

Ignacy S. Fiut
(Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie)

Od etyki pozytywnej do etyki ekologicznej. Poglądy etyczne Tadeusza Garbowskiego

Uwagi wstępne

Praca zawiera rekonstrukcję poglądów etycznych Tadeusza Garbowskiego (1869-1940) sformułowanych w środowisku wiedeńskim na przełomie XIX i XX wieku, a następnie rozwijanych w środowisku krakowskim, po podjęciu pracy na Uniwersytecie Jagiellońskim w roku 1907¹. Poglądy te – naszym zdaniem – zawierają już elementy etyki zorientowanej ekologicznie, a więc można założyć, że myśliciel ten był prekursorem nie tylko myślenia ekofilozoficznego, ale również jego wizja moralności i refleksji etycznej miała charakter analogiczny. Zapoczątkowane przez niego idee filozoficzne rozwijały się szerzej dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku, szczególnie po pierwszym Raporcie Klubu Rzymskiego, choć wcześniej były one obecne częściowo w tzw. ruchach ochrony przyrody, które również w Polsce inspirowały się poglądami tego myśliciela, szczególnie w okresie międzywojennym, jak również po II Wojnie światowej. Krzewili je w środowisku krakowskim m. in. profesorowie: Julian Aleksandrowicz, Walery Goetel, Roman J. Wojtusiak, Bronisław Ferenc.

Horyzonty refleksji etycznej T. Garbowskiego

Kwestię podłoża sfery etycznej człowieka wiąże krakowski myśliciel ze sferą ludzkich instynktów, popędów oraz woli, które ją od-przyrodniczo determinują. Instynkty są rozmieszczone w jednostkach równomiernie – sądzi Garbowski – lecz w każdej w inny sposób, co powoduje nieustanne ścieranie się w niej pierwiastków egoistycznych z altruistycznymi, głęboko tkwiących w ludziach, prowadząc do całej gamy konfliktów społecznych między ludźmi. Do regulacji tej sfery aktywności międzyludzkiej o charakterze konfliktowym proponuje Garbowski przyjąć filozoficzny punkt widzenia na zagadnienia moralne, który określa się mianem „etyki imperatywnej”, dążącej do tego,

¹ Pełny obraz myśli i jej rozwoju Tadeusza Garbowskiego przedstawiłem w książce: I.S. Fiut, *Tadeusz Garbowski – prekursor filozofii ewolucyjnej*, Kraków 2012.

by w razie „kolizji instynktów” wyrażających się w sytuacjach konfliktowych ludzie mogli tak działać, aby osiągnąć jak najwięcej korzyści i by byli jak najmniej nieszczęśliwi, w związku z normami ograniczającymi ich wolności osobiste. Kant kazał tak właśnie postępować, aby czyn nasz - wyjaśnia Garbowski - jeśli jest dobry, mógł być zamieniony w ustawę (normę), czyli zgodnie z jego imperatywem kategorycznym, mówiącym: *Neminem laede, omnes quantum potes, iura*. Filozof dalej wyjaśnia, że ów nakaz można stosować bardzo szeroko jednak jego obowiązywanie zależy od kryteriów, które mu towarzyszą². Przywołuje również interpretację tego imperatywu kategorycznego Adolfa Stöhra (1855-1921) – filozofa należącego do kręgu myślicieli związanych z empiriokrytycyzmem, zaś w kwestiach etyki sympatyzującego z założeniami etyki utylitarystycznej³. O tej ostatniej Garbowski wyraził jednak opinię, że jeśliby konsekwentnie stosować ową etykę imperatywną wynikającą z refleksji królewieckiego filozofa i powiązana z zasadami utylitarystyki, to ludzi po przeżyciu odpowiedniej liczby lat powinni sobie odbierać życie, albo oddawać wszelkie nadwyżkę zgromadzonych dóbr biednym⁴. Z tym konfliktem między etycznym apodyktyzmem „etyki imperatywnej” i utylitarystycznymi jej konsekwencjami, które przedstawiali współcześni mu myśliciele, Garbowski nie mógł się pogodzić i poszukiwał jakiejś nowej drogi uzasadnienia norm etycznych, które nie byłyby tak absolutystyczne i konfliktogenne, a godziłyby moralność jednostki ze wzorcami etycznymi, obowiązującymi w społeczeństwie.

Ocena ówczesnych modeli etyki przez T. Garbowskiego

Osobisty wykład etyki inspirowanej zarówno utylitarystycznym i ewolucyjnym punktem widzenia na jej normatywny charakter wypracował Garbowski w dyskusji z popularnymi i modnymi na przełomie XIX i XX wieku poglądami filozofów europejskich. Na początku przedstawił więc w zarysie elementy etyki Johana Friedricha Herbarta (1776-1841), który postrzegał etykę jako formę estetyki, czyli naukę o „smaku moralnym”, głoszącą ideę karności w wychowaniu, które miało być również szkołą budowy charakteru człowieka⁵. W opinii krakowskiego filozofa jest ona „etykę stosunków woli”, której przejawem powinna być zasada „stałość charakteru i zgodność działania”. Garbowski wskazywał więc, że zaniedbuje ona jednak w praktyce treści zamiarów i aktów woli, co powoduje, że jawi się tworem czysto formalistycznym, trudnym do zastosowania⁶. Herbart sądził bowiem, że często walka o piękne ideały jest lepsza w sensie moralnym od powinności np. oddawania zaciągniętych długów, czego zwykle domaga się ogół społeczeństwa. Garbowski zgadzał się natomiast z oceną sytuacji etycznych norm w społeczeństwie z Herbartem, mówiącej, że ogół społecznej woli przedkłada „suche imperatywy” nad praktycznie pozytywne rozwiązania jednostkowe, choć zarzucał mu, że nie wyjaśnia w pełni ich etycznego charakteru, który wpływa na postawy

² T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo. Biologiczne podstawy socjologii*, Kraków 1908, s. 467.

³ Adolf Stöhr – austriacki filozof i psycholog był zwolennikiem drugiego pozytywizmu E. Macha i R. Avenariususa i podzielał ich poglądy na introjekcję, głosząc tezę, że to język, który nie odzwierciedla rzeczywistości, prowadzi do niej i przeciwstawia sobie w poznaniu przedmiot podmiotowi, co prowadzi do zdwojenia świata na fizyczny (przedmiotowy) i psychiczny (podmiotowy). Jego poglądy miały również wpływ na myśl młodego L. Wittgensteina.

⁴ T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 467.

⁵ Szeroko etykę J. F. Herbarta na tle filozofii moralnej I. Kanta omawia m.in. St. Judycki – por. St. Judycki, *Wolność i wychowanie*, [w:] *Filozofia i pedagogika*, red. P. Dehnel, P. Gutowski, Wrocław 2005, s. 55-66.

⁶ T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 468.

opinii społecznej ogółu członków społeczeństwa.

