

WŁODZIMIERZ TYBURSKI
UMK w Toruniu

W KRĘGU ZAGADNIEŃ ETYKI EKOLOGICZNEJ

Dramatyczna sytuacja ekologiczna świata i lawinowo narastający przebieg procesów degradujących różne jego rejony wymuszają inicjatywy nakierowane na przeciwstawianie się owym wielce niebezpiecznym tendencjom. Zważyć wszakże należy, iż myśl o drążącej świat chorobie przez dłuższy czas nie mogła przebić się do świadomości społecznej i może właśnie z tego powodu wszelkiego rodzaju reakcje mające na celu zahamowanie groźnych procesów w znikomym tylko stopniu odpowiadają skali dokonującej się destrukcji środowiska przyrodniczego. Nadciągająca, a lokalnie już doświadczana, klęska ekologiczna zmusza do intensyfikacji i integracji wysiłków organizacyjnych całych społeczeństw, działań systemowych (spektakularnym przykładem tego rodzaju poczynań był Szczyt Ziemi w Rio de Janeiro), oraz poszukiwania różnych sposobów powstrzymania niekorzystnych procesów i naprawy tego, co zostało skażone i zdewastowane. Konieczne są tu wielotorowe działania inżyniersko-techniczne, aktywny wysiłek wielu dyscyplin naukowych (przyrodniczych, ekonomicznych, prawnych), organizatorów życia społecznego w różnych jego wymiarach, ludzi reprezentujących odmienne dziedziny i zainteresowania, ale zjednoczonych jedną ideą: walki o powstrzymanie wyniszczania środowiska przyrodniczego człowieka.

Niepoślednią, nie zawsze w pełni docenianą rolę mają do spełnienia w tej wielkiej misji nauki humanistyczne. Dyscypliny te, jak żadne inne, dysponują wielkimi możliwościami w zakresie kształtowania świadomości, kreowania postaw i zachowań proekologicznych, a także dostarczają tak potrzebnych uzasadnień i motywacji. Ten obszar działalności to humanistyczny kierunek ochrony środowiska określane także mianem humanizmu ekologicznego. Jego integralnym składnikiem jest myśl filozoficzna i etyczna. Uzupełnia ona nauki przyrodnicze i prawne zaangażowane na rzecz ekologii o nowy składnik — wymiar aksjologiczny. Refleksja aksjologiczna wzbogaca niepomierne wszelkie próby odpowiedzi na zasadnicze pytanie: jak powinien zachować się człowiek wobec swego naturalnego otoczenia i dlaczego powinien tak postępować?

Humanizm ekologiczny, odwołując się do świata wartości, może dostarczać argumentów na rzecz przeciwstawiania się dalszej instrumentalizacji postaw ludzkich wobec przyrody oraz uświadamia potrzebę ogólnoludzkiej wspólnoty. Tymczasem refleksja humanistyczna, w tym filozoficzno-etyczna, jak gdyby zaskoczona tempem dokonujących się procesów, ze znacznym opóźnieniem reaguje na ten wielki problem

współczesnego świata. Szczególnie wyraziście ujawnia się ów dystans na tle inicjatyw i działań dyscyplin technicznych i nauk przyrodniczo-medycznych. Zgodzić się zatem należy z ks. Tadeuszem Ślipko, że po prostu zabrakło nam czasu, aby refleksja filozoficzna i edukacja etyczna wykształciły i upowszechniły odpowiednie idee i zasady postępowania, że „myślenie w kategoriach utylitarnych wyprzedziło głos sumienia i moralnego poczucia odpowiedzialności”¹. W podobnym duchu wypowiadał się Aleksander King, założyciel i prezydent honorowy Klubu Rzymskiego, mocno akcentując znaczenie refleksji nad filozoficznymi i etycznymi aspektami problematyki ekologicznej. Uważa on, iż nadszedł już wielki czas na transmutację naszego systemu wartości, tak, aby był on w stanie stawić czoła obecnym realnościom. Wiele toczących się debat ekologicznych charakteryzuje żywołość i chaotyczność, gdyż pozbawione są głębszego zaplecza filozoficznego. Z tych to, między innymi, powodów — stwierdza uczony — „ekologia potrzebuje filozofii”².

