomość tej lokalizacji Ziemi w kosmicznej ekosferze rozumiem jako zdomowienie człowieka we Wszechświecie. Ów „wszechświatowy punkt widzenia” pozwala także dostrzec niezwykłą wrażliwość ziemskiego życia na uwarunkowania toczącej się wokół nas kosmicznej ewolucji, gdyż Ziemia nie jest całkiem bezpieczną sceną, wokół której rozgrywają się losy świata, lecz jest aktywnym uczestnikiem tych ewolucyjnych przemian<sup>3</sup>.

Kosmiczna ekosfera, oprócz zjawisk sprzyjających życiu, stwarza także wiele potężnych zagrożeń, które w jednej chwili mogą ziemskie życie unicestwić. Wskazując na zagrożenia ze strony kosmosu, astrofizycy rozważają groźbę wybuchu supernowej w pobliżu naszej galaktyki. Gdyby taka eksplozja wystąpiła, to trwałaby ułamek sekundy. Najpierw zobaczylibyśmy rozbłysk, a potem w strumieniach wyemitowanego promieniowania gamma rozpadlibyśmy się na atomy. Innym, bardziej prawdopodobnym zagrożeniem są kolizje z wielkimi asteroidami, a także ewolucja Słońca związana ze zużywaniem paliwa (wodoru) stanowiącego źródło jego energii. Stopniowe zużywanie wodoru w procesach fuzji jądrowej sprawi, że przeobrazi się ono w czerwonego olbrzyma i pochłonie Ziemię. Jeżeli ludzkości nie uda się do tej pory opuścić Układu Słonecznego (nastąpi to za 5 mld lat), to razem z naszą gwiazdą będziemy uczestniczyć w kosmicznym recyklingu i znajdziemy się w obłokach pyłu kosmicznego, z którego powstają gwiazdy, planety, księżycy, asteroidy i komety. Biblijne „prochem jesteś i w proch się obrócisz” okaże się prawdziwe w sensie dosłownym, pod warunkiem że mamy na myśli pył gwiazdny.

Tak więc kosmiczny punkt widzenia pozwala umieścić Ziemię w odpowiednim miejscu na niebie gwiazdzistym i spojrzeć na kosmos jako na szczególny rodzaj ekosystemu, który mimo istniejących zagrożeń stworzył i podtrzymuje warunki potrzebne do zaistnienia i trwania ziemskiego życia. Analizując te warunki na obecnym etapie kosmicznej ewolucji, doceniamy Ziemię jako planetę o stabilnej orbicie, przyjazną życiu ze względu na stosunkowo niewielkie wahania temperatury na powierzchni i posiadającą silne pole magnetyczne osłaniające biosferę przed nadmiernym szkodliwym promieniowaniem. Ziemia zajmuje także korzystne miejsce w Układzie Słonecznym, gdyż jest położona na jego „przedmieściach”, nie jest zbyt blisko Słońca (byłoby wtedy bardzo gorąco i woda nie mogłaby występować w stanie ciekłym) ani zbyt

---

<sup>3</sup> Hipotezy dotyczące ewolucji Słońca w kontekście ewolucji Wszechświata omawia M. Reese w książce *Nasz kosmiczny dom* (Reese, 2001).

daleko (byłoby wtedy bardzo zimno i woda występowałaby w postaci lodu). Czynnikiem sprzyjającym życiu jest także to, że Ziemia ma w swoim otoczeniu dużą planetę (Jowisz) o silnej grawitacji, która osłania nas przed niszczycielskimi asteroidami. Życiu na Ziemi sprzyja także wiele innych warunków, takich jak stosunkowo duży księżyc stabilizujący jej orbitę i powodujący pływy mórz i oceanów. Pływy sprzyjają mieszaniu wód i zawartych w nich substancji odżywczych, a odpowiednia atmosfera i wspomniane już pole magnetyczne osłaniają powierzchnię Ziemi przed szkodliwym promieniowaniem kosmicznym.

Jednakże podobnie jak wszystkie obiekty w ewoluującym Wszechświecie Ziemia jest także narażona na przypadkowe kolizje i katastrofy, które trudno przewidzieć na obecnym etapie rozwoju astrofizyki i trudno je pojąć ze względu na niewyobrażalną skalę czasu, w której się rozgrywają. Sądzę, że świadomość tych uwarunkowań, a zwłaszcza zagrożeń ze strony kosmicznego ekosystemu, wpływa na dowartościowanie ziemskiego życia i jest dodatkowym argumentem na rzecz rozwijania etyki odpowiedzialności za jego trwanie. Z „kosmicznego punktu widzenia” i w kosmicznej skali czasu ziemskie życie jest szczególnym, krótkotrwałym i unikatowym zjawiskiem stanowiącym „wielką wygraną” na loterii kosmicznych zdarzeń. Sądzę także, że właśnie owa świadomość niezwykłości ziemskiego życia i wspólnoty losu ze wszystkimi istotami zamieszkującymi Ziemię może być źródłem tak silnego poczucia solidarności, że w obliczu globalnego zagrożenia ludzkość potrafi się zjednoczyć, a wszystkie konflikty oraz różnice kulturowe współczesnego świata okazują się drugorzędne. Właśnie to poczucie wspólnoty losu może być motywem do podejmowania działań w zakresie współodpowiedzialności globalnej. Jest także oczywiste, że analiza odpowiedzialności z kosmicznego punktu widzenia wykracza daleko poza kontekst stosunków międzyludzkich i poza relacje ze stworzonym przez nas światem antroposfery, a więc wykracza daleko poza granice zainteresowania tradycyjnej filozofii.

Nie będę więc przedstawiała w sposób systematyczny bogatej tradycji sporów terminologicznych dotyczących zarówno podmiotu, jak i przedmiotu etyki odpowiedzialności. Z tradycji skorzystam wybiórczo, przywołując tylko te koncepcje, które pozwolą mi lepiej wyjaśnić badany problem. Zainteresowanych filozoficznymi koncepcjami odpowiedzialności globalnej odsyłam do monograficznego opracowania Heleny Ciężeli na temat problemów i dylematów etyki odpowiedzialności globalnej. Autorka przedstawiła w nim wyczerpująco najważniejsze filozoficzne konteksty używania tego pojęcia, zwracając uwagę na to, że obecnie ta nowa dziedzina etyki ciągle ma więcej krytyków aniżeli zwolenników (Ciężela, 2006). Po to by ze zrozumieniem rozważyć kosmiczny wymiar etyki odpowiedzialności globalnej, należy określić



dwa podstawowe pojęcia związane z tym problemem. Należy odpowiedzieć na dwa pytania: czym jest odpowiedzialność i na czym polega globalizacja.

## 2. CZYM JEST ODPOWIEDZIALNOŚĆ?

Pojęcie odpowiedzialności należy do grupy pojęć podstawowych, które trudno zdefiniować. Należą do niej także pojęcia bytu, dobra, wartości, czasu oraz pojęcie informacji. Filozofowie nazywają je transcendentiami. Mimo że nie potrafimy ich zdefiniować, podobnie jak wszystkich innych pojęć pierwotnych, to jednak używając ich, potrafimy się porozumiewać. Jak już zauważyłam, moje rozważania na temat etyki odpowiedzialności globalnej nie będą się koncentrowały na poszukiwaniu różnych definicji pojęcia odpowiedzialności, lecz na analizie problemu odpowiedzialności globalnej. Interesuje mnie poszukiwanie istotnych aspektów zjawiska odpowiedzialności i próba odpowiedzi na pytanie, na czym polega fakt bycia odpowiedzialnym i jak ten fakt bycia odpowiedzialnym wpływa na funkcjonowanie człowieka na Ziemi i we Wszechświecie. Mówiąc o kielkującym wszechświatowym aspekcie etyki odpowiedzialności, mam na myśli normy nakazujące sterylizację łazików wysyłanych np. na Marsa czy na asteroidy, po to by uchronić ich środowisko od infekcji ziemskimi formami życia, oraz inne propozycje ochrony obiektów kosmicznych przed inwazją człowieka, w tym ochronę przestrzeni wokółziemskiej przed zaśmiecaniem satelitami.

