

Agnieszka Thier

Uniwersytet Ekonomiczny

Wybrane spory moralne w etyce środowiskowej

Definicja pojęcia.

Przez etykę środowiskową (ang. *environmental ethics*) rozumiem dział filozofii praktycznej, w ramach którego podejmowana jest krytyczna refleksja nad normatywnym stosunkiem człowieka do szeroko pojmowanego środowiska naturalnego. Na gruncie etyki środowiskowej poszukuje się odpowiedzi na pytanie w jaki sposób ludzkie podmioty moralne powinny troszczyć się o przyrodę, wartościować ją oraz jakie mają wobec niej obowiązki. (Keller 2012). Etyka środowiskowa jest nauką normatywną. Jej zadaniem jest określenie tego co jest dobre a co złe w podejściu człowieka do świata przyrody. Samo pojęcie etyki środowiskowej jest wieloznaczne, niektórzy zastanawiają, się czy w ogóle taki dział etyki powinien być wyodrębniony. We współczesnym dyskursie filozoficznym mamy do czynienia z wieloma różnymi koncepcjami i modelami uprawiania etyki środowiskowej. O różnorodności tej decydują przyjmowane założenia etyczne, antropologiczne i metafizyczne. Etyka środowiskowa jako dział filozofii posługuje się filozoficznymi metodami badania relacji człowiek – środowisko naturalne. Wielu autorów podkreśla, że współcześnie trudno jest uprawiać autonomiczną etykę środowiskową, która byłaby niezależna od danych nauk empirycznych zajmujących się problemami środowiska naturalnego. W związku z tym podkreśla się, że należy uprawiać etykę środowiskową w postawie otwartości na dialog z naukami empirycznymi. Etyk środowiskowy powinien orientować się w osiągnięciach badawczych różnych nauk przyrodniczych, które dostarczają wiedzy na temat ewolucji ekosystemów, zrównoważonego rozwoju itp. Problematyka etyki środowiskowej jest mocno zróżnicowana (Dzwonkowska 2023). W zależności od przyjmowanego nastawienia badacze kładą akcenty na różne problemy teoretyczne i praktyczne. Współczesna etyka środowiskowa ma charakter naturalistyczny. Jej zwolennicy akceptują założenia naturalizmu metodologicznego i ontologicznego. Zakładana jest biologiczna teoria ewolucji. Przyrodzie jako całości przypisuje się status normatywny, co przekłada się na inne niż w antropocentryzmie

rozumienie powinności i odpowiedzialności. W ramach tradycji chrześcijańskiej rozwija się antynaturalistyczną i teistycznie zorientowaną etykę środowiskową (Ślipko, Zwoliński 1999).

Analiza historyczna

Ernst Haeckel w roku 1886 r. utworzył wyraz „ekologia”. Ekologia była nauką o wzajemnych oddziaływaniach organizmów i otaczającej je organicznej i nieorganicznej przyrody. Tak rozumiana ekologia jest z jednej strony nauką deskryptywną, tj. nomologicznie wyjaśniającą nauką przyrodniczą, która ze względu na złożoność opisywanych systemów różni się od innych nauk przyrodniczych ograniczoną zdolnością prognozowania, a z drugiej strony nauką normatywną, która dąży do określenia właściwego stosunku człowieka do środowiska naturalnego. (zob. Birnbacher, 2009)

Etyka środowiskowa jest dyscypliną młodą. Powstała w latach 70 - tych w Stanach Zjednoczonych. Jednym z powodów pojawienia się etycznej refleksji nad środowiskiem był kryzys ekologiczny. W XX wieku dostrzeżono, że „rezultatem wyobcowywania człowieka z przyrody i jej instrumentalnego traktowania jest rzeczywiste i poważne zagrożenie zdrowia i życia ludzkości oraz całej biosfery w jej obecnym kształcie. Kryzys ekologiczny jest rezultatem zaburzenia i nieodwracalnego zniszczenia kluczowych dla funkcjonowania wielu ekosystemów ziemskich relacji, a jego przejawem jest radykalne i szybko postępujące zmniejszanie się niezbędnej dla istnienia życia bioróżnorodności (Ganowicz-Bączyk, 2015, s. 42). Do debaty nad kryzysem środowiskowym włączyły się gremia międzynarodowe. Z ważniejszych reakcji na kryzys ekologiczny warto przywołać: w 1969 roku ogłoszono tzw. Raport Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta Człowiek i środowisko dotyczący stanu środowiska w różnych regionach świata a rok 1987, w którym ukazał się opracowany przez Światową Komisję Środowiska i Rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych raport *Nasza Wspólna Przyszłość* (zredagowany pod przewodnictwem Gro Harlem Brundtland). W dokumencie tym po raz pierwszy zostało projektująco zdefiniowane pojęcie „zrównoważony rozwój” (ang. *sustainable development*), które zrobiło karierę nie tylko w etyce środowiskowej ale we wszystkich niemalże naukach dotyczących środowiska naturalnego.