Dla filozofii i etyki graniczna sytuacja, w jakiej znalazł się współczesny świat i cywilizacja, stanowi niewątpliwie wielkie wyzwanie. Istnieje potrzeba teoretycznego odniesienia się do globalnych, kryzysowych zjawisk i tendencji, ujawnienia ich najogólniejszych przyczyn, uwarunkowań i mechanizmów a także aktywnego włączenia się w nurt tych działań praktycznych, których celem jest eliminowanie lub pomniejszanie zgubnych dla przyrody i człowieka procesów. Świadomość owych działań coraz wyraziściej unaocznia refleksja filozoficzno-etyczna ostatnich lat, która nadrabia jakby stracony czas. Widowym tego dowodem jest powiększający się jej dorobek, coraz więcej Uczących się wypowiedzi skoncentrowanych na ujawnianiu i analizowaniu różnego rodzaju filozoficznych i etycznych implikacji problematyki ekologicznej. Konsekwencją zaś przyrostu wiedzy w tym obszarze zainteresowań jest konstituowanie się nowych dyscyplin — filozofii i etyki ekologicznej. Tej ostatniej dyscyplinie, zgodnie z zapowiedzią tytułową, pragniemy poświęcić nieco więcej uwagi. Nie jest tu naszym zadaniem przedstawianie gotowych rozwiązań i definitywnych wyjaśnień spraw ważnych dla etyki ekologicznej; takimi dyscyplina ta jeszcze nie dysponuje. Można jedynie mieć nadzieję, że krystalizować się one będą jako owoc kolejnych studiów i analiz. Pragniemy raczej przedstawić pewien katalog stanowisk, zagadnień i pytań, które ujawniają się w różnych dyskusjach i wypowiedziach dotyczących moralnych aspektów degradacji środowiska naturalnego. Ich koncentracja zarysowuje w pewnym stopniu przedmiot zainteresowań etyki ekologicznej. Próbę szkicowania kształtu nowej dyscypliny wypada poprzedzić refleksją starającą się ujawnić kulturowo-ideologiczne źródła kryzysu ekologicznego.

W wypowiedziach podejmujących to fundamentalne zagadnienie często spotkać można przekonanie, iż w europejskim kręgu kulturowym relacja człowiek — przyroda kształtowała się pod przemożnym wpływem antropocentrycznego paradygmatu. Zwracał na to uwagę, między innymi, Gabriel Marcel gdy stwierdzał, że opcją człowieka Jest swoisty praktyczny antropocentryzm”. Pod jego to wpływem rozluźniał on więzy

¹ Ks. Tadeusz Ślipko: *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Warszawa 1988, s. 26.

² A. King: *Dalekie horyzonty ekologii*. Wykład wygłoszony na inaugurację Katedry Filozofii Ekologicznej w dniu 13 marca 1992 r., wyd. Politechnika Łódzka 1992, s. 11

