

Jacek Jaśtał

Diametros nr 9 (wrzesień 2006): 34–50

ETYKA CNÓT WOBEC WYZWAŃ ETYKI
ŚRODOWISKOWEJ: SPÓR O GRANICE
NATURALISTYCZNEGO DYSKURSU
ETYCZNEGO

W ciągu ostatniej dekady pojawiło się wiele prac z zakresu etyki środowiskowej odwołujących się do szeroko rozumianej etyki cnót¹. Ponieważ zarówno etyka środowiskowa jak i etyka cnót to nurty bardzo zróżnicowane i nie poddające się jednorodnym opisom, ich przenikanie odbywa się na wielu płaszczyznach i w wielu kierunkach jednocześnie, a pojawiające się w takich sytuacjach uproszczenia i uogólnienia w sposób naturalny prowadzą często do powierzchownych interpretacji opartych na przypadkowych zbieżnościach i skojarzeniach. Precyzji w ustaleniu wzajemnych odniesień nie sprzyja także widoczna w obu tych nurtach skłonność do dogmatyzmu, radykalizmu w krytyce stanowisk konkurencyjnych, a także, zwłaszcza w przypadku etyki środowiskowej, silny imperatyw działań praktycznych zmierzających do przekształcania mentalności społecznej i programów ekonomiczno-politycznych. Mając zatem na uwadze ewentualne nieporozumienia warto, jak sądzę, rozpocząć od przypomnienia pewnych elementarnych rozróżnień.

¹ Hull [2005], Sandler [2005].

I. WSTĘPNE ROZRÓŻNIENIA

Określenie „etyka środowiskowa” można rozumieć co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, odnosi się ono do szerokiego i zróżnicowanego nurtu, którego wyróżnikiem jest mniej lub bardziej radykalna krytyka antropocentryzmu przypisywanego całej europejskiej tradycji filozofii moralnej oraz uznanie, iż świat przyrody posiada nieredukowalną wartość wewnętrzną, co oznacza, że na człowieku ciąży pewne podstawowe obowiązki moralne w stosunku do biosfery. W tym sensie etyka środowiskowa wyznacza w przekonaniu swoich twórców nową perspektywę teoretyczną w obrębie etyki normatywnej, a nawet całej filozofii moralnej. Zdaniem najbardziej wpływowych zwolenników perspektywa ta jest w swej istocie rewolucyjna, ponieważ nie da się jej postrzegać tylko i wyłącznie jako rozszerzenia dotychczasowych teorii etycznych, takich jak deontologizm czy utilitaryzm. Ma także aspiracje przedstawienia całościowego programu filozoficznego, zmierza bowiem nie tylko do rozwiązania kwestii ekologicznych, ale także stara się przedstawić całościowy obraz miejsca człowieka w świecie rozumianym ogólnie jako „natura”. Podobnie zatem jak na przykład w przypadku etyki feministycznej, specyfikę tak rozumianej etyki środowiskowej wyznacza nie tyle krąg zagadnień, co sposób ich ujmowania.

Określenie „etyka środowiskowa” bywa jednak rozumiane także wężej: odnosi się ono wtedy do specyficznych zagadnień etycznych związanych z tymi aspektami działań ludzkich, które dotyczą środowiska naturalnego. W tym sensie etyka środowiskowa jest etyką stosowaną, podobnie jak na przykład bioetyka czy etyka biznesu, a szukając rozwiązań konkretnych problemów może sięgać po różne narzędzia teoretyczne, w tym także klasyczne teorie filozofii moralnej, co z kolei czasami może nawet prowadzić do istotnych modyfikacji w obrębie samych tych teorii.

Podejście pierwsze przyjmuje pewne *principia* – rozumienie natury oraz wynikający zeń antyantropocentryzm – w przekonaniu, że bez ich uznania nie można rozwiązać problemów praktycznych, nie dba jednak o to, czy owe *principia* dają się uzgodnić (a jeśli tak, to na jakich warunkach) z klasycznymi stanowiskami filozoficznymi. Podejście drugie odwrotnie – stara się na tyle rozwinąć ogólne teorie etyczne, by były w stanie w sposób zadowalający rozwiązać praktyczne dylematy ekologiczne. Z perspektywy pierwszej antyantropocentryzm jest punktem wyjścia, w perspektywie drugiej bywa niekiedy punktem dojścia. W praktyce oczywiście obie wymienione wyżej perspektywy nakładają się na siebie i przenikają, bowiem naturalną koleją rzeczy etyka środowiskowa jako ogólna propozycja fi-

lozoficzna odwołuje się przede wszystkim do tej samej problematyki, do której odnosi się etyka środowiskowa jako etyka stosowana. Jednak warto o tym rozróżnieniu pamiętać, zwłaszcza wtedy, kiedy zajmujemy się stosunkiem etyki środowiskowej do deontologizmu, konsekwencjalizmu czy etyki cnót.