Prekursorzy etyki środowiskowej pochodzą ze Stanów Zjednoczonych. Do pierwszych teoretyków, którzy podejmowali refleksję nad stosunkiem człowieka do

świata ekosystemów przyrodniczych należeli: Henry David Thoreau (1817-1862), John Muir (1838-1914), Aldo Leopold (1887-1948), Albert Schweitzer (1875-1965) – niemiecki muzyk, kompozytor i humanista. Ten ostatni odegrał znaczącą rolę w kształtowaniu współczesnej etyki środowiskowej. Pierwsze debaty wokół etyki środowiskowej miały charakter stricte metodologiczny. Chodziło o odpowiedź na pytanie czym jest etyka środowiskowa, na jakich założeniach filozoficznych się opiera, co jest jej przedmiotem badań, czy ma ona prowadzić do rozstrzygnięć o charakterze konfesyjnym czy pozakonfesyjnym. Bonenberg tak to komentuje:

„Zainteresowanie tradycyjnych kierunków etyki problematyką środowiska naturalnego zrodziło się z uświadomienia sobie faktu, że człowiek, pomimo postępującego uniezależnienia się od świata przyrody poprzez tworzenie własnych struktur cywilizacyjnych, wciąż jest w istotnym stopniu związany z biologicznym otoczeniem, a związek ten jest na tyle silny, że działania, które wywierają bezpośredni negatywny wpływ na stan przyrodniczego środowiska, wcześniej czy później przynoszą określone - również negatywne - konsekwencje dla samych ludzi. [...] Oczywiście szczegółowe przesłanki uznania czynności oddziałujących na środowisko za istotne w sensie moralnym są różne i zależą od ogólnych kryteriów właściwych różnym tradycyjnym kierunkom etyki, wszystkie one są jednak zgodne co do podstawowego założenia, że naturalne środowisko jest niezbędnym (przynajmniej na razie) środkiem - ale tylko środkiem - umożliwiającym osiągnięcie przez człowieka różnych istotnych dla niego dóbr - począwszy od możliwości zachowania życia, zdrowia i dobrego samopoczucia oraz właściwego fizycznego i psychicznego rozwoju, poprzez możliwość korzystania z wartości materialnych i przyjemnościowych, aż po realizowanie głębszych potrzeb (np. estetycznych i poznawczych) możliwych do zaspokojenia dzięki kontaktowi z przyrodą. Naturalne środowisko może też być uznawane za niezbędne do osiągnięcia moralnej doskonałości osoby ludzkiej. W każdym z tych przypadków środowisko jest jednak wyłącznie polem ludzkiej aktywności, odgrywającym rolę elementu pośredniczącego między ludźmi, a w związku z tym relacja człowiek - środowisko jest w istocie częścią relacji człowiek - środowisko - człowiek i tylko z tej racji jest przedmiotem zainteresowania etyki tradycyjnej. (Bonenberg 1992, s. 14-15).

Dyskutowano w jaki sposób można rozszerzyć tradycyjną etykę, która ograniczyła się tylko do relacji międzyludzkich na świat bytów przyrodniczych. Tradycyjna etyka ograniczała moralność do relacji interpersonalnych. Niektórzy teoretycy twierdzili, że nie trzeba powoływać do istnienia nowej etyki, wystarczy przeformułować dotychczasową etykę, inni zaś twierdzili, że zachodzi potrzeba stworzenia nowej etyki, która w zupełnie inny sposób podeszłaby do zagadnienia relacji człowiek – świat przyrody. Na przykład filozof

„Passmore uważa, że żadna nowa etyka nie jest potrzebna, gdyż pozostając w obrębie etyki tradycyjnej można wskazać moralne racje, aby zapobiegać dewastacji oraz zanieczyszczeniu naturalnego środowiska. Uzasadniając swoje stanowisko Passmore przytacza dwie racje. Pierwsza z nich to stwierdzenie, że tradycja zachodnioeuropejska jest tak bogata i różnorodna,

iż w niej samej można znaleźć poglądy, które zobowiązują człowieka do tego, aby w swoim postępowaniu uwzględniał interesy wszystkich stworzeń, aby się nimi opiekował i dbał o ich dobry byt. Te elementy, już obecne w tradycji, należy rozwijać i doprowadzić do rozkwitu. [...] Racja druga to przekonanie Passmore'a, że rzeczywisty sukces w reformowaniu stosunku człowieka do przyrody pozaludzkiej zależy od tego, w jakim stopniu reformy i reformatorzy potrafią nawiązać do istniejącej tradycji i rozwijać ją. Można bowiem wymyślać i propagować różne systemy etyki, ale ich szanse powodzenia są tym mniejsze, im bardziej propozycje zmian, które one za sobą pociągają odbiegają od tradycyjnych stosunków człowieka do przyrody. [...] Wierzy on, że zarówno kryzys środowiskowy jak i niezwykle trudne problemy ekologiczne można rozwiązać w obrębie zastanej tradycji, jeżeli ludzie będą się zachowywać racjonalnie (Piątek 1996, s. 45).

Teoretyk etyki środowiskowej Arne Næss w latach siedemdziesiątych, dokonał ważnego rozróżnienia na ekologię płytką i ekologię głęboką. Ekologia płytka, w jego ujęciu, stanowi rozszerzenie antropocentryzmu, koncentruje się na ochronie dobrostanu człowieka. Na świat przyrody z perspektywy ekologii płytkiej patrzy się jako na zasoby, które mają rozwijać dobrostan człowieka. W takiej optyce to człowiek jest w centrum a nie świat przyrody. Natomiast ekologia głęboka, zdaniem autora, wiąże się z zakwestionowaniem antropocentryzmu. Głęboka ekologia to nowa perspektywa patrzenia na człowieka i jego relację do świata przyrodniczego. Przyroda nie jest traktowana jako zabezpieczenie dobrostanu człowieka, ale jako wartość sama w sobie (zob. Keller 2012, s. 8).