ze środowiskiem, którego był organiczną częścią u swego zarania, aby izolując się od niego, żyć w stworzonym przez siebie świecie i tylko ten uważać za wartościowy. Właściwie całemu procesowi budowania cywilizacji — zauważa się — towarzyszyło zjawisko fizycznego i psychologicznego alienowania się człowieka ze środowiska przyrodniczego. Traktował je jedynie jako materiał, tworzywo z którego konstruował, wedle własnego pomysłu i przekonania, swój odrębny świat. Dzieje cywilizacji — z tego punktu widzenia — są w istocie historią coraz głębiej zarysowującego się podziału na świat sztuczny, techniczny, wykreowany przez człowieka — w perspektywie jedyny i świat zastany, naturalny, ale oddalający się w przeszłość. Takim dychotomicznemu podziałowi świata towarzyszyła z reguły określona aksjologia. Bowiemy cywilizacja na prawie wszystkich etapach swego rozwoju uczyła szacunku jedynie dla tego, co jest jej wytworem, umacniając w nas przekonanie o zdecydowanej przewadze świata wykreowanego nad światem zastanym, naturalnym. Taka perspektywa rodziła z kolei postawę lekceważenia, a nawet pogardy dla wszystkiego, co nie jest dziełem człowieka. To, co pierwotne i naturalne miało być zarazem czymś gorszym, mniej wartościowym, od tego, co jest owocem aktywizmu ludzkiego w sferze produkcyjnej i technicznej, co zarazem jest sztuczne i różne od natury. Innymi słowy, człowiek stworzył techno i antroposferę, którą uznał za nieporównanie lepszą, wartościowszą i bliższą sobie od biosfery. Środowisko, które jest wytworem działalności przemysłowo-technicznej stało się jego środowiskiem. Nastąpiło więc — jak powiada Jean Dorst — „iście schizofreniczne zerwanie między człowiekiem a resztą świata ożywionego lub nieożywionego”. W naszej postawie wobec przyrody — kontynuuje uczony — Jest coś zaiste rasistowskiego³. Wyobcowujący się ze swego naturalnego środowiska człowiek stawał wobec niego na pozycji eksploatatora, a często i przeciwnika. W spadku po całym rozwoju cywilizacji odziedziczyliśmy przekonanie, że formy życia związane z techniką są bardziej wartościowe i postępowe od form -życia przyrodniczego. To zaś co gorsze, mniej wartościowe, nie musi być przedmiotem ochrony, szczególnych zabiegów, pielęgnacji, lecz tylko tym, co należy i trzeba wykorzystać i eksploatować. Wytworzyła się zatem swoista hierarchia wartości przekładająca dzieło człowieka ponad dzieło przyrody i wzmocniona niesionym przez cywilizację technokratycznym modelem rozwoju, który prowadził do instrumentalnego traktowania przyrody, jej podporządkowania i ujarzmiania. Między światem ludzkim a światem przyrody pojawiła się grubo zarysowana linia demarkacyjna.

Dziś doskonale wiemy, że taka perspektywa jest błędna a paradygmat nieograniczonej dominacji człowieka nad przyrodą obarczony jest wieloma słabościami. Wbrew bowiem temu nastawieniu zadaniem człowieka współczesnego i patrzącego w przyszłość jest odnalezienie drogi ku przyrodzie, która dewastowana i grabiona ginie na naszych oczach. Wiemy, że warunkiem przeżycia człowieka jest odbudowanie zniszczonej harmonii między nim a przyrodą, gdyż rzeczywistość wraz z istniejącym w niej człowiekiem jest współzależna egzystencjalnie i funkcjonalnie. W sferze praktycznej idea współzależnego traktowania świata ludzkiego i przyrodniczego nazbyt często występuje jeszcze w postaci postulatu. Dominuje bowiem wciąż instrumentalny i utylitarny

³ J. Dorst: *Sila życia*. Warszawa 1987, s. 91.

stosunek do przyrody. Na to, że podział na świat człowieczy i świat przyrody jest podziałem anachronicznym i niesłusznym, niejednokrotnie już zwracali uwagę filozofowie XIX i XX wieku: L. Feuerbach, R. W. Emerson, G. Santayana, M. Buber, A. Schweitzer, G. Marcel. W ich wypowiedziach odnaleźć można krytyczną ocenę tych trendów cywilizacyjnych, które generowały dychotomiczny podział, w ramach którego człowiek, kierując się swoistym antropocentryzmem, zrywał z sytuacją w jakiej znalazł się u swych początków, aby dalej żyć już we własnym, wykreowanym przez siebie świecie. Bliski owym poglądom wydaje się także M. Scheler akcentując solidarność wszystkich istot żywych, wspólnotę materialnego i duchowego aspektu życia, zwłaszcza zaś, gdy zdecydowanie oponuje przeciw takim koncentracjom teoretycznym, które wyodrębniają człowieka wraz z jego duchowością z integralnej struktury życia i kosmosu⁴.

