Podmiotowość natury: od sprawczości biologicznej do statusu moralnego w świetle Forest Euphoria

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje przejście od empirycznych faktów biologicznych do normatywnych twierdzeń o podmiotowości natury na przykładzie książki Forest Euphoria. Autor rozróżnia sześć kluczowych kategorii: sprawczość biologiczną, zdolność doświadczania, status moralny, sprawczość moralną, osobowość filozoficzną i prawną. Głównym punktem jest koncepcja biologicznej sprawczości (agency), która nie wymaga świadomej intencji, lecz przejawia się w autonomicznej aktywności organizmów dążących do przetrwania. Artykuł podkreśla istotną różnicę między byciem agentem biologicznym a agentem moralnym; podczas gdy rośliny czy grzyby wykazują celowe działanie funkcjonalne, nie oznacza to automatycznie zdolności do rozpoznawania norm etycznych. Całość stanowi filozoficzną refleksję nad granicą między reaktywnością a działaniem w świecie pozaludzkim.

The text analyzes the transition from empirical biological facts to normative claims about the subjectivity of nature using the book Forest Euphoria as an example. The author distinguishes six key categories: biological agency, sentience (capacity for experience), moral status, moral agency, philosophical personhood, and legal personhood. The central point is the concept of biological agency, which does not require conscious intention but manifests in the autonomous activity of organisms striving for survival. The article emphasizes a crucial difference between being a biological agent and a moral agent; while plants or fungi exhibit purposeful functional action, this does not automatically imply an ability to recognize ethical norms. Overall, it is a philosophical reflection on the boundary between reactivity and action in the non-human world.

Artykuł stanowi rygorystyczną analizę filozoficzną i prawną koncepcji podmiotowości natury, podejmując próbę uratowania idei 'Forest Euphoria' przed zarzutem naiwnego antropomorfizmu. Autor stawia tezę, że uznanie wartości bytów pozaludzkich nie wymaga przypisywania im ludzkiej świadomości czy intencjonalności, lecz wymusza precyzyjne rozwarstwienie pojęć: od biologicznej sprawczości (agency), przez status pacjenta moralnego, aż po instytucjonalną konstrukcję osobowości prawnej. Tekst dowodzi, że przejście od faktów empirycznych do norm etycznych musi odbywać się poprzez świadome przyjęcie przesłanek aksjologicznych, a nie automatyczne wyprowadzanie wartości z biologii. Poprzez syntezę etyki środowiskowej (Taylor, Leopold), analizy systemów prawnych (np. rzeka Whanganui) oraz perspektyw kulturowych i queer ecology, artykuł proponuje model relacyjnego pluralizmu moralnego. W tym ujęciu odpowiedzialność człowieka nie wynika z jego wyższości, lecz z asymetrii sprawczości technologicznej, która czyni go jedynym podmiotem zdolnym do reprezentowania interesów biosfery w świecie pełnym tragicznych konfliktów wartości.

SŁOWA KLUCZOWE

podmiotowość natury | sprawczość biologiczna | status moralny | Forest Euphoria | etyka środowiskowa | biocentryzm | ekocentryzm | queer ecology | moralny pacjent | intrinsic value | land ethic | asymetria sprawczości | podmiotowość pozaludzka | relacyjność międzygatunkowa | prawa natury

Biologiczna sprawczość jako fundament podmiotowości pozaludzkiej

Poza człowiekiem, lecz nie poza rygorem: sprawczość biologiczna, status moralny, etyka ziemi i prawna podmiotowość natury

Jednym z najtrudniejszych momentów **Forest Euphoria** jest przejście od twierdzenia empirycznego — że organizmy pozaludzkie są aktywnymi uczestnikami procesów ekologicznych — do twierdzenia normatywnego, wedle którego należy im przyznać określony rodzaj podmiotowości. Autor książki wykonuje ten ruch świadomie i radykalnie.

Grzyby, rośliny, węże, woda i inne elementy świata żywego nie są tu potraktowane jedynie jako zasoby czy bierne tło ludzkiej historii; jawią się jako partnerzy relacji, nosiciele własnych sposobów istnienia, a w rekonstrukcji zoroastryjskiej wręcz jako uczestnicy moralnego osądu człowieka. W innym fragmencie autor nazywa międzygatunkową odpowiedzialność uznaniem "sprawczości i podmiotowości moralnej roślin, zwierząt i żywiołów". Teza ta ma ogromny potencjał filozoficzny, lecz w analizie naukowej wymaga starannego rozwarstwienia pojęć. **Sprawczość biologiczna, zdolność do doświadczania, status moralny, sprawczość moralna, osobowość filozoficzna i osobowość prawna są sześcioma różnymi kategoriami.** Można posiadać jedną z nich, nie posiadając pozostałych. W pierwszej kolejności należy zająć się sprawczością, gdyż to właśnie ona najczęściej staje się mostem prowadzącym od biologii ku etyce.

W klasycznym mechanicyzmie organizm opisywano przede wszystkim jako złożony układ przyczynowo-skutkowy podlegający prawom fizyki i chemii. Nie było to błędem: żywy organizm rzeczywiście nie wyłamuje się z fizycznej przyczynowości. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy z faktu fizycznego uwarunkowania wyprowadza się wniosek, że zachowanie organizmu można opisać wyłącznie jako bierną reakcję na bodźce. Współczesna biologia teoretyczna coraz intensywniej powraca do kategorii agency, autonomii, regulacji, goal-directedness i organizmalnej aktywności. Choć dyskusja nie jest zakończona, samo jej istnienie jest znaczące: badacze próbują uchwycić właściwość żywego systemu, który nie tylko podlega środowisku, lecz aktywnie utrzymuje własną organizację i modyfikuje sposób reagowania na otoczenie. Jedna z najnowszych propozycji definiuje biologiczną sprawczość jako autonomiczną aktywność organizmu służącą podtrzymywaniu jego funkcji życiowych, zachowaniu względnej autonomii procesualnej oraz aktywnemu odpowiadaniu na warunki wewnętrzne i środowiskowe. Wyróżnia się przy tym kilka poziomów agency — od elementarnej aktywności organizmalnej po coraz bardziej elastyczne formy działania ukierunkowanego.

Stanowisko to nie jest jednak wolne od kontrowersji. Niektórzy filozofowie biologii zauważają, że termin "sprawczość" bywa używany w odniesieniu do kilku odmiennych pojęć i jego zastosowanie może być jedynie heurystyczne, o ile nie wykażemy, jaką dodatkową moc wyjaśniającą zyskuje się dzięki niemu w porównaniu z językiem regulacji, fizjologii i adaptacji. W tym miejscu kluczowe jest założenie: **sprawczość biologiczna nie wymaga świadomej intencji**. Bakteria przemieszczająca się zgodnie z gradientem chemicznym, roślina regulująca wzrost pędu względem światła, grzybnia zmieniająca kierunek eksploracji substratu czy układ odpornościowy modyfikujący odpowiedź nie muszą posiadać reprezentowanego językowo zamiaru. Ich zachowanie można jednak nazywać agentowym w sensie minimalnym, jeśli system utrzymuje własną organizację, reaguje selektywnie, integruje informacje i realizuje działania funkcjonalnie ukierunkowane na przetrwanie. Różnica pomiędzy reakcją a działaniem nie jest tutaj absolutna.