Za ojca współczesnej etyki środowiskowej uznaje się Holmesa Rolstona III. Rolston opracował nową koncepcję aksjologii. Krytykował tradycyjną koncepcję etyki za antropocentryzm i ograniczenie moralności do sfery ludzkiej. Argumentował za tezę, że wartości obiektywnie istnieją w świecie przyrody. Indywidualne organizmy ale też gatunki i ekosystemy posiadają wewnętrzną wartość. Rolston uważał, że przyroda posiada także wiele cennych, z punktu widzenia gatunku *homo sapiens*, wartości instrumentalnych. Twierdził, że przyroda posiada wartość systemową (ang. *systemic value*). W poglądach Rolstona ważny jest wysiłek przekroczenia nowożytnego hiatusu między naukami przyrodniczymi a religią. (Cafaro 2009, s. 211). Postulowana przez Rolstona etyka ma charakter holistyczny i absolutystyczny. Przyroda posiada wartość wewnętrzną, wyznacza określone względem człowieka powinności, które nie mogą być sprowadzone do zabezpieczenia dobrostanu *homo sapiens*.

Powstanie nowej dyscypliny filozoficznej zostało uwieńczone w 1979r. powstaniem pierwszego czasopisma poświęconego wyłącznie tematyce etyki środowiskowej: *Environmental Ethics*. Został on założony przez amerykańskiego

filozofa Eugene Hargrove (ur. 1944). Czasopismo *Environmental Ethics* powstało przy University of New Mexico, w 1981 r. zostało przeniesione wraz ze swym twórcą do University of Georgia, a ostatecznie od 1989 r. wydawane jest przez University of North Texas, gdzie Hargrove założył The Center for Environmental Philosophy (Ganowicz-Bączyk, 2015, s. 55).

Problemowe ujęcie pojęcia

Za Ganowicz – Bączyk można wyróżnić następujące typy etyki środowiskowej:

1) Antropocentryzm mocny/radykalny (bezwzględny, tzw. homocentryzm – ludzki szowinizm gatunkowy) – jest to pogląd uznający, że tylko człowiek jest wartością wsobną natomiast zarówno inne gatunki oraz inne przyrodnicze ekosystemy posiadają wartość utylitarną. Przeciwnikiem tej wersji antropocentryzmu jest P. Singer.

2) Antropocentryzm słaby (umiarkowany, względny) – jest to pogląd, który głosi, że zarówno człowiek jak i środowisko przyrodnicze posiadają wartość wewnętrzną. Jednak wartość człowieka jest nieporównanie wyższa niż reszty przyrody. Człowiek ma prawo do zabezpieczania podstawowych swoich potrzeb tj. pożywienia, wody, schronienia, warunków sanitarnych, ochrony zdrowia i edukacji, ale ich realizacja nie powinna wpływać destrukcyjnie na zdrowie i integralność ekosystemów (J. Passmore, B. Norton). Pogląd ten głoszą niektórzy chrześcijańskich etyków środowiskowych (np. w Polsce. T. Ślipko, T. Biesaga, G. Hołub, D. Dzwonkowska i inni)

3) Biocentryzm słaby (tzw. hierarchiczny) – jest to pogląd, którego zwolennicy twierdzą, że wartość istot żywych jest zróżnicowana ze względu na zakres świadomości posiadania własnego dobra, celów czy interesów. Należy zawsze brać pod uwagę dobro innych istot, ale ostatecznie – w razie konfliktu interesów – dobro ludzkie jest wartością najwyższą (R. Attfield, Z. Piątek, A. Thier).

4) Biocentryzm mocny/radykalny (egalitarny) – jest to pogląd, którego propagatorzy twierdzą, że realizacja życia każdego gatunku ma taką samą wartość. Gatunki są niewspółmierne. Stąd też nie można rozstrzygnąć, który jest wyższy a który niższy. Ludzkie działania należy rozpatrywać pod kątem ich ewentualnej szkodliwości dla innych ekosystemów; ochrona zagrożonych gatunków wymaga bezwzględnego ograniczenia liczebności gatunku ludzkiego (tzw. szowinizm biocentryczny) (Ganowicz - Bączyk, 2015, s. 56-57). Zwolennicy bioentryzmu mocnego głoszą tezy depopulacji

gatunku *homo sapiens*. Uznają go za gatunek szkodliwy dla trwania biologicznych ekosystemów.

Oprócz powyżej wymienionych typów etyki środowiskowej wyróżnia się także ekocentryzm. Jest to pogląd, którego zwolennicy twierdzą, że cała przyroda, ożywiona i nieożywiona, posiada tzw. wartość wewnętrzną. Ekocentryzm jest radykalnym antyantropocentryzmem. Cała przyroda ma charakter normatywny i włączona jest w sferę moralną. Ekocentryzm jest ujęciem holistycznym. Jego zwolennicy twierdzą, że zachowanie integralności ekosystemu jest zdecydowanie ważniejsze niż dobro poszczególnych jednostek czy nawet gatunków. Troska o ekosystemy biologiczne to troska o podstawowy dobrostan, który jest warunkiem istnienia różnych bytów. Z tego powodu zwolennicy tego podejścia akcentują wartość relacji między składnikami środowiska (Do głównych przedstawicieli tego podejścia należą: Aldo Leopold, Holmes Rolston III, John Baird Callicott, Edward Goldsmith).