Przyjmę więc pogląd reprezentowany przez Jacka Filka, który uznaje, że stanowisko człowieka w świecie jest stanowiskiem odpowiedzialnym, a pojęcie odpowiedzialności jest pojęciem ontologicznym opisującym strukturę bytu ludzkiego i szczególny rodzaj więzi człowieka ze światem (Filek, 1996). Filek podkreśla, że odpowiedzialność rozumiana ontologicznie jako istotowa charakterystyka bycia człowiekiem przysługuje człowiekowi obiektywnie, niezależnie od tego, czy ją sobie uświadamia czy nie. Subiektywne uświadomienie sobie odpowiedzialności to poczucie odpowiedzialności związane z poczuciem sprawstwa i stanowi ono element konstytutywny prawniczego pojęcia odpowiedzialności. Odpowiedzialność prawnicza jest odpowiedzialnością za sprawstwo czynu przed trybunałem (przed sądem). Natomiast odpowiedzialność moralna dotyczy odpowiedzialności przed własnym sumieniem za dokonany wybór wartości i norm postępowania. W zależności od tego, jak określimy, kto, za co i przed kim jest odpowiedzialny, możemy wyróżnić różne rodzaje odpowiedzialności. Jednakże, jak wcześniej zadeklarowałam, moje rozważania będą ograniczone do analizy szczególnego rodzaju odpowiedzialności stanowiącego przedmiot badania etyki odpowiedzialności globalnej.

Przedstawiony przez Filka zarys struktury odpowiedzialności, zawarty zarówno w jego książce, jak i w niezwykle esencjalnym artykule opublikowanym w *Znaku* (Filek, 1995), daje się interpretować na rozmaite sposoby. Ja interpretuję strukturę odpowiedzialności przedstawioną przez Filka w sposób naturalistyczny. Czynię to w odróżnieniu od jego interpretacji fenomenologicznej. Odpowiadając na sformułowane przez niego „pytania do odpowiedzialności” o to: kim jest ten, który jest odpowiedzialny, za co jest odpowiedzialny, od kogo pochodzi odpowiedzialność i przed kim odpowiadamy, odwołuję się do wiedzy, jaką dysponują współczesne nauki, i jestem skłonna twierdzić, że ontologizacja odpowiedzialności prowadzi do naturalizacji odpowiedzialności. Powyżej przedstawiłam fragmentaryczny zarys takiej naturalistycznej interpretacji kosmicznego wymiaru odpowiedzialności.

We wstępie do swojej książki poświęconej ontologizacji odpowiedzialności Filek przyznaje, że jego rozważania są twórczą kontynuacją poglądów Romana Ingardena, które zostały przedstawione w drugiej części jego *Książeczki o człowieku* (Ingarden, 1972). Ingarden odróżnia cztery sytuacje, w których występuje zjawisko odpowiedzialności: „1. Ktoś ponosi odpowiedzialność za coś albo, inaczej mówiąc, jest za coś odpowiedzialny. 2. Ktoś bierze odpowiedzialność za coś. 3. Ktoś jest za coś pociągany do odpowiedzialności. 4. Ktoś działa odpowiedzialnie” (Ingarden, 1972, s. 78). Moja uwaga skupia się głównie na dwóch sytuacjach, czyli na braniu odpowiedzialności za coś oraz na odpowiedzialnym działaniu. Interesuje mnie odpowiedź na pytanie, jakie czynniki wpływają na branie odpowiedzialności za coś, oraz określenie działania odpowiedzialnego, a także tego, za jakie działania jesteśmy odpowiedzialni, a za jakie nie ponosimy odpowiedzialności. Analiza kosmicznego wymiaru odpowiedzialności ułatwia wskazanie zjawisk, za które nie jesteśmy odpowiedzialni, gdyż nie mamy na nie żadnego wpływu. Ingarden, zastanawiając się nad ontycznymi podstawami odpowiedzialności, rozważa przyczynową strukturę świata i substancjalną strukturę osoby, ale nie rozważa świata w perspektywie kosmicznej ani natury ludzkiej w perspektywie ewolucyjnej. Naturalizacja odpowiedzialności sprawia, że filozoficzne pytanie o źródłowy sens odpowiedzialności staje się pytaniem o biologiczne podstawy ludzkiej wolności i odpowiedzialności. Współczesna wiedza o naturze ludzkiej i o naturze świadomości pozwala twierdzić, że poczucie odpowiedzialności ewoluowało w odpowiedzi na wyzwania społeczne. Pozwala także oczekiwać, że rozpoznanie miejsca człowieka w świecie (w kosmosie) i rozpoznanie wartości istniejących obiektywnie w środowisku mogą skłaniać ludzkie podmioty moralne do podejmowania odpowiedzialności za wspólny świat stanowiący środowisko życia. Filek wyraża to przekonanie, stwierdzając, że człowiek jest odpowiedzialny za rozpościerający się przed nim byt, który został mu „powierzony”. Sugeruje on, że akt nałożenia odpowiedzialności ma charakter „powierzenia”

komuś czegoś. I chociaż samego tego aktu powierzenia możemy nie doświadczać, to dają się rozpoznać jego konsekwencje i dlatego musimy dźwigać „ciężar” nałożonej odpowiedzialności.

Filozofowie moralności wskazują mnogość instancji nakładających odpowiedzialność, takich jak Natura, Bóg, kodeks prawny, obyczaje, przywódca itp. Wskazują także mnogość instancji, przed którymi człowiek jest odpowiedzialny: własne sumienie, bogowie, sądy, kolektywy itp. Jak już wcześniej zauważyłam, śledząc ludzkie dzieje, można wskazać różne rodzaje odpowiedzialności w zależności od tego, jak odpowiemy na pytanie, kto, za co i przed kim jest odpowiedzialny. W drugiej części swojej książki Filek analizuje odpowiedzi udzielane przez Sorena Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego i Edmunda Husserla. Przeprowadzone przez niego rozumowanie doprowadziło go do konkluzji spójnych z moim naturalistycznym rozumieniem odpowiedzialności, że odpowiedzialność sprzężona z wolnością i rozumiana jako szczególny sposób bycia człowiekiem jest oparta na wzajemnej zależności pomiędzy człowiekiem a światem. Mogę zrozumieć więź ze światem – konkluduje Filek – tylko wtedy gdy należę do świata, gdy jestem częścią świata. Filek twierdzi, że wszelkie filozoficzne próby odzyskiwania wolności poprzez zerwanie więzi rozumianych jako podległość wobec świata okazały się nieporozumieniem, gdyż prowadziły do wyizolowania człowieka ze świata. Nawiązanie głębszej więzi z otaczającym światem jest po prostu odpowiadaniem za ten świat niezależnie od tego, czy sobie tę więź uświadamiamy, czyli niezależnie od tego, czy doświadczamy poczucia odpowiedzialności czy nie, i niezależnie od tego, czy podejmujemy odpowiedzialność, a także niezależnie od tego, czy jesteśmy pociągani do odpowiedzialności. Uznaje on także, że odpowiedzialne więzi ze światem Przyrody muszą się opierać na respektowaniu przyrodniczego porządku, czyli na działaniu na miarę świata, a nie na iluzorycznym zerwaniu więzi ze światem i „na nieograniczonym pochłanianiu świata danego do dyspozycji człowieka”.