Roślina reaguje na światło, lecz jej reakcja zostaje zintegrowana z aktualnym stanem metabolicznym, historią wzrostu, położeniem organów, dostępnością wody i konkurencją. Współczesne badania nad plant agency analizują właśnie to, czy pojęcia takie jak działanie ukierunkowane, elastyczność i wybór trajektorii można sensownie stosować do organizmów modularnych pozbawionych układu nerwowego. Krytyczne przeglądy literatury nie uznają tego za rozstrzygnięty fakt; wskazują raczej, że ruchy roślin, komunikacja chemiczna i kontekstowo zmienne reakcje zmuszają do ponownego przemyślenia granicy między czystą reaktywnością a biologicznym działaniem. Jest to dokładnie ten rodzaj naukowej niepewności, którego niniejsza analiza nie powinna zacierać.

Rozróżnienie między sprawczością moralną a statusem pacjenta moralnego

Grzyb, roślina czy węgorz mogą zatem być agentami w sensie biologicznym, nie stając się przez to automatycznie agentami moralnymi. Sprawczość moralna oznacza bowiem znacznie więcej niż celowo ukierunkowane zachowanie. W klasycznej filozofii moralności wymaga ona przynajmniej zdolności rozpoznawania norm, odnoszenia działań do kategorii dobra i zła, kontrolowania własnego postępowania oraz ponoszenia odpowiedzialności za dokonany wybór. Spór o to, czy niektóre zwierzęta posiadają elementarne formy normatywności lub proto-moralnej agency, wciąż trwa. Analizy zachowań społecznych zwierząt – związanych z normami grupowymi, sankcjami i reakcjami na naruszenie reguł – dostarczają istotnych danych, choć ich filozoficzne znaczenie pozostaje przedmiotem dyskusji.

Znacznie trudniej byłoby obronić analogiczną sprawczość moralną u roślin czy grzybów. Nie przesądza to jednak o ich statusie moralnym. W filozofii należy bowiem starannie odróżnić moralnego agenta od moralnego pacjenta, czyli istoty lub bytu, wobec którego można mieć bezpośrednie obowiązki. Niemowlę nie musi potrafić formułować zasad etycznych, aby jego dobro podlegało moralnej ochronie. Podobnie zwierzę może być niezdolne do odpowiedzialności moralnej, a mimo to stanowić podmiot interesów, który można skrzywdzić. Stanford Encyclopedia of Philosophy podkreśla, że klasa istot zdolnych rozpoznawać roszczenia moralne nie musi pokrywać się z klasą istot, które mogą zostać moralnie skrzywdzone. Rozróżnienie to rozwiązuje część problemu obecnego w omawianej książce.

Roślina nie musi „osądzać” człowieka w psychologicznym znaczeniu tego słowa, aby niszczenie jej uznawano za moralnie obciążające. Grzyb nie musi rozpoznawać naszego obowiązku, by jego istnienie objęto normą ochronną. Wąż nie musi posiadać systemu moralnego, aby okrucieństwo

wobec niego było przedmiotem etycznego osądu. Zdolność bycia obiektem moralnej troski nie wymaga zdolności bycia twórcą moralnej reguły.

Pytanie zostaje jednak przesunięte o poziom głębiej: na jakiej podstawie byt otrzymuje status moralny? Odpowiedzi etyki środowiskowej różnią się w tej kwestii radykalnie.

Sentientyzm kładzie nacisk na zdolność do doświadczania cierpienia i przyjemności. Utylitarne linie argumentacji, wywodzące się od Benthama i rozwijane we współczesnej etyce zwierząt, pytają przede wszystkim o to, czy istota może cierpieć – ponieważ cierpienie tworzy bezpośredni interes, który powinien zostać uwzględniony w rachunku moralnym. Tradycja ta jest wyjątkowo silna w odniesieniu do zwierząt, lecz natrafia na granicę przy organizmach, w przypadku których nie dysponujemy wiarygodnymi dowodami doświadczenia fenomenalnego.

Biocentryzm Paula Taylora przesuwa to kryterium dalej. Dla Taylora każdy żywy organizm jest teleological center of life: systemem posiadającym własne dobro, które może zostać zrealizowane albo udaremnione, nawet jeśli organizm nie doświadcza tego dobra świadomie. Roślina może kwitnąć albo umrzeć przed reprodukcją; grzyb może utrzymać sieć albo zostać zniszczony; mikroorganizm może znaleźć się w warunkach umożliwiających lub uniemożliwiających kontynuację jego cyklu życiowego.

Napięcie między dobrem jednostki a integralnością ekosystemu

Taylor argumentował, że sam fakt posiadania własnego dobra uzasadnia przypisanie organizmom inherent worth oraz obowiązek respektowania ich jako celów samych w sobie. Stanowisko to ma kluczowe znaczenie dla analizy materiałów Kaishian, gdyż pozwala mówić o moralnej wartości grzyba bez konieczności przypisywania mu ludzkiej świadomości. "Podmiotowość grzyba" można zatem zrekonstruować jako twierdzenie, że posiada on własne dobro biologiczne, którego realizacja nie sprowadza się do użyteczności dla człowieka. Owocnik może być jadalny, lecz zanim stanie się „żywnością”, należy do cyklu życia innego organizmu. Mikoryza może zwiększać produktywność lasu, ale grzyb nie istnieje wyłącznie jako dostawca usług ekosystemowych. Takie ujęcie zmienia kierunek wartościowania: organizm jest użyteczny dla człowieka, lecz jego znaczenie moralne nie wyczerpuje się w tej użyteczności.

Biocentryzm napotyka jednak poważny problem konfliktów. Jeśli wszystkie organizmy mają równą wartość inherentną, jak postąpić w sytuacji, gdy przetrwanie jednego wymaga zabicia drugiego? Heterotrofia jest koniecznym warunkiem życia zwierząt i grzybów; konkurencja o zasoby stanowi

naturalny element ekologii; układ odpornościowy niszczy mikroorganizmy; rolnictwo wymusza eliminację części roślin, grzybów i zwierząt, a ochrona zagrożonego gatunku może wymagać kontroli innego. Biosfera nie jest światem, w którym wszystkie indywidualne dobra mogą zostać jednocześnie zmaksymalizowane. Etyka respektująca każde życie musi zatem posiadać zasady rozstrzygania konfliktów, w przeciwnym razie pozostaje inspirującą ontologią bez wystarczającej teorii działania.

Aldo Leopold przesunął ten problem w inną stronę. Jego land ethic rozszerza wspólnotę moralną poza pojedyncze organizmy na gleby, wody, rośliny, zwierzęta oraz całość, którą nazywa „land". Człowiek ma przestać pełnić rolę zdobywcy i stać się jednym z członków wspólnoty biotycznej. Klasyczna maksyma Leopolda wiąże moralną ocenę działania z zachowaniem integralności, stabilności i piękna wspólnoty biotycznej. W kontekście Forest Euphoria jest to punkt niezwykle interesujący. Kaishianowska relacyjność zbliża się do koncepcji Leopolda tam, gdzie odrzuca obraz przyrody jako zbioru izolowanych jednostek istniejących wyłącznie dla człowieka. Grzyb mikoryzowy, bagno, rzeka czy hibernakulum nie zyskują pełnego znaczenia poprzez analizę pojedynczego organizmu – ich wartość tkwi częściowo w relacjach. Land ethic trafnie uchwytuje ten poziom systemowy, choć ekocentryzm rodzi trudności przeciwstawne do tych, z którymi mierzy się biocentryzm.

