

Magdalena Kielkowicz - Werner

## Ralph Waldo Emerson o estetycznych źródłach moralnego statusu przyrody. Kategoria przeżycia estetycznego u podstaw etyki środowiskowej

**Słowa kluczowe:** *etyka środowiskowa, przedmiot moralności, R.W. Emerson, R. Ingarden, przeżycie estetyczne*

### Wstęp

Etyka środowiskowa opiera się na przekonaniu, że z przyrodą wiążą się pewne powinności moralne; innymi słowy – że środowisko naturalne ma status przedmiotu moralności. Poniżej zajmę się uzasadnieniem tej tezy. Zgodnie z moją propozycją, ujęcie przyrody jako przedmiotu moralności opiera się na szczególnie rozumianym przeżyciu estetycznym. Pogląd utrzymany w tym duchu głosił u źródeł etyki środowiskowej amerykański myśliciel Ralph Waldo Emerson (1803–1882), toteż jego idee zostaną w artykule zwięźle omówione. Kategoria przeżycia estetycznego zostanie z kolei zaczerpnięta z prac Romana Ingardena (1893–1970). Dzięki temu zabiegowi zasadnicza myśl Emersona może zostać wyartykułowana w języku filozofii współczesnej.

---

Magdalena Kielkowicz-Werner, Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; e-mail: magdalenakielkowicz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2008-0434.

Artykuł został przygotowany w ramach realizacji projektu badawczego Preludium nr 2016/21/N/HS1/03491 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Pragnę także serdecznie podziękować przy tej okazji prof. Joannie Górnickiej-Kalinowskiej, prof. Czesławie Piecuch i dr hab. Dorocie Probućkiej.

## Źródła etyki środowiskowej

Etyka środowiskowa jest stosunkowo młodą dziedziną filozoficzną. W znanej nam postaci narodziła się w latach 70. XX wieku. W odpowiedzi na pogłębiający się poprzemysłowy kryzys ekologiczny oraz szybki wzrost ludzkiej populacji, filozofowie zwrócili szczególną uwagę na problemy środowiska przyrodniczego ujętego jako przedmiot moralnych zobowiązań. Wraz z podjęciem działań mających cele praktyczne (które wciąż pozostają istotnym aspektem etyki środowiskowej – chodzi o tzw. edukację ekologiczną) zakwestionowano szereg założeń i tez właściwych dominującym nurtom etycznym. John Baird Callicot (1984), Holmes Rolston III (1975) czy Lynn White (1967) wskazali na potrzebę zupełnie nowej etyki, która obejmie swoim zainteresowaniem wszystkie byty pozaludzkie, tzn. inne zwierzęta, a także całe ekosystemy. Ich zdaniem, ta nowa etyka nie może jednak polegać na przystosowywaniu dotychczasowych pojęć i rozwiązań do nowych potrzeb, lecz musi zaproponować u podstaw nową kategoryzację dziedziny przedmiotów moralności<sup>1</sup>.

Punktem wyjścia wszystkich nurtów etyki środowiskowej jest próba redefinicji pojęć, które ujmują i zarazem kształtują relację człowieka i rzeczywistości przyrodniczej, m.in. pojęcia przedmiotu moralności, wartości – tutaj przede wszystkim tzw. wartości wewnętrznej – i wspólnoty. Istnieje w tej materii olbrzymia różnorodność poglądów – od stanowisk radykalnych, w całości odrzucających dominujący (jak mniema się) paradygmat antropocentryczny, tj. skoncentrowany na potrzebach człowieka, po stanowiska relatywnie konserwatywne, które pragną ów antropocentryzm dostosować do nowej sytuacji. Pomiędzy tymi skrajnościami znajduje się szereg poglądów pośrednich, do których można zaliczyć – jak sądzę – także stanowisko przedstawione niżej. Każda taka redefinicja pojęć – skrajna bądź umiarkowana – ma charakter normatywny, a więc wskazuje pewien pożądany sposób postępowania; ogólniej – pewien postulowany sposób życia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Lynn White dokonał w tym kontekście krytyki tradycji chrześcijańskiej jako antropocentrycznej, a przez to nastawionej na instrumentalne korzystanie z dostępnych dóbr naturalnych. Warto jednak zauważyć rzecz często pomijaną, tj. fakt, że w dalszej części swych rozważań autor przypomina tradycję św. Franciszka, która w jego opinii wciąż pozostaje atrakcyjną alternatywą w stosunku do dominującego ujęcia relacji człowieka i natury. Jeżeli bowiem dominujące podejście przyjmuje panowanie człowieka nad wszystkimi istotami, to franciszkańska tradycja zdaje się iść w przeciwnym kierunku. Proponuje model rzeczywistości wolny od hierarchii bytów, wolny od porządku podrzędności i nadrzędności. Wynika to oczywiście z założenia, że skoro wszystkie byty są stworzone przez Boga, to mają one ten sam boski pierwiastek, który nadaje im równorzędny status. Warto w tym kontekście wymienić także encyklikę papieża Franciszka *Laudato Si'*; patrz Franciszek (2015).

Gdy mówimy o etyce środowiskowej w znanej nam współcześnie postaci, warto pamiętać o jej źródłach, tj. o pewnych wątkach środowiskowych pojawiających się w myśli wcześniejszej, które zyskały dojrzałą postać dopiero przed kilkudziesięciu laty. Sięgając do swoich korzeni, etyka środowiskowa zwraca się ku tym filozofom, którzy – choć nie wskazywali wyraźnie na potrzebę ochrony przyrody przed niszczycielską działalnością człowieka – to jednak, jak pisze Ignacy S. Fiut, zwracali uwagę na „fundamentalną wartość życia i środowiska przyrodniczego dla kondycji egzystencji ludzkiej” (Fiut 2003, s. 15). Zwykle miało to raczej charakter postawy życiowej niż rzetelnej analizy filozoficznej. Postawa ta znajdowała wyraz także w dziełach literackich.