Z mojego naturalistycznego punktu widzenia człowiek jest odpowiedzialny za świat, czyli za swoje środowisko życia, mimo że byt nie został człowiekowi „powierzony” ani też oddany do dyspozycji człowieka, gdyż świat nie wyewoluował dla człowieka ani też przebieg ewolucji nie dba o ludzki los. Żadne mechanizmy ewolucji nie gwarantują trwania gatunku ludzkiego w ewolucyjnej skali czasu, a takie trwanie byłoby niezbędne, po to by człowieka rozpatrywać jako „pasterza bytu” umocowanego w bycie w sposób wyróżniony. Trwanie gatunku ludzkiego w ewolucyjnej skali czasu jest jedną z otwartych możliwości. Przyszłość jest w naszych rękach, jak to trafnie określił Aurelio Peccei w jednej ze swoich książek, i tworząc Klub Rzymski, podjął działania zmierzające w tym kierunku.

Jednakże Filek ma rację, stwierdzając, że akt odpowiedzialności ma charakter „powierzenia” komuś czegoś, jeżeli nakładanie odpowiedzialności odnosi się do świata ludzkiego

(antroposfery), w którym ład jest zagwarantowany przez odpowiednie instancje nakładające odpowiedzialność i przez instancje pociągające do odpowiedzialności. Warto jednak zauważyć, że rozważając odpowiedzialność za ziemską wspólnotę życia, rozważamy odpowiedzialność za ład istniejący obiektywnie od miliardów lat i za obiektywne wartości, które – podobnie jak samo zjawisko odpowiedzialności – dopiero odkrywamy, a nie ustanawiamy. Człowiek nie może odnosić się do świata, który istnieje niezależnie od niego i ma wartość sam w sobie, w taki sam sposób jak do świata, który został stworzony przez ludzkość w procesach historycznego rozwoju. Niedostrzeżenie tej różnicy jest jednym z kardynalnych błędów tradycyjnej filozofii. Po to by obiektywnie istniejący ład obowiązujący np. na rafach koralowych stał się przedmiotem odpowiedzialności obowiązującej w świecie człowieka, trzeba go wprowadzić do zakresu odpowiedzialności za pośrednictwem konwencji o ochronie raf koralowych i jednocześnie wprowadzić odpowiednie sankcje. Etyka odpowiedzialności globalnej ma ludzi motywować do poszerzenia odpowiedzialności na sferę stosunków pozaludzkich sięgających aż do granic kosmicznej ekosfery i ma te działania legitymizować.

### **3. NATURALIZACJA ODPOWIEDZIALNOŚCI**

Badając procesy uczłowiczenia, badamy mechanizmy, które sprawiły, że stanowisko człowieka w świecie jest stanowiskiem odpowiedzialnym, a poczucie odpowiedzialności ewoluuje i może być rozwijane. Odpowiedzialność jawi się jako rodzaj więzi w międzyludzkich stosunkach odwzajemnienia, które umożliwiły proces uspołecznienia i ewolucyjny sukces gatunku ludzkiego. Rozważając ontologiczny status odpowiedzialności jako rodzaj więzi człowieka z bytem i pytając o to, kto powierzył rodzicom odpowiedzialność za dobro dziecka, dostrzegamy, że odpowiedzialność rodzicielską nałożyła na nas Natura. Uczyniła to ta sama siła, która „powierza” lwicy odpowiedzialność za dobro lwiątek. Dlatego w przypadku ludzkiej rodziny, podobnie jak w przypadku lwów, odpowiedzialność za dobro potomstwa podejmujemy instynktownie, nie oczekując odwzajemnienia. Natura uczyniła to przez wbudowanie w ludzką psychikę odpowiednich mechanizmów opiekuńczych wyzwalanych przez określone bodźce, takie jak np. bezradność noworodka i jego wygląd. Niestety, Natura nie „powierzyła” nam w ten sam sposób odpowiedzialności za dobro raf koralowych, dlatego musimy ją ustanowić na zasadzie dobrowolnej decyzji. Podobnie na zasadzie dobrowolnych decyzji podejmujemy odpowiedzialność za porządek ludzkiego świata. Ten porządek został ustanowiony przez ludzi jako branie odpowiedzialności za coś i został nałożony przez odpowiednie instytucje, systemy

praw, a także przez autonomiczne decyzje podmiotów moralnych obdarzonych sumieniem i wolną wolą.

Tak więc w dyskusji o odpowiedzialności za świat istotne jest uświadomienie sobie, że oprócz porządku ustanowionego przez ludzi w obrębie antroposfery istnieje także obiektywny porządek ustanowiony przez Naturę rozumianą jako Natura rodzicielska, czyli Ewolucja<sup>4</sup>. Odpowiedzialność ustanowiona przez ludzi na zasadzie dobrowolnego zobowiązania może być kształtowana przez rozum, a więc przez wiedzę oraz odpowiednio ukształtowane emocje. Dlatego etyka odpowiedzialności globalnej odwołuje się do świadomych motywów. Jednakże w odniesieniu do odpowiedzialności rodzicielskiej ustanowionej przez Naturę nie potrzebujemy wiedzy z zakresu embriologii, żeby się troszczyć o noworodka, czując się za niego odpowiedzialnym. Inaczej jest w przypadku odpowiedzialności ustanowionej przez ludzi, gdzie wiedza o wspólnocie wszystkich ludzi i współzależności wszystkich istot żywych na Ziemi jest potrzebna, po to by budzić poczucie solidarności i skłaniać do podejmowania współodpowiedzialności za dobrostan raf koralowych, lasów tropikalnych, szelfów przybrzeżnych, czyli biosfery jako całości.

Tradycyjna etyka rozwijana jako dyscyplina humanistyczna uznaje, że podmiotem odpowiedzialności może być jednostka ludzka, wolna, świadoma i działająca w warunkach umożliwiających wybór różnych opcji działania i w tym sensie odpowiedzialna za swój wybór i za swoje czyny. Przyjmuję zatem, że odpowiedzialność jest w szczególny sposób sprzężona z wolnością, a także to, że działający podmiot jest wyposażony w poczucie odpowiedzialności, które jest elementem składowym zmysłu moralnego i stanowi jeden z mechanizmów stymulujących zarówno ludzkie działania, jak i sposób wartościowania świata. Niektórzy moraliści, tacy jak np. Hans Jonas, uważają, że poczucie odpowiedzialności ma charakter instynktu, gdyż wskazany przez niego podstawowy wzorzec odpowiedzialności to jest właśnie przywoływana już odpowiedzialność rodzicielska, czyli odpowiedzialność rodziców za losy dziecka. Jest to poczucie odpowiedzialności spontanicznej, w które wyposażyla nas Natura. „Poprzez ten stan natura już nas wychowała i przygotowała nasze poczucie dla wszelkich innych rodzajów odpowiedzialności, nie popartych w taki sposób instynktem” (Jonas, 1996, s. 166). Tak więc oprócz naturalnej odpowiedzialności rodzicielskiej, która jest archetypem wszelkiej odpowiedzialności, Jonas rozważa także odpowiedzialność „kontraktową”, sztucznie ustanowioną przez dobrowolnie przyjęte zobowiązania. Cechą charakterystyczną