Nasilające się współcześnie krytyczne oceny radykalnego antropocentryzmu przyczyniły się do polaryzacji poglądów na temat miejsca człowieka w strukturze rzeczywistości i jego relacji z przyrodą. W tej fundamentalnej kwestii ukształtowały się konkurencyjne wobec siebie stanowiska. Pierwsze (ekskluzjonizm), dostrzega związki człowieka z przyrodą, ale jednocześnie lokuje go wysoko ponad całą rzeczywistość ignorując to, że fakt ów, w konsekwencji, transcenduje człowieka od jego naturalnego środowiska. Przyporządkowana przyroda jest jedynie biernym tworzeniem różnych inicjatyw i działań człowieka. On zaś sam powinien tylko baczyć na to, aby proces jej przetwarzania dokonywał się zgodnie z rozumem i odpowiedzialnością. Powyższy pogląd — to umiarkowana postać tradycyjnego antropocentryzmu. Drugie stanowisko (inkluzjonizm) neguje antropocentryczny punkt widzenia. Jego zwolennicy rozpatrują wszelkie formy życia, w tym i życia ludzkiego, we wzajemnym ich powiązaniu, człowieka zaś traktują jako część przyrody. Mocno podkreślają potrzebę zachowania harmonii i równowagi w całym środowisku.

Wszyscy ci, którzy optują na rzecz pierwszego z wymienionych stanowisk, popierają cywilizacyjne trendy rozwojowe, akcentują rolę techniki i urbanizacji, zaś władzę człowieka nad przyrodą uznają za słuszną i konieczną. Ich antagoniści głoszą potrzebę mądrego, harmonijnego rozwoju cywilizacyjnego, takiego który nie narusza złożonej równowagi środowiska przyrodniczego. Podkreślają współzależność świata roślinnego, zwierzęcego i ludzkiego. Opowiadają się za odpowiedzialnym korzystaniem z dobrodziejstw przyrody, zwłaszcza w działalności ekonomiczno-technicznej oraz traktowaniem jej nie tylko w kategoriach przedmiotowych, ale i partnerskich. To partnerskie traktowanie przyrody wcale nie degraduje człowieka, lecz tylko racjonalizuje i humanizuje jego działanie.

Coraz więcej zwolenników zyskują obecnie poglądy mediatyzujące antagonizm przedstawionych powyżej stanowisk. Człowiek — podkreśla się — jest niewątpliwie istotą środowiskową. Poprzez swoje ciało jest bytem immanentnym wobec otaczającego go świata, jest zakorzeniony we wszechświecie, związany niezliczonymi więziami i zależnościami z biosferą. Jednocześnie jako istota obdarzona świadomością, rozumem, wolnością, moralnością posiada możliwość przekraczania (transcendowania) swego

⁴ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 221.

bliższego i dalszego naturalnego otoczenia. To właśnie immanentno-transcendentne usytuowanie człowieka stwarza możliwość określenia wzajemnego stosunku świata ludzkiego i przyrodniczego. Z kolei, to zrozumienie wspólnoty losów człowieka i środowiska, wzajemnych zależności i powiązań pozwala upatrywać w człowieku „spolegliwego opiekuna” swego naturalnego otoczenia. Przekonanie to najlepiej chyba wyraził M. Heidegger: „Człowiek nie jest panem bytu, lecz jego pasterzem”, oraz J. Feindberg: „Jesteśmy tylko rozumnymi strażnikami naszej planety”. Idea opiekuństwa sytuuje się zatem między paradygmatem dominacji człowieka nad środowiskiem przyrodniczym a akceptacją partnerskiego z nim stosunku.

W przedstawionych powyżej orientacjach zawarta jest określona ideologia o wydzwięku wyraźnie normatywnym. Przełożona na język moralny stanowi zczyn etyki ekologicznej, to jest konstruowania i uzasadniania idei i norm moralnych określających sposoby odnoszenia się człowieka do przyrody. Zwłaszcza zwolennicy orientacji opartej na filozofii partnerstwa i opiekuństwa opowiadają się za objęciem reglamentacją moralną bogatego obszaru relacji człowiek-przyroda, a w konsekwencji za budowaniem etyki ekologicznej. Zważyć wszakże należy, iż pojawienie się idei etyki ekologicznej jest w głównej mierze reakcją na postępującą degradację środowiska przyrodniczego i wynikające stąd konsekwencje. Okazuje się, że w obliczu zagrożenia katastrofą ekologiczną, tradycyjna etyka z zamkniętym obszarem interpersonalnych oddziaływań jest już niewystarczająca.