Jeżeli wartość całości ekosystemu może przeważyć nad interesem jednostki, ochrona integralności systemu może uzasadniać zabijanie zwierząt, eliminowanie gatunków introdukowanych lub kontrolowane wypalanie siedlisk, nawet jeśli konkretne organizmy ponoszą koszt. Podstawowe opracowania etyki środowiskowej wykorzystują konflikty między dobrostanem jednostek a integralnością ekosystemu jako przykład napięcia pomiędzy odmiennymi teoriami moralnymi. Pojawia się zatem pytanie nie tylko o to, czy natura ma wartość, lecz na jakim poziomie organizacji lokujemy moralne pierwszeństwo: osobnika, gatunku, populacji, relacji czy ekosystemu?

Problem ten ujawnia się szczególnie ostro w przypadku organizmów nazywanych inwazyjnymi. Pojedyncze zwierzę lub roślina realizują własne dobro, nie popełniając moralnej winy za to, że znalazły się poza historycznym zasięgiem. Ekolog może jednak wykazać ich negatywny wpływ na lokalne populacje, procesy troficzne czy siedliska.

Biocentryzm nakazuje poważnie traktować dobro osobnika; ekocentryzm kieruje uwagę ku integralności systemu. Sentientyzm dodatkowo wymaga uwzględnienia cierpienia wywoływanego metodą kontroli. Etyka środowiskowa okazuje się więc etyką tragicznych konfliktów, a nie romantyczną deklaracją miłości do wszystkich form życia. Wniosek ten jest kluczowy dla queer ecology. Jeśli jej zadaniem ma być krytyka hierarchii i antropocentrycznego redukcjonizmu, nie może stać się doktryną, według której wszystkie relacje pozaludzkie są harmonijne. Wspólnota

biotyczna obejmuje predację, pasożytnictwo, chorobę, konkurencję i śmierć. Życie jest relacyjne, ale relacyjność nie oznacza łagodności. Etyka zaczyna się nie wtedy, gdy odkrywamy, że przyroda jest moralna, lecz wtedy, gdy człowiek zdolny do refleksji musi zdecydować, jak uczestniczyć w świecie, którego procesy same nie układają się według jednej ludzkiej normy dobra.

Pozwala to na właściwe odczytanie zoroastryjskiego fragmentu materiału. Autor przywołuje tekst pahlawijski, według którego duchy roślin mają zatrzymać u wrót nieba człowieka, który zgrzeszył przeciw wodzie i roślinności, nawet niszcząc gałąź.

W dostępnych źródłach krytycznych nie udało się potwierdzić dokładnie tej formuły w przytoczonym brzmieniu. W związku z tym w publikacji nie należy przedstawiać jej jako zweryfikowanego cytatu z konkretnego dzieła bez dodatkowego ustalenia filologicznego. Można natomiast potwierdzić szerszą strukturę teologiczną, która czyni tę interpretację zrozumiałą.

Kulturowe i relacyjne źródła wartości natury

Encyclopaedia Iranica wskazuje, że w zoroastryzmie Haurvatāt/Hordād związana jest z wodą, a Amərətāt/Amurdād z roślinami; późniejsza literatura pahlawijska rozwija ich funkcję ochronną, czyniąc troskę o te „stworzenia" elementem życia religijnego. Jeszcze bardziej znaczący jest rytuał **āb-zōhr**, w którym ofiara składana wodzie ma kompensować szkody wyrządzone temu elementowi świata. Źródła iranistyczne pokazują, że rytuał ten zakłada symboliczną relację wzajemności: woda podtrzymuje rośliny i zwierzęta, a człowiek odpowiada na to rytualnym zobowiązaniem do jej oczyszczania i poszanowania.

Nie trzeba tłumaczyć tej kosmologii na współczesną teorię „praw natury", aby zauważyć jej doniosłość filozoficzną. Środowisko nie występuje w niej wyłącznie jako własność czy materiał; człowiek jest włączony w moralnie interpretowaną relację z wodą, roślinnością, ziemią i innymi tworami. W ten sposób zoroastryjski materiał pozwala dokonać istotnego rozróżnienia między ontologią a etyką. Stwierdzenie, że rośliny posiadają duchową reprezentację w kosmologii religijnej, nie jest tezą botaniczną o ich świadomości, lecz elementem systemu symbolicznego, który organizuje ludzkie obowiązki wobec świata roślin.

Kosmologia może zatem generować skutki normatywne, nie będąc jednocześnie konkurencyjną teorią fizjologii. Próba zredukowania zoroastryjskiej narracji do pytania „czy roślina naprawdę stoi po śmierci przed człowiekiem?" stanowiłaby błąd kategorii. Badacz religii powinien pytać raczej o to, jaką relację moralną ustanawia taki obraz i jakie praktyki uzasadnia. Ta sama zasada dotyczy ormiańskich „świętych węży". Materiał źródłowy przedstawia je jako strażników domu,

ucieleśnienia przodków i nośniki mądrości, zestawiając te tradycje z późniejszą chrześcijańską demonizacją serpentów. Badania folklorystyczne dokumentują rozbudowaną obecność motywów węża w tradycjach ormiańskich – od opiekuńczych węży domowych po wierzenia, w których pełnią one funkcję strażników. James R. Russell analizował ormiańskie narracje o „snake children", wskazując na złożone przenikanie tradycji irańskich i chrześcijańskich. Inne opracowania przywołują przekazy, w których „saint snakes" występują jako duchy przodków chroniące domostwo, choć nie należy przekształcać tych zróżnicowanych wierzeń w jednolitą „ormiańską doktrynę węża".

Z perspektywy antropologicznej jest to materiał szczególnie cenny, gdyż pokazuje, że moralny status gatunku jest współtworzony kulturowo. Ten sam organizm może być w jednym systemie symbolem zła, w innym strażnikiem, a w jeszcze innym szkodnikiem lub obiektem ochrony. Nie oznacza to, że biologiczne właściwości węża są społecznie skonstruowane – jad, dieta czy termoregulacja istnieją niezależnie od narracji. Konstrukcji kulturowej podlega natomiast znaczenie moralne przypisane jego obecności. Właśnie dlatego etyka środowiskowa nie może ignorować kultury. Dane biologiczne ustalą, czy wąż jest jadowity i jak funkcjonuje w sieci troficznej, ale nie rozstrzygną, czy człowiek uzna go za stworzenie święte, szkodnika, sąsiada, zasób czy moralnego pacjenta.

Ta druga warstwa wymaga wsparcia filozofii, religioznawstwa, prawa i antropologii. Radykalny antropocentryzm rozstrzyga problem najprościej: natura posiada wartość przede wszystkim instrumentalną, wynikającą z jej znaczenia dla ludzi. W tej perspektywie ochrona lasu jest racjonalna, ponieważ dostarcza on drewna, chroni wodę, magazynuje węgiel, stabilizuje klimat, oferuje rekreację lub ma znaczenie kulturowe.

Takie uzasadnienia są często silne i nie należy ich lekceważyć. Człowiek realnie zależy od biosfery, zatem nawet konsekwentny antropocentryzm może uzasadniać ambitną ochronę środowiska. Problem pojawia się jednak tam, gdzie organizm nie ma dostrzegalnej wartości instrumentalnej lub jego eliminacja byłaby dla ludzi korzystna. Jeśli jedynym źródłem wartości żaby, rzadkiego grzyba czy niewielkiego mokradła jest ich użyteczność, to utrata tej cechy usuwa podstawę etycznego obowiązku.