Długotrwały proces formowania się etyki środowiskowej można podzielić na trzy etapy:

- I. Ogólna refleksja nad przyrodą, podkreślająca jej piękno i harmonię w szeroko rozumianym powiązaniu z człowiekiem (Emerson 2005; Rousseau 2007; Thoreau 2018; i wielu innych, zarówno w refleksji amerykańskiego przyrodopisarstwa<sup>3</sup>, jak i w tradycji europejskiej).
- II. W latach 50. XX wieku wskazuje się już bardzo wyraźnie na potrzebę ochrony przyrody przed niszczycielską działalnością człowieka (Muir 1984). Warto tu wymienić przede wszystkim przełomowe dzieło Aldo Leopolda pt. *A Sand County Almanac* (2004).
- III. W latach 70. powstają prace mające postać systematycznej refleksji, dążącej do sformułowania względnie nowego systemu aksjologicznego o charakterze nie-antropocentrycznym (patrz m.in. Callicot 1984). Refleksja ta różnicuje się nie tylko ze względu na metody rozwiązywania problemu wyniszczenia przyrody, ale również ze względu na sposób formułowania samego problemu. W rezultacie koncepcje filozofów broniących praw zwierząt mogą już w punkcie wyjścia pozostawać w konflikcie z koncepcjami formułowanymi przez niektóre etyki środowiskowe skupione na moralnym statusie całych ekosystemów (na tę kwestię wskazuje m.in. Piątek 1998).

Dwa ostatnie etapy są dobrze znane i szeroko omówione. Pierwszy natomiast jest relatywnie rzadziej badany<sup>4</sup>. Tymczasem będę starała się pokazać, że właśnie tam można znaleźć istotne przyczynki do odpowiedzi na *filozoficznie* podstawowe pytanie o to, jak jest w ogóle możliwe ujęcie przyrody jako przedmiotu moralności. Innymi słowy – jak jest możliwe ujęcie rzeczywistości

---

<sup>2</sup> W tym momencie warto wspomnieć o praktycznej stronie tych rozważań, które często ujawniają się w formie ruchów społecznych i organizacji ekologicznych.

<sup>3</sup> Terminu „przyrodopisarstwo” używam tu za Durczak (2010).

<sup>4</sup> Do wyjątków tutaj należą m.in. Hargrove (1996) i Rolston (2002).

pozaludzkiej w normatywne ramy, skoro sama *normatywność* zdaje się fenomenem specyficznie ludzkim.

Wychodzę więc od przekonania, że pewien wątek refleksji środowiskowej, istotny u jej źródeł, niesłusznie stracił na znaczeniu w kolejnych etapach. Chodzi o *uzasadnienie* przejścia z poziomu *faktów* zachodzących w przyrodzie na poziom *powinności* w stosunku do przyrody. Dzisiejsza skala wyniszczenia środowiska naturalnego, nieznana myślicielom XIX-wiecznym, sprawiła być może, że to przejście ku powinnościom zdaje się nam oczywiste: jak inaczej mielibyśmy myśleć o dokonanych przez nas zniszczeniach? Co więcej, w tej sytuacji trudno nawet wymagać od działaczy ekologicznych, aby byli gotowi w każdej chwili podać odpowiednią podbudowę filozoficzną dla swych działań. Tymczasem jednak sama filozofia musi sięgać do spraw podstawowych. Z filozoficznego punktu widzenia trzeba więc podać jakieś *racje* wnioskowania w rodzaju „jeśli dany fragment środowiska naturalnego *istnieje*, to *powinien* istnieć”. Przejście od zdania stwierdzającego fakty do zdania modalnego o powinnościach jest bowiem zawsze sprawą nietrywialną i okoliczność, że mowa o zagrożonym środowisku naturalnym, nic w tej materii nie zmienia (twierdzi się nawet, wychodząc od Moore’a 2003, że tego typu wnioskowanie ma zawsze charakter błędu, lecz tej sprawy nie będę dyskutować w całej jej ogólności).

Biorąc za punkt wyjścia pierwszy z wymienionych wyżej etapów rozwoju refleksji środowiskowej, chcę zwrócić uwagę przede wszystkim na dzieło Emersona pt. *Natura*, poświęcone w istocie pewnym zagadnieniom ontologicznym. Autor rozważa mianowicie taki model czy ogólny obraz świata, w którym przyroda posiada wymiar nie tylko estetyczny, ale i aksjologiczny – jest źródłem wartości. Jednocześnie wymiary te ściśle wiążą się ze sobą. Analiza tego związku pozwoli mi wprowadzić w kontekst etyki środowiskowej pojęcie przeżycia estetycznego, zaczerpnięte z prac Ingardena; to zaś będzie punktem wyjścia dla próby uzasadnienia statusu przyrody jako przedmiotu moralnej powinności.

Nie chodzi jednak o to, co Emerson w rzeczonyj sprawie *sam* miał do powiedzenia, gdyż moim celem nie jest wierna rekonstrukcja jego myśli. Istotne jest to, czy jego koncepcja może *dziś* dostarczyć wartościowego materiału dla filozoficznej refleksji. Poniżej będę chciała udowodnić, że tak faktycznie jest.

## Zarys koncepcji Emersona

Jak zauważa Piotr Gutowski (2005), Emerson posługuje się kategoriami religijno-moralno-estetycznymi, co sprawia, że interpretacja jego myśli z konieczności nabiera eklektycznego charakteru. Ponadto jego myślenie

charakteryzuje się, z dzisiejszej perspektywy, brakiem ścisłości pojęciowej. Ujawnia się to szczególnie wówczas, gdy próbujemy zinterpretować samo pojęcie natury. We współczesnej etyce środowiskowej nazwy „natura” i „przyroda” nie są używane zamiennie; nie są ani równoznaczne, ani równoważne. Na przykład zgodnie z propozycją Zbigniewa Wróblewskiego, „przyroda” oznacza zespół określonych rzeczy czy przedmiotów, jest tym, co obserwowalne, podczas gdy „natura” „oznacza to, co jest przyczyną, źródłem, zasadą powstawania i funkcjonowania” przyrody (Wróblewski 2006, s. 88). Można więc powiedzieć, że przyroda zyskuje *dzięki naturze* podstawę swojego bezpośredniego wpływu na człowieka; natura bowiem, będąc *zasadą* przyrody, jest właśnie tym, do czego odnosi się umysł ludzki w poszukiwaniu źródła, zarówno obserwowalnego porządku naturalnego (mówi się tu czasem np. o matematyczności przyrody; patrz: Heller, Życiński 2010), jak i porządku moralnego.

Musimy więc pamiętać, że gdy Emerson mówi o „naturze”, to odnosi się do obu wymienionych warstw. Podkreśla on w tym kontekście duchowe pokrewieństwo człowieka i przyrody/natury (jako zasada jest bowiem natura swoistym „partnerem” dla ludzkiej myśli). Jego zdaniem obraz świata oferowany przez nauki przyrodnicze jest *pod tym względem* nieadekwatny. Wiesław Gromczyński streszcza opinię Emersona następująco: „zawiera on [naukowy obraz świata – M.K.-W.] w sobie element wyobcowania człowieka z przyrody i towarzyszy mu element ujmowania przyrody z dystansu, jako od nas oddzielonej i nam obcej. Jednakże sama przyroda i kultura współdziałają, zdaniem Emersona, z człowiekiem w taki sposób, iż kształtują w nim świadomość bliską zrozumieniu prawdy o duchowej naturze bytu” (Gromczyński 1992, s. 65–66). Mamy tu więc do czynienia z odrzuceniem dychotomii podmiotu i świata, najogólniej – bytu i myśli.