W dalszej części chciałbym skoncentrować się na prezentacji koncepcji biocentryzmu umiarkowanego. Ważnym teoretykiem współczesnej etyki środowiskowej był Albert Schweitzer. Sformułował on koncepcję etyki czci dla życia. Był radykalnym przeciwnikiem antropocentryzmu - poglądu, którego zwolennicy w centrum stawiają człowieka jako byt, któremu całość przyrody ma być podporządkowana. Wskazuje na potrzebę poszerzenia pojęcia odpowiedzialności, które nie ograniczałoby się tylko do świata ludzi lecz obejmowało świat wszelkich form życia. (Lazarii- Pawłowska, 1976, Piątek 2008). Uważał, że pojęcie odpowiedzialności ograniczone tylko do formy życia jaką jest *homo sapiens* jest za wąskie. Twierdził, że zachodzi konieczność rozciągnięcia go na inne żywe istoty, którym tak samo należy się szacunek jak i człowiekowi. Schweitzer uważa, że wszelki przejaw życia jest celem samym w sobie, a nie tylko człowiek. Zasada czci dla życia została sformułowana we wrześniu 1915 roku, w czasie pełnienia przez Schweitzera obowiązków lekarza wezwanego do chorej misjonarki, zamieszkałej 200 km w górę rzeki Ogowe. W czasie podróży doświadczył mistycznej unii ze wszystkim co żyje. Na tej podstawie doszedł do sformułowania naczelnej normy swojej etyki jaką jest cześć dla życia. Nakaz czci dla życia wypływa z bezpośredniego doświadczenia własnego życia oraz życia innych istot. Zasada czci dla życia bazuje na mistycznym wglądzie w istotę wszelkiego życia. Wedle filozofa, w etyce musimy przyjąć bezgraniczną wizję odpowiedzialności za wszystko co żyje.

Etyka czci dla życia odrzuca wszelkie formy relatywizmu. Głównym celem

działań jest podtrzymywanie i wspieranie życia. Niemiecki myśliciel podchodził do życia w sposób holistyczny, widział w każdym jego przejawie wartość wsobną godną szacunku. Życie jest dobrem podstawowym. Naszym bliźnim jest nie tylko człowiek ale wszystkie formy istnienia. Idea czci dla życia wyraża istotę miłości, którą trzeba objąć nie tylko gatunek *homo sapiens* ale także wszystkie inne formy życia. Schweitzer wykluczał możliwość porównywania ze sobą istot żywych, które małoby prowadzić do sądów, że coś jest mniej lub bardziej warte życia, bo jest np. lepiej zorganizowane. Kwestionował stopniowanie życia według kategorii wyższe – niższe. Podważał tworzenie skali wartości życia, na których szczycie znajdowałby się człowiek, a na dole mniej rozwinięte formy życia. Wszelka forma istnienia posiada taką samą wartość. Niemiecki filozof przyjmuje nastawienie bezwzględnej czci i odpowiedzialności za wszystko co żyje.

Nasuwa się pytanie, czy taka koncepcja etyki jest w ogóle możliwa do zrealizowania? Czy człowiek może nosić aż tak wielki ciężar odpowiedzialności? Postulat czci dla wszelkiego życia jest sam w sobie słuszny. Czy zbudowana na pierwotnym mistycznym doświadczeniu etyka odpowiedzialności za życie jest w ogóle możliwa do urzeczywistnienia przez człowieka? Przecież codziennie ginie jakieś życie, w łańcuchu pokarmowym przyrody nieustannie giną zwierzęta, ludzie ulegają wypadkom, za to wszystko człowiek nie może być w równym stopniu odpowiedzialny. W koncepcji Schweitzera mamy do czynienia z rozmytym pojęciem odpowiedzialności. Jego zakres jest zdecydowanie za szeroki. Główne kategorie jego koncepcji etyki nie są precyzyjnie określone. Chodzi tu np. o kategorię życia, która jest rozumiana w duchu witalistycznym. Postulat rozszerzenia zakresu odpowiedzialności jest słuszny, ale zakres tego rozszerzenia jest zbyt radykalny. Nakłada na podmiot zbyt restryktywne pojęcie odpowiedzialności. Wydaje się, że człowiek nie będzie jej w stanie sprostać. U podstaw rozszerzonej koncepcji odpowiedzialności nie znajdują się racje obiektywne ale mistyczne przeżycia samego Schweitzera, który kochał wszystko co istnieje i starał się tę miłość do wszelkiego przejawu życia ubrać w koncepcje etyczną, która miałaby status uniwersalny.

Biocentryzm umiarkowany - za którym się opowiadam - jest przeciwstawną perspektywą podejścia do świata przyrody, niż perspektywa antropocentryczna. W perspektywie antropocentrycznej, według Piątek, punktem archimedesowym przyrody, celem wszystkich celów - jak powiada Kant - jest człowiek (Piątek 2008). Skrajnie pojmowany antropocentryzm traktuje człowieka jako tytularnego „Pana

Przyrody”, który dla swoich celów może do woli przyrodę eksploatować. Na tak rozumianym antropocentryzmie była przez wieki budowana etyka odpowiedzialności. Wynikała ona z określonej koncepcji moralności, która była rozumiana jako relacja interpersonalna. Dobrym przykładem ilustrującym takie rozumienie moralności jest, według Piątek, koncepcja moralna Kanta. Sformułowanie imperatywu kategorycznego jest utrzymane właśnie w duchu antropocentrycznym.