Strona tytułowa wykładów Tadeusza Grabowskiego



Garbowski ceni sobie natomiast rozważania etyczne Artura Schopenhauera (1788-1860) i uważa, że stwarzają one szansę budowy tzw. „nowej etyki pozytywnej”, która nie szukałaby związków teoretycznych z utylitaryzmem. Miał przy tym na myśli zawartość treściową rozprawy Schopenhauera z 1840 roku pt. *Schudlage der Choral*. To, co u tego myśliciela inspirowała krakowskiego filozofa o biologicznej proveniencji, łączyło się z jego koncepcją „etyki współczucia”, inspirowanej jego własnym przemyśleniami na temat woli jako zasady istnienia świata oraz myślą hinduska, dążącą do zniesienia różnicy w wartościowaniu moralnym między człowiekiem a zwierzętami. Obecna doktryna moralna chrześcijaństwa została zbudowana – jego zdaniem – w oparciu o religijne doktryny judeochrześcijańskie, traktujące zwierzęta w sposób rzeczowy. Zatem negatywny stosunek do etycznej refleksji pozytywistycznej, utylitarystycznej oraz chrześcijańskiej Garbowski wyjaśnia tym, że moralne kierunki refleksji etycznej dążą do zatarcia różnicy między etyką teoretyczną i praktyczną, co – jego zdaniem – wróży im rychły upadek. Natomiast poglądy teoretyczne na zagadnienia etyczno-moralne autora *Świata jako woli i wyobrażenia* ocenia jako platonizujące, ale dodaje, że w wymiarze praktycznym są one użyteczne, a więc posiadają one wymiar pozytywny.

W wspomnianej wcześniej rozprawie Schopenhauer ukazał – zdaniem krakowskiego myśliciela – „moralne i anty-moralne sprężyny działania ludzkiego”⁷. Dokonał tego na tle popędu ludzkiego do bytu i dobrobytu, które są wyrazem instynktu samozachowawczego w świetle wiedzy ówczesnej biologii⁸. W psychice bowiem ludzi pojawia się odczucie altruizmu przyjmujące postaci litości nad cierpieniami innych na wzór miłości chrześcijańskiej typu *karitas* oraz egoizm, który może się przekształcać w takich krytycznych sytuacjach w „obłudną radość” z cudzego cierpienia. Dlatego Schopenhauer przesunął rozważania nade etyką – wedle Garbowskiego – w dziedzinę ludzkich popędów i psychologii⁹. W ten sposób popęd do altruizmu przyjmuje u niego formę poprawną moralnie, zaś popęd do egoizmu jest zgola niemoralny i naganny¹⁰. Fryderyk Nietzsche (1844-1900) natomiast – co podkreśla również Garbowski – widział tę sytuację akurat odwrotnie, tzn. popęd egoistyczny miał dla niego znaczenie moralnie pozytywne, natomiast altruizm był wyrazem moralności niewolniczej i moralnej słabości ludzi¹¹. Sugerował nadto, że filozof nie powinien kierować się w sytuacjach konfliktowych moralnie autorytetami, ale z porządku przyrodniczego powinien odczytywać przyczyny zastosowania imperatywów moralnych. Schopenhauer zaś uznawał egoizm za naganny, gdyż jawił mu się – podkreśla krakowski myśliciel – jako źródło nędzy osobistej i społecznej człowieka. Egoizm uważał on również za popęd silniejszy od altruizmu i dlatego zalecał wspierać ten ostatni w relacjach międzyludzkich. I na tym też w opinii krakowskiego filozofa – polegała wielkość myśli moralno-etycznej Schopenhauera, że ukazał względność etyczno-społecznych imperatywów moralnych, którymi kierują się ludzie w życiu codziennym. Takim przykładem nagannego egoizmu jest sytuacja – twierdzi filozof – gdy starzec i biedny pło-

⁷ Tamże, s. 468-469.

⁸ Tamże, s. 469.

⁹ Tamże.

¹⁰ A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, Kraków 2006, s. 93-121. Por.: H. Hudy, *Świat to nie maszyna – etyka współczucia Artura Schopenhauera*, „Dzikie Życie” 2007, nr 9(159).

¹¹ Por. R. Witzler, *Nietzschego kształty przyszłości – o „wolnych duchach” i „dobrych Europejczykach”*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne” 2003, nr 15, s. 271-300 i W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu*, „Nowa Krytyka. Czasopismo filozoficzne” 2003, s. 301-314.

dzą potomstwo, „[...] przez co powiększają ogólną sumę cierpienia w społeczeństwie”¹². Natomiast gdyby altruizm stał się w wyniku działania np. doboru naturalnego mocniejszym od egoizmu i wszyscy wyzbywaliby się dóbr na rzecz zakonów żebraczych i ludzi biednych, to wtedy należałoby wspierać egoizm, gdyż zapobiegłby źródłom pauperyzacji społeczeństwa jako całości. W systemie Schopenhauera również popęd litości jest także lepszy w wymiarze metafizycznym, gdyż harmonizuje z wolą życia, która rządzi w ogólności światem, jak wtedy głosił Henri Bergson, do którego idei nawiązał również Garbowski. Idąc tropem rozważań Schopenhauera także i filozofia indyjska - przypomina uczeń Ernsta Macha - podobnie interpretuje kwestie etyczne, gdyż dusze zatamizowane (*Brahman*), krzywdzące inne dusze, krzywdzą zarazem i siebie, jako części duszy zbiorowej (*Atman*)¹³. Określając etyków pozytywistycznych jako platoników, ograniczających się jedynie do analizy dającej rozumienie imperatywów etycznych, Garbowski dokonuje krytyki poglądów Ernsta Laasa (1837-1885), które przedstawił on w pracy pt. *Idealismus und Positivismus*. Laas zaproponował w tej pracy, by rozumieć etykę jako „psychologię socjalną woli i popędów”. Jej przedmiotem miałby być nie instynkt indywidualny, ale popęd zbiorowy oraz działania kooperacyjne. Dobro moralne miałoby być pojmowane w tej koncepcji jako ta wartość, która zostanie uznana w wyniku sumowania się woli zbiorowej, czyli przez ową zbiorową „wolę mas”. Każda zaś forma sprzeciwu wobec tej woli „kumulatywnie złożonej” uchodziłaby w opinii Laasa za postawę niemoralną. Garbowskiemu nie podobało się również, że ten niemiecki filozof chce narzucać jednostkom „wolę zbiorową”, co - jego zdaniem - nie mieści się w ogólnych zarysach doktryny pozytywistycznej i pozostaje z nią w konflikcie¹⁴. Dodaje przy tym, że prawo i obowiązek moralny nie są „rzeczami pozytywnymi”, tzn. wymykają się ścisłej analizie empirycznej jako zjawiska typowo społeczne. W pozytywizmie chodzi bowiem o to, by jak największa liczba ludzi dochodziła do największego dobra, czyli stawiała się szczęśliwa - podkreśla. Odrzuca również tezę głoszoną przez Laasa, że „wola zbiorowa” ma swe uprawnomożnienie w filogenezie historycznej. Garbowski miał bowiem wiele wątpliwości czy można zakładać w świetle faktów, że „(...) ogół chce i działa w sposób istotnie dobry”¹⁵. Podkreślał przy tym, że nie można uznać z faktu genezy funkcjonowania woli zbiorowej jej prawomocności do orzekania o tym, co jest dobre, a co złe. Często wola ta opierała się bowiem na „woli tłumu” i stawiała się wtedy aktualnym przejawem psychologii zbiorowej, która nie miała wiele wspólnego z normami i zachowaniami etycznymi jako takimi. W związku z tym powstawały na gruncie etyki kolizje między normami, które sensownie - w opinii Garbowskiego - w duchu ewolucjonistycznym proponował rozwiązywać Herberta Spencer (1820-1903). Podzielał przy tym jego pogląd, że szczęście i nędza są w wysokim stopniu wartościami odczuwanymi relatywnymi, choć celem zachowań etycznie poprawnych powinno być zawsze dążenie do zmniejszania nędzy ludzi i związanego z tym ich cierpienia. Choć egoizm i altruizm są zawsze względem siebie sprzeczne, to jednak owa sprzeczność pozwala im w ogóle egzystować, gdyż ich układ w perspektywie ewolucyjnej przybiera właśnie charakter dialektyczny¹⁶. Wydaje się jednak, że człowiek nie jest dobrze przystosowany w odróżnieniu od innych istot żywych do naturalnych warunków

¹² T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 470.