Drugie rozróżnienie, na które chciałbym zwrócić uwagę, dotyczy pojęcia cnoty. Pojęcie to, ogólnie rzecz biorąc, odnosi się do pewnych trwałych cech charakterologicznych podmiotu wyznaczających jego postawy i działania, a ujmowanych w aspekcie etycznym. Po latach zapomnienia przeżywa dziś ono swój renesans w filozofii moralnej, choć bywa bardzo odmiennie rozumiane. Po pierwsze, część etyków uznaje cnotę za swoistego rodzaju sprawność do działania zgodnie z zasadami czy też normami moralnymi, które uzasadnienie swojej prawomocności czerpią z innych źródeł, np. etyki kantowskiej, etyki prawa naturalnego, utilitaryzmu, etyki boskich przykazań itp. Drugie ujęcie przyjmuje, że cnotą jest każda cecha charakteru, która budzi szacunek, uznanie, aprobatę, sympatię itp., czyli, najogólniej mówiąc, pozytywne odczucia otoczenia. Etycy tak rozumiejący cnotę traktują ją jako pojęcie pierwotne, nie wymagające już dalszego wyjaśnienia, nie przedstawiają zatem pogłębionej teorii cnoty. Tego rodzaju ujęcie cnoty pojawia się na przykład w etyce D. Hume'a. I wreszcie część etyków identyfikujących się z tradycją klasyczną rozumie cnotę jako kluczowy element filozofii moralnej, wiążący problematykę cech podmiotu oraz kwestię wynikających z nich działań z koncepcją dobra jako pełnej samorealizacji czy też pełnego rozwoju utożsamianego zazwyczaj ze szczęściem. Takie ujęcie nazwę „neoklasycznym”, ono też stanowi centralną oś tej koncepcji etyki, którą określa się zazwyczaj mianem etyki cnót i którą dziś przeciwstawia się często deontologizmowi i konsekwencjalizmowi. Istotą „neoklasycznego” rozumienia cnoty jest ogólne i na wiele sposobów możliwe do doprecyzowania przekonanie, że rozważania etyczne muszą być prowadzone z perspektywy eksponującej ludzki rozwój, którego celem jest harmonijne zaspokojenie wszystkich psychologicznych potrzeb człowieka. Rozwój ten ma jednak bardzo szczególny charakter, streszczający się właśnie w pojęciu cnoty. Służy ono do wyrażenia dwóch fundamentalnych przekonań: po pierwsze, przekonania, że sfera emocjonalna człowieka odgrywa w etyce rolę zasadniczą, po drugie – że powinna ona podlegać procesom formowania. Tak rozumiana cnota jest zatem pojęciem normatywnym, a nie opisowym. Punktem wyjścia tego rodzaju etyki staje się określenie właściwie ukształtowanego charakteru podmiotu, który to charakter oddaje sens ludzkiego życia, a w konsekwencji wyznacza postawy i konkretne działania. O moralnym charakterze działań decyduje nie ich zgodność z ogólnymi normami ani też ich użyteczność, ale to, czy wyrażają

postawy właściwe ze względu na ogólne cele człowieka. Dalszą kwestią pozostaje doprecyzowanie tego rodzaju koncepcji, które wcale nie musi być przeprowadzone w ścisłym nawiązaniu do tradycji antycznej.

II. ETYKA ŚRODOWISKOWA A ETYKA CNÓT – POWINOWACTWA RZECZYWISTE I POZORNE

Większość filozofów związanych z etyką środowiskową prowadzi swoje rozważania świadomie wykraczając poza ramy pojęciowe etyki nowożytnej i napotyka przy tym na różnego rodzaju ograniczenia, co często skłania ich do sięgania po środki wyrazu typowe dla sentymentalizmu, poetyki romantycznej, do języka estetyki czy nawet języka quasi-mistycznego. Natomiast naturalistyczny, quasi-psychologiczny język etyki cnót dość dobrze oddaje nastawienia proekologiczne nie oddalając się przy tym nazbyt daleko od języka rzeczowej analizy emocji, postaw czy działań i dobrze zdaje się służyć tym wszystkim, którzy mają poczucie, że ich osobiste doświadczenie obcowania z przyrodą, zabarwione często swojego rodzaju emocjonalizmem oraz dopełnione doznaniem estetycznymi, nie zyskuje adekwatnego wyrazu w kategoriach pojęć etyki deontologicznej czy utilitaryzmu.

Pojęcie cnoty zaczęło być używane w etyce środowiskowej stosunkowo niedawno (Brennan), wyraźnie na fali pewnej mody, najczęściej po to, by głoszone wcześniej treści wyrazić precyzyjniej, pełniej lub po prostu bardziej atrakcyjnie, a nie po to, by szukać nowych rozwiązań. Teoria cnoty schodzi w takim wypadku na drugi plan, często wykorzystywana jest instrumentalnie i fragmentarycznie, bez odwołania się do jakichkolwiek szerszych kontekstów teoretycznych. Prace tego nurtu ograniczają się najczęściej do opisu cech, jakie powinna posiadać osoba „ekologicznie dzielna” (*environmentally virtuous*)², bronią stylu życia opartego na szacunku dla posiadającego swoją wewnętrzną wartość świata przyrody i zmierzają do wykazania, że natura ludzka realizuje się w pełni tylko w harmonijnej łączności z naturą świata ujętego jako wielki ekosystem. Jednak opis osoby „ekologicznie dzielnej”, przyznanie naturze wartości samoistnej czy uznanie pełnej zbieżności dobra ludzkiego i dobra natury jako całości czerpie swoje uzasadnienie nie z etyki cnót, ale jest traktowane

²Frasz [1992]

jako aksjomat przejęty z prowadzonych niezależnie rozważań w ramach paradygmatu etyki środowiskowej. Dobitnym przykładem tego rodzaju podejścia jest dokonywana obecnie reinterpretacja myśli tak istotnych dla etyki środowiskowej filozofów, jak Thoreau, Leopold czy Carson. Część autorów współczesnych³ analizuje dokonania „ojców założycieli” właśnie w kategoriach cnót, które ujmowane są bądź to jako bardzo dowolne reinterpretacje cnót tradycyjnych (np. umiarkowanie jako samoograniczenie w dążeniu do realizacji specyficznie ludzkich celów, sympatia jako wsparcie dążeń innych elementów ekosfery), bądź to jako cnoty zapoznane przez etykę tradycyjną a odkryte dopiero przez etykę środowiskową (jeden z autorów, van Wensveen, doliczył się w literaturze ekologicznej po 1970 roku blisko 200 (!) cnót szczegółowych odnoszących się do działań środowiskowych⁴. Innym przykładem takiego *ex post* wykorzystywania elementów etyki cnót do wyrażenia przesłania niektórych nurtów etyki środowiskowej są pewne interpretacje tzw. ekologii głębokiej A. Naessa. W niektórych pracach z kolei bardzo płynnie wiąże się wątki typowe dla myśli antycznej z panteizmem lub wątkami filozofii Wschodu.

Można zatem odnieść wrażenie, że znaczna część etyków środowiskowych, choć sięga do języka etyki cnót wyraźnie w intencji pogłębienia przesłania etyki środowiskowej, nawiązuje do etyki cnót czysto instrumentalnie. Pojawiające się w tego rodzaju pracach mocno niejasne pojęcie cnoty oznacza co najwyżej dowolną cechę charakteru uznawaną za ważną z uwagi na cele, których znaczenie i uzasadnienie wiąże się z etyką środowiskową, a nie etyką cnót. Bardziej istotne okazują się tu raczej emotywne i preskryptywne walory popularnego dziś dyskursu cnoty oraz ogólne wskazanie na wagę trwałych nawyków i postaw w moralności, niż konstrukcje teoretyczne wypracowane przez różne wersje etyki cnót. Tego typu podejście nie ma zatem nic wspólnego z klasyczną etyką cnót, lecz wyraźnie ogranicza się do rozumienia cnoty w przedstawionym wyżej sensie Hume’owskim, a powierzchowność tego rodzaju analiz zaczyna być dostrzegana nawet przez samych autorów związanych z tym nurtem etyki środowiskowej.