---

<sup>4</sup> Jak wcześniej wyjaśniłam, używając pojęć „Natura” i „Ewolucja” pisanych dużą literą, odnoszę je do mechanizmów, za pośrednictwem których Wszechświat sam się stwarza. Rozumiane w ten sposób pojęcia „Natura” i „Ewolucja” mają ten sam zakres i będą ich używała zamiennie.

odpowiedzialności rodzicielskiej jest jej niesymetryczność – rodzice podejmują ją, nie oczekując odwzajemnienia. Jest to szczególnie rodzaj odpowiedzialności, w którym „jest” zbiega się z „powinieneś”, gdyż samo zaistnienie noworodka rodzi zobowiązanie do zaopiekowania się nim. Sądzę (ale nie jestem pewna), że ontologizacja odpowiedzialności, którą prezentuje Jacek Filek, jest zbieżna z tym stanowiskiem. Kajetan Młynarski określa tego typu fakty odpowiedzialności jako „fakty powinne” i twierdzi, że: „Świat okazuje się etyczny. Oczywiście nie w tym znaczeniu, iżby miał być »etycznie dobry«, ale w tym, że etyczność w nim występuje, jest jego częścią, zasadą, jest jego prawem” (Młynarski, 2012, s. 108). Młynarski, podobnie jak Jonas, uznaje dychotomię Hume’a, ale nie przypisuje jej waloru absolutnego. Uważa bowiem, że nie wszystkie fakty są powinnościowo obojętne, a emocje i zmysł moralny są faktami wbudowanymi w świat i są to fakty, które generują określone powinności, w tym odpowiedzialność sprzyjającą zachowaniu życia. Podobną funkcję spełniają skłonności, takie jak np. skłonność do unikania bólu i dążenie do przyjemności. Są to bowiem fakty pierwotne, do których – począwszy od Epikura – odwołują się twórcy niemal wszystkich systemów etycznych. Ontologiczna etyczność świata nie wyklucza istnienia zła fizycznego ani moralnego, podobnie jak istnienie prawa grawitacji nie znaczy, że nie można mu się przeciwstawić. Jednakże etyczność świata nie dostarcza nam (ludziom) gotowych wzorców moralnych dotyczących realizacji dobra wbudowanego w świat, jak to błędnie postulowali socjaldarwiniści. Sprzyjanie życiu, uznane za przejaw dobra i wartość nadrzędną w etykach środowiskowych, nie mówi nam jednak, jak należy postępować, sprzyjając życiu. Czasami w środowisku zasobnym w środki do życia działaniem odpowiedzialnym za sprzyjanie życiu będzie konkurencja stymulująca twórczą moc Ewolucji, natomiast w warunkach trudnych dla przeżycia będzie to współpraca oraz wszystkie mechanizmy zmniejszające konkurencję i sprzyjające przeżywalności. W ten sposób rozumiana etyka i moralność jako ewolucyjne mechanizmy adaptacyjne nie mają absolutnej pozanaturalnej sankcji, podlegają bowiem sankcji doboru naturalnego, podobnie jak wszystkie inne funkcje istot żywych.

Ewolucyjne rozumienie etyki, które przywołałam w kontekście naturalnej odpowiedzialności rodzicielskiej Jonasa, jest niewspółmierne z tradycyjnym rozumieniem, które podkreśla, że etyka i moralność to zjawiska autonomiczne i nigdy nie pełnią funkcji adaptacyjnych ani żadnych innych funkcji instrumentalnych. W moich rozważaniach przyjmuję jednak naturalistyczne rozumienie etyki uznające, że etyka pełni funkcje adaptacyjne, ale to nie znaczy, że sposoby wartościowania świata i treści norm etycznych są wyznaczone przez ewolucyjne procesy przyrodnicze. Ewolucyjna osobliwość gatunku *homo sapiens*, czyli osobliwość istniejąca z ustanowienia Natury, polega na tym, że jest on świadomym, rozumnym i autonomicznym podmiotem moralnym obdarzonym emocjami oraz wolną wolą i może

swobodnie określać normy swojego postępowania. A to znaczy, że mogą to być zarówno normy o negatywnych walorach adaptacyjnych, jak i bezinteresowne normy altruistyczne realizujące cele autoteliczne oraz normy instrumentalne, np. normy zabarwione szowinistycznie, a także normy nakazujące realizację dobra wszystkim ludzi, a nawet wszystkich istot żywych zamieszkujących Ziemię. Autonomia moralna *homo sapiens*, jako autonomia właśnie, jest nowym eksperymentem Ewolucji w przystosowaniu do środowiska i w tym sensie służy celom biologicznego przetrwania. Natura (Ewolucja) „mówi” mrówkom, na czym polega ich dobro i jak mają się zachowywać, aby to dobro urzeczywistnić. Spełniając wrodzone instrukcje, mrówki zachowują się altruistycznie wobec swoich siostr oraz braci i realizując ten program (ewolucyjnie wyselekcjonowany), trwają od milionów lat w ziemskiej wspólnotce życia.

W przypadku człowieka Natura (Ewolucja) wprowadzi obdarzyła nas instynktem samozachowawczym i instynktem opieki rodzicielskiej, ale „nie mówi” nam jednoznacznie, w jaki sposób mamy te dobra (życia i opieki nad potomstwem) urzeczywistnić<sup>5</sup>. Autonomia polega na tym, że Ewolucja wyposażyla nas w rozum, emocje oraz wolną wolę i pozwoliła, żeby tak wyposażone podmioty moralne dokonywały swobodnego wyboru sposobów samorealizacji. Wyrażając to samo w języku biologii, można powiedzieć, że geny płynące przez pokolenia w „rzece genów” instruowały budowane przez siebie organizmy i przekazywały im dokładne instrukcje, jak mają się zachowywać, aby je (geny) zachować przy życiu. Natomiast powołując do istnienia organizm obdarzony autonomicznym, samoświadomym umysłem i wolną wolą, geny skierowały pod adresem istot ludzkich jedynie luźną instrukcję, którą w języku pojęciowym można sformułować w sposób następujący: wykorzystując swoją autonomię, rozum i wolną wolę, uczyńcie wszystko, co będziecie uważać za stosowne, aby nas (geny) zachować przy życiu<sup>6</sup>. Tak więc geny konstruujące podmiot moralny niezależny od przyczynowości przyrodniczej – jak twierdził Kant – obdarzyły czysty praktyczny rozum wielkim zaufaniem, powierzając mu swoją ewolucyjną przyszłość.

Ewolucja stworzyła także odpowiednie warunki umożliwiające ową autonomię, czyli wolność podmiotów moralnych. Ludzkie niemowlę rodzi się jako istota „niegotowa” i ma potencjalne możliwości różnorodnych sposobów samorealizacji w zróżnicowanym środowisku kulturowym, które także jest wytworem ewoluującego gatunku. Ewolucja, która powołała do istnienia gatunek ludzki, dopuściła taką możliwość (ryzykowną możliwość), że wolny

---

<sup>5</sup> Antropomorfizacja Ewolucji zawarta w tym twierdzeniu jest skrótem myślowym. W świecie przedludzkiem ewolucyjne stwarzanie dokonuje się bez Stwarzającego za pośrednictwem skomplikowanych mechanizmów ewolucyjnych działających w konkretnych warunkach środowiskowych. Odwołujemy się do nich, używając określeń „Ewolucja stworzyła...” czy „Ewolucja »mówi« istotom żywym”, ale wiemy, że ewolucja „przemawia” w języku informacji genetycznej.