Etyka nieantropocentryczna próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy organizm lub system może posiadać wartość również dla siebie lub sam w sobie. Tu dochodzimy do kategorii **intrinsic value**, która często bywa stosowana zbyt swobodnie. Coś może mieć wartość instrumentalną (służąc innemu celowi), końcową (być pożądanym jako cel), inherentną (z racji określonych właściwości) lub relacyjną (wynikającą z rodzaju więzi). Współczesna etyka środowiskowa nie sprowadza się więc do prostego sporu między wartością własną a użytkową. Można uznać, że rzeka ma wartość

ekologiczną jako część systemu, kulturową dla wspólnoty, instrumentalną dla gospodarki, relacyjną dla mieszkańców oraz – zależnie od przyjętej teorii – moralną samą w sobie. Perspektywa queer ekologii współgra z etyką relacyjną, ponieważ kwestionuje model wartościowania rozpoczynający się od izolowanej jednostki. W takim ujęciu pytanie „ile wart jest grzyb?" okazuje się źle postawione, jeśli grzyb istnieje poprzez sieć zależności z korzeniami, glebą i mikroorganizmami. Jego wartość nie jest jednak wyłącznie funkcją systemu. Etyka relacyjna próbuje uniknąć wyboru między atomizmem moralnym a kolektywizmem, uznając, że jednostki posiadają własne dobra, które powstają i są realizowane w sieciach zależności.

W tym miejscu kluczowa staje się feministyczna filozofia środowiskowa. Autorki takie jak Val Plumwood i Karen Warren wskazywały, że tradycje dominacji nad naturą bywały sprzęgane z hierarchicznymi dualizmami: rozum/emocja, kultura/natura, męskie/żeńskie, umysł/ciało czy człowiek/zwierzę.

Pluralizm moralny zamiast absolutnej równości bytów

Nie chodzi o twierdzenie, że wszystkie te pary są fałszywe jako rozróżnienia. Krytyka dotyczy raczej mechanizmu, w którym jedna strona zostaje uznana za autonomiczną i racjonalną, a tym samym uprawnioną do kontroli, podczas gdy druga traktowana jest jak bierna materia. Właśnie dlatego feministyczna etyka środowiskowa czerpała z myśli Leopolda, próbując poszerzyć wspólnotę moralną poza człowieka i analizować relacje dominacji. Queer ecology może wnieść do tej tradycji własną korektę: o ile krytyka feministyczna pytała, jak hierarchiczne dualizmy legitymizują podporządkowanie, queer ecology pyta dodatkowo, jak norma powstaje poprzez przedstawienie jednej organizacji życia jako oczywistej i naturalnej. Obie tradycje spotykają się w punkcie odrzucenia utożsamienia różnicy z hierarchią. Fakt, że organizmy są różne, nie przesądza o tym, że ich wartość moralna układa się w prostą drabinę scala naturae z człowiekiem na szczycie. Jednocześnie odrzucenie tej drabiny nie wymusza przyjęcia, że wszystko posiada identyczny status moralny. Jest to kluczowa korekta wobec źródłowej formuły, według której „każde stworzenie ma swoje równe, niezbywalne miejsce". Jako deklaracja etycznej pokory zdanie to jest zrozumiałe, jednak jako zasada teorii moralnej stwarza ogromne trudności. Czy bakteria chorobotwórcza ma dokładnie takie samo roszczenie jak człowiek, którego zabija? Czy pojedynczy pasożyt posiada równą wartość co zagrożony gospodarz? Czy każda komórka nowotworowa – biologicznie żywa i aktywna – zasługuje na ochronę? Równa ontologiczna przynależność do biosfery nie implikuje automatycznie równego statusu normatywnego. Właśnie dlatego naukowo i filozoficznie silniejsza jest zasada niearbitralnej moralnej considerability, a nie absolutna równość wszystkich organizmów. Oznacza ona, że przynależność gatunkowa nie powinna automatycznie zerować

interesów istoty pozaludzkiej, natomiast uzasadnienie różnicowania musi odwoływać się do cech moralnie relewantnych: zdolności do cierpienia, konkretnych interesów, poziomu agency, relacji, podatności na krzywdę, wartości ekologicznej, rzadkości czy funkcji systemowej. Różne teorie będą nadawać tym kryteriom różną wagę; najważniejsze jest jednak to, aby hierarchia nie była przyjęta a priori, przed analizą. W ten sposób powstaje model pluralistycznej etyki środowiskowej. Zamiast jednego, magicznego kryterium moralnego, można uznać, że różne byty posiadają różne rodzaje roszczeń. Sentient animal może mieć silne roszczenie do unikania cierpienia, długowieczna roślina – do własnego dobra biologicznego, zagrożony gatunek – wartość związaną z nieodwracalnością utraty, mokradło – wartość systemową, krajobraz – znaczenie kulturowe, a rzeka – charakter wspólnego procesu hydrologicznego i historycznego.

Osobowość prawna jako technologia instytucjonalna, a nie dowód świadomości

Taki pluralizm jest trudniejszy w stosowaniu niż jedna, uniwersalna zasada, ale znacznie lepiej oddaje strukturę rzeczywistych konfliktów. Warto w tym miejscu ponownie przywołać przykład grzybów.

W rozumieniu autora **fungal personhood** nie musi oznaczać, że grzyb jest osobą w sensie psychologicznym. Można potraktować to określenie jako **strategię przesunięcia ciężaru dowodu**. Zamiast zakładać, że organizm pozaludzki jest moralnie nieistotny, dopóki nie wykaże ludzkiej świadomości, pytamy raczej o właściwości, które faktycznie posiada i obowiązki, jakie z nich wynikają. Taki zabieg nie rozstrzyga jeszcze sporu, ale zmienia warunki początkowe debaty.

Pozwala on również rozróżnić **personhood metafizyczny od personhood prawnego**. W filozofii umysłu osoba to istota posiadająca samoświadomość, ciągłość psychologiczną, autonomię czy zdolność planowania. Osoba prawna jest natomiast konstrukcją instytucjonalną. Prawo może wyposażyć dany byt w zdolność posiadania praw i obowiązków niezależnie od tego, czy dysponuje on świadomością – spółka kapitałowa nie staje się przecież organizmem świadomym tylko dlatego, że zyskała osobowość prawną. Właśnie dlatego **legal personhood** natury nie rozstrzyga metafizycznej kwestii jej świadomości.

Najbardziej znanym współczesnym przykładem jest nowozelandzka rzeka Whanganui. Ustawa **Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017** uznaje Te Awa Tupua za osobę prawną, posiadającą prawa, uprawnienia i obowiązki, które są wykonywane w jej imieniu przez Te Pou Tupua. Akt ten opisuje rzekę jako niepodzielną i żywą całość „od gór do morza”,

osadzając rozwiązanie w relacji Whanganui Iwi z rzeką. Przypadek ten jest fascynujący, ponieważ nie daje się sprowadzić do uproszczenia, jakoby Nowa Zelandia uznała, że rzeka jest człowiekiem. Ustawa nie formułuje takiej tezy.

Tworzy ona raczej **prawną architekturę reprezentowania integralności rzeki jako jednego podmiotu interesu**, powiązaną z maoryską kulturą i historycznym uregulowaniem roszczeń. W praktyce problem tego, „kto mówi w imieniu rzeki", zostaje rozwiązany instytucjonalnie poprzez wyznaczenie reprezentantów. **Legal personhood** jest więc narzędziem organizacji odpowiedzialności i roszczeń, a nie próbą badania świadomości wody.

W tym punkcie prawa natury spotykają się z problemem podmiotowości grzybów. Status prawny bytu może być użyteczny nawet wtedy, gdy on sam nie posiada zdolności wnoszenia sprawy do sądu. Dziecko, osoba ubezwłasnowolniona czy podmiot korporacyjny również funkcjonują za pośrednictwem reprezentantów i procedur. Nie oznacza to jednak, że rzeka, dziecko i korporacja są ontologicznie tym samym; prawo celowo używa jednej abstrakcyjnej kategorii do organizacji skrajnie różnych bytów.