W tym kontekście pojawia się u Emersona interesujący wątek, mianowicie natura, owa – jak wyraziłby się Leibniz – ukryta racja całej tej szczegółowości, tj. racja widzialnej przyrody, zyskuje z kolei dzięki przyrodzie swoiste medium w dotarciu do człowieka, a więc także *estetyczny* aspekt. Jawna przyroda jest bowiem tym, co w pierwszej kolejności porusza zmysły i emocje ludzkie. Natura-zasada rzeczywistości nie mogłaby odsłonić się człowiekowi bez tego rodzaju pośrednictwa – przyroda jest jej ujawnieniem.

Rzec można w tym kontekście, iż jednym z istotnych powiązań między podmiotem a światem jest u Emersona właśnie doświadczenie o charakterze estetycznym, rozumiane najprościej jako przeżycie piękna lub (jak ująłby to Kant) wzniosłości. Uzasadnione byłoby nawet stwierdzenie, że to właśnie estetyczne powiązanie między podmiotem a światem ma charakter najbardziej podstawowy.

W moim przekonaniu emersonowskie ujęcie relacji podmiotowo-przedmiotowej można podzielić na trzy etapy:

- 1) etap zmysłowy,
- 2) etap etyczny,
- 3) etap kreacyjny.

Na etapie zmysłowym przyroda jest źródłem przyjemności. Dostarcza wytchnienia dla umysłu strudzonego pracą oraz – dodaje zwykle Emerson – miejskim zgiełkiem. Człowiek, dostrzegłszy urodę zmieniających się pór roku, zmienność krajobrazu, a zarazem doświadczony stabilności tych procesów, zyskuje spokój oraz przeświadczenie o byciu częścią tego cyklicznego, niespiesznego trwania. Wraz ze spokojem ducha, człowiek odnajduje sens, który Emerson wiązałby najpewniej z poczuciem jedności, będącej faktem „ontologicznie pierwotnym i nieredukowalnym” (Gromczyński 1992, s. 71). Bogactwo i wielorakość piękna oferowanego podmiotowi w tych chwilach samotnego obcowania z przyrodą są porównywane do kontemplowania dzieła sztuki. Wydaje się, że według Emersona autentyczne, spełnione i całościowe doświadczenie estetyczne jest ściśle związane z kontemplacją przyrody. Tylko bowiem w takiej chwili zawiązuje się źródłowa relacja człowieka ze światem; relacja wzajemna, w której świat niejako *odpowiada* na potrzeby człowieka.

Na etapie etycznym człowiek dostrzega, że przyroda nie jest jedynie *zjawiskiem*, lecz okazuje się mieć walor moralny. Jak twierdzi Gromczyński, „Emersonowska koncepcja moralnej przyrody i moralnego oddziaływania przyrody ma za przesłankę uznanie jej obiektywnego istnienia oraz stałości jej praw. (...) Tylko dzięki swym jakościom bytu obiektywnego przyroda jest nauczycielką człowieka, «dyscypliną», wychowawczynią rozsądku i rozumu człowieka. Przyroda kształtuje w nas jednakowo nam potrzebny zdrowy rozsądek i mądrość” (Gromczyński 1992, s. 70). Idea jest więc taka, że istnieje w przyrodzie samej w sobie pewien wymiar etyczny, który przenika zjawiska postrzegane na poziomie estetycznym i w ten sposób niejako udostępnia się człowiekowi.

Mając na uwadze tę szczególną relację, w której przyroda *odpowiada* na estetyczne, i szerzej, duchowe potrzeby człowieka, można powiedzieć, że przyroda niesie pewną „wiadomość” dla człowieka. Psycholog James Gibson (1979) powiedziałaby może w tym kontekście, że przyroda ma dla człowieka szereg „ofert” czy też „afordancji”. Ich pełne odczytanie wymaga jednak narzędzi. Człowiek wytwarza je na etapie kreacyjnym. Tworzy mianowicie język, a następnie naukę, systemy moralne, dzieła sztuki. Wszystko to pozwala mu w rozmaity sposób interpretować, rozumieć przyrodę wziętą jako całość i swoje jednostkowe istnienie w ramach tej całości<sup>5</sup>. Dzięki temu można odczytać moralne zobowiązanie, które sama przyroda nakłada na człowieka.

Moim celem jest dokonanie pewnej *rekonstrukcji* emersonowskiej trój etapowej relacji człowieka ze środowiskiem w ramach narzędzi filozofii

---

<sup>5</sup> W najnowszej refleksji nad procesami poznawczymi pojawia się w tym kontekście pojęcie *sense-making*, patrz: De Jaeger & Di Paolo (2007).

współczesnej. Odwołam się przede wszystkim do dwóch kategorii wprowadzonych przez Ingardena – przeżycia estetycznego i jakości metafizycznych.

## Przeżycie estetyczne

Termin „przeżycie estetyczne” w swoim oryginalnym rozumieniu przynależy wyłącznie do estetyki i sam Ingarden nie czyni z niego użytku na gruncie własnej etyki. W moim przekonaniu termin ten pozwala jednak nadać bardziej techniczny sens postulowanemu przez Emersona związkowi estetyki i moralności. W rezultacie dostarczy umocowania dla etyki środowiskowej.