<sup>6</sup> Jest to sposób rozumowania stosowany przez Richarda Dawkinsa w książce *Samolubny gen* i w wielu innych jego książkach (Dawkins, 2012).

i autonomiczny podmiot moralny może na zasadzie swobodnej decyzji przyjąć zarówno takie sposoby samorealizacji, które będą prowadziły do rozkwitu życia, czyli będą działaniami odpowiedzialnymi za dobrostan ziemskiego życia, jak i takie, które doprowadzą do samozagłady, czyli będą działaniami nieodpowiedzialnymi, sprzeniewierającymi się imperatywowi sformułowanemu przez Jonasa, że gatunek ludzki musi istnieć. Imperatyw Jonasa wyrażony w języku biologii na poziomie genetyki populacyjnej jest równoważny twierdzeniu, że ludzkie geny, które obdarzyły nasz samoświadomy umysł tak wielkim „zaufaniem”, muszą istnieć. Historia ludzkości, zarówno ewolucyjna, jak i kulturowa, pokazuje, że ludzkość (ludzkie umysły), korzystając z możliwości danych jej przez „ufne” geny, mozolnie poszukuje odpowiednich zasad i wartości, które umożliwiają zarówno swobodną samorealizację, jak i przeżywalność oraz ewoluowalność ziemskiego życia. Rozwijając etykę, a także politykę sami ustanawiamy zarówno zasady naszego postępowania, jak i porządek ludzkiego świata, czyli używając określenia Kazimierza Twardowskiego, „(...) to, co u zwierząt spełnia instynkt, to u ludzi spełnia wyrozumowana teoria” (Twardowski, 1973). Dlatego, pozostając istotami biologicznymi, jesteśmy wolni. Jednakże wolność została sprzężona z odpowiedzialnością i doświadczamy jej jako „ciężar” oraz ryzyko przegranej, gdyż za wykorzystanie tej autonomii odpowiadamy nie tylko przed ustanowionymi przez nas trybunałami sprawiedliwości, lecz także przed trybunałem doboru naturalnego. Jest to uniwersalny trybunał, ważny w całej biosferze, przed którym stają wszystkie gatunki istot żywych. Od jego wyroków nie ma apelacji, gdyż jak to zauważył Karl Popper, wskazując na meduzy, wszelkie pomyłki i usterki adaptacyjne są eliminowane. Tylko ludzie dysponujący językiem pojęciowym i zdolnością symulacji możliwych stanów rzeczy mają szanse korygowania błędów i uczenia się na błędach. W tym kontekście warto zauważyć, że Ewolucja wbudowała jednak w naturę ludzką instynkt opieki rodzicielskiej, gdyż bez tego naturalnego wsparcia w postaci ścisłej instrukcji ewolucyjny eksperyment autonomicznego (wolnego) wyboru różnych sposobów działania mógłby się nie powieść. Istniało bowiem ryzyko, że istoty autonomiczne i „niegotowe”, także pod względem opieki rodzicielskiej, nie przeżyją. Z ewolucyjnego punktu widzenia ludzka rodzina nie jest wynalazkiem chrześcijaństwa, lecz wynalazkiem Ewolucji, liczącym wiele milionów lat. Jest ona warunkiem koniecznym do zaistnienia autonomicznych podmiotów moralnych, tzn. organizmów wyposażonych w luźne instrukcje dotyczące działania w środowisku i być może wśród naszych odległych przodków byli także i tacy, którzy nie opiekowali się potomstwem, ale my nie jesteśmy ich potomkami.

Jeżeli przyjmiemy, że autonomiczna etyka pełni jednak ważne funkcje adaptacyjne, to rozpoznanie tych funkcji umożliwia tworzenie nowych adaptacji moralnych. Rozpoznając poczucie odpowiedzialności, jakim dysponujemy na obecnym etapie ewolucji, możemy je



korygować, poszerzając jego zakres poza tu i teraz, poza ksenofobiczną odpowiedzialność plemienną na odpowiedzialność obejmującą całą wspólnotę życia. Wiele wskazuje na to, że w świecie, który się globalizuje, zarówno ksenofobia, jak i trybalizm tracą walory adaptacyjne, które miały na wcześniejszym etapie ewolucji. Trzeba je zatem korygować, „oświecając emocje” związane z ksenofobią, poprzez rozwijanie tolerancji i skłonności do współpracy ze wszystkimi członkami społeczeństw zamieszkujących Ziemię we wspólnocie biosfery. Czynią to różne odmiany etyki środowiskowej mające na uwadze nie tylko realizację ludzkich dóbr i wartości moralnych, które były przedmiotem rozważań tradycyjnej etyki, ale także realizację dobra własnego wszystkich istot żywych<sup>7</sup>. Etyka odpowiedzialności globalnej, podobnie jak etyki środowiskowe, jest próbą dopełnienia tradycyjnie rozumianej odpowiedzialności troską o całą wspólnotę życia. Możemy to uczynić, wykorzystując różne rodzaje odpowiedzialności ustanowionej, czyli odpowiedzialności kontraktowej w terminologii Jonasa, wynikającej ze świadomie przyjętych, dobrowolnych zobowiązań trwających tak długo, jak długo obowiązuje kontrakt. Zarówno Ciążela w przywołanej już analizie etyki odpowiedzialności globalnej, jak i Bauman w analizie odpowiedzialności za świat przedstawionej w *Rozmowach na nowy wiek* podkreślają, że odpowiedzialność za świat nie ma charakteru odpowiedzialności spontanicznej ustanowionej przez Naturę. Argumentują oni, że odpowiedzialność za świat, która jest przedmiotem etyki odpowiedzialności globalnej, wymaga odwołania się do poszerzonego poczucia odpowiedzialności podyktowanego potrzebą rozwiązywania zagrożeń w skali globalnej. Są to głównie zagrożenia generowane przez rozwój cywilizacji technicznej, która daje ludziom nieosiągalną dotąd moc przekształcania świata. Nowy rodzaj odpowiedzialności dotyczy nie tylko poszerzenia zakresu odpowiedzialności na całą wspólnotę ziemskiego życia funkcjonującego w kosmicznej ekosferze, ale także wymaga zmiany natury odpowiedzialności. Chodzi o to, że następuje zmiana podmiotu odpowiedzialności, gdyż oprócz indywidualnych podmiotów pojawia się zbiorowy (kolektywny)<sup>8</sup> podmiot odpowiedzialności, który może być odpowiedzialny lub współodpowiedzialny za sprawstwo czynów, w których bezpośrednio nie uczestniczy. Kupując meble z drewna tropikalnego, mogę się czuć współodpowiedzialna za wycinanie lasów deszczowych nad Amazonką, a marnotrawiąc żywność, bogate społeczeństwa Zachodu mogą się czuć odpowiedzialne za śmierć dzieci umierających z głodu w Sudanie. Są to szeroko dyskutowane, rzeczywiste problemy współczesnego świata, których rozwiązanie wymaga przebudowy i uzupełnienia naszego zmysłu odpowiedzialności moralnej.

---

<sup>7</sup> Więcej na ten temat pisałam w artykule *O banalności dobra rozumianego jako dobro własne istot żywych* (Piątek, 2015b).

<sup>8</sup> Interesującą koncepcję „kolektywów” jako podmiotów działania przedstawia Bruno Latour w książce *Polityka natury* (Latour, 2009).