Dlatego prawa natury należy analizować przede wszystkim jako **technologię instytucjonalną**. Kluczowe pytanie brzmi: czy nadanie rzece lub ekosystemowi statusu podmiotu poprawia zdolność reprezentowania jego długoterminowej integralności w systemie prawnym? Jak rozwiązuje to konflikt między interesem ekosystemu a interesami użytkowników?

Kto zostaje reprezentantem? Jak definiuje się „dobro rzeki"? Jak uniknąć sytuacji, w której osobowość staje się jedynie symbolicznym tytułem bez realnych mechanizmów egzekwowania? Takie podejście pozwala uniknąć dwóch błędów: wyśmiania praw natury jako naiwnego antropomorfizmu oraz traktowania osobowości prawnej jako dowodu na to, że nauka „potwierdziła podmiotowość" rzeki. Żadne z tych stanowisk nie jest trafne, gdyż kategoria prawna pozostaje normatywnym narzędziem organizacji interesów.

Reprezentacja moralna jako alternatywa dla antropomorfizmu

W tym miejscu warto powrócić do zoroastryjskiej figury roślin stojących przed człowiekiem u bram zaświatów. Choć nie jest ona prawem natury w nowoczesnym rozumieniu, pełni podobną funkcję strukturalną: przenosi przyrodę ze sfery biernego przedmiotu do pozycji, wobec której człowiek musi zdać sprawę z działania. Różnica między tymi koncepcjami jest zasadnicza – jedna wyrasta z kosmologii religijnej, druga zaś stanowi świecką konstrukcję prawną.

W obu przypadkach człowiek przestaje być jedynym podmiotem interesów w systemie. Pozwala to na wprowadzenie istotnego rozróżnienia pomiędzy moralnym antropomorfizmem a moralną reprezentacją. Antropomorfizm polega na przypisywaniu organizmom ludzkich zdolności – intencji, uczuć czy przekonań – bez dostatecznych podstaw. Reprezentacja moralna zakłada natomiast, że nawet jeśli organizm nie potrafi sformułować roszczenia, możemy uznać istnienie wartości, która powinna zostać uwzględniona w procesie decyzyjnym. Sędzia nie musi wierzyć, że rzeka świadomie domaga się przepływu, aby prawo chroniło jej funkcje ekologiczne. Podobnie w naukach biologicznych można mówić o interesie funkcjonalnym bez postulowania świadomego interesu. Roślina „potrzebuje" wody, gdyż jej metabolizm i utrzymanie organizacji zależą od określonej dostępności tego zasobu. Grzyb z kolei posiada warunki sprzyjające lub niesprzyjające utrzymaniu grzybni. Organizm może zatem posiadać dobro biologiczne, nawet jeśli nie doświadcza frustracji wynikającej z jego utraty. To właśnie w tym punkcie filozofia Paula Taylora spotyka się ze współczesną teorią agency.

Jeżeli organizm jest systemem aktywnie utrzymującym własną względną autonomię, łatwiej zrozumieć, dlaczego jego „dobro" nie jest jedynie antropomorficzną projekcją. Istnieją obiektywne warunki, w których organizm lepiej lub gorzej realizuje swoje procesy życiowe. Nie dowodzi to jednak automatycznie jego statusu moralnego; dostarcza natomiast ontologicznego podłoża, na którym można zbudować argument moralny. Przejście od faktu do wartości pozostaje zatem nieusuwalne. Z faktu, że grzyb utrzymuje homeostazę i reprodukuje się, nie wynika logicznie obowiązek jego ochrony. Konieczna jest dodatkowa przesłanka, na przykład: „istoty posiadające własne dobro zasługują prima facie na moralny szacunek". Dopiero po dodaniu tej normatywnej zasady opis biologiczny prowadzi do obowiązku. Odzwierciedla to klasyczne ostrzeżenie przed przejściem od is do ought – granica ta powinna być konsekwentnie zachowana w całym tekście. Co więcej, przyznanie uwagi moralnej nie oznacza absolutnego zakazu zabijania czy przekształcania. Status moralny jest zazwyczaj źródłem prima facie reasons – racji podlegających ważeniu wobec innych argumentów. Człowiek może mieć powód, by nie niszczyć grzyba bez potrzeby, a jednocześnie silniejszy powód, by zwalczyć patogen zagrażający życiu. Może uznawać wartość drzewa i jednocześnie zdecydować o jego wycięciu ze względu na bezpieczeństwo.

Etyka przestaje być zatem zbiorem absolutnych zakazów, a staje się strukturą uzasadniania konfliktów. W tym kontekście kluczowe jest pojęcie moralnej niepewności. Jeśli nie wiemy, czy określony organizm posiada sentience, lecz istnieje prawdopodobieństwo, że jego system nerwowy lub funkcjonalny umożliwia doświadczanie, decyzja etyczna może uwzględniać ryzyko pomyłki. Zasada ostrożności w etyce nie musi ograniczać się do wielkich katastrof ekologicznych; może dotyczyć również epistemicznej pokory wobec granic naszej wiedzy o innych formach życia. Nie należy jednak rozszerzać tego argumentu w nieskończoność. Sama niepewność nie może tworzyć

równych obowiązków wobec wszystkich możliwych bytów, gdyż gdyby każda logiczna możliwość świadomości generowała pełny status moralny, działanie stałoby się niemożliwe. Moral precaution wymaga oceny jakości dowodów, prawdopodobieństwa, skali potencjalnej krzywdy oraz kosztów ochrony.

W przypadku grzybów i roślin nie dysponujemy obecnie konsensusem naukowym, który uzasadniałby przypisywanie im świadomości fenomenalnej. Współczesna literatura nad plant agency jest niezwykle żywa i niektóre prace idą bardzo daleko, posługując się terminami sentience czy cognition; są to jednak stanowiska teoretyczne, a nie ustalony konsensus fizjologii roślin. Najnowsze publikacje same podkreślają potrzebę rozróżnień terminologicznych i dalszych badań. Autor tekstu o ekologii queer powinien zatem odwoływać się do regulacji, biologicznej agency, plastyczności i celu funkcjonalnego tam, gdzie są one defensywne, zamiast prezentować świadomość jako oczywisty fakt. W przypadku zwierząt sytuacja jest inna, choć również stopniowalna. Etyka zwierząt coraz częściej uwzględnia nie tylko cierpienie, ale także agency – możliwość realizowania własnych zachowań i samodeterminację. SEP odnotowuje współczesne stanowiska, według których ograniczanie zwierzęcej sprawczości może stanowić krzywdę wykraczającą poza sam ból. To istotna zmiana perspektywy: dobro zwierzęcia nie musi oznaczać wyłącznie braku cierpienia, lecz także możliwość wykonywania działań właściwych jego formie życia.

Tutaj pojawia się neoarystotelesowska idea flourishing, rozkwitu. Organizm posiada określony repertuar funkcji i możliwości, a jego dobro można opisać poprzez zdolność do ich realizacji. Dla zwierzęcia może to być ruch, socjalność, eksploracja i reprodukcja; dla rośliny wzrost, fotosynteza, kwitnienie i odnowienie; dla grzyba ekspansja grzybni i reprodukcja. Ponownie należy pilnować poziomów: flourishing biologiczne nie jest szczęściem w ludzkim rozumieniu, lecz kategorią funkcjonalnego powodzenia organizmu. Z tego punktu widzenia źródłowa „miłość międzygatunkowa” może zostać przeformułowana w bardziej naukowo uchwytny model moralnej uwagi. Miłość pozostaje ważną kategorią autobiograficzną i etyczną, lecz w sferze instytucjonalnej niezbędna jest również wiedza, normy, procedury oraz mechanizmy konflikt resolution.