¹³ Tamże, s. 471.

¹⁴ Tamże, s. 471- 472.

¹⁵ Tamże, s. 473.

¹⁶ Tamże, s. 474.

swego bytowania i w związku z tym buduje własne cywilizacje, które go lepiej adaptuje do ewoluującego świata. Dlatego Garbowski szczególnie ceni Spencera za to, że oświecił i uporządkował w wymiarze filogenetycznym kwestie „względności imperatywów etycznych”. Spencer bowiem – uważał myślicie – starał się wyjaśnić fakt, że konflikty moralne biorą się z „uspołecznienia popędów” w procesie historycznego rozwoju człowieka, które w innych sytuacjach i odmiennych przyczynach oraz warunkach współżycia ludzi miałyby zupełnie inny charakter.

Zastanawiając się dalej nad przedmiotem refleksji etycznej, Garbowski sądził, że szczęśliwiej od Spencera ujął jej przedmiot oraz ogniskujące się wokół niego konflikt F. Nietzsche. Stanowisko Nietzschego było poprawniejsze zarówno od Spencera jak i Schopenhauera, gdyż w ocenie krakowskiego filozofa zakładał on istnienie wielu etyk obok siebie, które mogły w zmiennych sytuacjach konkurować między sobą lub się dopełniać, co wynikało z ducha jego ewolucyjnego podejścia do kulturowo-społecznych uwarunkowań życia ludzi.

Garbowski poddał także analizie skutki panowania tylko jednego modelu etyki w społeczeństwie wraz z ewolucją popędów w nim zachodzących, które się pod jej panowaniem odbywają. Doszedł do wniosku, że sytuacja taka prowadzić musi to do silniejszego rozwoju u ludzi jednego instynktu ze szkodą dla innych, które muszą ulegać uwsteczniению. Odwołując się przy tym do idei opisujących procesy uwstecznienia się popędów, głoszone przez ucznia Georges’a Cuviera (1769–1832) – Geoffrey’a de Saint Hilairego (1772–1844) w pracy pt. *Zasady budowy ustroju*, który nazwał taką sytuację „balancement des organes”, czyli że w bilansie jednostronnego rozwoju organizmu jeden organ musi zaniknąć kosztem drugiego, gdy warunki życia wpłyną na silniejszy rozwój tego pierwszego, co odnosi się również i do popędów psychicznych, będących źródłem postaw etycznych, a postrzeganych przez krakowskiego badacza jako „psychiczne organy człowieka”. Nietzsche zauważył nadto słusznie – twierdzi Garbowski – że „ogół jednostek, co innego uważa, a co innego chce”, a więc, że jego poczucie moralności jest wewnętrznie sprzeczne. Etyka natomiast powinna zawsze dążyć do prawdy, ale jeśli ją porzuci to przeradza się w „formę diabolizmu” w danym społeczeństwie, która jest dla życia społecznego jego członków groźniejsza od egoizmu. Cechą owego diabolizmu jest to, że nie wystarcza mu już w stosunkach międzyludzkich brak litości, jak ma to miejsce w przypadku egoizmu, ale „pragnie wprost obecności bólu dla osobistego zadowolenia”¹⁷. Nietzsche wyprowadził swą koncepcję etyczną – przypominał krakowski filozof – z analizy obyczajów starożytnego społeczeństwa rzymskiego, gdzie istniały obok siebie dwie etyki: panów i niewolników. Siła demonstrowana przez panów uchodzi dzisiaj za butę, kiedy w starożytności uważana była za szlachetność i wyraz męstwa (*virtus*). W starożytności jej antytezą była uległość i bierność poddaństwa, które cechowało właśnie etykę niewolników, która dla panów była czymś „niehigienicznym” – fizyczną słabością, negacją życia, przeciwną prawom obowiązującym w przyrodzie¹⁸. Starożytni – podkreślał Garbowski – znali litość, lecz chcieli iść dalej i dlatego wybierali etykę panów, której przeciwna była właśnie „etyka helotów”. Niewolnikiem kieruje bowiem odmienna etyka: ucisk zmusza go do buntu i oporu fizycznego, ale takie sporadyczne próby rewolucji do niczego dobrego nie prowadzą, bo sprowadzając w konsekwencji jeszcze większy ucisk – podkreśla myśliciel.

¹⁷ Tamże, s. 478–479.

¹⁸ T. Kamiński, *Moralność i życie – uwagi wokół etyki Fryderyka Nietzschego*, „Preteksty. Czasopismo Koła Studentów Filozofii” 2007, s.93–108.

Garbowski dokonuje również rekonstrukcji i prezentacji poglądów Nietzschego w kontekście ówczesnej wiedzy przyrodniej i zestawia je z poglądami ewolucyjnymi Jana B. Lamarcka i Karola Darwina. Zauważał nadto, że w dziejach ludzkości „etyka miłości” ukazała swą nadzwyczajną siłę zachowawczą „swych społecznie i fizycznie upośledzonych wyznawców”, którzy w ten sposób pozostawali w swej niekorzystnej sytuacji w stosunku do innych grup, które rozwijały się bardziej dynamicznie. Sądzi również, że etyka panów i etyka niewolników premiuje zachowania jak najbardziej celowe i jako takie jednakowo mocno ugruntowane są na poczuciu egoizmu. W społeczeństwie prowadzą one do naturalnego stanu napięcia pomiędzy ludźmi, kształtowania się wyrazistych stanowisk etycznych, wspierających dynamikę jego procesów ewolucyjnych. Dlatego w niektórych fragmentach punkt widzenia Nietzschego na kwestie etyczności człowieka jest bliski krakowskiemu myślicielowi. Ogólnie poglądy etyczne Nietzschego są dla Garbowskiego immoralne i z punktu widzenia etyki pozytywistycznej należy je postrzegać jako przesadne, a w działaniach praktycznych prowadzące do pojawiania się patologii moralno-społecznych w zbiorowym życiu ludzi¹⁹.