Globalny wymiar odpowiedzialności urzeczywistnia się nie tylko w skomplikowanej sytuacji współodpowiedzialności za sprawstwo czynów, w których bezpośrednio nie uczestniczymy, ale także w skomplikowanej sytuacji określanej jako „nieprzejrzystość świata”. Polega ona na narastaniu współzależności procesów decyzyjnych dotyczących zarówno działania, jak i podejmowania decyzji. Faktem jest, że wraz z rozwojem cywilizacji wzrasta potencjał globalnych zagrożeń spowodowanych wzrostem mocy ludzkiego działania i w związku z tym na plan pierwszy wysuwają się ryzyko i niepewność podejmowanych decyzji. W dziedzinie odpowiedzialności globalnej pojawiają się bardzo trudne problemy oceny ryzyka i jego kontroli. Andrzej Kiepas zwraca uwagę na to, że ryzyko i niepewność stanowią charakterystyczne cechy świata ponowoczesności, gdyż po odrzuceniu klasycznego rozumienia prawdy i rozumu obiektywnego społeczeństwo ponowoczesne nie jest w stanie wytworzyć trwałego i obiektywnego porządku świata (Kiepas, 2000). Dla zaistnienia ryzyka – argumentuje Kiepas – istotne jest napięcie pomiędzy określonym poziomem bezpieczeństwa a poziomem zagrożeń i w konsekwencji następuje podejmowanie działania w sytuacji niepewności, gdyż ryzyko jest rozumiane jako odstępstwo od stanu pewności. Społeczeństwa ryzyka cechują się tym, że łączy je nie tyle dążenie do czegoś czy realizacja określonych wartości, ile strach przed zagrożeniem, a poczucie strachu utrudnia podejmowanie zarówno odpowiedzialnych decyzji, jak i odpowiedzialnego działania. Ważne jest, że niepewność, o której mowa, dotyczy nie tylko doraźnych decyzji indywidualnych, lecz przede wszystkim decyzji odległych w czasie i o zasięgu globalnym.

#### **4. LUDZKIE SUMIENIE I POCZUCIE ODPOWIEDZIALNOŚCI W ŚWIECIE, KTÓRY SIĘ GLOBALIZUJE**

Ludzkie sumienie oraz poczucie odpowiedzialności zostały ukształtowane na miarę świata przejrzystego, świata, w którym człowiek mógł przewidywać konsekwencje własnego działania i brać za nie odpowiedzialność. Była to odpowiedzialność *ex post* za własne czyny zlokalizowane w teraźniejszości lub w nieodległej przyszłości. Procesy globalizacji i wspomniana już nieprzejrzystość świata zmieniają tę sytuację i skłaniają do posługiwania się zmodyfikowanym pojęciem odpowiedzialności. Uwzględnia ono ryzyko oraz kolektywne sposoby działania i podejmowania decyzji o dalekosiężnych skutkach obarczonych niepewnością. W związku z tym na plan pierwszy wysuwa się pojęcie współodpowiedzialności, które wynika z powiązania wielu jednostek funkcjonujących jako podmioty działania i podejmowania decyzji. Kiepas zwraca uwagę na to, że różnorodne, kolektywne jednostki są od siebie zależne, zatem w ocenie odpowiedzialności staje się niezwykle ważne uwzględnianie tych zależności.

Sądzę, że przywołując Hegłowski schemat rozwoju Rozumu (Ducha) w dziejach, można mówić o trzech poziomach odpowiedzialności, które w jego fenomenologii Ducha stanowią trzy etapy rozwoju odpowiedzialności. Są to: odpowiedzialność na poziomie subiektywnym (indywidualnym), która w dziejowym rozwoju historycznym osiąga obiektywny, trzystopniowy poziom odpowiedzialności plemiennej, narodowej i państwowej, a następnie poziom odpowiedzialności ogólnoludzkiej, czyli poziom uniwersalny. Ten najszerszy, uniwersalny poziom odpowiedzialności obejmuje całą ludzkość, ale w przeciwieństwie do współcześnie rozwijanej etyki odpowiedzialności globalnej brakuje w nim wyraźnie wyartykułowanej odpowiedzialności za losy ziemskiej wspólnoty życia i to jest zasadniczy brak tradycyjnej filozofii moralności. Tradycyjna filozofia moralności jest uprawiana z pozycji człowieka *wobec* świata przyrody lub *ponad* światem przyrody, a nie z pozycji człowieka *w* świecie przyrody. Analiza etyki odpowiedzialności globalnej wzbogacona o wymiar kosmiczny uczy nas pokory i wykracza daleko poza granice tradycyjnej filozofii.

## 5. NA CZYM POLEGA GLOBALIZACJA?

Bauman w wywiadzie udzielonym z okazji nowego tysiąclecia zatytułowanym *O odpowiedzialności za świat* stwierdza: „Czy tego chcemy czy nie, czy uznajemy ten fakt, czy mu zaprzeczamy, ponosimy odpowiedzialność za to, co się dzieje na świecie. Moralność zaczyna się od momentu, kiedy świadomie przyjmujemy tę odpowiedzialność i staramy się kształtować nasze życie, nasze działania w taki sposób, żeby jej sprostać. Odtąd bierzemy pod uwagę nie tylko to, co wydaje się naszym bezpośrednim interesem, ale także to, co wynika ze współzależności losów” (Bauman, 2002, s. 227). Mówiąc o odpowiedzialności za świat i o współzależności losów, Bauman ma myśli ludzki świat, czyli antroposferę i współzależność ludzkich losów, gdyż w jego analizach nie ma śladu troski o losy pozaludzkich istot żywych. Stwierdza on, że daleko nam jeszcze do osiągnięcia tego poziomu świadomości moralnej, która swoim zasięgiem obejmowałaby szacunek dla wszystkich ludzi. Bauman twierdzi, że postulat zaistnienia nowej, uniwersalnej moralności uwzględniającej współzależność losów wszystkich ludzi zamieszkujących Ziemię utrudnia życie i napelnia je niepokojem. Jego niepokój wynika stąd, że podejmując to wyzwanie, startujemy ze świata skłóconego, obejmującego tradycje o odmiennych systemach wartości i odmiennych sposobach życia. I co najważniejsze, nie nawykliśmy do tego, aby inne sposoby życia i interesy innych ludzi traktować jako równouprawnione w budowie wspólnego świata. Od siebie dodam to, o czym Bauman w ogóle nie myśli, że nie nawykliśmy także, aby w naszych działaniach w środowisku traktować jako równouprawnione interesy pozaludzkich istot żywych.