Relacyjny pluralizm moralny jako model ochrony biosfery

Człowiek może kochać las, a jednocześnie źle nim gospodarować. Może nie odczuwać emocjonalnej więzi z mokradłem, a mimo to respektować jego wartość dzięki prawu i wiedzy hydrologicznej. Etyka relacyjna nie powinna zatem uzależniać ochrony od afektu. Aldo Leopold trafnie zauważał

jednak, że rozszerzenie etyki na ziemię wymaga kulturowej przemiany sposobu widzenia; sama informacja ekologiczna nie gwarantuje troski. Tutaj powraca znaczenie **sit spots**, TEK i uczenia się miejsca – człowiek częściej chroni relację, której treść potrafi dostrzec. Percepcja ekologiczna ma charakter przednormatywny: nie mówi jeszcze, co powinienem zrobić, lecz pozwala mi zobaczyć, że moja decyzja dotyczy czegoś więcej niż pojedynczego obiektu.

W tym punkcie rodzi się możliwość połączenia perspektyw Leopolda, Taylora i Kaishian bez utożsamiania ich teorii. Taylor przypomina, że indywidualny organizm posiada własne dobro. Leopold pokazuje, że etycznie istotna może być również wspólnota relacji. Kaishian kieruje uwagę na historyczne i kulturowe warunki, przez które pewne organizmy w ogóle uzyskują widzialność jako podmioty troski. Jedna perspektywa chroni jednostkę, druga system, trzecia zaś krytycznie bada aparat percepcji i wartościowania.

Tak skonstruowana triangulacja rozwiązuje część problemów każdej z tych teorii. Czysty biocentryzm może niedoceniać integralności ekosystemów; czysty holizm ryzykuje zbyt łatwym poświęceniem jednostek; natomiast czysta krytyka dyskursu może zaniedbywać biologiczne mechanizmy. Połączenie to nie usuwa konfliktów, ale zmusza do ich jawnego artykułowania.

Można zatem zaproponować pojęcie relacyjnego pluralizmu moralnego biosfery. Jego pierwsza zasada głosiłaby, że moralna relewancja nie kończy się automatycznie na granicy Homo sapiens. Druga – że różne formy życia i systemy mogą posiadać różne rodzaje dóbr. Trzecia – że status moralny nie jest tożsame z sprawczością moralną. Czwarta – że wartość jednostek musi być rozpatrywana wraz z wartością relacji i systemów, lecz nie może zostać przez nie całkowicie pochłonięta. Piąta – że każdy ruch od biologicznego opisu do normy wymaga jawnej przesłanki aksjologicznej. Szósta zaś – że niepewność co do świadomości lub agency powinna rodzić ostrożność proporcjonalną do jakości dowodów, a nie automatyczne antropomorfizowanie. W takim modelu "podmiotowość grzybów" przestaje być prowokacyjnym sloganem, a staje się programem pytań. Czy grzyb posiada własne dobro? W funkcjonalnym sensie biologicznym można to obronić. Czy posiada agency? W minimalnym sensie organizmalnej aktywności istnieją poważne argumenty, by tak twierdzić. Czy posiada świadomość? Nauka nie daje obecnie podstaw do przyjęcia tego jako ustalonego faktu. Czy jest agentem moralnym? Brakuje przesłanek pozwalających na takie stwierdzenie. Czy może mieć status moralny? To zależy od przyjętej teorii etycznej. Czy może być osobą prawną? Teoretycznie prawo może skonstruować taki status, jeśli prawodawca uzna to za funkcjonalne, gdyż osobowość prawna nie jest zależna od świadomości. Taka gradacja jest metodologicznie cenna także w przypadku roślin, rzek i ekosystemów.

Pozwala ona ominąć jałową alternatywę między stanowiskiem „to tylko rzecz” a przekonaniem „to osoba taka jak człowiek”. Rzeczywistość biologiczna oferuje znacznie więcej poziomów organizacji

niż prawo i język potoczny, dlatego nauka potrzebuje czasem nowych kategorii pośrednich. Zoroastryjska kosmologia może być w tym miejscu odczytana nie jako konkurent współczesnej biologii, lecz jako historyczny przykład moralnego zdecentrowania człowieka. Potwierdzone źródła wskazują na system, w którym woda, ziemia, rośliny i inne elementy stworzenia pozostają pod opieką określonych boskich zasad, a troska o nie stanowi religijny obowiązek. Nie należy więc twierdzić, że zoroastryzm „odkrył prawa natury" przed współczesnym prawem; można raczej powiedzieć, że wypracował kosmologię, w której materialny świat zostaje wpisany w porządek moralny, zamiast być od niego radykalnie oddzielony.

Rola narracji i estetyki w kształtowaniu moralnej widzialności przyrody

Ormiańskie narracje o wężach nie dowodzą "moralnej agency gadów". Pokazują one jednak, że kultura potrafi zorganizować relację człowieka z organizmem poprzez pokrewieństwo, opiekę i tabu, a nie wyłącznie przez strach czy użyteczność. Etnobiologia wielokrotnie wskazywała, że takie klasyfikacje realnie wpływają na praktykę obchodzenia się z gatunkami. Mit może zatem nieść ekologiczne konsekwencje, nawet jeśli sam w sobie nie jest twierdzeniem zoologicznym. Prowadzi to do kwestii narrative ethics: człowiek rzadko buduje moralność wyłącznie na abstrakcyjnych zasadach. To opowieści nadają twarz krzywdzie, konstruują role, uczą sympatii i określają, kto zostaje włączony do wyobrażonej wspólnoty.

W kulturze, w której wąż jest jedynie symbolem zdrady i zagrożenia, jego zabicie może nie wymagać moralnego namysłu. Tam zaś, gdzie bywa on strażnikiem domu lub figurą przodka, pojawia się poznawczy próg przed przemocą. Narracja nie determinuje zachowania w sposób bezpośredni, lecz tworzy moralną saliencję. Ekologia queer korzysta z podobnego mechanizmu, próbując zwiększyć moralną widzialność organizmów wzgardzonych: grzybów, ślimaków, węży, mikroorganizmów czy bagien. Jej wartość nie polega na dowodzeniu, że organizm marginalizowany społecznie jest automatycznie ważniejszy biologicznie, lecz na wykrywaniu związku między estetycznym wstrętem a skłonnością do moralnego pomijania. Pytanie to można postawić empirycznie: jakie cechy organizmu wywołują troskę, a jakie obrzydzenie i jak wpływa to na ochronę gatunków?

Badania z zakresu ochrony przyrody od dawna wskazują na nierówną charyzmę gatunków. Duże ssaki o cechach łatwo antropomorfizowanych często przyciągają znacznie większą uwagę publiczną niż bezkręgowce, grzyby czy organizmy glebowe. Nie oznacza to, że programy ochrony charyzmatycznych gatunków są błędem; gatunki flagowe mogą bowiem mobilizować zasoby dla całych siedlisk. Problem epistemiczny pojawia się jednak wtedy, gdy atrakcyjność organizmu

zaczyna zastępować ocenę jego ekologicznego znaczenia lub ryzyka wymarcia. Właśnie tutaj podmiotowość pozaludzka może pełnić funkcję korekcyjną.