Wedle autora *Życia i wiedzy*, prócz dwóch typów etyki, które opisał autor *Antychrysta*, jest jeszcze jej trzeci typ, który można wyróżnić zgodnie z podziałem na trzy usposobienia etyczne ludzi, wyróżnione przez Schopenhauera. Garbowski twierdzi więc, że nauka Nietzschego w swym praktycznym wymiarze ma charakter destruktywny i jest podobna pod wieloma względami do myśli Ludwiga Gumplowicza (1838-1909) przewidującej zupełny zanik kultur we współczesnym społeczeństwie, co z punktu widzenia filozofii ma wydźwięk silnie pesymistyczny²⁰. Zarówno Schopenhauer i Nietzsche stanowią jednak – w opinii krakowskiego myśliciela – dwa dopełniające się ogniwa w rozwoju filozofii praktycznej. Jako całość nie przedstawiają sobą jednak konkretnego projektu pozytywnego rozwiązania pojęcia przedmiotu etyki, którym by się można było instrumentalnie posługiwać w codziennej pracy naukowej.

Przyjmuje za filozofem wiedeńskim – Adolfem Stöhrem tezę, że przejawy różnych form nędzy są ze wszystkich faktów etycznych najbardziej pozytywnym doświadczeniem etycznej sytuacji człowieka, czyli jego cierpienie (*leiden*)²¹. Jest ono zjawiskiem najbardziej pozytywnie wpływającym na rozwój medycyny szukającej jego źródeł oraz metod jego ograniczenia oraz zniesienia. Medycyna ma więc największe praktyczne doświadczenie w tej kwestii i dlatego należy zestawiać refleksję etyczną i moralną z praktyką medyczną, co pozwoli w opinii Garbowskiego najlepiej rozwijać moralno-etyczne podwaliny teoretyczne oraz tworzyć wskazówki dla praktycznych rozwiązań problemów moralnych ludzi.

Związki przedmiotowe etyki z medycyną i sytuacją polityczno-ekonomiczną w społeczeństwie

Medycyna, podobnie jak i etyka, bada przecież obraz cierpienia najpełniej: stara się go wyjaśnić racjonalnie i przyczynowo. Poza etiologią cierpienia zdobywa się także na jego terapię. Wskazuje przy tym pacjentowi jak ma się zachowywać. Z terapeutycznych działań pozytywnych lekarza – pisał Garbowski – wyrasta więc szereg imperatywów, którymi się kieruje w przywracaniu ludziom zdrowia. Podobnie i etykę należy

¹⁹ T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 485-486.

²⁰ Tamże, s. 490.

²¹ Tamże, s. 491.

oprzeć o tego typu podstawy działań pozytywnych; stworzyć trzeba analogię społeczną między etyką i medycyną – w znacznej części psychospołeczną – a poruszany stan rzeczy doprowadzić musi sam przez się do etyczno-społecznych wskaźników. Myśliciel uważał również, że ludzie w pełni uspołecznieni postrzegają cierpienie powszechnie. Przypomina, że nawet Homer w *Odysei* pisał, że człowiek musi cierpieć ponad miarę, by stawać się w pełni człowiekiem. Wszelkie zatem niedostatki i braki ludzi stają się przedmiotem troski nie tylko jednostek, ale także państwa, poezji, sztuki oraz religii. Cierpienie nie jest bowiem zgodne z planem naturalnym świata i prawami przyrody. Etyka wyrasta zatem u ludzi z silnych dążeń do usunięcia go, z jednoczesnym dążeniem do budowy w łonie każdego społeczeństwa imperatywów działania, które stwarzałyby takie możliwości. Źródłem i przyczyną cierpienia są przede wszystkim okoliczności uniemożliwiające zadowalające zaspokojenie popędów naturalnych ludzi²². Okoliczności te powstają niezależnie od woli człowieka w wyniku panujących stosunków w przyrodzie, odzwierciedlających się w społecznych warunkach życia ludzi, które wywołują i wzmacniają z kolei klęski naturalne, np. choroby, kalectwo, czy śmierć najbliższych. Cierpienie może też być wywoływane sztucznie w wyniku wytwarzanych stosunków społeczno- ekonomicznych społecznego życia ludzi. Niedostatek, jako źródło cierpienia może mieć charakter naturalny jak zwykle i dziedziczone ubóstwo, które krępuje człowieka i czyni go „niewolnikiem” panujących stosunków społecznym, albo ma naturę czysto moralną. W obydwu sytuacjach ubóstwo polega na zacieśnianiu indywidualnej sfery możliwości wyboru jednostek i ograniczaniu wolności ich działania²³. Przypominając stwierdzenie Fiodora Dostojewskiego, że „pieniądz to wolność”, Garbowski wyjaśnia, że jednostka może ją zdobyć pracą lub zupełnie przypadkowo, tj. drogą odziedziczonego posagu lub majątku. Jej utrata może być również przypadkowa i niezależna od jednostki, bo pochodzi ona np. z ubogiej rodziny lub traci zgromadzone fundusze wskutek krachu finansowego na giełdzie. Szczęście ludzi wiąże się natomiast z faktem posiadania przez nich władzy lub możliwości wpływania na nią. *Bonum est extensum* – mawiali Rzymianie – przypomina filozof. Znaczy to tyle, że odczucie szczęścia łączy się z posiadaniem bogactwa, które może być źródłem przedłużenia swego wpływu na decyzje władz. Ponadto filozof uważał, że w społeczeństwie tyle musi istnieć rodzajów niedostatku i cierpienia, ile jest w jednostkach niezaspokojonych i górujących nad nimi popędów. Źródłami przyrodniczymi owych braków zaspokojenia są kierunki rozwoju społecznego i grupowego ludzi. Są one wspólne zarówno dla ustroju kapitalistycznego, ale i socjalistycznego. W kapitalizmie trzeba bowiem płacić pieniędzmi lub ich pochodnymi za wszystko, co się chce osiąść zarówno w sferze materialnej jak i duchowej. Jeśli nie posiada się odpowiednich środków finansowych, trzeba wtedy płacić ceną własnej wolności. Kramarstwo przenosi się z handlu towarami konsumpcyjnymi na sferę ducha i ogrania cały tok dziejów kultury: prowadzi w sferze ducha do „symonii posad duchowych i świeckich”²⁴. Natomiast w gospodarce socjalistycznej o wszystkim rozstrzyga sfera moralna, gdyż system ten zmierza do zniesienia własności prywatnej, a jednostka ma otrzymać w udziale tylko część wspólnych dóbr ogółu, który także decyduje ile jednostka ma prawo potrzebować dla siebie. Taka socjalistyczna organizacja społecz-

²² Tamże, s. 491-492

²³ Tamże, s. 492-493.

²⁴ Tamże, s. s. 494-495.

na wiedzie do terroryzmu moralnego jednostek, gdyż każde społeczeństwo musi się składać z konieczności z „przywódców posiadających władzę” oraz z „ogółu biernie posłusznych” członków społeczeństwa. W ustroju socjalistycznym, czego dowodzą bezpośrednio znane Garbowskiemu formy walki w ruchu robotniczym, wolność jednostki zostaje także upośledzona „grozą zarzutu przełamania solidarności” grupowej²⁵.