„Twierdzę oto, pisze Kant – człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem jako cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się do niego samego, jak też do innych istot rozumnych. [...] Natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku)” (Kant 1984, s. 60–61).

Celem działania moralnego jest człowiek. Stanowi on cel sam w sobie, który domaga się bezwzględnego respektu. W królestwie celów zajmuje pierwsze miejsce. Człowiek jest celem wszystkiego, zajmuje uprzywilejowane miejsce w świecie przyrody. Kant zakazuje traktowania człowieka jako środka do realizacji celów, które uwłaczałyby jego przyrodzonej godności. Piątek uważa, że ten apel jest słuszny, problem w tym, że jest ograniczony tylko do jednej formy życia. Ograniczenie to wynika z przyjęcia antropocentrycznej wizji świata. Filozoficzne idee szybko znalazły swój wyraz w działalności technicznej. Tytularny „Pan Przyrody” i twórca cywilizacji szybko zaczął wykorzystywać technikę do bezwzględnej eksploatacji zasobów naturalnych ekosystemów. Nierzadko eksploatacja ta nie miała żadnych ograniczeń prawnych i moralnych. Brutalna ingerencja była uzasadniana wyjątkową pozycją człowieka w świecie przyrody.

W antropocentryzmie przyroda posiada bowiem wartość względną oraz użytkową, dlatego można ją eksploatować. Jest wartościowa tylko ze względu na człowieka, posiadającego wyróżniony status ontyczny i normatywny. Tenże status uprawniał człowieka do podejmowania działań wyniszczających przyrodę i jej zasoby naturalne. Biocentryzm zrywa z takim podejściem na rzecz przywrócenia właściwej harmonii między człowiekiem a przyrodą i odbudowaniu z nią poczucia odpowiedzialności. To nowe rozumienie odpowiedzialności jest konsekwencją określenia nowego stosunku człowieka wobec świata przyrody oraz innych pozaludzkich form życia. Nowożytny antropocentryzm rozerwał pierwotną symbiozę człowieka z przyrodą. Doprowadził do wyobcowania człowieka ze świata przyrody.

Biocentryści dążą do przywrócenia relacji człowieka ze światem naturalnych ekosystemów. Przyroda nie może być rozumiana jako twór, który można dowolnie eksploatować. Zwolennicy biocentryzmu uważają, że przyroda nie wyewoluowała dla człowieka. Ewolucja nie posiada żadnego wyróżnionego celu. Biocentryzm akceptuje założenia teorii ewolucji. Celem ewolucji nie było powstanie ludzkiej formy życia. Jest ona tak samo jak wszystkie inne organizmy efektem przypadkowego procesu ewolucji. Przyroda traktowana jest w sposób podmiotowy i systemowy, tj. jako posiadająca wsobną wartość. Wprawdzie człowiek różni się złożonością od innych form życia, to jednak nie upoważnia nas do tego abyśmy traktowali *homo sapiens* jako cel sam w sobie. Nie daje nam prerogatyw do koronowania go na tytularnego „Króla Przyrody” który w antropocentryzmie ostatecznie stał się jej bezwzględny tyranem. Oczywiście takie pomysły wychodziły spod pióra filozofów, którzy mieli ewidentny kłopot z uznaniem, że człowiek jest częścią świata przyrody. Nie oznacza to, iż nie posiada on żadnej wartości. Trafnie w tym kontekście pisze Piątek:

„Jednakże filozofowie uwielbiają złudzenia. Być może dlatego w filozofii zachodnioeuropejskiej dostojeństwo i godność człowieka są określone za pomocą cech, które nie mają nic wspólnego z jego biologiczną naturą, a przez to zostaje on bytowo odseparowany od Przyrody, która dopiero ze względu na człowieka nabiera drugorzędnej wartości instrumentalnej. Przyroda staje się czymś wartościowym ze względu na człowieka. Jest bowiem czymś do czego człowiek ma prawo jako istota rozumna posiadająca wartość wewnętrzną i stanowiąca cel sam w sobie” (Piątek, 2008, s. 139).

Etyczną konsekwencją biocentryzmu jest poszanowanie dla pozaludzkich form życia, a nawet coś więcej - fascynacja ich odmiennością, której człowiek nigdy do końca nie zdoła przeniknąć. Nie trzeba być mistykiem, aby przeżywać rzeczy cudowne, zjawiska przyrody (Piątek, 2008). Każda istota żywa jest tutaj rozumiana jako podmiot – tj. byt, którego natura określa przysługujące mu dobra bez których nie mógłby realnie istnieć - zasługujący na szacunek, tj. jako cel sam w sobie, za który należy podjąć odpowiedzialność.