Przyglądając się stanowiskom głoszonym w ramach etyki środowiskowej dostrzec jednak można także głębsze podobieństwa do etyki cnót. I tak na przykład w obu tych nurtach niesłychanie mocno eksponuje się pojęcie natury, z którego usiłuje się wywieść treści aksjologiczne i normatywne, kluczowe miejsce zajmuje także pojęcie samospełnienia rozumiane jako życie zgodnie z naturalnymi potrzebami. Tego rodzaju podobieństwa, choć uderzające i obiecujące, mogą jednak okazać się pozorne, ponieważ w istocie

³ Cafaro [2005]

⁴ Hull [2005] s. 97.

radycznie odmienna okazać się może wizja filozofii moralnej, zakładana mniej lub bardziej jawnie przez oba konfrontowane nurty. Dlatego też zasadniczą kwestią, na której chciałbym się skupić w dalszej części, jest poszukiwanie tych elementów w klasycznej etyce cnót, które pozwoliłyby lepiej zrozumieć podobieństwa i różnice w stosunku do etyki środowiskowej oraz zarysować granicę możliwości wykorzystania pojęcia cnoty do uzasadnienia tego rodzaju etyki. Jak postaram się pokazać, granicę tę wyznacza kluczowy dla etyki środowiskowej problem antropocentryzmu w etyce.

III. GRANICE Dyskursu naturalistycznego w etyce

Spór o to, na ile pojęcia opisowe mogą stanowić podstawę sądów etycznych, choć tylekroć podejmowany w dwudziestowiecznej filozofii moralnej, pozostaje wciąż otwarty. Pomimo radykalnych krytyk stanowisk naturalistycznych (błąd naturalistyczny), część etyków współczesnych nie chce się rozstać z przeświadczeniem, że fakty będące przedmiotem opisu w kategoriach wiedzy empirycznej określają sferę wartości moralnych, ponieważ wobec upadku całościowych programów metafizycznych oraz wiary w możliwości bezpośredniego uchwycenia powinności moralnych przez rozum, w jakiejś formie naturalizm widzi jedyną szansę na przeciwstawienie się emotywizmowi i relatywizmowi etycznemu. Współczesny renesans etyki cnót wynika w dużej mierze z ogólnego rozczarowania dominującymi w tradycji nowożytnej strategiami zbudowania filozofii moralnej, co skłania wielu etyków do podejmowania gorączkowych prób określenia na nowo realizmu etycznego w granicach wyznaczonych przez naturalne formy poznania. Dziś jest już jednak jasne, że tego rodzaju naturalizm nie może być „naiwnym” naturalizmem redukcjonistycznym, nikt też nie postuluje, by epistemologia i etyka były rozumiane jako działy psychologii czy też, szerzej rzecz ujmując, biologii ewolucyjnej. Nie oznacza to jednak, że ustalenia stanów faktycznych dokonywane w obrębie tych dyscyplin uznać należy za nieistotne dla filozofii moralnej. Wszak jedna z podstawowych metazasad etycznych głosi, iż powinność implikuje możliwość, a zatem ustalenie granic możliwości określa granice powinności. Choć więc opis różnych stanów faktycznych zapewne nie wystarczy do wskazania, które z nich są dobre, powinno lub pożądanе, ustalenie na przykład powiązań pomiędzy dokonywanymi przez nas aktami wyborów działań a naszymi

emocjami, uczuciami, odczuciami, doznaniem przykrości i przyjemności, psychologicznymi mechanizmami preferencji, mechanizmami tworzenia się przekonań, sposobem konstruowania pojęć poznawczych itp. nie może nie mieć znaczenia dla etyki, nawet jeśli ostateczne rozstrzygnięcia normatywne dokonują się na poziomie, na który potrzeba **czegoś więcej**, niż może dać nauka⁵.

Przedstawiony powyżej program można nazwać programem „słabe-go” naturalizmu **metaetycznego** (naturalizm metaetyczny głosi, że pojęcia moralne sprowadzalne są do pojęć opisowych; zasadnicza opozycja w metaetyce przebiega pomiędzy kognitywizmem i non-kognitywizmem, a w ramach kognitywizmu – pomiędzy naturalizmem a intuicjonizmem). Jeśli zastanowimy się teraz, jakie rodzaje faktów mogą stać się punktem wyjścia dalszych rozważań, to możemy dojść do pojęcia „natury” jako całości kształtu tych faktów, które są przedmiotem opisu nauk przyrodniczych w odróżnieniu od tego, co jest przedmiotem opisu nauk humanistycznych i społecznych, nauk o „kulturze”. Powyższy program może zatem jednocześnie przybrać charakter „mocnego” naturalizmu **etycznego**, czyli stanowiska uznającego, że ustalenie istotnych dla filozofii moralnej kwestii opisowych dokonuje się poprzez badanie „natury”, a nie „kultury”. Do ustalenia najbardziej fundamentalnych wartości i powinności, które powinniśmy realizować w naszym życiu ma zatem wystarczyć wskazanie na pewne absolutnie podstawowe „naturalne” elementy naszej konstytucji a następnie, przechodząc od poziomu faktów do poziomu potencjalnych możliwości, wskazanie na te stany, które wydają się **lepsze** od innych. To natomiast, **które z nich** są lepsze, ma się ujawnić – przy odpowiednio pogłębionym opisie – z oczywistą mocą w pewnej konfrontacji z tym, co jawi się na poziomie faktów ujętych z punktu widzenia pewnych **celów** czy też spełnianych **funkcji**. Jako wzorcowy przykład tego rodzaju etyki wymienia się najczęściej właśnie etykę Arystotelesa.