Odrzucając wizję społeczeństwa bez hierarchii jako ideologiczną utopię, Garbowski uważa, że zarówno kapitalizm jak i socjalizm prowadzą, choć na różnych płaszczyznach życia, do ucisku jednostki i ograniczenia jej wolności indywidualnych, co zawsze ma charakter niemoralny. Życie zbiorowe, którego wyrazem winna być symbioza, czyli kooperacja różnych warstw ludzi, zmierza w ramach obydwu ustrojów do zbyt poszerzonej, lub zbyt ciasnej sfery wolności ludzi. Ten przerost wolności jednych jest przyczyną jej ograniczenia dla innych. I w tym naturalnym mechanizmie funkcjonowania społeczeństwa bez względu na jego ustrój społeczny, tkwi źródło cierpienia i braku poczucia szczęścia przez jego ogół. Biologiczną przyczyną sumy cierpień zbiorowości ludzkiej, którą wzmagają procesy społecznego nawarstwiania się mechanizmów ucisku, jest przeludnienie, które już w starożytności – podkreśla myśliciel – opisywali zarówno Platon jak i Arystoteles. Nazywa je Garbowski zjawiskiem związanym z pojawieniem się „hiperpopulacji człowieka uspołecznionego”. Występuje ono nie tylko u ludzi, ale i u zwierząt socjalnych, które regulują i ograniczają prawa natury zwiększające śmiertelność jednostek we wspólnocie oraz spadek jej efektywnej rozrodczości. Musi więc istnieć „moralny liczebnie stosunek” w wielkości populacji, który nie prowadziłby danego gatunku do przeludnienia a w związku z tym do zbyt ostrych i zaciętych walk międzyosobniczych oraz zerwania więzów symbiozy tej całości ze środowiskiem naturalnym²⁶. Przeludnienie bowiem od strony przyrodniczej ogranicza wolność jednostki i wzmacnia formy opresyjności ustroju jego społeczności. Nie wynaleziono też jak dotąd – przypomina filozof – funkcjonujących w nim humanitarnych regulacji wielkości populacji, gdyż efektywnymi ograniczeniami są jedynie: zbrodnie, epidemie i wojny, prowadzące w rezultacie do fizycznego i psychicznego upośledzenia ludzi. Tak jak należy wprowadzić instytucje regulujące wielkość kapitału zgromadzonego w jednym ręku, tak też należy – proponuje krakowski myśliciel – wprowadzić instytucje efektywnie regulujące wielkość przyrostu naturalnego²⁷.

Imperatywy etyki pozytywnej sformułowane przez T. Garbowskiego

Jeśli idzie o naturę i charakter tych imperatywów, to Garbowski wyróżnia ich dwie grupy: „hedonistyczne” oraz „intuicjonistyczne”. Etyka imperatywów hedonistycznych powinna opierać się na regułach, które zabraniają lub zakazują czegoś ze względu na zadowolenie, jakie wywołuje dany czyn u drugiej osoby. Jej regułą byłoby przykazanie: „Nie czyni drugiemu, co tobie nie miło”. Prawo karne np. nie mówi nic o przyjemności lub bólu, ale pośrednio wskazuje, że jedno jest dobrem zaś drugie złem. Zakaz kradzieży lub mordu – pisze autor *Ad Astra* – pochodzi nie stąd, że czyny te sprawiają ból lub szkodę drugiemu, lecz dlatego, że uchodzą za złe²⁸. Etyka obowiązująca

²⁵ Tamże, s. 496.

²⁶ Tamże, s. 497.

²⁷ Tamże, s. s. 498-499.

²⁸ Tamże, s. 499.

natomiast w praktyce życia codziennego oparta jest w zasadzie o hedonizm, u podstawy którego zakłada się ogólnie pierwiastek miłości bliźniego tak, by czyn bez względu na to, czy ma na uwadze zadowolenie własne lub bliźniego, nie wchodził w kolizję ze sferami wolności innych ludzi. Zgodnie więc z imperatywem hedonistycznym każdy czyn ma się przyczyniać do zwiększania ogólnej sumy szczęścia lub zmniejszania ogólnej sumy cierpienia: „czyn więc każdy musi być pożyteczny ogólnie” – stwierdza krakowski badacz. Etyka opierana na tej zasadzie jest więc zarazem nauką egotycznej ofiarności i rezygnacji – podkreśla Garbowski – i dodaje, że znaczy to tyle, iż trzeba działać nawet przeciw sobie samemu, z chwilą kiedy zadowolenie osobiste popędu egotycznego weszłoby w kolizję z interesem ogółu. Etykę tę słusznie nazywa się etyką „podporządkowania”. Należy zatem tak formować ducha, by łatwo „subordynował się” z interesem społecznym i by w szczęściu społecznym odnajdował szczęście własne²⁹. Jeśli równocześnie jeszcze – dodaje filozof – etyka zwróci pragnienia i nadzieje ludzi ku zaświatom, to rezygnacja z kolizji egoizmu jednostki ze społeczeństwem będzie łatwiej następować: ludzie łatwiej się pogodzą z zaistniałym stanem rzeczy. Owa rezygnacja musi dotyczyć wszystkich popędów, a jej jedynym celem jest minimalizacja wszelkich form cierpienia w zbiorowym życiu ludzi. Idea ta jest zbieżna – podkreślał Garbowski – z etyką kooperacji, którą głosił wtedy w Niemczech E. Laas, a która nawiązywała do idei etycznych Schopenhauera. „Egoista” – pisał Garbowski – płodzących dzieci z popędów osobistego zadowolenia bez względu na zdrowie czy brak środków do ich wychowania, przyczynia się wprost do powiększenia sumy niedostatku i cierpienia w społeczeństwie, postępuje więc niemoralnie”³⁰. Wszelka bowiem nędza i cierpienie w społeczeństwach ma – jego zdaniem – źródło w egoizmie indywidualnym i jest dodatkowo spuścizną grzechów popełnionych przez przodków.

Imperatyw o charakterze intuicjonistycznym rozumiał natomiast Garbowski, idąc za jego Schopenhauerowską interpretacją, jako pogląd pochodny od hedonistycznej doktryny filozoficznej, lecz szukający takich rozwiązań imperatywnych, by indywidualne sfery egoizmu regulowane były jak najkorzystniej dla funkcjonowania całości społecznej. Dla jego tworzenia i wdrażania w życie potrzebne są jednak odrębne studia dla każdego społeczeństwa o źródłach jego niedostatku, będące pozytywną podstawą dla ferowania dla niego imperatywów moralnych³¹. Pojęcia dobra i zła moralnego w cywilizowanym społeczeństwie nie podlegają formalnie ścisłym definicjom, lecz wywodzą się z kompromisu utylitarnego, który w nim się dokonał. Choć przecież głosi się zasadę moralną, mówiącą, że nie wolno zabijać i kraść, bo życie i własność mają wartość świętości, to państwo jednak niejednokrotnie oddaje w ręce kata delikwenta, który nie płaci podatków i równocześnie nie ściga sprawców masowych mordów wynikłych z politycznych zatargów. Kary śmierci i więzienia – konstatuje Grabowski – nie pomnażają przecież szczęścia ludzi, ale stanowią źródło wielu nieszczęść w społeczeństwie. Ich wymierzanie wydaje się dla myśliciela nie uzasadnione etycznie do końca, ale często staje się koniecznością, dla pomnożenia ogólnego bilansu szczęścia społecznego.

²⁹ Tamże, s. 499-500.

³⁰ Tamże, s. 501.

³¹ Tamże, s. 502.