W takim skłóconym świecie obejmującym różnorodne i wielopoziomowe zależności niemożliwe jest sformułowanie jakiegoś jednoznacznego systemu moralnego, który byłby pomocny w rozstrzygnięciu wszystkich globalnych dylematów moralnych. Wiele wskazuje na to, że w nieprzejrzystym świecie są tylko możliwe drogowskazy nakazujące jedynie kierunek działania, a konkretne decyzje moralne musimy podejmować zgodnie z własnym sumieniem. Stąd niepokój moralny, o którym wspomina Bauman i o którym pisał także Albert Schweitzer, zauważając, że „czyste sumienie jest wynalazkiem diabła”. Jednakże Bauman, w przeciwieństwie do Schweitzera, należy do tego nurtu tradycji humanistycznej, który uznaje, że człowiek jest demiurgiem świata, w którym żyje, a jego postulat odpowiedzialności za świat dotyczy jedynie antroposfery. Jak podkreśla w wielu swoich książkach (Bauman, 2000; Bauman, 2005), ludzki świat jest tworzony w oderwaniu od Natury, bo ucłowieczenie polega na transcendowaniu porządku naturalnego. Pragnę z naciskiem podkreślić, że rozważając problem odpowiedzialności za świat, Bauman ma na myśli świat stworzony przez ludzi i co więcej, uznaje on, że to Europa dokonała ucłowieczenia świata Natury i przeniosła go z półmroku „bytu w sobie” w rześiste światło „bytu dla siebie”, czyli nadała Naturze postać świata kultury. „To Europa wyszkoliła się w roli krawca szycjącego świat na zamówienie” (Bauman, 2005, s. 22). Jest to punkt widzenia humanisty całkowicie odseparowanego od wiedzy przyrodniczej, który nie dostrzega, że „szycie świata na zamówienie” odbywa się z materiału dostarczonego przez Przyrodę i podlega ograniczeniom przyrodniczym wbudowanym zarówno w wykorzystywany materiał (surowiec), jak i w naturę krawca. Lekceważenie tych ograniczeń sprawia, że ubranie wpija się i coraz bardziej pęka w szwach. Korekty wymaga także jego twierdzenie, że to Europa pierwsza dokonała ucłowieczenia świata Natury i nadała temu światu postać świata kultury. Wbrew temu, co twierdzi Bauman, badania paleoantropologów pokazują, że proces ucłowieczenia rozpoczął się w Afryce, gdzie badacze odkrywają pierwsze narzędzia używane do przekształcania „świata w sobie” w „świat dla nas”. Śledzą tam oni nie tylko tworzenie narzędzi używanych przez naszych przodków do polowania i ślady wykorzystywania ognia, ale także sposoby uprawy ziemi i hodowli zwierząt potrzebne do tego, żeby istnienie krawca i szycie świata na zamówienie było możliwe. Okazuje się, że to właśnie z Afryki nasi przodkowie wyruszyli na podbój świata, zasiedlając tereny Bliskiego Wschodu i Europę. Tam też, w plemiennych szkołach przetrwania na afrykańskich sawannach, rozpoczęło się kształtowanie zarówno ludzkiego umysłu, jak i zmysłu moralnego rozwijanego następnie w Europie, zmysłu skrojonego na miarę plemiennych potrzeb, który obecnie musi podoląć wyzwaniom stawianym w kontekście odpowiedzialności za cały świat.

W zglobalizowanym świecie los każdego człowieka w każdym zakątku świata wpływa na losy innych i jest przez innych kształtowany – twierdzi Bauman. Dlatego na obecnym etapie rozwoju historycznego los wolności i demokracji rozstrzyga się na globalnej scenie i tylko na globalnej scenie można bronić globalnych wartości oraz dostosować (przebudować) tradycyjne systemy wartości do jednoczącego się świata.

Tak więc globalizacja w rozumieniu Baumana i w rozumieniu wielu innych autorów podnoszących problemy globalizacji polega na europeizacji świata i odzwierciedla pragnienie Europy, aby przerobić świat na własną modłę. Przyznaje on także, że dla Europy „reszta świata” była nie tyle przedmiotem wyzwań poznawczych, ile wyzwań eksploatorskich. Bauman dostrzega jednak, że obecnie następuje odwrót od dominacji Europy. Dzieje się tak dlatego, że po pierwsze, kraje pozaeuropejskie odkrywają własną wartość i niektóre z nich domagają się rehabilitacji swoich rodzimych wartości, a po drugie, to zeuropeizowana Ameryka, a ściślej Stany Zjednoczone, które stały się światowym mocarstwem, zepchnęły Europę do drugiego rzędu i obecnie starają się uporządkować świat na własną modłę. Bauman nie ocenia jednak tej nowej sytuacji pozytywnie, nie jest entuzjastą sukcesów Stanów Zjednoczonych Ameryki ani w dziedzinie militarnej, ani gospodarczej, ani kulturowej. Zauważa bowiem, że Ameryka, głosząc gotowość zaprowadzania światowego porządku, stwarza nieład i potęguje przemoc, gdyż *de facto* strzeże własnych przywilejów i służy własnym interesom.

Równie sceptyczną ocenę roli Stanów Zjednoczonych w budowie ładu światowego przedstawia Noam Chomsky (Chomsky, 2000), który analizuje procesy globalizacji na modłę amerykańską na przykładzie interwencji USA w Ameryce Południowej. Jeżeli w propagowanym systemie wolnorynkowym zysk jest ważniejszy niż ludzie, argumentuje Chomsky, to znaczy, że pomysły zwiększające zyski są oceniane pozytywnie nawet wtedy, kiedy prowadzą do powiększania obszarów nędzy mas ludzkich. Tego typu zjawiska pauperyzacji społeczeństw obserwujemy w krajach Ameryki Południowej, w Meksyku, Brazylii, Chile i we wszystkich innych krajach na świecie, które wcielają w życie zasady wolnego rynku. Zasady wolnego rynku stanowią podstawowy towar eksportowy w polityce amerykańskiej. W przywołanym opracowaniu Chomsky skrupulatnie wylicza liczne przykłady protekcjonizmu stosowane przez amerykańskie rządy na własnym rynku wewnętrznym.

Mimo że Europa na obecnym etapie rozwoju historycznego przestała dominować, to Bauman sądzi, że świat nadal potrzebuje Europy obdarzonej poczuciem globalnej misji, czyli takiej misji, w której interesy Europy będą zbieżne z interesami ludzi znajdujących się poza Europą. Z jednej strony Bauman opisuje degradację idei charakteryzujących europejskość oraz obserwowaną utratę znaczenia Europy na światowej scenie politycznej, z drugiej strony nadal

przypisuje jej zbawczą misję w dziejach świata. Wygląda na to, że tylko Europa posiada możliwości, by ustanowić nowy ład na planecie pokrytej gęstą siecią wzajemnych zależności. Najważniejszą z nich jest wielokulturowość Europy, która jest ubocznym skutkiem podbojów kolonialnych. Od dawna „inni” są nieodzownym składnikiem europejskiej tożsamości, a ten fakt skłania mieszkańców Europy do akceptowania wielorakich różnic w sferze publicznej i do negocjacji zamiast stosowania przemocy. Bauman jest także przekonany, że to Europa albo lepiej – europejskość – może dostarczyć tworzywa dla jednoczącego się świata. „Myślę, że problem, przed którym stoimy, polega na dopasowaniu naszego systemu wartości do globalizującego się świata. Wartości, takich jak wolność człowieka, godność ludzka, prawo jednostki do samostanowienia, prawo ludzi do pokojowego współżycia z sąsiadami. Wartości te przekładaliśmy do tej pory na język terytorium” (Bauman, 2002, s. 222). Od siebie dodam, że po to by rozwiązywać problemy globalizacji, która „toczy się nad naszymi głowami”, i by urzeczywistnić wyżej wyliczone wartości, należy poczuciem odpowiedzialności ogarnąć całą planetę. Ziemię taką, jaką widzimy z kosmosu, gdyż dobrostan gatunku ludzkiego jest sprzężony z dobrostanem ziemskiej wspólnoty życia.

Bauman przyznaje, że realizacja planetarnej solidarności to wielkie wyzwanie, które wymaga nowej jakości ludzi, podobnie jak przejście do fazy przemysłowej wymagało nowej jakości narzędzi. Doceniając to wyzwanie, stwierdza, że „Stworzenie ram dla zgodnego współlistnienia rozmaitych sposobów życia i nakłonienie ludzi do pokojowych negocjacji w duchu współpracy ku wzajemnej korzyści jest obecnie sprawą życia i śmierci” (Bauman, 2005, s. 66). Sądzę, że wykonanie tego zadania może ułatwić „wszechświatowy punkt widzenia”, który umożliwi przebudowę zarówno antropocentrycznej, jak i europocentrycznej wizji ludzkiego świata, zastępując ją konsyliacyjną wizją kosmocentryczną.