Wszystko, co zostało powyżej powiedziane na temat naturalizmu, może zostać, jak sędzę, zaakceptowane zarówno przez etyków związanych z antyantropocentryczną etyką środowiskową, jak i przez zwolenników etyki cnót, oba te kierunki mają bowiem zarówno charakter naturalistyczny, jak i teleologiczny. Etyka niewątpliwie dotyczy działań ludzkich – to człowiek jest podmiotem działania podlegającego ocenie moralnej. Realizacja tego programu zależy teraz zatem od tego, co z owych elementów „naturalnych” uznamy za elementy **konieczne** do ustalenia podstaw rozważań etycznych, czyli, inaczej mówiąc, na ile szeroki i dokładny opis człowieka w kategoriach jego funkcji uznamy za niezbędny jako bazę fakualną etyki. I w tym miejscu drogi obu nurtów wyraźnie się rozchodzą. Etyka

⁵ Flanagan [1996], Nussbaum [1995], Williamsie [2002].

środowiskowa eksponuje przede wszystkim to, co wspólne całemu światu „natury”, etyka cnót przede wszystkim to, co w perspektywie „naturalnej” w człowieku wyjątkowe.

Na pierwszy rzut oka podejście etyki środowiskowej wydaje się bardziej zasadne, ponieważ jest ogólniejsze – to etyka cnót powinna się wytłumaczyć z przyjętych zasad opisu, zwłaszcza że nie tylko pomniejsza rolę cech wspólnych człowiekowi i reszcie przyrody, ale abstrahuje także od cech indywidualnych podmiotu opisując człowieka jako **gatunek**, choć przecież mogłaby go opisywać jako niepowtarzalną indywidualność. Opis w kategoriach gatunku jest jednak niezbędny do tego, by wskazywać na potencjalne możliwości rozwoju indywidualnego i dokonać ich wartościowania – jeśli uznamy, że każda osoba posiada niepowtarzalne możliwości, to tym samym musimy uznać, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć jej rozwoju, czyli go oceniać: wszystko, co taka jednostka uczyni, musi zostać uznane za właściwe⁶. Etyka naturalistyczna w przedstawionym wyżej sensie musi być zatem etyką co najmniej „gatunkową”, ponieważ tylko analiza zachowania jednostki w kategoriach ponadjednostkowych pozwala na uchwycenie trwałych prawidłowości, które to z kolei stają się punktem odniesienia dla określenia powinności. Dlaczego jednak etyka cnót, wzorem Arystotelesa, zacieśnia naturalistyczny opis cech etycznie istotnych do cech odróżniających gatunek ludzki od reszty przyrody?

Aby odpowiedzieć na to pytanie możemy przyjrzeć się możliwościom, jakie rysują się przed programem alternatywnym. R. de Sousa wskazuje na trzy najbardziej typowe drogi poszukiwań faktycznych podstaw etyki bez odwoływania się do cech specyficznego gatunku:

- poszukiwanie ogólnych linii ewolucyjnych, by zrekonstruować pojęcie niższych i wyższych form życia;
- przyjęcie pojęcia adaptacji jako kryterium określającego wartość biologiczną;
- określenie warunków adaptacji jako wskaźnika naturalnych potrzeb i możliwości.

Wszystkie trzy strategie bywają z równym (nie-)powodzeniem podejmowane przez różne nurty „biologizującej” filozofii moralnej. Szczegółową ich analizę pominę tu jednak, ponieważ można spróbować podać przeciw nim łącznie pewne kontrargumenty o charakterze ogólnym.

Jak widzieliśmy, program naturalistyczny w etyce zakłada, że opis rzeczywistości w kategoriach nauk przyrodniczych wyznacza warunki brzegowe filozofii moralnej na tyle dokładnie, że wynikają z nich pewne rozstrzygnięcia w sferze wartości. Wszystkie trzy wymienione wyżej strategie antyantropocentryczne odwołują się do opisu **naukowego** zakładając,

⁶ de Sousa [1985] s. 173.

że tego rodzaju opis pozwala na uzyskanie obrazu świata, **takim jakim on jest**. Nauka daje nam zatem możliwość przyjęcia perspektywy zewnętrznej, ujrzenia świata niejako z pozycji idealnego obserwatora, który co prawda może nie dostrzega wszystkiego, ale to co widzi, jest niewątpliwie takie, jakim widzi. I ta teza jest zasadniczym punktem kontrowersji. Zdecydowana większość zwolenników antyantropocentrycznej etyki środowiskowej nie ma w tym punkcie żadnych wątpliwości – opis zjawisk przyrodniczych, jaki wylania się z badań naukowych wystarcza do przedstawienia obiektywnego obrazu natury. Etycy związani z nurtem etyki cnót, tacy jak np. B. Williams, A. MacIntyre czy M. Nussbaum są tu znacznie bardziej sceptyczni i, jak zobaczymy dalej, część z nich właśnie ze względu na ten sceptycyzm sięga po Arystotelesowską etykę cnót.

Po pierwsze, są oni przekonani, że nauka ze swej istoty jest działaniem poznawczym dokonywanym z perspektywy człowieka i nie daje gwarancji uzyskania absolutnego, obiektywnego obrazu natury. Pewna część etyków środowiskowych zapewne przystałaby i na to. Przyznając ograniczony walor poznawczy naukom przyrodniczym, sięgają oni jednak po pewne konstrukcje metafizyczne, które *de facto* pełnią podobną rolę gwaranta prawdziwości opisu (dobry przykład tego rodzaju filozofii stanowi np. filozofia Teilharda de Chardin czy holizm H. Skolimowskiego). W tym miejscu teorie te odchodzą jednak od „silnego” naturalizmu etycznego albo w kierunku supranaturalizmu, albo w kierunku jakichś form intuicjonizmu, w obu przypadkach najczęściej o mocnym zabarwieniu panteistyczno-mistycznym. Związana z tym swojego rodzaju deifikacja przyrody jako całości jest w przypadku niektórych nurtów etyki środowiskowej wręcz uderzająca – a dla wielu także odstręczająca.