Droga do etyki pozytywnej krakowskiego filozofa

Ważniejszym od karania – zdaniem filozofa – byłoby krzewienie zasad i norm, które zmierzają do zapobiegania występkom antyspołecznym, opartym na egoizmie niż normy, które popełnione występkami piętnują i karzą. Najważniejszym zatem zadaniem etyki pozytywnej powinno być uszlachetnianie natury pojedynczego człowieka, co zapewne zmniejszyłoby źródła niedostatku i cierpienia, choć nie wyeliminuje ich do końca. Ograniczenie egoizmu indywidualnego nawet na drodze prawnej zmniejsza w konsekwencji liczbę ludzi biednych i słabych, a więc w praktyce minimalizuje szansę popełniania na nich czynów niegodziwych. Rozwój stanu średniego i jego siła pozwalają zapobiegać negatywnym sytuacjom moralnym w społeczeństwie i dlatego winien on być przedmiotem troski państwa. Utrwala on jego aktualny status ustrojowy, zapobiegając szerokiej pauperyzacji obywateli. Prowadzi to w rezultacie do powstrzymania rewolucji proletariackiej, która zgodnie z poglądami K. Marksa i F. Engelsa nie może stać się – w ocenie Garbowskiego – źródłem moralnej poprawy w społeczeństwie. Przy tej okazji zostaje przywołana tu opinia Spencera stwierdzająca, że nie ludzie stojący na czele państw decydują o ich długofalowym rozwoju, lecz określa go „wewnętrzna równowaga mas” w danym społeczeństwie. Toczące się wtedy walki o rynki zbytu i ziemię (kolonie) stanowiły właśnie przejaw owej nierównowagi mas, odsuwając jednak – podkreśla krakowski myśliciel – w czasie powstanie kryzysu i katastrofy na skalę światową. Dodaje, że z historii oraz dziejów cywilizacji ludzkiej wiadomo, że nie oparły się owej nierównowadze mas i towarzyszącym im katastrofom przyrodniczo-społecznym największe mocarstwa światowe, przyskając pod ich naciskiem jak „bańki mydlane”³².

Garbowski przypomina również popularne wtedy pesymistyczne poglądy Nietzschego, Gumplowicza, Emila Zoli i Lwa Tołstoja, którzy – podobnie jak franciszkanie w średniowieczu – negowali wartość wiedzy i pracy, nie widząc w nich źródła rozwoju i postępu na płaszczyźnie kulturalnej i duchowej człowieka. Formułuje więc pytanie – czy rozwój kultury ogółnoświatowej staje się objawem niemoralnym i patologicznym: czy rozwój cywilizacji nie jest wobec tego drogą degeneracji zamiast postępu? Ostatecznie uważał jednak, wbrew szerzącemu się na początku XX wieku poglądom pesymistycznym, że człowiek nie może się cofnąć z drogi ewolucji, na którą pchnęła go przyroda. Kultura bowiem jest wykładnikiem aktualnie panujących w przyrodzie i strukturach społecznych warunków życia ludzi. Musi więc człowiek stworzyć odpowiednie podstawy dla działania „doborowi sztucznemu”, co dzisiaj nazywamy ideą „rozwoju zrównoważonego”, na którego drogę już dawno wstąpił, by w jego ramach konkurencja i kooperacja społeczna między ludźmi miały charakter pozytywny, twórczy i skutecznie adaptujący, i by nie przybierały form pierwotnej „walki o byt”. Taka postawa człowieka jest jego obowiązkiem moralnym i mieści się w idei krzewienia wiedzy oraz postępu³³.

Wszelka „akcja zbiorowa” musi być zatem w obrębie społeczeństwa produktywna: musi łączyć indywiduala, płcie, warstwy i klasy w jedną kooperującą całość, umożliwiającą każdemu działania twórcze, w tym i pracę produkcyjną. Praca jest bowiem – sądził filozof – niezbędną formą zaspokajania potrzeb podstawowych i wyższych, co ma i u zwierząt socjalnych swoje odpowiedniki. Praca staje się w ten sposób obowią-

³² Tamże, s. 503-505.

³³ T. Garbowski, *Życie i wiedza*, Kraków 1903, s. 25 i 29-31.

kiem tak starym, jaki obowiązek miłości bliźniego swego³⁴. Obowiązki te, tj. praca i miłość, są czynami umożliwiającymi odczuwanie szczęścia i zadowolenia, uwalniającymi energię do działania u indywidualów zgodnie z naturalnym interesem społeczeństwa. Inaczej jednostka i cała rasa – podkreślał filozof – zwyrodnienie i zginie³⁵. Czynami ludzi musi zawsze jednak kierować wiedza ścisła, której nie możemy odrzucić bez szkód dla poznania świata i jego rozwoju. Wiedzy tej powinna towarzyszyć wyobraźnia, która nadaje siły myślom w pogoni za postępem. Ma ona dać także siły i hart ducha narodowi w walce i dziele ostatecznego wyzwolenia się. Widać więc, że myślicielowi nie były wtedy obce hasła „pracy u podstaw” oraz „pracy organicznej”, które miały być realną przesłanką wybicia się Polski na niepodległość.

Ważna w tej perspektywie ideowej jest religia i treści kulturowe bóstwa, które angażują jednostkę do działania i życia we wspólnocie. Religia bowiem jest źródłem autorytetu moralnego i służy ekonomizacji zachowań ludzkich na płaszczyźnie moralnej. Normy etyczne stają się wtedy „równoznaczne z wolą Wszechmogącego, przedmioty wiary identyfikują się z prawami moralnymi”³⁶. Przykazanie: „miłuj bliźniego swego jak siebie samego” jest „filozoficznie matematycznie dokładnym zrównoważeniem popędu egoizmu i altruizmu”: ideałem w praktyce niedoścignionym dla etyki opartej o zasady miłości rzeczywistej między ludźmi, która mobilizuje ich do działania twórczego, ale biorącego pod uwagę godność innego człowieka oraz jego szczęście³⁷.

Źródła i specyfika etyki pozytywnej T. Garbowskiego

Poglądy Garbowskiego stanowią zatem indywidualną próbę wypracowania własnego stanowiska w dziedzinie etyki pośród różnych nurtów ówczesnych etyk pozytywizujących, które w tym czasie były rozwijane w Europie. Miał on także na celu, co wyraźnie widać w interpretacji jego myśli moralnej w ideałach swych adwersarzy, interesy narodu polskiego, który dążył od ponad wieku do odzyskania suwerennego bytu narodowego. Pozytywną koncepcję etyki oparł on przede wszystkim na filozofii wolitywnej Schopenhauera, Nietzschego i ewolucjonistyczno-pozytywizujących ideach Spencera i Stöhra. Wiedza pozytywna o przyrodzie, jako naturalnym podłożu bytowym człowieka i społeczeństwa, stanowiła dla niego warunek niezbędny, jak i element intelektualistyczny dla jego refleksji etycznej, by nabrała ona nie tylko swej zasadności, ale i wskazywała ludziom drogi praktycznego postępowania. Taka praktyczna i pozytywna etyka miała w swym zamyśle za zadania ulepszanie człowieka w sensie gatunkowym i przygotowanie profilaktyki społecznej, analogicznej metodycznie oraz przedmiotowo medycynie, by zapobiegała szerzeniu się ubóstwu i nieszczęścia wśród ludzi. Są one przecież rzeczywistymi przyczynami bólu i cierpienia, a więc faktycznie – zła moralnego w wymiarze jednostkowym oraz ogólnospołecznym. Interpretując etykę pozytywną w duchu miłości chrześcijańskiej, Garbowski chciał wzmocnić głoszone idee moralne o wymiar metafizyczny i religijny, by w ten sposób dawać Polakom otuchę i nadzieję wybicie się na niepodległość przez poprawę moralną narodu, u podstawy której powinna leżeć właśnie praca i miłość bliźniego - jako dwa naczelne obowiązki etyczne,

³⁴ T. Garbowski, *Organizm a społeczeństwo*, dz. cyt., s. 506-508.