Ingarden (2005) rozpoczyna od wskazania cech odróżniających przeżycie estetyczne od innych aktów świadomości. Będzie to jego czasowy, etapowy i złożony charakter. Nie jest to więc tylko chwilowe poruszenie – pozytywne bądź negatywne – w obliczu przedmiotu, który aktualnie zjawiał się w polu percepcji. Etapowość i złożoność tego procesu wskazuje, iż składają się nań różne akty świadomości. Punktem wyjścia jest spostrzeżenie zmysłowe. Już jednak na wstępie ma ono nietypową właściwość, mianowicie wraz z samą percepcją powstaje swoista *chęć do kontynuacji obcowania z przedmiotem*. Niekiedy trywializujemy tego rodzaju doświadczenie, mówiąc, że chodzi po prostu o doznanie przyjemności. Jak zauważa Ingarden, jeżeli nawet moment przyjemności występuje, to po pierwsze, nie jest on elementem charakterystycznym dla przeżycia estetycznego; po drugie – z pewnością nie wyczerpuje opisu całości przeżycia. Bezpośrednim następstwem tej tzw. emocji wstępnej jest zahamowanie normalnego toku przeżyć. Różnorodność świata przedmiotowego niejako zanika, podczas gdy podmiot koncentruje uwagę na przedmiocie, który wywołał owo pierwsze pobudzenie. Na nim, wziętym w charakterze podstawy i materiału, konstytuuje się, rzecz można, *we współpracy z postrzegającym podmiotem* relatywnie nowa dziedzina przedmiotowa – dziedzina wypełniona przedmiotami znaczącymi, wartościowymi; przedmiotami, których trwanie posiada pewną *wagę* czy *doniosłość*.

Warto pochylić się przez chwilę nad szczególną rolą podmiotu. Czy każdy człowiek w dowolnym momencie zdolny jest do przeżycia estetycznego? Wydaje się, że nie. Wprawdzie doznanie zmysłowe jest dane każdej osobie w takim zakresie, na jaki pozwala jej aparat percepcyjny, jednakże doświadczenie natury estetycznej wymaga, zdaniem Ingardena, pewnej szczególnej *postawy* – postawy, która sprawia, że pierwsza emocja przekształca się w zestrojone struktury jakościowe, całości uporządkowane, wraz z którymi podmiot rzeczywiście wkracza na nowy poziom obcowania z przedmiotem.

Podmiot jest równocześnie biernym i aktywnym uczestnikiem procesu budowania przeżycia estetycznego. Jest mianowicie bierny w fazie czysto



doznaniowej, a w następnych fazach aktywnie konstytuuje przedmiot estetyczny, który niejako odłącza się od wyjściowego, realnego przedmiotu, będącego nośnikiem doznawanych jakości. Nie jest to już bowiem *tylko* przedmiot doznawany, choć z drugiej strony nie mamy do czynienia z czymś, co współcześnie zwykło się nazywać reprezentacją mentalną. Wciąż jesteśmy po stronie przedmiotu.

Przedmiot estetyczny będzie zatem szczególną *nadbudową* nad przedmiotem doznawanym – nadbudową, której „współautorem” jest podmiot. Z drugiej strony – i to jest kluczowa sprawa – przeżycie estetyczne nie miałyby miejsca, gdyby nie „zezwałała” na nie konstrukcja samego przedmiotu. Podmiot mianowicie „uzupełnia” pewne niedookreślone momenty w strukturze przedmiotu doznawanego. Ma więc ontologicznie nieobojętną rolę do odegrania. Przedmiot jest tu niejako otwarty na podmiotową nadbudowę, na „dialog” z podmiotem, a jednocześnie, od pierwszej chwili, jest podmiotowi nieobojętny. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy jakości przedmiotu są znaczące w tym sensie, iż są zdolne wywołać emocje, które wyrwą podmiot z codziennego, ustalonego biegu spraw. Podmiot wydobywa więc i aktualizuje to, co w samym przedmiocie jest już potencjalnie zawarte na mocy takiej a nie innej jego konstrukcji. Warto zaznaczyć, jak dalece Ingarden odchodzi tu od zakorzenionego głęboko w myśli nowożytnej, pochodzącego od Kartezjusza, dychotomicznego rozdzielenia podmiotu (umysłu) i *zewnątrznej* w stosunku do niego rzeczywistości. Przedmiot estetyczny nie jest „na zewnątrz”, a jednocześnie nie jest „wewnętrzna” reprezentacją; jest niejako gdzieś „pomiędzy”.

Jednocześnie Ingarden stwierdza, że wartość „przedmiotu estetycznego nie jest wartością środka prowadzącego do jakiegoś celu, nie jest czymś, co przysługuje mu ze względu na jakieś poza nim istniejące przedmioty lub stany rzeczy, lecz jest w nim samym zawarta i opiera się na jakościowym zestroju samego przedmiotu estetycznego (Ingarden 2005, s. 217). W ten sposób zostaje ustanowiony nieinstrumentalny status przedmiotu estetycznego.

Gotowość podmiotu do odegrania tej specyficznej roli, a przy tym pewna jego dojrzałość, mają kluczowe znaczenie. Jak wykazuje Leszek Sosnowski (2001), możemy wyróżnić kilka warunków, których spełnienie gotowi bylibyśmy uznać za warunek konieczny rzeczonyj dojrzałości. Są to m.in.:

- 1) wrażliwość,
- 2) umiejętność wykrycia i skonstruowania momentów wypełniających miejsca niedookreślone,
- 3) zdolność adekwatnej, emocjonalnej odpowiedzi (Sosnowski 2001, s. 236).

Dojrzałość nie jest tożsama z tzw. wyrobieniem i smakiem. Wręcz przeciwnie, przygotowanie (chciałoby się rzec – fachowe przygotowanie) do przeżycia estetycznego, rozumiane jako coś wypracowanego na drodze uczenia się, niczym przygotowanie do wykonania określonego zadania, może stanowić



przeszkodę na drodze spontanicznego przeżycia. Podchodzimy wtedy do przedmiotu niczym badacz, który chce wydać sąd wartościujący na podstawie dokonanej analizy – o dobrych lub złych proporcjach, barwie lub krzywiznach, oryginalności dzieła, jego ulokowaniu w kontekście współczesnej lub dawnej sztuki itd. Tego rodzaju refleksja nie kłóci się w żadnej mierze z przeżyciem estetycznym, jednakże nie powinna, zdaniem Ingardena, go zastępować.

Podsumowując, można rzec, że świat podmiotu i świat zewnętrznych faktów spotykają się we wspólnej przestrzeni – w czymś, co można by nazwać *polem* przeżycia estetycznego.

W tym miejscu naturalnie pojawia się pytanie o związek zarysowanej koncepcji przeżycia estetycznego z poszukiwanym umocowaniem etyki środowiskowej. Zauważmy w pierwszej kolejności, że w polu przeżycia estetycznego pojawiają się wartości. *Tu* właśnie dokonuje się ten zasadniczy *przeskok* z dziedziny faktów do dziedziny aksjologicznej; przeskok, który stanowi konieczny *warunek możliwości wszelkich norm*, zarówno estetycznych, jak i moralnych. Właśnie w polu przeżycia estetycznego pozaludzkie fakty stają się *czymś nieobojętnym*. A przecież ta nieobojętność jest właśnie fundamentem etyczności – w tym kontekście niektóre fakty nie tylko istnieją, lecz także są *przeżyte jako coś, co powinno* istnieć. Nieobojętność *stricte* etyczna jest w tym ujęciu nadbudowana nad estetyczną, gdyż pierwsza sama z siebie nie posiada owego naturalnego łącznika z dziedziną faktów – łącznika, którym w przypadku przeżycia estetycznego jest spostrzeżenie zmysłowe, a więc pobudzenie zmysłów przez jakości rzeczy.