Celem najbardziej ogólnym i zasadniczym etyki ekologicznej jest obrona świata przyrodniczego przed ludzką agresją i działaniami degradotwórczymi z jednej strony, z drugiej — obrona człowieka jako jednostki i gatunku przed powodowanym przez niego samym zagrożeniem ekologicznym. Etyka ta pragnie wypracować określony model aksjologicznych preferencji w relacjach między człowiekiem a środowiskiem. Wartości moralne stanowiąby zasadnicze kryterium regulujące owe relacje. Tonują one możliwe konflikty między działającym człowiekiem a przyrodą, pozwalają dokonywać sensownych wyborów, takich, które sprzyjałyby zachowaniu równowagi ekologicznej w sytuacji, gdy człowiek przeobraża przyrodę przystosowując ją do swych potrzeb. Bowiem w kręgu zainteresowań etyki ekologicznej znajdują się te wartości, które człowiek tworzy pragnąc zachować równowagę i harmonię ekologiczną. Budując określony system wartości i norm, etyka ta pragnie wpisać go w sferę świadomości społecznej dążąc, w konsekwencji, do kształtowania indywidualnych i społecznych postaw i zachowań w stosunkach z otaczającym nas światem przyrodniczym.

Podstawą etyki ekologicznej jest teza, że istoty mają prawo do życia i jego ochrony. Stąd etyka ta zaleca takie wartości i normy, które generują działania nie zagrażające życiu, lecz sprzyjające zachowaniu i stabilizacji ekosystemu, który jest przecież źródłem wszelkiego życia. Z tego punktu widzenia, tradycyjna etyka koncentrująca swe zainteresowania na zamkniętym obszarze międzyludzkich stosunków nie zawsze jest w stanie sprostać nowym oczekiwaniom. Nowa sytuacja wywołuje potrzebę poszerzenia zakresu przedmiotowego etyki. Za względu na stale powiększający się zakres zainteresowań wyróżnia się typ etyki antropocentrycznej, etyki biocentrycznej i etyki holistycznej⁵.

⁵ G. M. Teutsch: *Lexikon der Umwelt-ethik*. Düsseldorf85, s. 187 i n.

Etyka antropocentryczna ma na względzie interesy gatunku ludzkiego. Z punktu widzenia respektowania praw środowiska naturalnego wykazuje ona wiele wad. Podstawowa polega na bezwzględnym wynoszeniu świata ludzkiego ponad świat przyrody, który staje się przedmiotem dowolnej manipulacji i eksploatacji. Na gruncie tej etyki liczy się tylko dobro i pomyślność człowieka. Tym wartościom podporządkowano dobro (rozważa) i przetrwanie środowiska oraz bytujących w nim organizmów żywych. Dopiero postępująca degradacja świata przyrodniczego i związane z tym zagrożenie człowieka uświadomiło potrzebę budowy pomostów między tym, co ludzkie i przyrodnicze.

Etyka biocentryczna uwzględnia interesy wszystkich istot żywych, czujących i wrażliwych na ból oraz włącza do swoich rozważań pozostałe istoty żywe nie odczuwające bólu — dążąc do utrzymania i wszechstronnego rozwoju życia w ogóle. Etyka biocentryczna przeciwstawia się zasadzie dominacji człowieka nad przyrodą, odrzucając przekonanie o wyłącznie służebnej roli przyrody wobec gatunku ludzkiego. Uważa, że interesy człowieka nie stanowią wystarczającego usprawiedliwienia dla niszczenia środowiska przyrodniczego. Etyka biocentryczna, nawiązując do idei patocentryzmu, opowiada się za prawem do życia wszystkich istot żywych. Jej kwintesencja zawiera się w stwierdzeniu: „jestem życiem, które pragnie żyć pośród życia, które pragnie żyć”⁶.

Etyka holistyczna obejmuje najobszerniejszy zakres przedmiotowy, bowiem do swoich rozważań, obok wszelkich form życia, włącza także środowisko nieożywione. Określa zatem obowiązki człowieka wobec całej przyrody.