W jaki sposób dokonuje się to poszerzanie granic odpowiedzialności? W pierwszej kolejności poprzez uświadomienie faktu, że *homo sapiens* jest częścią świata przyrody, a odpowiedzialność nie ogranicza się tylko do ludzkich form życia. Ograniczone rozumienie odpowiedzialności było konsekwencją tworzonych przez filozofów obrazów człowieka jako istoty uwolnionej od dziedzictwa biologicznego. Obrazy te nie liczyły się z faktem, że człowiek jest bytem wywodzącym się z świata przyrody. Dla niektórych filozofów mówienie o człowieku w kategoriach biologicznych

jeszcze po dziś dzień stanowi kamień obrazu. Dlatego tak trudno było wyobrazić sobie, że człowiek może być odpowiedzialny nie tylko za siebie czy ewentualnie za innych *homo sapiens*, ale też za pozaludzkie formy życia, które żyją, czują i domagają się zabezpieczenia integralności związanych z ich naturą dóbr. Niektóre z tych bytów same nie mogą tego zrobić, dlatego to od człowieka wymaga się określonych działań, dobra te zabezpieczające. Zwolennicy biocentryzmu zwracają uwagę, że człowiek nie posiada wysokiej pozycji aksjologicznej w świecie przyrody, co jednak nie znaczy, że jest bezwartościowy. Posiada świadomość/samoświadomość i zdolność rozpoznania dóbr związanych z jego - kształtowaną przez biologię i kulturę naturą – które są konieczne do jego przetrwania. Zdaniem krakowskiej biocentrystki „na gruncie biocentryzmu chodzi jednak o to, aby ludziom uświadomić, iż żaby będące potomkami płazów, które skolonizowały lądy miały i mają swoją unikatową wartość w ewolucji życia wychodzącego z wody na ląd. Żaby są o setki milionów lat starsze od *hominidów* i ze względu na to, co sobą reprezentują w przystosowaniu do życia wodno- lądowego zasługują na szacunek, oraz na to, żeby im pozostawić mały skrawek ich naturalnego siedliska [...]”. (Piątek, 2008, s. 142). Człowiek ma zatem swoich czcigodnych przodków z którymi winien się liczyć w podejmowanych działaniach.

Etyka środowiskowo rozwijana w perspektywach poznawczych biocentryzmu budzi sporo kontrowersji. Zarzuty wobec tej etyki formułowane są np. z perspektywy umiarkowanego antropocentryzmu i etyki środowiskowej o profilu chrześcijańskim i teocentrycznym. Zwolennicy chrześcijańskiej etyki środowiskowej zarzucają biocentryzmowi: scjentyzm, naturalizm, redukcjonizm. Najpoważniejszy zarzut adresowany jest do tezy zrównującej istnienie gatunku ludzkiego z innymi gatunkami. Krytycy podkreślają, że biocentryzm zaciera aksjologiczną i ontyczną różnicę między człowiekiem a światem przyrody. Pojawiają się twierdzenia, że „w miejsce właściwej moralności i duchowości człowieka proponuje się pseudoreligijny sentymentalizm witalistyczny, w którym mamy czcić wszelkie przejawy życia, w tym: bakterie, insekty, święte gaje, ekosystemy i ducha Ziemi” (Biesaga, 2008, s. 55). Etycy chrześcijańscy opowiadają się umiarkowanym antropocentryzmem. W tym podejściu człowiek nie jest traktowany jako tytularny pan przyrody. Zadaniem człowieka jest troska o naturalne ekosystemy, pozostanie z przyrodą w stosunku symbiotycznym. Za kryzys ekologiczny odpowiedzialny jest człowiek, który od czasów nowożytnych zerwał symbiotyczny stosunek ze światem przyrody i zastąpił go instrumentalnym użytkowaniem znajdującym wyraz w nieodpowiedzialnej eksploatacji. Pierwszeństwo człowieka nie

oznacza uprawnienia do dominacji człowieka nad przyrodą, lecz prymat człowieka względem przyrody, oparty na duchowej transcendencji. Zgodnie z etyką chrześcijańską, każdy byt chciany przez Boga jest prawdziwy, dobry i piękny, jest wartością wsobną. Z jednej bowiem strony materialność ciała ludzkiego umożliwia człowiekowi na zachowanie symbiozy z przyrodą, zaś z drugiej strony obecność niematerialnego pierwiastka duchowego (tj. duszy rozumnej) umożliwia radykalną transcendencję (Ślipko, Zwoliński, 1999). Autorzy chrześcijańscy twierdzą, że biocentryzm redukuje człowieka tylko do wymiaru czysto materialnego podległego prawom biologicznej ewolucji. Symbioza z przyrodą, o którą upominają się chrześcijańscy etycy środowiskowi nie musi oczywiście wykluczać aktywności człowieka. Taką aktywnością jest praca, rozumiana jako agrykultura, kultura i technika polegająca na oswojaniu przyrody niż jej nieodpowiedzialnym eksploataowaniu. W tej aktywności przyroda jest włączona w budowę środowiska człowieka, jakim jest cywilizacja. Tworzenie cywilizacji nie musi bowiem przejawiać się w dewastacji naturalnych ekosystemów. Praca jest sposobem realizacji doskonałości osobowej człowieka a nie realizacją jego zachłanności czy chęci panowania. W teistycznej perspektywie człowiek może przewyciężyć ideologię raję na ziemi i związaną z nią zachłanność (zob. Biesaga 2008).

Chrześcijańscy etycy trafnie wskazują, że biocentryzm jest oparty na założeniach filozofii naturalistycznej. Przytoczona krytyka odnosi się raczej do biocentryzmu skrajnego, niż do umiarkowanego, który oczywiście jest naturalizmem. Umiarkowany biocentryzm ma charakter nieredukcjonistyczny; choć człowiek jest bytem przyrodniczym, nie jest pozbawiony wartości, natura ludzka nie redukuje się tylko do wymiaru biologicznego, w jej rozwoju ważną rolę odgrywa kultura, sztuka, religia. Umiarkowany biocentryzm dostrzega ontyczną i aksjologiczną różnicę między człowiekiem a innymi formami życia, twierdzi tylko, że jest to różnica jakościowa nie zaś istotowa, za którą opowiadają się etycy chrześcijańscy.