³⁵ Tamże, s. 509.

³⁶ Tamże, s. 513-514.

³⁷ Tamże, s. 514.

stanowiące treści imperatywów działania dla Polaków żyjących pod jarzmem zaborów.

Dobrym przykładem historycznym realizacji elementów takiej etyki pozytywnej stała się dla Garbowskiego postać św. Franciszka (Giovanniego Bernardone (1182-1226)), którego renesans doktryny etycznej przypadł na koniec XIX wieku. Widział on w nim osobę, która jako jedna z pierwszych dokonała ekonomizacji myśli ludzkiej, dzięki czemu - podobnie jak jego wyznawcy - stała się odporną na niekorzystne warunki otoczenia jego życia, co w opinii garbowskiego zawsze sprzyja w sensie biologicznym i praktycznym popędowi samozachowawczemu³⁸. Owa prostota i bezwzględność poglądu na świat wiodła bowiem św. Franciszka do przyjmowania jednoznacznych imperatywów działania: opierał się bowiem na wartości myśli oraz uczuć, co prowadziło go i obecni powinno również do ewolucji duchowej wraz z jego współwyznawcami, a co powinno mieć również miejsce we współczesnych narodach³⁹. Etyka bowiem w sensie ogólnym - wedle krakowskiego filozofa - posiada dwie strony: społeczną i indywidualistyczną, które uzupełniają się zwrotnie i wzajemnie. Pojęcia etyczne są bowiem względne i relatywne do sytuacji ogólnospołecznej i ewoluują wraz z nią. Określa je natura ludzi, na którą ma istotny wpływ forma uspołecznienia człowieka, nadająca mu drugą naturę - tę typowo kulturową oraz cywilizacyjną. W Europie tymi formami uspołecznienia były kapitalizm i walczący socjalizm, których ideologii nie podzielał Garbowski do końca i szukał jakiejś „trzeciej drogi” rozwiązań ustrojowych dla współczesnych oraz przyszłych społeczeństw, gdzie etyka określałaby istotę takiego ustroju społecznego - jak np. w „socjalizmie etycznym” austromarksizmu, który głosili wtedy m. in. Max i Friedrich Adlerowie. Myśliciele ci - podobnie jak krakowski filozof - byli zwolennikami filozofii empiriokrytycznej jako filozofii nauk przyrodniczych i na tej bazie rozwijali również myśl polityczną oraz socjologiczną, próbując odnowić i zreformować idee marksizmu w duchu moralnym, zakładając, że rewolucję społeczną można dokonać bez przemocy, drogą wyborów parlamentarnych⁴⁰.

Etyka pozytywna źródłem etyki ekologicznej (ekoetyki)

Dojrzwienie intelektualne Garbowskiego i dochodzenie do własnej filozofii miało miejsce na przełomie XIX i XX wieku i inspirowane było ówczesnymi sporami filozoficznymi w środowisku filozofów wiedeńskich. Łączyły go z nim ścisłe więzi intelektualne, ale i uczestnictwo w sporach naukowych, w których czynnie uczestniczył. Jego myśl była bliska poglądom empiriokrytycznym E. Macha, R. Avenariususa i A. Stöhra, jak również ewolucjonisty społecznego H. Spencera, ale i ideom ewolucyjnym w rozumieniu świata biologicznego, głoszonym przez Karla Clausa, przyjaciela Karola Darwina. Krytycznie odnosiła się do idei socjaldarwinowskich Ernsta Haeckla (1834-1919) łączącego ewolucjonizm z materializmem, choć ten już w roku 1866 zdefiniował ekologię jako naukę o związkach organizmów z ich środowiskami życia.

Ta ostatnia idea ekologiczno-filozoficzna nie była Garbowskiemu obca, a nawet czynnie ją rozwijał w wymiarze filozoficznym. Widać to szczególnie w jego poglądach zarówno epistemologicznych, ale i etycznych, a nawet estetycznych. Akceptował bo-

³⁸ T. Garbowski, *Św. Franciszek z Asyżu w świetle filozofii przyrody*, „Przegląd Polski” 1910, nr 176, t. IV (Rok XLIV), s. 265-295 i nr 177, t. I (Rok XLV), s. 19-41, s. 1-64.

³⁹ Tamże, nr 177, t. I (Rok XLV), s. 19-41, s. 1-64.

⁴⁰ Por. J. Dobiszewski, *Marksizm i neomarksizm*, [w:] L. Gawor, Z. Stachowski, *Filozofia współczesna*, Bydgoszcz 2006, s. 27-49.

wiem tego typu myślenie zorientowane ewolucyjnie nie tylko na poznanie, ale i pochodzenie człowieka – podmiotu żyjącego i poznającego i w ewolucji jego gatunku upatrywał źródło jego życia społecznego. W świetle panujących wtedy idei w środowisku wiedeńskim i niemieckim, choć krytyczny w stosunku do nich, podzielał w sposób swoisty wiele ówczesnych punktów widzenia i starał się w oparciu o nie tworzyć własny system filozoficzny. Choć poglądy te zostały rozwinięte bardziej szczegółowo w ramach tzw. ewolucyjnej teorii poznania przez Karla R. Poppera i K. Z. Lorenza, a w dziedzin etyki przez Wolfganga Wicklera⁴¹, to właśnie Garbowskiego można uznać za ich prekursora, jak również za prekursora poglądów zarówno ekofilozoficznych, jak i ekoetycznych. W nich to zgodnie z duchem czasu wyeksponował kategorię rozwoju i postępu ze względu na ówczesną wiedzę przyrodniczą oraz socjologiczną oraz kulturoznawczą. Narzucała mu ona odmienną od tradycyjnie kulturowanej wizji etycznej – tzw. etykę pozytywną, w ramach której znalazło się już wiele postulatów o charakterze bioetycznym, eko-centrycznym oraz anty-homocentrycznym.