Przeżycie estetyczne, będąc punktem wyjścia dla ukonstytuowania się przyrody w charakterze bytu moralnie nieobojętnego, nie jest oczywiście czynnikiem wystarczającym. Pozostaje jednak czynnikiem koniecznym.

Warto przy tym wyjaśnić możliwe nieporozumienie. Pomysł referowany tutaj nie sprowadza się do tezy, że z każdym bytem z osobna trzeba nawiązać relację o charakterze estetycznym, aby mógł on zyskać status moralny. Proponowane tu podejście ma raczej charakter holistyczny – rzecz można obrazowo, że poszczególne przeżycia estetyczne i poszczególne „spotkania” estetyczne z wyróżnionymi częściami przyrody otwierają drzwi do odkrycia nieobojętności – najpierw estetycznej, a potem moralnej – całej dziedziny przedmiotowej, do której odnosi się termin „przyroda”; przyrody *jako całości*. Jest to możliwe właśnie przez ten szczególny moment, który Ingarden opisuje jako *pragnienie kontynuacji* obcowania z przedmiotem; które to pragnienie, można przypuszczać, przenosi się niejako na chęć obcowania z przedmiotami podobnymi bądź powiązanymi w ramach szerszej całości z tym, który wywołał emocję wstępną.

Przedstawiciele etyki środowiskowej mogliby argumentować, że estetyzacja przyrody wiąże się z jej instrumentalnym traktowaniem. Piękno jest *dla człowieka*, cieszy jego i tylko jego. Wówczas to swoiste *zadowolenie* czło-

wieka staje się racją objęcia przyrody ochroną – przy założeniu, że przyszłe pokolenia powinny mieć możliwość podziwiania jej w możliwie najmniej zmienionej formie. Tego rodzaju pogląd faktycznie występuje w nurtach antropocentrycznych, w ujęciu których przyroda służy celom nakreślonym przez człowieka. Tymczasem większość przedstawicieli etyki środowiskowej zdecydowanie odrzuca antropocentryzm. Twierdzą oni, że antropocentryczne podejście nie przynosi żadnej realnej zmiany w traktowaniu przyrody.

Nie sposób zaprzeczyć, że tylko człowiek posiada tę szczególną zdolność ujmowania przedmiotów w aktach świadomości za pomocą kategorii *piękna*. Nie tylko zresztą piękna – chodzi o ramy pojęciowe w ogólności. Twierdzą jednak, że wskazana wyżej krytyka podejścia estetycznego ze strony etyki środowiskowej opiera się na określonym rozumieniu relacji podmiotu i świata, przyjętym za tradycją brytyjsko-amerykańskiego empiryzmu. Relacja podmiotu i świata jest w tym ujęciu pewną rozbudowaną *reakcją* podmiotu na napływające ze środowiska bodźce. Tymczasem nie jest to jedyne możliwe rozumienie rzeczoności związku. Obok takiego, powiedzmy *reakcyjnego* modelu, można wyróżnić także model istotnie *relacyjny*. Zwróćmy uwagę na różnicę pomiędzy *reakcją* a *relacją*. Mówiąc o relacji nie mam tu na myśli czysto formalnego zestawienia dwóch lub więcej obiektów; chodzi o taki związek, który pozostaje jakoś nieobojętny dla kształtu swych członów. Nie przypadkiem użyłam wcześniej terminu „dialog”. Dopiero zatem w *relacji* między podmiotem a przedmiotem realizują się, czy też *uaktywniają* pewne jakości w przedmiocie. Można rzec, że w ujęciu relacyjnym przedmiot wzięty bez podmiotowego ujęcia jest „niewykończony”, zaś kategorie umysłu bez przedmiotu są puste, a przez to są jakby martwe (w podobnym tonie wypowiadał się, jak wiadomo, Kant, niemniej miał on najpewniej na uwadze doświadczenie zmysłowe w rozumieniu empirystów). W modelu reakcyjnym nie ma o tym mowy: oba człony związku są same w sobie niejako „gotowe”; w szczególności związek z podmiotem nie ma wpływu na uposażenie przedmiotu.

Oparcie moralnego statusu przyrody na przeżyciu estetycznym (w sensie Ingardena), oddające w moim przekonaniu zasadniczą ideę Emersona, ma charakter zdecydowanie *relacyjny*. W relacji podmiotowo-przedmiotowej związanej w przeżyciu estetycznym nie powstaje tylko złożony mechanizm bodźców i reakcji; w relacji tego rodzaju *staje się świat* – świat uporządkowany, nieobojętny; świat, który jest dla swych mieszkańców *ważny*.

## Od estetyki do etyki

Wyżej argumentowałam, w oparciu o Emersona oraz Ingardena, że przejście z poziomu faktów na poziom wartości dokonuje się w przeżyciu estetycznym.

Na tym jednak nie koniec. Umocowanie etyki, w przypadku dla mnie szczególnie interesującym – etyki środowiskowej – wymaga dalszego kroku. W *dziedzinie tego, co nieobojętne*, musi bowiem narodzić się nieobojętność specyficzna dla moralności; nawet jeśli zakorzeniona w nieobojętności estetycznej, to ostatecznie od niej różna. Ten dalszy krok wymaga mianowicie, zgodnie z moją propozycją, odniesienia do tego, co Ingarden nazwał jakościami metafizycznymi. Autor *Sporu o istnienie świata* opisuje je następująco:

Istnieją szczególne procesy lub pochodne jakości, takie jak np. wzniosłość (czyjejs ofiary) lub podłość (czyjejs zdrady), tragiczność (czyjejs klęski) lub straszliwość (czyjegoś losu), to, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze (...). Jakości te nie są właściwościami pewnych przedmiotów w normalnym tego słowa znaczeniu ani też cechami tych czy owych stanów psychicznych, lecz objawiają się zazwyczaj w złożonych, a często różniących się między sobą sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera, unosząca się nad nimi, otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla (Ingarden 1960, s. 368; patrz także Stróżewski 2003).