Nie trzeba kochać skorpiona, pasożytniczej osy czy cuchnącego owocnika, aby uznać je za istotne elementy historii ewolucyjnej i systemu ekologicznego. Etyczna dojrzałość polega częściowo na zdolności odróżnienia wartości od estetycznej sympatii. Z drugiej strony miłość do natury bywa niebezpiecznie selektywna: ogrodnik może kochać określone gatunki, eliminując inne jako chwasty; opiekun ptaków może popierać zabijanie drapieżników, a miłośnik lasu oczekiwać krajobrazu pozbawionego martwego drewna i owadów.

Proceduralna reprezentacja interesów natury i transparentność normatywna

Ekologia relacyjna potrzebuje nauki właśnie po to, aby uczucie nie było jedynym arbitrem tego, jakie relacje warto podtrzymywać. W tym miejscu warto przywołać koncepcję odpowiedzialności Hansa Jonasa, choć jego etyka nie jest tożsama z ekologią queer. Jonas argumentował, że technologiczna skala ludzkiej sprawczości rodzi nowy rodzaj obowiązku wobec przyszłości. Człowiek posiada dziś zdolność przekształcania procesów planetarnych w skali, której wcześniejsza etyka, skoncentrowana na bezpośrednich relacjach międzyludzkich, nie musiała uwzględniać. Im większa moc działania, tym większa odpowiedzialność za skutki odległe przestrzennie i czasowo. Podejście to współgra z ideą Czasu Wspólnotowego: jeśli dzisiejsze działania mogą zmienić warunki życia organizmów za dziesięciolecia, podmiotem troski stają się także przyszłe istoty, których jeszcze nie ma.

Nie mogą one jednak formułować swoich roszczeń, podobnie jak rzeka nie może samodzielnie wystąpić w sądzie. Reprezentacja normatywna zawsze zawiera więc element mówienia za nieobecnym: przyszłym pokoleniem, dzieckiem, gatunkiem czy ekosystemem. Problem reprezentacji jest jednym z najtrudniejszych wyzwań praw natury i etyki ekologicznej.

Kto ma prawo powiedzieć, czego „chce rzeka”? Hydrolog określi warunki przepływu, ekolog potrzeby siedliska, społeczność lokalna znaczenie kulturowe, a użytkownik gospodarczy zapotrzebowanie na wodę. Żaden z tych głosów nie jest tożsamy z „głosem rzeki”. Właśnie dlatego rozwiązania takie jak Te Awa Tupua budują instytucjonalne mechanizmy reprezentacji, zamiast polegać na metafizycznej intuicji jednostki. Można stąd wyprowadzić kluczową zasadę dla każdej etyki międzygatunkowej: im mniej dany byt może sam komunikować swoje interesy w naszym systemie politycznym i prawnym, tym ważniejsza staje się jakość procedury, która te interesy

rekonstruuje. Emocje, nauka, wiedza lokalna i prawo powinny wzajemnie się kontrolować; w przeciwnym razie „głos natury" może łatwo stać się głosem człowieka o największej władzy, mówiącego w jej imieniu.

Ostrzeżenie to dotyczy również naukowca. Model ekologiczny nie mówi w imieniu przyrody w sensie moralnym – on opisuje konsekwencje przyjętych założeń i danych. Ekspert może ustalić, że określona populacja spadnie przy danym poziomie eksploatacji, lecz decyzja o tym, jaki poziom spadku uznać za dopuszczalny, nie jest już pytaniem wyłącznie biologicznym. Właśnie dlatego technokracja może stać się ukrytą aksjologią, jeśli przedstawia wybory wartościowe jako konieczne wyniki nauki. Relacyjny pluralizm wymaga zatem transparentności normatywnej. Jeśli chronimy gatunek ze względu na jego wartość inherentną – należy to otwarcie zadeklarować. To samo dotyczy ochrony wynikającej z funkcji ekosystemowej. Jeżeli priorytetem jest dobrostan istot czujących (sentient animals), trzeba ujawnić, że inne wartości mogą zostać temu kryterium podporządkowane. Naukowość nie polega na usuwaniu norm z decyzji, lecz na odróżnianiu przesłanek normatywnych od empirycznych prognoz. Dopiero po takim rozdzieleniu teza o „pasterstwie biosfery" może zostać potraktowana poważnie, choć sam termin stewardship pozostaje ambiwalentny.

Odpowiedzialność człowieka jako wynik asymetrii sprawczości

Podejście to może reprodukować hierarchię, jeśli człowiek przedstawi się jako zarządca biernej Ziemi. Może jednak oznaczać również szczególną odpowiedzialność, wynikającą z wyjątkowej skali ludzkiej sprawczości technologicznej. Człowiek nie jest jedynym organizmem modyfikującym środowisko, ale jedynym zdolnym do budowania zapór, przemieszczania gatunków między kontynentami, zmiany składu atmosfery i świadomego modelowania ekosystemów na ogromnych obszarach.

Ta asymetria zdolności generuje asymetrię odpowiedzialności. Nie trzeba zatem twierdzić, że człowiek stoi „ponad" biosferą, aby uznać jego wyjątkową rolę. Pozycja moralna może wynikać nie z hierarchicznej wartości, lecz ze skali zdolności do przewidywania konsekwencji i modyfikowania systemu. Im większa sprawczość, tym szerszy zakres odpowiedzialności za możliwe skutki. Odrzucenie antropocentryzmu nie może więc oznaczać udawania, że człowiek nie różni się od innych organizmów. Homo sapiens jest gatunkiem biologicznym, lecz dysponuje językiem symbolicznym, prawem, nauką, przemysłem, globalną koordynacją i technologią zdolną do gwałtownych zmian planetarnych.

Queer ecology powinna krytykować moralne uprzywilejowanie wyprowadzone z samego faktu różnicy, a nie negować samą tę różnicę. Tak dojrzewa najważniejsza teza tej części: decentrowanie człowieka nie polega na odbieraniu mu odpowiedzialności, lecz na odebraniu mu monopolu na wartość. Człowiek pozostaje szczególnym podmiotem moralnym właśnie dlatego, że potrafi rozpoznawać konflikty wartości, przewidywać część skutków i tworzyć normy. Jednak świat, wobec którego normy te stosuje, nie musi być moralnie pusty. Z tej perspektywy zoroastryjska roślina stojąca przed człowiekiem u bram zaświatów nabiera nowego sensu.

Nie musimy rozstrzygać jej ontologii religijnej; wystarczy dostrzec niezwykle trwałą intuicję: to człowiek ma tłumaczyć się z tego, co zrobił światu, a nie świat z tego, czy był dla człowieka wystarczająco użyteczny. Jest to odwrócenie kierunku odpowiedzialności. Podobnie „święty wąż" nie musi być dosłownym przodkiem, aby kultura nauczyła człowieka powstrzymać automatyczną przemoc wobec organizmu wzbudzającego lęk. Grzyb nie musi być osobą psychiczną, by jego sposób życia podważał naszą ontologię autonomicznej jednostki. Rzeka nie musi posiadać ludzkiej świadomości, aby prawo uznało ją za podmiot reprezentowanych interesów. W każdym przypadku chodzi o inny poziom podmiotowości i właśnie zachowanie tej różnicy jest warunkiem naukowej uczciwości.