Biocentryzm umiarkowany odrzuca aksjologię antropocentryzmu prowadzącą do instrumentalnego traktowania przyrody. Jego zwolennicy dążą do stworzenia nowej koncepcji etyki. Zdaniem Piątek:

„biocentryzm ma stworzyć fundamenty, na których *homo sapiens* zbuduje nową etykę swoich niezwykle złożonych stosunków ze środowiskiem przyrodniczym [...] Wszak przyznanie wartości wewnętrznej innym istotom żywym i wszelkim ekosystemom, których funkcjonowanie podtrzymuje trwanie ziemskiego życia, obliguje podmioty moralne do traktowania ich jako celów, a nie jedynie jako środków. Z drugiej strony natura życia, które

wyewoluowało w tym zakątku Wszechświata, nakłada na istoty heterotroficzne konieczność instrumentalnego wykorzystywania innych istot żywych po to aby żyć. To przyrodnicze ograniczenie rodzi dylematy moralne, które pojawiają się u wielu filozofów moralności głoszących idee zbliżone do biocentryzmu”. (Piątek, 2008, s. 147)

W tak pojmowanej etyce biocentrycznej „zabrania się podmiotom moralnym odstępować od czynienia dobra z powodu bezmyślności, pychy i braku odpowiedzialności [...] Tak rozumiana etyka zorientowana biocentrycznie byłaby systemem otwartym, gdyż rozstrzyganie dylematów moralnych musi dokonywać się w konfrontacji z rzeczywistą sytuacją w środowisku, które się nieustannie zmienia. Rozstrzyganie dylematów moralnych w ramach nowej etyki powinno dokonywać się po uprzednim rozpoznaniu konieczności Natury oraz potrzeb kultury i na czynieniu tego, co możliwe w ramach tego co konieczne” (Piątek, 2008, s. 149). Chodzi zatem o to aby przyrodę chronić nie tylko dla człowieka, ale też dla niej samej, dla jej niezbywalnego dobra oraz dla innych istot zamieszkujących ją, np. dla niedźwiedzi polarnych, wilków, czy innych mniejszych gryzoni. Poszerzona wersja odpowiedzialność opiera się na założeniu, że przyroda jako całość posiada wartość wsobną jest wartościowa sama w sobie. Nie jest zatem wartością tylko użytkową, instrumentalną. Biocentryzm umiarkowany dopuszcza jednak, że człowiek musi korzystać z zasobów naturalnych ekosystemów, gdyż inaczej nie mógłby przetrwać. Z perspektyw przetrwania *homo sapiens* przyroda ma wartość użytkową, tj. jest środkiem do określonego celu. To jednak nie wyklucza jej wartości wsobnej. W przyrodzie istnieje biologiczny łańcuch pokarmowy, tj. jedno zwierzę istnieje kosztem zabicia innego zwierzęcia w tym także człowiek, aby przetrwać musi zabijać inne istoty żywe, nie ma innej możliwości przetrwania. Wszyscy nie mogą być wegetarianami. W użytkowaniu zasobów naturach chodzi o to aby *homo sapiens* znał granicę, aby wiedział kiedy użytkowanie powinno być zaprzestane (Thier, 2016).

W koncepcji biocentrycznej odpowiedzialność obejmuje nie tylko istoty żywe. Obejmuje również naturalne zasoby jako fundamentalne dobra ziemi, które są warunkiem istnienia różnych gatunków w tym hominidów. Dlatego też kwestię odpowiedzialności należy postawić w powiązaniu z ochroną zasobów naturalnych. Uzasadnienie odpowiedzialności za zasoby naturalne posiada charakter przedmiotowy. Zadaniem człowieka jest rozpoznanie tej wartości i dopasowanie do niej swoich działań. To nie człowiek decyduje za co powinien, a za co nie powinien być odpowiedzialny, lecz to przyroda wyznacza przedmiot i zakres jego odpowiedzialności.