Po drugie – i ważniejsze – etycy cnót zdają się twierdzić także, że nawet gdybyśmy byli zdolni do uzyskania obiektywnego obrazu świata wyrażonego w kategoriach nauk empirycznych, to i tak nie dałoby się przejść do następnego etapu budowania etyki naturalistycznej, czyli do opisu sfery wartości. Jeśli zatem program budowania etyki naturalistycznej ma się powieść, to musimy uznać, że proces poznawania rzeczywistości już jest naznaczony przez pojęcia normatywne i tylko dlatego może stać się podstawą filozofii moralnej. Istota owej normatywności mieści się natomiast nie w pojęciu „natury”, które jest wtórne, ale „kultury”, które jest z tej perspektywy uznawane za pierwotne – prawdziwą „naturą” człowieka jest „kultura” wraz z jej wymogiem regulacji normatywnych oraz jej ewolucją dokonującą się poprzez dziedziczenie wiedzy. Dopiero mając na uwadze te elementy kultury możemy wskazać i analizować odpowiadające im elementy psychologicznej natury człowieka. Tym samym podział na nauki o „naturze” i nauki o „kulturze” jest w odniesieniu do problematyki etycznej bezproduktywny.

Innymi słowy, etyka naturalistyczna musi być antropocentryczna, ponieważ antropocentryczna jest perspektywa poznawcza, z której patrzymy na świat. Jakikolwiek opis specyficznych cech gatunkowych musi skupiać się zatem na określeniu, jak możliwe jest poznanie otaczającej nas rzeczywistości jako własności przysługującej człowiekowi z uwagi na pewne specyficzne dla niego cele, oraz jak możliwe jest tworzenie normatywnej wspólnoty wiedzy i doświadczenia. Dopiero na tej podstawie można próbować określić potencjalności, określać, które z nich są lepsze, a które gorsze, by wreszcie dojść do pojęcia cnoty jako pożądanego stanu charakteru z uwagi na owe podstawowe funkcje człowieka. A w takim razie naturalistyczna etyka cnót musi wyjść od dwóch wyjątkowych, jak się wydaje, cech gatunku ludzkiego: rozumności oraz wspólnotowości, one bowiem wyznaczają jego perspektywę poznawczą.

Nie ulega wątpliwości, że program ten budzi wiele oczywistych kontrowersji. W obrębie samego tego nurtu są filozofowie – tacy na przykład jak B. Williams – którzy uznają go za sensowny jedynie dlatego, że każdy inny wydaje im się znacznie bardziej obciążony wadami, a przyjmując go, akceptują wszystkie jego ograniczenia, sprzeczności i niekonsekwencje. Zasadniczym argumentem tej grupy filozofów jest przekonanie, że naturalistyczna etyka cnót musi posiadać bardziej stabilny punkt oparcia, niż jest to w stanie zapewnić empiryczna perspektywa poznawcza, co oznacza, że żadna filozofia moralna ze swej istoty nie jest w stanie osiągnąć tego rodzaju stopnia pewności, jakiego od niej oczekujemy. W odniesieniu do etyki cnót stwierdzenie to wyraża się najczęściej w przekonaniu, że bez arystotelesowskiej „biologii metafizycznej”, której nie sposób dziś bronić, konsekwentnej, teleologicznej i antyrelatywistycznej etyki cnót zbudować się nie da. Inny nurt nawiązujący do klasycznej etyki cnót, uznaje jednak, że perspektywa Arystotelesowska jest całkowicie wystarczająca, ponieważ wcale nie jest naturalistyczna w tym tradycyjnym, nawiązującym do podziału na nauki empiryczne i nauki społeczne sensie. Część filozofów sądzi przy tym, że sam Arystoteles rozumiał ograniczenia, z jakimi spotyka się ta perspektywa i wskazywał sposób ich ominięcia (np. M. Nussbaum, J. Annas), część natomiast sądzi, że stosunkowo łatwo można etykę Arystotelesowską przekonstrować tak, by z powodzeniem pełniła swoją rolę (np. A. MacIntyre).

Kluczowe jest tu przekonanie, iż Arystoteles w istocie zakładał, podobnie zresztą jak każdy filozof antyczny, że poznanie świata dokonuje się z perspektywy człowieka, o czym ma świadczyć jego koncepcja wiedzy, całkowicie odbiegająca od współczesnej koncepcji nauki, a w konsekwencji prowadząca do zupełnie innego rozumienia opozycji „natura – kultura”⁷.

⁷Nussbaum [1995], Annas [1993], Gill [1995].

Arystoteles rozwija etykę jako refleksję nad działalnością praktyczną człowieka, której nadrzędnym celem jest dobre życie. Życie ludzkie – bez względu na swoją jakość – dokonuje się we wspólnocie, w pewnym społecznym i politycznym kontekście. Pytanie o dobre życie musi być zatem co najmniej poprzedzone pytaniem o warunki istnienia wspólnoty jako gwaranta możliwości życia jednostki jako istoty ludzkiej. Wśród owych warunków pojawia się warunek samoświadomości wspólnoty jako wspólnoty, wyrażony poprzez istnienie pewnych całościowych narracji. Osoby są kształtowane przez owe narracje i tylko dzięki temu stają się w ogóle osobami zdolnymi do zdobywania wiedzy o świecie i modyfikowania swoich reakcji emocjonalnych i swojego zachowania. W narracje te jest oczywiście wpisany już pewien kontekst normatywny. W tym sensie w myśli arystotelesowskiej nie ma żadnego przeciwstawienia obiektywnych, opisywanych przez naukę faktów i subiektywnych, kulturowo uwarunkowanych wartości.

Taki opis życia ludzkiego byłby jednak skazany na zarzut skrajnego relatywizmu. Arystoteles wierzy jednak (a wraz z nim jego dzisiejsi zwolennicy), że opisując warunki brzegowe życia człowieka we wspólnocie moralnej uda nam się uchwycić pewne stałe, gatunkowe niejako cechy wystarczające do sformułowania wniosków na temat tego, **jakie** życie jest życiem właściwym. Wnioski te co prawda muszą być na tyle ogólne, że nie sposób wyrazić ich za pomocą żadnych zasad czy reguł działania, ale z drugiej strony są wystarczające do tego, by określić cechy osoby, która żyje właściwie. Argument ten opiera się na przeświadczeniu, że całość aktywności ludzkiej musi być związana z dążeniem do zaspokojenia potrzeb z uwagi na swoistą funkcję człowieka, to znaczy jego rozumność. Rozumność zdaje się tu być ujmowana jako każde „wykonywanie czynności rozumowych” (*Etyka nikomachejska* 1098a6), co – jak już wiemy – wymaga życia wspólnotowego. Można zatem powiedzieć, że **dobre życie**, życie szczęśliwe polega na możliwie najpełniejszym wykorzystywaniu kształtowanych w życiu wspólnotowym funkcji rozumnych, co przejawia się poprzez formowanie wszelkich, także emocjonalnych aspektów życia człowieka jako istoty społecznej. A wyrazem tego procesu formowania jest pojęcie cnoty. Pojęcie natury to zatem pojęcie silnie wartościujące – stan naturalny jest stanem idealnym związanym z istnieniem człowieka, a nie stanem faktycznym i dlatego też nie da się go wyrazić w kategoriach opisowych, lecz wręcz przeciwnie: to kategorie opisowe w ostatecznym ujęciu okazują się warunkowane przez obiektywne kategorie etyczne.