*Jakości metafizyczne* mają specyficzny charakter. Ingarden podkreśla, że nie są po prostu własnościami przedmiotu. Z jednej strony pozostają związane z przedmiotem, występującym w charakterze ich materialnej podstawy; z drugiej strony ich odczytanie dane jest tylko podmiotowi wyposażonemu w określone abstrakcyjne kategorie. Ich charakter jest więc, podobnie jak w przypadku przeżycia estetycznego, relacyjny; są rezultatem „spotkania”, w wyniku którego pewne zdarzenia lub stany rzeczy jawią się w określony sposób – jako tragiczne, wzniosłe, w jakiś sposób wyjątkowe. Jawiąc się w ten sposób, zyskują, rzecz można, pewną dodatkową *wagę*, pewną *doniosłość*; tym samym niekiedy także pewną *godność*. Dopiero w tym kontekście, ujęte w ten sposób, mogą zostać rozpoznane (niektóre z nich) jako dobre bądź złe.

Tak rozumiane jakości metafizyczne odnoszą człowieka do sfery wykraczającej poza obręb samego spostrzegania – do dziedziny skrytej pod powierzchnią faktów. Jak pisze Ingarden:

Bez względu na szczególny rodzaj lub postać, jaką mogą przybierać, odznaczają się one tym, że w nich (...) odsłania się nam *głębszy sens* życia i bytu w ogóle. (...) Przy ich ujrzaniu odsłaniają się nam głębie i praźródła bytu, na które zwykle jesteśmy ślepi i których istnienie w codziennym życiu zaledwie przeczuwamy (Ingarden 1960, s. 369–370).

Jakości metafizyczne stanowią zatem pomost pomiędzy zwykłą percepcją codziennych faktów a ich skrytą (domniemaną) racją i źródłem sensu wszelkich zdarzeń i czynów. Nie jest przy tym możliwe, zdaniem Ingardena, ich pełne, racjonalne poznanie, precyzyjne zdefiniowanie; rozumem ludzkim nie sposób bowiem wyczerpać ich treści. Z istoty mają bowiem sięgać poza typowo ludzki horyzont. Przybierają więc, jak pisze sam Ingarden, postać

pewnej *atmosfery* wokół przedmiotu czy zdarzenia. Ich pojawienie się w realnym życiu jest zawsze wydarzeniem szczególnej rangi. Są, jak pisze Władysław Stróżewski, „w gruncie rzeczy sensem naszych przeżyć. Tęsknimy do nich i staramy się do nich przybliżyć, jako do źródła i ostatecznej inspiracji naszych działań” (Stróżewski 2003, s. 82). Będąc poza granicami tego, co wyrażalne w języku, są więc jednocześnie, ujmując rzecz za Wittgensteinem, tym, co się *manifestuje*.

Jakości metafizyczne pojawiające się w estetycznym przeżywaniu przyrody odsyłają zatem do tego, co wcześniej określiliśmy, objaśniając pojęcia stosowane przez Emersona, mianem *natury*.

Powstały w ten sposób obraz relacji człowieka i środowiska jest istotnie wielowarstwowy. W pierwszej kolejności, w spotkaniu faktów przyrodniczych z podmiotem, w polu podmiotowych przeżyć estetycznych konstytuuje się, niejako ponad tymi faktami – za ich sprawą i za sprawą podmiotu, wspólnym wysiłkiem – przyroda jako dziedzina wyższego rzędu, dziedzina wartościowa, w jakiś sposób nieobojętna. Następnie podmiot rozpoznaje pojawiające się niekiedy w tej warstwie jakości metafizyczne. Przede wszystkim dzięki jakości wzniosłości rozpoznaje on przyrodę jako byt, chciałoby się rzec, pewnej rangi czy wagi; tym samym rozpoznaje ją jako *dziedzinę dobra*. Jakości metafizyczne z kolei odsyłają do tego, co znajduje się niejako poniżej warstwy faktów przyrodniczych – do warstwy *natury, sensu, racji*. Ostatni krok – rozpoznanie jakości metafizycznych i podążenie za ich wskazaniem – umożliwia objęcie środowiska troską, a więc ustanowienie jego statusu moralnego. Środowisko tak ukonstytuowane jest więc dziedziną dobra.

Można by argumentować, że rozpoznanie jakości metafizycznych w relacji z przyrodą nie wymaga etapu estetycznego. Wzniosłość górskiego krajobrazu albo dzikiej puszczy może zostać komuś przekazana za pośrednictwem środków językowych – za przykład weźmy choćby sugestywny opis buszu w *Jądrze ciemności* Josepha Conrada. Zauważmy jednak, że wzniosłość sama, także ta odczuwana (przy założeniu, że ma to miejsce) podczas lektury dzieła literackiego, jest także kategorią estetyczną, niezależnie od tego, czy jej nośnikiem jest spostrzeżenie zmysłowe, czy obcowanie z tekstem (posiłkujące się nadto wyobraźnią).

Chciałabym jednak zwrócić uwagę na inną sprawę. W przypadku jakości metafizycznych ukazujących się w międzyludzkich relacjach nośnik jakości może mieć, jak się zdaje, charakter wyłącznie semantyczny (choć i to jest dalece nieoczywiste); tragiczność czyjegoś losu objawia nam się w szeregu komunikatów – o wydarzeniach z czyjegoś życia, podjętych decyzjach, wyznaczanych wartościach. O pośrednictwie semantycznym nie może być jednak mowy w przypadku obcowania ze środowiskiem naturalnym, które dosłownie nic nam przecież nie *mówi*. Tym samym, warstwa estetyczna wydaje się, by tak rzec, niezbędną soczewką, w której może skupić się i ukazać jakość

metafizyczna przypisana przyrodzie. Komunikat dotyczący przyrody, np. opis puszczy zaczerpnięty z *Jądra ciemności*, może więc posiadać moc wywołania jakości metafizycznej, lecz moc ta pochodzi stąd, że z reguły autor komunikatu *zdaje sprawę ze swojego spostrzeżenia zmysłowego*, wyposażonego w pewne jakości metafizyczne; te zaś są następnie niejako przekładane na język, w ograniczonym zakresie (zasadniczo są bowiem, jak powiedzieliśmy, niewyraźne). Przeżycie estetyczne znajduje się więc u podstaw także w tych przypadkach, gdy jakość metafizyczna jest nam niejako dostarczona przez opis.