Garbowski uważał bowiem, że inne gatunki biologiczne mają analogicznie do ludzi swoje potrzeby oraz interesy środowiskowe w celu podtrzymywania własnego życia i posiadają wartości jeszcze inne, wyższe od tych typowo utylitarnych. Uważał zatem, że koegzystencja ludzi z nimi musi być oparta na zasadzie, którą nazywamy obecnie sprawiedliwością ekologiczną, bo – jak twierdził – również im winni jesteśmy szacunek, ale i troskę. Można zatem rzecz, że był również prekursorem myślenia o gospodarowaniu światem przyrodniczym oraz społecznym w kategorii tzw. rozwoju zrównoważonego, biorącego pod uwagę wartości i interesy wszystkich bez wyjątku istot ludzkich oraz innych istot żywych, które postrzegał w duchu idei etycznych św. Franciszka jako naszych „braci mniejszych”. Szczególnie akcentował te kwestie w swoich badaniach psychogenetycznych, kiedy starał się dowiedzieć, że nasza dusza i duchowość ma wspólne, ewolucyjne korzenie ze światem zwierząt, a badania nad zwierzętami uważał, jak później czynił to K. Z. Lorenz, należy prowadzić w warunkach naturalnych, by właściwie rozpoznać ich „organa i funkcje psychiczne”, z których ewolucyjnie wyrosła nasza duchowość jednostkowa i zbiorowa, przybierająca formę kultury ludzkiej, która hamuje nasze naturalne instynkty i kanalizuje je w działaniach twórczych⁴². Toteż, nie faworyzując ani egoizmu, ani altruizmu, sądził, że są to popędy, dzięki którym żywimy uczucia i stajemy się jako ludzie istotami moralnymi. Różnica między zwierzętami a ludźmi polega na tym, że one kierują się w swych działaniach instynktami, a ludzie winni się zaś kierować wyborami racjonalnymi, eksponującymi nie tylko wartości witalne i utylitarne, ale przede wszystkim duchowe, a nawet sakralne. W stosunku do swych „braci mniejszych” winni żywić, analogicznie jak do ludzi słabszych, doświadczonych przez los, troskę opartą na współczuciu.

Garbowskiego niepokoił również szybki przyrost populacji ludzi na planecie, która w tamtym czasie przekroczyła miliard osobników i szukał jakichś humanitarnych rozwiązań, opartych na edukacji prokreacyjnej związanej z wiedzą biologiczną i eko-

⁴¹ Por. W. Wickler, *Biologia dziesięciu przykazań. Dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, Poznań 2001.

⁴² Jak student miałem możliwość słuchania wspomnień prof. R. J. Wojtusiaka o jego nauczycielu – prof. T. Garbowskim. To, co w sposób szczególnie utkwiło mi w pamięć – to jego sposób odnoszenia się do zwierząt laboratoryjnych, które traktował tak samo jak ludzi, dbając o ich komfort bytowania. Do tego stopnia eksponował tę postawę, że w wigilię Bożego Narodzenia organizował dla nich wraz ze studentami i pracownikami „poczęstunek wigilijny” traktując je jako „mniejszych braci”.

onomiczno-społeczną, która mogłaby prowadzić do świadomej oraz racjonalnej kontroli urodzeń. Nadmierną bowiem rozrodczość Garbowski postrzegał m.in. jako źródło biedy, niedostatku, nędzy moralnej, ale i rabunkowej gospodarki w stosunku do zasobów naturalnych człowieka oraz innych ludzi, co obecnie również jest troską współczesnych ekofilozofów oraz ekoetyków, jak choćby koncepcje ekoetyczne sformułowane przez Petera Singera i Toma Regana⁴³. Również sygnalizowana przez niego etyka troski staje się obecnie nową formą etyki użytecznej, która podobnie jak za życia Garbowskiego, buduje ważną dziedziną refleksji moralnej we współczesnym społeczeństwie globalnym⁴⁴.

Uwagi końcowe

Nie przypadkowym wydaje się fakt, że to w środowisku krakowskim po II Wojnie światowej rozwinęła się myśl filozoficzna o orientacji ekofilozoficznej. Zarówno bowiem w czasach studenckich w okresie międzywojnia zarówno Julian Aleksandrowicz, Roman J. Wojtusiak, jak i Walery Goetel musieli spotkać się z ideami Garbowskiego, który nie tylko wykładał w Uniwersytecie Jagiellońskim, ale również często wygłaszał swoje referaty na posiedzeniach plenarnych Polskiej Akademii Umiejętności. Można zatem przyjąć, że idea „sumienia ekologicznego” Aleksandrowicza oraz „idea sozologii” Goetla stanowią w pewnym sensie nową formę wcześniejszych idei Garbowskiego odniesionych do rozwijającego się w Polsce formacji industrialnej. Natomiast zdecydowanie inaczej wydaje się wyglądać sprawa ekofilozoficznych koncepcji Henryka Skolimowskiego, który do tych poglądów doszedł w wyniku porzucenia paradygmatu filozofii analitycznej, podejmując się równocześnie krytyki cywilizacji technicznej, a więc formacji industrialnej zachodniego kapitalizmu⁴⁵. Można jednak przypuszczać, że duży wpływ na zmianę jego poglądów miała zapewne publikacja pracy K. R. Poppera - *Epistemologii ewolucyjnej*, która uświadomiła mu ów minimalizm teoretyczno-filozoficzny filozofii trzeciego pozytywizmu Koła Wiedeńskiego oraz jego emanacji, jaką była Szkoła Lwowsko-Warszawska, o której napisał rozprawę habilitacyjną w Uniwersytecie Oxfordzkim⁴⁶. Warto jeszcze podkreślić, że idee obecne w tekstach filozoficznych Garbowskiego - np. poszukiwanie „lepszego świata” były już obecne w myśli Garbowskiego związanej z empiriokrytycyzmem (drugim pozytywizmem), co niewątpliwie mogło mieć wpływ na zerwanie przez Skolimowskiego z paradygmatami myślenia analitycznego, na rzeczy ewolucyjnej teorii poznania zarówno. Najpierw miało to miejsce u Poppera, a następnie i u Skolimowskiego, jak również na ich ewolucyjno-ekologiczne postrzeganie wartości oraz kultury.

⁴³ Por. I. S. Fiut, *ECOetyki. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyjaznej środowisku*, Oficyna Kraków 1999, s.43-56.

⁴⁴ Por. M. Uliński, *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków 2012.

⁴⁵ H. Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Warszawa 1995, s. 88-93.

⁴⁶ Tamże, s. 23-24.

Резюме

С этики позитивной по этику экологическую. Этические воззрения Тадеуша Гарбовского

Текст реконструирует этические взгляды Тадеуша Гарбовского (1869-1940) сформулированы в венской научной среде на рубеже веков, а затем развиты на Ягеллонском университете в Кракове. Его представления содержат элементы экологически ориентированной этики, и поэтому мы можем предположить, что он был пионером не только мышления экофилософского, но и его взгляды на нравственность и этическую рефлексию носили аналогичный характер. Инициированные им философские идеи более широкое развитие получили только в 70-х гг. XX века, хотя ранее они частично присутствовали в так называемых польских движениях охраны природы, особенно в межвоенный период, а также после Второй мировой войны.

Summary

From a positive ethics to an environmental ethics. Ethical views of Tadeusz Garbowski

The article reconstructs the ethical views of Tadeusz Garbowski (1869-1940) formulated in Vienna at the turn of the XIX and XX century, and then developed in Krakow, at the Jagiellonian University. These views contain elements of ecologically oriented ethics, and so it can be assumed that this thinker was a pioneer not only of ecological philosophy, but also his vision of morality and ethical reflection was analogical. Those initiated by Garbowski philosophical ideas have developed more widely only in the seventies of the XX century, although they were already partially present in the so-called Polish movements for conservation of nature, especially in the interwar period and also after World War II.