Etycy związani z etyką cnót uważają zatem, że tego rodzaju etyka musi być etyką antropocentryczną, zawsze bowiem pyta o dobro życia ludzkiego z perspektywy jego funkcji. Zdają się także być przekonani, że przedstawiony model jest modelem uniwersalnym, dzięki któremu może-

my przejść od opisu z perspektywy wewnętrznej do opisu z perspektywy zewnętrznej. Można się oczywiście spierać, czy nie jest naiwnością wiara w to, że da się wskazać pewien sposób życia, który – choćby na poziomie idealnym – prowadzi do harmonicznej realizacji wszelkich potrzeb ludzkich, argumenty dotyczące tego sporu pozostawmy tu jednak na boku. Zastanówmy się natomiast, w jaki sposób możemy w ramach takiej etyki ująć kwestie ekologiczne.

IV. ETYKA CNÓT WOBEC PROBLEMATYKI EKOLOGICZNEJ

Etyka Arystotelesowska jest tak skrajnie antropocentryczna, że wyróżnia się tym nawet w całej antropocentrycznej tradycji antycznej. Nie oznacza to jednak, że nie można próbować uwzględnić w ramach arystotelesowskiej etyki cnót problematyki stosunku człowieka do przyrody, choć niewątpliwie wymaga to pewnych istotnych modyfikacji tego rodzaju filozofii moralnej.

Zacznijmy, zgodnie z ogólnym charakterem etyki cnót, od pytania, jaką postawę wobec środowiska naturalnego będzie miał człowiek „dzielny etycznie”, człowiek pełen cnót? Jeśli rzeczywiście Arystoteles zakładał, że konkretne cnoty etyczne są powiązane z pewnymi charakterystycznymi dla człowieka stanami emocjonalnymi, to raczej nie można mówić o szczególnych cnotach ekologicznych, ponieważ nic nie wskazuje na to, że jakieś reakcje psychologiczne człowieka odnoszą się **wyłącznie** do środowiska przyrodniczego. Emocje takie jak strach, lęk przed niedostatkiem dóbr, pragnienie przyjemności, potrzeba uznania, potrzeba doznań estetycznych itp. mogą być niwelowane i zaspokajane zarówno przez dobra naturalne, jak i sztuczne. Co więcej, nie jesteśmy nawet w stanie konsekwentnie bronić tezy, że owe emocje i potrzeby powinny być **w proporcjonalnej mierze** zaspokajane przez dobra naturalne i sztuczne, trudno bowiem bronić na przykład poglądu głoszącego, że pełna realizacja cnoty odwagi możliwa jest tylko w poczuciu stałego zagrożenia ze strony przyrody – gdyby tak było, wszelkie celowo podejmowane w kręgu cywilizacji europejskiej co najmniej od czasów Bacona wysiłki zmierzające do pełnego i kompleksowego wyeliminowania tego zagrożenia należałoby uznać za moralnie niewłaściwe. Postawy wobec środowiska naturalnego muszą zatem wynikać jedynie z szerszego ujęcia cnót tradycyjnych. W pewnym zakresie można tego dokonać czysto zdroworozsądkowo, np. uświadamiając sobie, że zaspokajanie

niektórych potrzeb determinowane jest dzisiaj przez silnie ograniczony zasób dóbr naturalnych. Taka interpretacja zakładałaby jednak dalej skrajnie instrumentalny stosunek do przyrody i choć zapewne można sobie wyobrazić człowieka dzielnego etycznie, którego jedyną motywacją do zachowań proekologicznych byłyby motywacje tego rodzaju, warto zadać sobie pytanie, czy można jednocześnie oczekiwać od niego **czegoś więcej?**

Pogłębienie ujęcia problematyki ekologicznej w etyce cnót możliwe jest, jak się wydaje, na dwa sposoby. Pierwszy wiąże się z pogłębieniem ujęcia potrzeb ludzkich, drugi z poszerzeniem pojęcia wspólnoty moralnej.

Etyka cnót przyjmuje, że kształcenie cnót charakteru wiedzie jednocześnie do pełnej samorealizacji. Można próbować argumentować – jak czyni to np. J. O’Neill w książce *Ecology, Policy, and Politics*⁸ – że pełna realizacja potrzeb ludzkich możliwa jest jedynie w jakiejś łączności ze środowiskiem naturalnym traktowanym jako coś więcej niż źródło doraźnych korzyści. Jak sądzi O’Neill, wynika to, po pierwsze, z bliskiego Arystotelesowi przekonania, że życie spełnione wymaga nie tylko właściwie ukształtowanego charakteru, ale także pomyślnych okoliczności zewnętrznych. Tak jak rozsądnie jest zatem dbać na przykład o zdrowie, tak rozsądnie jest też dbać o przyrodę. Po drugie, skoro najwyższą formą ludzkiej aktywności jest dla Arystotelesa kontemplacja, powinna ona obejmować także świat przyrody naturalnej stanowiący element świata ujętego jako całość. Sam O’Neill sytuuje tego rodzaju etykę cnót pomiędzy tradycyjnym „ekonomicznym” ujęciem przyrody a ekologią głęboką zainicjowaną przez A. Naessa. Warto jednak pamiętać, że element kontemplacji jest we współczesnej etyce cnót zazwyczaj całkowicie pomijany jako zbyt jednoznacznie związany z Arystotelesowską metafizyką.