Aby tę sprawę jeszcze lepiej naświetlić, wprowadźmy pewne rozróżnienie. Otóż powiemy, że coś jest człowiekowi *dane*, gdy jest on obsadzony jedynie w roli biernego odbiorcy. W empirystycznych teoriach percepcji w ten sposób dane miałyby być impresje, niektóre idee bądź – *nomen omen* – dane zmysłowe (w tej sprawie patrz np. Półtawski 1973). Coś jest natomiast człowiekowi *zadane*, gdy oczekuje się od niego pewnego przygotowania i jednocześnie pewnej – niekiedy dobrowolnej – aktywności. Można spierać się, czy w percepcji zmysłowej cokolwiek jest dane, czy też całe jej bogactwo jest podmiotowi zadane (chodzi o dyskusję dotyczącą charakteru treści percepcyjnej). Pomijając jednak w tej chwili spór o samą percepcję, gotowi byłibyśmy przyznać, że zwykle, codziennie spotykane stany rzeczy są *dane*, natomiast dzieło sztuki wydaje się podmiotowi *zadane*; jest przedmiotem, w który podmiot angażuje się dobrowolnie, przygotowany na możliwe przeżycie; co więcej – jest przedmiotem, który konstytuuje się dopiero w polu podmiotowego przeżycia.

Pytanie jest więc następujące: czy jakości metafizyczne dostępne w momencie kontemplacji przyrody mają charakter *dany*, czy *zadany*? Dla rozważenia tej sprawy możemy rozróżnić:

- (a) przyrodę jako byt *dany*,
- (b) przyrodę jako byt *zadany*.

W przypadku (a) przyroda (zarówno ożywiona jak i nieożywiona) stanowi pewien zespół przedmiotów i faktów, które ewentualnie mogą być dla podmiotu w *jakiś sposób nieobojętne*, a tym samym tego rodzaju postrzeganie może prowadzić do realizacji przeżycia estetycznego, jednakże jego fragmentaryczność i jednostkowość sprawia, że przeżycie to będzie miało raczej przypadkowy charakter. Postrzeganie tak rozumianej przyrody – jako zespołu przedmiotów i faktów – jest więc charakterystyczne m.in. dla postawy badawczej, która wybiera interesujący obszar rzeczywistości i poddaje go szczegółowej analizie pod kątem wybranej problematyki.

W przypadku (b) postrzega się przyrodę jako całość. Tego rodzaju postrzeganie wymaga jednak od podmiotu określonej postawy. Świat nigdy nie jest przecież dany w konkretnej chwili, z określonego punktu widzenia, w całości, lecz zawsze fragmentarycznie. Całościowość jest więc pewną *ramą*, którą na materiał doświadczenia narzuca podmiot – można rzec nawet, że

będąc wyrazem szczególnej *postawy* podmiotu, jest ta całościowość jego postulatem, bądź wytworem. Jak to jednak rozumieć? Czy przyroda jest w jakimś wymiarze podobna do dzieła sztuki?

Rzecz w tym, że percepcja przyrody – w analogiczny sposób jak postrzeganie dzieła sztuki – ma budowę wielowarstwową. O ile ująć sprawę naszego odniesienia do przyrody z pomocą referowanych tu kategorii ingardenowskich, przyroda jako to, co dane, jest tylko warstwą początkową. W następnych krokach, w kolejnych warstwach i rozwinięciach *dokonujących się wobec* podmiotu i *dokonywanych przez* podmiot, dochodzi do ukonstytuowania się rzeczywistości przyrodniczej jako trwałego, koniecznego i w wieloraki sposób nieobojętnego *korelatu* podmiotowej aktywności. Przy czym ta korelacja nie oznacza już zewnętrznego związku, zachodzącego z uwagi na taki czy inny interes, lecz wewnętrzny związek, bez którego żaden z członów nie byłby sobą. Jest to zatem relacja o podstawowym ontologicznym charakterze.

Wydaje się, że w ten sposób ujmował przyrodę Emerson. Jego pogląd jest formą platońskiego poszukiwania tego, co bezwarunkowe i absolutne; jest poszukiwaniem zasady świata. W jego ujęciu przyroda widzialna zawsze będzie nas odnosić do czegoś nieuchwytnego dla zmysłów. Widzialna przyroda ma zatem charakter znaku. Czytamy:

(...) największą rozkoszą, jaką napelniają nas pola i lasy, jest przecucie tajemnej relacji pomiędzy człowiekiem i światem roślin. Nie jestem samotny i anonimowy. One dają znaki, a ja odpowiadam (Emerson 2005, s. 10).

Jednak w przeciwieństwie do tradycji racjonalistycznej (np. Platona, Leibniza), zgodnie z myślą emersonowską, drogą do odkrycia właściwego, ukrytego sensu obserwowalnej rzeczywistości nie jest analiza, lecz refleksja i kontemplacja. Jak pisze Emerson, w przyrodzie tkwi *moc wzbudzania radości*, a więc nie tyle teoretyczna ciekawość, co radość jest punktem wyjścia na drodze poznania. To przeżycie estetyczne staje się więc pierwszym sposobem odpowiedzi, miejscem spotkania dziedziny faktów zewnętrznych i wewnętrznej sfery podmiotu. Z reguły jednak doświadczenie to będzie przypadkowe. Podmiot nieprzygotowany (nieuwrażliwiony) może nie uchwycić znaku w sferze zjawisk, a tym sposobem domniemanego źródła i podstawy rzeczywistości. Dopiero w kolejnych etapach wyróżnionych przez Emersona – etycznym i kreacyjnym – świat przyrody jest podmiotowi we właściwym sensie *zadany*. Tutaj mamy już bowiem do czynienia z podmiotem przygotowanym i świadomym swej roli. To podmiot zdolny do postulowanej przez Emersona kontemplacji, odsłaniającej – jak wyraziłby się Leibniz – rację całej tej szczególności. W niej ostatecznie konstytuuje się przyroda jako dziedzina tego, co sensowne, uporządkowane, znaczące i nieobojętne, a więc jako to, co *wzywa do troski*. W niej konstytuuje się przyroda jako ontologicznie konieczny korelat ludzkiego istnienia, a jednocześnie jako konieczny warunek sensu tego



istnienia, a więc jako źródło wszelkiej moralności. Tak ukształtowana przyroda staje się na różne sposoby ważna – i dopiero ona może stać się przedmiotem naukowej analizy. Przecież ostatecznie uprawianie nauki nie jest czynnością zdeterminowaną biologicznie, lecz *wybozem* człowieka, dokonany w sferze tego, co dla niego ważne. Uprawianie nauk *przyrodniczych* jest więc także, o ile ująć sprawę z perspektywy emersonowskiej, *wybozem moralnym*.