Prekursorami etyki ekologicznej byli: A. Schweitzer i Aldo Leopold⁷. Pierwszy reprezentuje — jak sądzić można — typ etyki biocentrycznej, drugi, występując z koncepcją etyki ziemi, opowiada się w istocie za etyką holistyczną.

Powyższa propozycja rozszerzenia zakresu moralności i objęcia nią świata zwierzęcego (Bernard Rollin — „zwierzęta same przez się winny być przez nas traktowane jako przedmiot moralny”)⁸ a także świata przyrody organicznej i nieorganicznej (A. Leopold)⁹, niewątpliwie wywołać może różnego rodzaju dylematy i kontrowersje. Tym, którzy, idąc śladem kantowskiej tradycji, skłonni są za podmioty moralne uważać jedynie istoty rozumne, przedstawiają obrońcy etyki ekologicznej różne formy argumentacji. Tak na przykład R. D. Ryder, występując w obronie praw zwierząt przekonywał, iż moralność nie może ignorować logiki ewolucji, bowiem „jeśli my wszyscy jesteśmy ewolucyjnie spokrewnieni i jeśli wszystkie zwierzęta znajdują się na tym samym biologicznym kontinuum, wówczas także wszyscy winniśmy się znaleźć na tym samym kontinuum moralnym — i jeśli jest rzeczą złą zadawać ból niewinnemu i nie chcącemu tego człowiekowi, to jest to także rzeczą złą w przypadku innego gatunku”, kto zaś logikę tego rozumowania ignoruje, ten popełnia błąd „szowinizmu gatunkowego”¹⁰.

Zapewne jeszcze trudniej będzie zaakceptować zwolennikom etyki opartej na stanowisku homocentrycznym propozycję etyki holistycznej. Tu z pewnością pojawi się

⁶ I. Lazari-Pawłowska: *Schweitzer*. Warszawa 1976, s. 183.

⁷ A. Leopold: *A Sand County Almanac*. New York 1949.

⁸ B. Rollin: *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*. „Etyka” 1980, nr 18, s. 195.

⁹ A. Leopold: *A Sand County...*, op. cit.

¹⁰ R. D. Ryder: *Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiewisekcji*. „Etyka” 1980, nr 18, s. 47.

znacznie więcej kontrowersji i dylematów. Interesującą próbę ich analizy daje Christopher Stone, zwolennik idei rozszerzenia granic moralności poza świat istot żywych i przyznania uprawnień innym przedmiotom przyrody. Jeśli moje argumenty — podsumowuje swoje rozważania Stone — nie dla wszystkich mają moc przekonywującą, to przecież nie należy z góry odrzucać żadnej alternatywy tylko na tej podstawie, że uważamy ją obecnie za „nie do pomyślenia”. Wszak jeszcze nie tak dawno było nie do pomyślenia uznanie pewnych ras ludzkich za prawowity przedmiot kwalifikacji moralnej¹¹.

Do rzędu kardynalnych zagadnień etyki ekologicznej należy problem ostatecznych podstaw i uzasadnień ochrony i afirmacji wartości środowiska przyrodniczego, W tej sprawie zarysowały się dwa stanowiska.

Pierwsze utrzymuje się w złagodzonej konwencji antropocentrycznej i głosi potrzebę okazywania szacunku dla przyrody jako przejawu afirmacji człowieka, który jest przecież istotą środowiskową, a jednocześnie transcenduje poza to środowisko. Dbamy o przyrodę i szanujemy ją, ponieważ szanujemy samych siebie. Powinność afirmacji środowiska naturalnego jest konsekwencją poszanowania godności ludzkiej. Respektowanie praw przyrody jest jednocześnie respektowaniem praw człowieka. W ujęciu negatywnym można by rzec następująco: gwałcenie praw przyrody jest jednocześnie gwałceniem praw człowieka. Można więc uznać, iż ostateczna podstawa szacunku dla przyrody wynika z szacunku dla osoby ludzkiej. Uzasadnieniem moralnym walki o czyste środowisko naturalne jest — zdaniem zwolenników tego stanowiska — dobro człowieka.