Drugi sposób głębszego zakorzenienia problematyki ekologicznej w etyce cnót polega na poszerzeniu pojęcia wspólnoty moralnej o świat pozaludzki. Oczywistymi kandydatami są tu zwierzęta wyższe, a argumentem przemawiającym za takim rozwiązaniem może być uznanie, że nie tylko przeżywają one przyjemności i przykrości, ale także posiadają zdolności do rozumowania i wyższych czynności poznawczych. Jeśli do wspólnoty ludzkiej włączymy zwierzęta „rozumne”, to następnie – z uwagi na ich potrzeby, które z konieczności zaspokajane mogą być głównie przez dobra naturalne – możemy przejść do jakiejś zasady ochrony przyrody jako całości. Podstaw filozoficzno-historycznych skłaniających do przyjęcia takiego rozwiązania dostarcza na przykład jeden z najwybitniejszych znawców myśli antycznej R. Sorabji w książce *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*⁹, a w podobnym kierunku w ramach współ-

⁸ O’Neill [1993]

⁹ Sorabji [1993]

czesnej teorii cnót zdaje się także zmierzać A. MacIntyre¹⁰. Sorabji bardzo przekonująco wykazuje, że brzemenna w skutki opinia Arystotelesa uznająca rozumność człowieka za cechę wyjątkową w świecie przyrody ani nie wynika bezpośrednio z systemu Stagiryty, ani nie była powszechnie podzielana przez innych filozofów antyku, choć niewątpliwie miała wpływ na wiele późniejszych szkół. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, by uznać, iż zwierzęta zdolne są do jakichś form rozumowania i w tym sensie nic ich jakościowo nie różni od człowieka.

Przyznanie zwierzętom jakiejś zdolności rozumowania pozwala na podjęcie kwestii włączenia ich w obręb ludzkiej wspólnoty moralnej, co stanowi fragment poważniejszego i szerszego zagadnienia określanego w myśli antycznej teorią *oikeiosis* czyli „uczynienia (się) członkiem wspólnoty”, „uprzątnięcia”, a rozwijanego przede wszystkim przez Stoików¹¹. Stoicy wiązali *oikeiosis* ze sprawiedliwością, ponieważ jednak zwierzęta uznawali za nieracjonalne, uznawali także, że człowiek nie jest im nic winien. Podobne stanowisko zajmował wcześniej Arystoteles, a argumentując przeciw włączeniu zwierząt do wspólnoty moralnej odwoływał się nie tylko do sprawiedliwości, ale także do przyjaźni (EN 1161b1-3). Jednak już jeden z jego następców, Teofrast, odrzucał ten pogląd, uznając, że zwierzęta, podobnie jak ludzie, przeżywają emocje, podobnie poznają za pomocą zmysłów i podobnie rozumują, a także są, podobnie jak ludzie, zbudowani z „humorów”.

Sama konstatacja, że nasza pozycja w świecie naturalnym nie jest znowu aż tak wyjątkowa, może nie wystarczyć jednak do uznania, że człowiek pełen cnót powinien rozstrząsać opiekę nad niektórymi zwierzętami, a ze względu na nie nad całym ekosystemem. Stosowny argument – łączący pogłębienie ujęcia potrzeb ludzkich z poszerzeniem pojęcia wspólnoty – można zbudować *per analogiam* do argumentu, który odnosi się do sprawy tak oczywistej, że w ogóle rzadko kiedy traktowana była jako problem: chodzi mianowicie o angażowanie się osoby dzielnej etycznie w wychowanie dzieci i młodzieży. Co zatem skłania człowieka właściwie ukształtowanego do zajęcia się kształceniem dzieci, które nie tylko nie są dzielne etycznie, ale z oczywistego powodu niedostatków w rozumności dzielne być nie mogą?

Najprostsza odpowiedź mogłaby się odwołać do zasady korzyści odroczonej: człowiek cnotliwy rozumie, że warto poświęcić się wychowaniu młodych ludzi, ponieważ kiedyś może mu przyjść żyć we wspólnocie, w której będą oni mieli głos decydujący. Tego rodzaju rozumowanie jest jednak całkowicie obce etyce antycznej. Trzeba zatem szukać jakiegoś

¹⁰ MacIntyre [2001]

¹¹ Sorabji [1993] s. 123-133.

innego wytłumaczenia tej kwestii. Arystoteles, omawiając zagadnienie przyjaźni zwraca uwagę na pewne specyficzne dodatnie uczucie rodziców w stosunku do dzieci, uczucie wykraczające zresztą – co także Arystoteles zauważa – poza gatunek ludzki (EN 1155a16-22). Można zatem oczekiwać, że uczucie to jest przedmiotem jakiegoś normowania przez cnotę. Co prawda w zestawie cnót z rozdz. 7 księgi II *Etyki nikomachejskiej* nie pojawia się żadna cnota, którą można by wiązać z uczuciami rodzicielskimi, trudno także orzec na ile problematyka ta mieści się w szerszej kwestii przyjaźni, jeśli jednak Arystoteles łączył wychowanie z jakimiś emocjami, a problem normowania tych emocji z zagadnieniem cnoty, to – przyznając zwierzętom jakąś formę rozumności – możemy przez analogię rozszerzyć owe specyficzne emocje ludzi dorosłych skierowane ku dzieciom na podobnie nie w pełni rozumne zwierzęta, co prostą drogą wiedzie do wyznaczenia jakichś zobowiązań wobec nich, a tym samym całej ekosfery.

Wyjaśniając angażowanie się osób dzielnych etycznie w wychowanie dzieci możemy także odwołać się do ważnego i mocno eksponowanego w etyce cnót mechanizmu samodoskonalenia poprzez gromadzenie życiowych doświadczeń. Jak wyraźnie stwierdza Arystoteles, kształtowanie charakteru musi bazować na szerokim doświadczeniu życiowym. Nie jest zatem tak, że człowiek może zdobyć cnoty na przykład wiodąc życie ściśle prywatne, a następnie, jako osoba już w pełni cnotliwa, wkroczyć w sferę publiczną. Tylko czynne i zaangażowane uczestnictwo w życiu wspólnoty czyni nas w pełni dzielnymi etycznie, ponieważ tylko konfrontując swoje umiejętności i nawyki z coraz bardziej złożonymi problemami możemy zbliżyć się do aretycznej perfekcji (świadczy o tym na przykład ranga, jaką Arystoteles nadawał angażowaniu się w życie polityczne, czego wyrazem jest szczególnie pozycja „politycznej” cnoty „wielkiej duszy”, *megalopsychii*). Podobny mechanizm skłania też po części człowieka poszukującego cnoty do zawierania głębokich przyjaźni i swoistego rodzaju moralnej rywalizacji z przyjaciółmi, a może także – jak można domniemywać – do angażowania się w procesy wychowawcze. Jeśli proces wychowania kształtuje nie tylko ucznia, ale także i mistrza, to nie można postępować na drodze cnoty nie mając doświadczeń życiowych związanych z kształtowaniem charakteru innych. Nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że podobny schemat działa także w przypadku obcowania z (rozumnymi) zwierzętami, a nawet całą sferą przyrody.