Uzasadnienie to ma także charakter aksjologiczny, wartość wewnętrzna zasobów wyznacza cele i środki działania, za które ponosi się odpowiedzialność.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Swoje analizy chciałabym zakończyć rekomendowaniem zmiany stylu myślenia – dokładnie, postawy wobec świata przyrody. Zmiana postawy powinna przełożyć się na zespół konkretnych działań mających na celu ochronę naturalnych ekosystemów. Nabycie postawy powinno zacząć się od zmiany kluczowych przekonań na temat świata przyrody i jego roli w życiu człowieka. Akceptacja rozwiązań biocentrycznych musi zacząć się od zmiany sposobu myślenia o samym biocentryzmie. Przede wszystkim trzeba wykorzenić pewne uprzedzenia. Biocentryzm nie jest koncepcją, która zagraża ontycznej pozycji człowieka w przyrodzie; nie podważa faktu, że przysługuje mu wsobna wartość jaką jest godność; nie redukuje go do wymiaru biologicznego; biocentryzm nie prowadzi do akceptacji eutanazji czy też nowej eugeniki. Akceptacja rozstrzygnięć teorii ewolucji biologicznej pokazuje, że człowiek jest bytem przyrodniczym, że pochodzi ze świata przyrody i do niego powróci, przynajmniej w wymiarze biologicznym. Biocentryzm umiarkowany, który rekomenduje, jest koncepcją zwracającą uwagę na to, że przyroda jest koniecznym warunkiem do przetrwania *homo sapiens*. Bez naturalnych ekosystemów skazani jesteśmy na wymarcie. Dlatego też w duchu rozszerzonej odpowiedzialności człowiek powinien uświadomić sobie jak wielką wartość wsobną posiada przyroda, że warto objąć ją świadomą i empatyczną troską. Wysiłek różnych organizacji ekologicznych, prowadzonych kampanii edukacyjnych, nie przełożył się – niestety – na podniesienie poziomu świadomości wartości naturalnych ekosystemów. Badania wskazują raczej na niską świadomość dotyczącą konieczności troski o naturalne ekosystemy. Dlatego ważna jest edukacja ekologiczna, szczególnie młodych pokoleń. Etyka środowiskowa to nie teoria ale i praktyka. Jej uprawianie powinno przekładać się na programy szkoleniowe, za pomocą których wdrożona zostanie w szerokie struktury społeczne postawa proekologiczna, wyrażająca się w zachowaniach okazywania szacunku i odpowiedzialności za otaczający nas ekosystem, za obecne w nim zasoby naturalne. Istotne jest formowanie inteligencji ekologicznej, postaw proekologicznych, zdrowego stylu życia, szczególnie wśród dzieci i młodzieży, poprzez oddziaływanie na ich świadomość jest głównym celem edukacji ekologicznej zorientowanej na zrównoważony rozwój. Inteligencję ekologiczną należy kształtować poprzez realizację

programów szkoleń, w które zaangażowaliby się ekonomiści, psychologowie, etycy; na pozyskiwaniu funduszy unijnych na tworzenie różnych organizacji ekologicznych mających na celu promowanie ekologicznej mentalności, szczególnie wśród młodego pokolenia. Ukształtowana dzięki tym działaniom postawa proekologiczna wyrażałaby się w podejmowaniu konkretnych działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Postawa taka byłaby efektem zinternalizowania wiedzy i nabytych w trakcie szkoleń/warsztatów kompetencji i umiejętności społecznych. Szczególnie ważne jest kształtowanie wrażliwości ekologicznej, rozwijanie empatii wobec naturalnych ekosystemów. Kształtowanie empatii jest połączone z rozwojem wyobraźni ekologicznej umożliwiającej modyfikację posiadanych przekonań. Postawa proekologiczna, zdrowy styl życia odnoszą się do czterech sfer ludzkiej egzystencji: społecznej, przyrodniczej, kulturowe i gospodarczej. Między tymi sferami powinna zostać utrzymana względna harmonia. W związku z powyższym zachodzi potrzeba gruntowanej przemiany myślenia na temat środowiska naturalnego oraz jego mieszkańców.

Byłoby dobrze gdyby rekomendowana edukacja ekologiczna była planowana w duchu umiarkowanej biocentrycznej etyki szacunku dla całej przyrody, która jest autoteliczną wartością samą w sobie. Należy pamiętać, że przecież miarą człowieka jest nie tylko to co dajemy innym ludziom, ale także to co dajemy światu przyrody, tj: zwierzętom, pakom, roślinom, owadom, one niekiedy dłużej o nas pamiętają, niż ludzie, którym nierzadko poświęcamy całe swoje życie, nic z tego nie mając. Jeśli u ludzi wiele rzeczy ginie, to w przyrodzie nie ginie nic...

BIBLIOGRAFIA

1. Biesaga, T, (2008), *Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta, Życ etyką – żyć etycznie, Księga Pamiątkowa ku czci. T. Ślipko*, (red). R. Janusz, Kraków, s. 77–107.

2. Bonenberg, M (1992), *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Kraków: Wyd. Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii. Zakład Etyki.

3. Cafaro, Ph., (2009), *Rolston, Holmes, III*, w: Callicott J. B., Frodeman R. (red)., "Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy", vol. 2, Gale Cengage Learning, Detroit, New York, London, 211-212.

4. Ganowicz – Bączyk, A, (2015), *Narodziny i rozwój etyki środowiskowej*, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 13, t. 4, s. 39-63

5. Kant, I, (1984), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa, Wyd. PWN.
6. Keller, D., (2012), *Introduction: What is environmental ethics?*, w: Keller D. (red.), *“Environmental ethics: the big questions”*, Wiley-Blackwell, s. 1-23.
7. Lazari-Pawłowska, I., (1976), *Schweitzer*, Warszawa: Wyd. Wiedza Powszechna.
8. Rolston, III H.,(2012), *The Future of Environmental Ethics*, w: Keller D. (red.), *“Environmental ethics: the big questions”*, Wiley-Blackwell, s. 561-574.
9. Thier, A, (2016), *Gospodarcze i społeczne przyczyny oraz skutki deficytu zasobów wodnych*, Kraków : Wyd. Uniwersytet Ekonomiczny.
10. Tyburski, W., (2013), *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
11. Piątek, Z, (2008). *Ekofilozofia*, Kraków: Wyd. Uniwersytet Jagielloński.
12. Piątek, Z, (1996), *Dylematy etyki środowiskowej*, W: *Ekofilozofia i Bioetyka*. VI Polski Zjazd Filozoficzny, (red). W. Tyburski , Toruń.
13. Ślipko T, Zwoliński, A, (1999), *Rozdroża ekologii*, Kraków: Wyd. WAM.