Autor książki rekonstruuje zatem źródłową ideę „podmiotowości natury" nie jako jedno metafizyczne twierdzenie, lecz jako rodzinę sześciu tez o rosnącej sile. Najsłabsza z nich mówi, że organizmy pozaludzkie aktywnie regulują własne życie. Druga – że posiadają dobro biologiczne. Trzecia – że niektóre z nich są zdolne do doświadczania, a więc mogą cierpieć. Czwarta – że część bytów niezdolnych do cierpienia może mimo to zasługiwać na bezpośrednią uwagę moralną. Piąta zakłada, że ekosystemy i relacje także mogą być nośnikami wartości. Szósta zaś mówi, że prawo może reprezentować te wartości poprzez konstrukcje personhood i praw natury. Żadna z tych tez nie wynika automatycznie z poprzedniej; każda wymaga osobnego argumentu. Tak skonstruowana architektura pozwala zachować radykalizm Forest Euphoria bez rezygnowania z rygoru.

Możemy mówić o ekologii krewniaczej, świętych wężach, grzybowej podmiotowości i moralnym znaczeniu roślin, jednocześnie precyzyjnie zaznaczając, czy odwołujemy się do biologii, religii, etyki czy prawa. Interdyscyplinarność nie oznacza mieszania języków, lecz budowanie między nimi przejść wyposażonych w logiczne zawory bezpieczeństwa. W następnym etapie można zbliżyć się do finałowej syntezy poprzez analizę problemu: czy relacyjność sama może stać się nową ortodoksją. Należy skonfrontować ekologię queer z najpoważniejszymi zarzutami: ryzykiem antropomorfizacji, romantyzacją wiedzy rdzennej, odwróconym biologizmem, nadużywaniem analogii między naturą a polityką, selektywnym dobieraniem egzotycznych przykładów oraz rozmywaniem kryteriów falsyfikacji. Dopiero po takim „stress teście" argumentacji możliwe będzie sformułowanie końcowej

wersji ekologii relacyjnej, która nie zastąpi jednej dogmatycznej hierarchii inną, lecz zachowa jako swą podstawową cnotę zdolność korygowania własnych kategorii w kontakcie ze światem bardziej złożonym niż nasze pojęcia.

> Ostatecznie to nie natura musi udowodnić swoją podmiotowość, by zasługiwać na szacunek, lecz człowiek musi rozliczyć się z tym, co uczynił światu. Prawdziwa etyka międzygatunkowa zaczyna się tam, gdzie przestajemy pytać o to, czy rzeka lub grzyb 'czują' jak my, a zaczynamy dostrzegać, że nasza dominacja jest jedynie funkcją potężnych narzędzi, a nie wyższej wartości. Czy jesteśmy zatem gotowi zaakceptować świat, w którym nie jesteśmy już jedynymi sędziami, lecz stajemy się dłużnikami systemu, którego procesy wymykają się naszym pojęciom dobra i zła?

Inspiracje

[1] 

"Forest Euphoria" Patricia Ononiwu Kaishian

VANNESSA KEHRLI

Dr **Patricia Ononiwu Kaishian** jest amerykańską mykolożką, edukatorką i autorką. Pełni funkcję kustosza mykologii w Muzeum Stanu Nowy Jork w Albany i prowadzi zajęcia w ramach inicjatywy Bard Prison Initiative. Kaishian ukończyła studia licencjackie w Wheaton College w Massachusetts i uzyskała tytuł doktora z mykologii na Wydziale Nauk o Środowisku i Leśnictwie Uniwersytetu Stanowego Nowego Jorku w 2020 roku. Jej badania naukowe koncentrują się na taksonomii grzybów, ich różnorodności, ewolucji i ekologii, ze szczególnym uwzględnieniem słabo zbadanych linii rozwojowych, takich jak Laboulbeniales, gatunek owadożerny. Oprócz taksonomii, Kaishian jest powszechnie uznawana za pionierską pracę w dziedzinie ekologii queer i feministycznych badań naukowych, badającą nienormatywne ramy w naukach przyrodniczych. Jest również współzałożycielką Międzynarodowego Kongresu Ormiańskich Mykologów, poświęconego badaniom nad bioróżnorodnością i ochroną przyrody w Armenii.

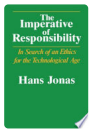
*Dr. **Patricia Ononiwu Kaishian** is an American mycologist, educator, and author. She serves as the Curator of Mycology at the New York State Museum in Albany and teaches with the Bard Prison Initiative. Kaishian completed her undergraduate studies at Wheaton College in Massachusetts and earned her Ph.D. in mycology from the State University of New York College of Environmental Science and Forestry in 2020. Her scientific research centers on fungal taxonomy, diversity, evolution, and ecology, with a specialized focus on understudied lineages such as the insect-associated Laboulbeniales. In addition to taxonomy, Kaishian is widely recognized for her pioneering work in queer ecology and feminist science studies, exploring non-normative frameworks in the natural sciences. She is also a co-founder of the International Congress of Armenian Mycologists, dedicated to biodiversity research and conservation in Armenia.*

New York State Museum

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] **"The Imperative of Responsibility"**

Hans Jonas

University of Chicago Press | ISBN: 9780226405971

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"A bear management policy and program for Yellowstone National Park. A report to the Director by the Natural Sciences Advisery Committee of the National Park Service, as a result of a meeting In Yellowstone National Park, September 6 and 7, 1969 [by] A. Starker Leopold, Stanley A. Cain and Charles E. Olmsted"**

Aldo Starker Leopold

1969 | Digital Collections at BYU

Źródło

[2] **"But in a few recent articles–"How Green is the Theory of Moral Sentiments?" "Applying Adam Smith" and "Adam Smith and the Possibility of Sympathy with Nature""**

Adam T. Smith, A. Leopold, J. B. Callicott, David Hume

2018

Źródło

[3] **"Feminism and the Mastery of Nature"**

Bruce Bratley, Rob Krueger, Val Plumwood

1996 | Economic Geography | DOI: 10.2307/144533

Źródło

[4] **"Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism"**

Val Plumwood

1991 | Hypatia | DOI: 10.1111/j.1527-2001.1991.tb00206.x

Źródło

[5] **"Nature in the Active Voice"**

Val Plumwood

2009 | Australian Humanities Review | DOI: 10.22459/ahr.46.2009.10

Źródło

[6] **"THE CONCEPT OF A CULTURAL LANDSCAPE:NATURE, CULTURE AND AGENCY IN THE LAND"**

Val Plumwood

2006 | Ethics & the Environment | DOI: 10.2979/ete.2006.11.2.115

Źródło

[7] **"Ecofeminism: Women, Culture, Nature"**

Karen J. Warren

1997 | Project Muse (Johns Hopkins University)

Źródło

[8] **"Ecological Feminism and Ecosystem Ecology"**

Karen J. Warren, Jim Cheney

1991 | Hypatia | DOI: 10.1111/j.1527-2001.1991.tb00216.x

Źródło

[9] **"Feminist Theory: Ecofeminist and Cultural Feminist"**

Karen J. Warren

2001 | Elsevier eBooks | DOI: 10.1016/b0-08-043076-7/03949-8

Źródło

[10] **"A strategy to stabilise slash and burn agriculture at the forest margin."**

B. Pound, K. Warren

1998

Źródło

[11] **"The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics in the Technological Age"**

Millett Granger Morgan, Hans Jonas

1985 | Journal of Policy Analysis and Management | DOI: 10.2307/3324683

Źródło

[12] **"The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age"**

Hans Jonas

1985 | DigitalGeorgetown (Georgetown University Library)

Źródło

[13] "Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects"

Hans Jonas

1979 | Springer eBooks | DOI: 10.1007/978-1-4615-6561-1_16

Źródło

[14] "Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics"

Hans Jonas

2014 | Palgrave Macmillan UK eBooks | DOI: 10.1057/9781137349088_3

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: c00a496c-6603-4ac8-8312-ebafd82e73fd