W rozumieniu Baumana globalizacja jest procesem żywiołowym, jest czymś, „co nam się stało i toczy się nad naszymi głowami”, gdyż nie wiadomo, gdzie są autorzy tego procesu. Przywołując jego metaforę z krawcem, nie bardzo wiadomo, kim jest krawiec szyjący globalny ład ludzkiego świata, i nie wiadomo, na czyje zamówienie go wykonuje. Z mojego naturalistycznego i ewolucyjnego punktu widzenia krawcem szyjącym wspólny świat jest ewoluujący gatunek ludzki szyjący świat (antroposferę) na zamówienie doboru naturalnego, który w ten sposób testuje wartość krawca (gatunku *homo sapiens*), jego autonomię i odpowiedzialność za jakość swoich wytworów. Jakość tych wytworów jest oceniana w odniesieniu do tego, jak one przystają do ewoluującego świata przyrody pozaludzkiej. Wygląda na to, że krawiec nadęty pychą nie dokonywał żadnych przymiarek, gdyż odkrył, że to właśnie on jest „miarą wszechrzeczy” i narzuca światu porządek, że z racji swojej natury ustanawia porządek w sposób absolutnie wolny

i autonomiczny zgodnie z akceptowanymi wzorcami Dobra, Prawdy i Piękna. I jeżeli są jakieś odstępstwa od tych idei (wzorców), jakieś mankamenty w udoskonalaniu światowego tworzywa, to są one przemijające i w procesach historycznego rozwoju zostaną wyeliminowane. Jednakże wbrew iluzorycznym oczekiwaniom okazało się, że świat szyty na zamówienie przez europejskiego, a obecnie także przez amerykańskiego krawca prowadzi do załamania. Okazuje się, że naśladowanie zachodniego modelu życia we wszystkich krajach świata nazywane globalizacją zamiast do powszechnego dobrobytu doprowadziło do sytuacji określanej mianem kryzysu środowiskowego. Świat pęka w szwach i nadaje się do gruntownej poprawki, świadczy o tym zarówno raport U Thanta, jak i raporty o stanie świata opracowane na zamówienie Klubu Rzymskiego.

Ze względu na objętość mojego artykułu nie mogę tych szeroko dyskutowanych raportów omawiać. Zwrócę jedynie uwagę na to, że pojęcie odpowiedzialności za świat i problem sformułowania zasad etyki odpowiedzialności globalnej pojawiają się w kontekście poszukiwania odpowiedzi na bardzo trudne pytanie o to, jak przebudować zachodnioeuropejski model świata, który w procesach globalizacji staje się modelem ogólnoswiatowym, aby zażegnać narastające globalne zagrożenia. Chodzi o takie rzeczywiste zagrożenia jak nadmierne rabowanie przez ludzi zasobów surowcowych planety, gdyż już wiemy, że są to zasoby, które są także do dyspozycji pozaludzkiej istoty żywej. A także pytanie o to, jak ograniczyć zjawisko antropopresji polegające na pozbawianiu przestrzeni życiowej roślin i zwierząt żyjących w stanie dzikim przez ekspandującą ludzką populację. Jak zmniejszyć tempo narastania efektu cieplarnianego, jak rozwiązać wiele innych problemów współczesnego świata generowanych przez nieodpowiedzialne, krótkowzroczne działania człowieka? Słowem, jak zbudować nowy model trwałego (zrównoważonego) współistnienia gatunku ludzkiego i ludzkiego świata we wspólnocie biosfery. Etyka odpowiedzialności globalnej, która ma określać zasady tego współistnienia, wzbogacona przez nowy kosmiczny wymiar poszerza zobowiązania moralne nie tylko na całą ludzkość, ale także na całą ziemską wspólnotę życia. Może zatem dostarczyć motywów do podjęcia odpowiedzialności za jednoczący się wspólny świat, mimo lokalnych konfliktów i podziałów politycznych.

Podsumowując moje rozważania, pragnę podkreślić, że przedstawiłam odpowiedzialność jako ewolucyjnie ukształtowany i specyficznie ludzki rodzaj więzi człowieka z otaczającym światem. Zwróciłam także uwagę na rodzący się globalny wymiar odpowiedzialności i umieściłam ją w planetarnym środowisku ziemskiego życia, które istnieje w kosmicznym ekosystemie.

Sądzę także, że zaproponowany „wszechświatowy punkt widzenia” umożliwia najpełniejszą odpowiedź nie tylko na pytania o naturę odpowiedzialności, ale także na odwieczne

filozoficzne pytania: skąd pochodzimy i co nas łączy z kosmosem, kim jesteśmy, a także i o to: jaki jest sens naszego istnienia?

Odpowiedź na trzecie pytanie zależy od odpowiedzi na pytanie drugie, które jest wspierane przez odpowiedź na pierwsze pytanie. Teoretyczne podłoże moich rozważań stanowiła metafizyka ewolucyjna związana z odpowiedzią na wyliczone pytania. Przyjęcie tej metafizyki skłania do uznania, że gatunek ludzki nie jest „panem stworzenia” ani „pasterzem bytu”. Żyjemy w głębi niewyobrażalnie rozległego, ewoluującego Wszechświata i uczestniczymy w zdarzeniach rozgrywających się w niewyobrażalnej skali czasu. Jesteśmy jednak odpowiedzialni za sprawstwo czynów wywierających wpływ na zdolność ewoluowania naszego wspólnego świata, który stanowi środowisko ziemskiego życia. Nie mamy żadnego wpływu na procesy rozgrywające się w głębi Wszechświata i nie jesteśmy za nie odpowiedzialni, chociaż w mgnieniu oka mogą one doprowadzić zarówno do zagłady ziemskiego życia, jak i do zniszczenia cywilizacji.



## BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. Warszawa: Aletheia.
- Bauman, Z. (2000). *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bauman, Z. (2002). O odpowiedzialności za świat. W: K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na nowy wiek*. (s. 217–229). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bauman, Z. (2005). *Europa, niedokończona przygoda*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Chomsky, N. (2000). *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Ciażela, H. (2006). *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Dawkins, R. (2012). *Samolubny gen*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Filek, J. (1995). Pytania do odpowiedzialności. *Znak*, 10, 20–27.
- Filek, J. (1996). *Ontologizacja odpowiedzialności – analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Ingarden, R. (1972). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technicznej*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kiepas, A. (2000). *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*. Katowice: Wydawnictwo Gnom.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Młynarski, K. (2012). *Ewolucja i jej teoria*. Kraków: Wydawnictwo PiT.
- Piątek, Z. (2010). Kontrowersje wokół globalnego ocieplenia. *Eko i My*, 6 (171).
- Piątek, Z. (2015a). Ekologiczny pakt z biosferą. Jego uwarunkowania i konsekwencje. *Wschodni Rocznik Humanistyczny*, XI, 11–32.
- Piątek, Z. (2015b). O banalności dobra rozumianego jako dobro własne istot żywych. *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 3, 95–118.
- Reese, M. (2001). *Nasz kosmiczny dom*. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i Spółka.
- Twardowski, K. (1973). O zadaniach etyki naukowej. Wykładów z etyki część III. *Etyka*, 12, 125–152.