## Podsumowanie

Zarysowana wyżej koncepcja może się wydawać czymś zgoła przeciwnym w stosunku do etyki środowiskowej jako takiej – przecież czyni przyrodę korelatem podmiotu. Jednocześnie jednak – o czym nie wolno zapomnieć – czyni podmiot, by tak rzec, korelatem przyrody.

Zdzisława Piątek (1998) rozróżnia w ramach etyki środowiskowej podejście *antropocentryczne* od podejścia *homocentrycznego*. Pierwsze przyjmuje za fakt w pewien sposób wyróżnioną pozycję człowieka, mianowicie to, że jest on prawdopodobnie jedyną istotą kategoryzującą rzeczywistość – także z pomocą kategorii moralnych – i co więcej, nie jest w stanie (co wiemy m.in. od Kanta) spojrzeć na świat z pominięciem tych narzędzi. Stąd nie wynika jednak konieczność przypisania przez człowieka samemu sobie wyróżnionego statusu moralnego. Przypisania tego rodzaju dokonuje się natomiast w podejściu homocentrycznym. Jeżeli więc przyjmując takie rozróżnienie, to moglibyśmy powiedzieć, że zaproponowana koncepcja jest antropocentryczna, ale zdecydowanie nie musi być homocentryczna, skoro jej podstawowym założeniem jest *relacyjny charakter* ludzkiego ujmowania rzeczywistości.

Tak rozumiany antropocentryzm zwraca uwagę, że żaden dyskurs o wartościach i powinnościach nie ma sensu w zastosowaniu do świata, by posłużyć się znanym określeniem Thomasa Nagela (1997), *widzianego znikąd*, tzn. do świata *jako nieujmowanego przez człowieka*. Chciałoby się rzec, iż w tak widzianym świecie są nagie fakty, nic więcej. Skoro zatem jakieś odniesienie do człowieka jest nieuniknione, to wydaje się, że potrzebujemy teorii bogatszej niż np. Humowski sentymentalizm. Empirystycznie rozumiana mechanika wrażeń czy impresji nie dostarcza bowiem odpowiedzi na wezwanie ze strony rozumu – *dłaczego* ten czy inny fragment świata jest wart troski. W niniejszym artykule zaproponowałam oparcie etyki środowiskowej na koncepcji wielowarstwowego przeżycia estetycznego, w którym konstytuuje się najbardziej podstawowa warstwa *tego, co nieobojętne*. W tym przeżyciu ujawniają się jakości metafizyczne. Ich rozpoznanie zdaje się koniecznym warunkiem ukonstytuowania się świata *przyrody* jako dziedziny bytów nieobojętnych, wartościowych – nie tylko istniejących, lecz ponadto obdarzonych pewną *wagą*.



## Bibliografia

- Callicot J.B. (1984), *Non-anthropocentric value theory and environmental ethic*, „American Philosophical Quarterly” 21 (4), s. 299–309.
- De Jaegher H., Di Paolo E. (2007), *Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 6 (4), s. 485–507.
- Durczak J. (2010), *Rozmowy z Ziemią. Tradycja przyrodopisarstwa w literaturze amerykańskiej*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Emerson R.W. (2005), *Natura. Amerykański uczony*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa.
- Fiut I.S. (2003), *Prekursorzy myślenia ekologicznego*, w: tenże (red.), *Idee i myśliciele. Środowiskowe i społeczne problemy filozofii*, Kraków: Zakład Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Stosowanych AGH, s. 15–32.
- Franciszek (2015), *Encyklika „Laudato Si” Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, Watykan: Drukarnia Watykańska, [https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si\\_pl.pdf](https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf) [28.11.2019].
- Gibson J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- Gromczyński W. (1992), *Emerson. Codziennosc i absolut w filozofii Ralpha Waldo Emersona*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Gutowski P. (2005), *Posłowie*, w: R.W. Emerson, *Natura. Amerykański uczony*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa.
- Hargrove E.C. (1996), *Foundations of Environmental Ethics*, Denton TX: Environmental Ethics Books.
- Heller M., Życiński J. (2010), *Matematyczność przyrody*, Kraków: Petrus.
- Ingarden R. (2005), *Wybór pism estetycznych*, red. A. Tyszczyk, Kraków: Universitas.
- Leopold A. (2004), *Zapiski z Piaszczystej Krainy. A Sand County Almanac*, Bystra: Stowarzyszenie Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot.
- Łukaszewicz D. (2006), *Judeochrześcijańska koncepcja rzeczywistości i środowiska*, w: W. Galewicz (red.), *Świadomość środowiska*, Kraków: Universitas.
- Moore G.E. (2003), *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: De Agostini.
- Muir J. (1984), *Wilderness Essays*, Salt Lake City: Peregrine Smith Books.
- Nagel T. (1997), *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia.
- Piątek Z. (1998), *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Półtawski A. (1973), *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rolston H. III (1975), *Is there an ecological ethic?*, „Ethics”, Vol. 85, No. 2, s. 93–109.
- Rolston H. III (2002), *From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics*, w: A. Berleant (red.), *Environment and the Arts: Perspectives on Environmental Aesthetics*, Aldershot: Ashgate, s. 127–141.
- Rousseau J.J. (2007), *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiakowicz, Kęty: Antyk Marek Derewiecki.
- Sosnowski L. (2001), *Przeżycie estetyczne*, w: A.J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków: Universitas, s. 236.

- Stróżewski W. (2003), *Jakości metafizyczne*, w: J. Perzanowski, A. Pietruszczak (red.), *Od teorii literatury do ontologii świata*, Toruń: Wydawnictwo UMK, s. 81–91.
- Thoreau H.D. (2018), *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Poznań: Rebis.
- White L. (1967), *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 155, s. 1203–1207.
- Wróblewski Z. (2006), *Przyroda jako norma działania w ontologicznych podstawach etyki ekologicznej*, w: W. Galewicz (red.), *Świadomość środowiska*, Kraków: Universitas,

Ma g d a l e n a   K i e ł k o w i c z - W e r n e r

### **Ralph Waldo Emerson on the esthetic roots of the moral status of nature**

**Keywords:** *environmental ethics, subject of moral worth, R.W. Emerson, R. Ingarden, esthetic experience*

Environmental ethics draws on the belief that nature is an object of moral worth; i.e. that we have certain moral duties with respect to the natural environment. This article is intended as a defense of this belief. According to the proposal I set forth here, targeting nature as an object of moral worth is grounded on a specific esthetic experience. This conception is based, on the one hand, on Ralph Waldo Emerson's ideas; on the other hand – it makes use of Roman Ingarden's concept of esthetic experience.