Możliwe jednak, że i to okaże się za mało, by uzasadnić istnienie powinności wobec przyrody w ramach etyki cnót. Wtedy można uczynić jeszcze jeden krok, zaproponowany przez M. Slotę: uznać, że pojęcie cnoty zbudowane jest na bardzo szczególnej emocji, emocji współodczuwania w cierpieniu, bez której żadna wspólnota moralna nie mogłaby

istnieć. W tym momencie odchodzimy już jednak na dobre od klasycznej etyki cnót.

V. ANTROPOCENTRYZM A „WSPÓLNOTA ZWIERZĘCA”

Na ile dwa omówione powyżej sposoby połączenia filozofii środowiskowej z etyką cnót spełniają swoje zadanie? Pogłębienie potrzeb ludzkich w ujęciu etyki cnót w oczywisty sposób nie wychodzi poza antropocentryzm, nawiasem mówiąc zarzucany również często ekologii głębokiej. Problem oceny strategii opartej na poszerzeniu wspólnoty moralnej jest bardziej złożony. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy to do czynienia z próbą przełamania antropocentryzmu. Z tego, że niektóre zwierzęta traktowane są jako członkowie wspólnoty przynajmniej na prawach dzieci wcale nie wynika jednak, że odchodzimy od ludzkiej optyki patrzenia na kwestie filozofii moralnej. To raczej niektóre zwierzęta uzyskują status „honorowych ludzi”, i to z uwagi na potrzeby samodoskonalenia się ludzi w pełni rozumnych, co owocuje wyraźnym paternalizmem.

Ostatecznie zatem wypada uznać, że z perspektywy etyki cnót żadna wspólnota wykraczająca poza świat ludzki nie może okazać się wspólnotą moralną. Jak starałem się pokazać wyżej, wspólnota moralna jest z konieczności wspólnotą wiedzy, ta z kolei jest wspólnotą opartą na komunikacji. Choć uznając rozumność zwierząt często podkreśla się ich zdolność do złożonego komunikowania się z przedstawicielami tego samego gatunku (np. A. MacIntyre podkreśla to mówiąc o delfinach), niewątpliwie nie można mówić o międzygatunkowej wspólnocie dziedziczonej wiedzy opartej na wzajemnym przekazywaniu sobie informacji i przekonań o świecie oraz o międzygatunkowej wspólnocie normatywnych zobowiązań. Relacje w tego rodzaju wspólnocie zawsze będą niesymetryczne, ponieważ zwierzęta raczej ani samorzutnie nie uczą się poprzez naśladowanie człowieka, ani świadomie nie przekazują mu swojej wiedzy, ani nie mają w stosunku do człowieka specyficznych powinności. Ostatecznie etyka cnót i tu nie przekracza zatem zakłętą krąg antropocentryzmu.

Na koniec wypada zatem zadać jeszcze jedno pytanie: czy ów nieeliminowalny antropocentryzm dyskwalifikuje etykę cnót jako filozofię moralną? Dla wielu wyda się on zapewne klasycznym reliktem przeszłości. Niektórzy jednak będą tego ujęcia bronić jako przejawu zdroworozsądkowego samoograniczania się naturalistycznej filozofii moralnej, która mając

do wyboru wątpliwe spekulacje nad domniemanymi prawidłowościami natury rozumianej jako całość świata albo też zawężenie pojęcia natury do psychologicznych, biologiczno-kulturowych potrzeb człowieka, wybiera to drugie rozwiązanie w przekonaniu, że płynące z tego wnioski, nawet jeśli niepewne i mniej ogólne, okazują się lepiej uzasadnione.

LITERATURA

- Annas [1993] – J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford UP 1993, r. II: „Justification and the Appeal to Nature”.
- Brennan [2002] – A. Brennan, Y.-S. Lo, *Environmental Ethics*, w: Edward N. Zalta ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/ethics-environmental/>
- Cafaro [2005] – Ph. Cafaro, *Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics*, w: Sandler [2005].
- Flanagan [1996] – O. Flanagan, *Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology*, w: L. May, M. Friedman, A. Clark eds., *Mind and Morals*, MIT Press 1996.
- Frasz [1993] – G. Frasz, *Environmental Virtue Ethics: Towards a New Direction for Environmental Ethics*, „*Environmental Ethics*” 15, 1993.
- Gill [1995] – Ch. Gill, „The Norms of Nature”, w: idem., *Greek Thought*, Oxford UP 1995.
- Hull [2005] – R. Hull, *All About EVE [Environmental Virtue Ethics]*, „*Ethics & the Environment*” 10(1)2005.
- MacIntyre [2001] – A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, NY 2001.
- O’Neill [1993] – J. O’Neill, *Ecology, Policy, and Politics*, Routledge 1993.
- Nussbaum [1995] – M. C. Nussbaum, *Aristotle on human nature and the foundation of ethics*, w: J.E.J. Altham, R. Harrison eds., *World, Mind, and Ethics*, Cambridge UP 1995.
- Rolston [1993] – H. Rolston III, *Environmental Ethics: Values in and Duties to the Nature*, w: E. Winkler, J. Coombs eds., *Applied Ethics*, Blackwell 1993.
- Sandler [2005] – R. Sandler, Ph. Cafaro eds., *Environmental Virtue Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers 2005.
- Sorabji [1993] – R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Cornell UP 1993.
- Sousa [1985] – R. de Sousa, *Argument from Nature*, w: D. Copp, D. Zimmerman eds., *Morality, Reason, and Truth*, Rowman & Allanheld 1985.
- Tyburski [1998] – W. Tyburski red., *Etyka środowiskowa*, Toruń 1998.
- Williams [2004] – B. Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton UP 2004.