Taką — jak się wydaje — wyjściową opcję przyjmuje, na przykład, J. Wróblewski, dla którego problem zagrożenia ekologicznego staje się bodźcem do uświadomienia i wnikliwej analizy podstawowych kwestii aksjologicznych związanych z istnieniem człowieka i z ochroną tego istnienia.

Konsekwencją przyjętych założeń jest przekonanie, że zagrożonej ekologicznie ludzkości można przypisać wartość samoistną lub też wartość zrelatywowaną do systemu aksjologicznego. W każdym wszakże przypadku zagłada ludzkości (i zagłada kultury) jest oceniana ujemnie i stąd w sposób racjonalny daje się wyprowadzić powinność działań, które byłyby w stanie zapobiegać owemu zagrożeniu¹². A zatem założenie, że istnienie człowieka albo też kultury jest wartością, pociąga za sobą potrzebę przeciwdziałania zagrożeniu ekologicznemu i jest to względ zasadniczy i podstawowy. Aksjologiczny wymiar środowiska przyrodniczego i warunków ekologicznych wynika tu z faktu istnienia człowieka i kultury oraz znaczenia, jakie mają one dla dobra ludzkości i możliwości rozwojowych Kultury.

Zwolennicy drugiego stanowiska zakładają wartościowość przyrody samej w sobie. Jak twierdzą, z tego właśnie faktu ma wynikać nasza postawa ochrony i afirmacji. Według ich teorii, wartości istnieją nie tylko w porządku antropocentrycznym, ale także

¹¹ Ch. Stone: *Should Tree Have Standing?* Los Altos, California 1972, s. 3 i n.; oraz H. Rolston III: *Is There an Ecological Ethics?* „Ethics” vol. 85, January 1975 (Zob. „Etyka” 1980, nr 18, s. 195).

¹² J. Wróblewski: *Kryzys ekologiczny a niektóre problemy metaetyki i aksjologii ogólnej*. „Etyka” 1974, nr 13, s. 167.

w porządku przyrodniczym. Do tych ostatnich należą tzw. wartości ekoetyczne. Mowa jest tu także „o autonomicznej godności przyrody”, o szacunku dla „mądrości przyrody” i „rozumności systemów ekologicznych”. Wszelkim więc działaniom mającym na celu ochronę środowiska przypisuje się wartość nie tylko ze względu na dobro człowieka, ale także ze względu na autonomiczne dobro przyrody. Podmiotowe traktowanie środowiska przyrodniczego, przypisywanie mu wartości samoistnej eksponowane jest zwłaszcza przez zwolenników tzw. ekologii głębokiej.

Reasumując, oba przedstawione stanowiska przypisują środowisku naturalnemu określoną, choć nie taką samą, sytuację aksjologiczną, a wartość jaką ono posiada — autonomiczną, bądź pośrednią, tj. uwzględniającą dobro i interesy człowieka — wymaga zawsze ochrony i afirmacji.

W hierarchii wartości propagowanych przez etykę ekologiczną na miejscu szczególnie wysokim sytuuje się wartość odpowiedzialności ujmowana zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i grupowym. Odpowiedzialność jednostki dotyczy tego obszaru jej działalności, w ramach którego może ona pozytywnie lub negatywnie oddziaływać na swoje środowisko. Odpowiedzialność grupowa, pokoleniowa polega na tym, iż naszą wspólną powinnością moralną jest pozostawienie środowiska naturalnego w takim stanie, aby nie zmniejszać szans przetrwania przyszłych generacji.

Pojęcie odpowiedzialności pojawia się w nierozzerwalnym związku z jakimiś wartościami, tzn. podczas realizacji wartości, w trakcie przestrzegania wartości lub wtedy, gdy dochodzi do zaprzeczenia ich w wymienionych płaszczyznach, zatem wówczas, gdy nie tworzy się rzeczy wartościowych, gdy nie postępuje się według określonych wartości i nie respektuje się ich. W pojęcie to wpisane jest określone zobowiązanie jak i gotowość do wzięcia na siebie skutków własnych czynów, postaw, zachowań. Na gruncie etyki ekologicznej taką wartością, wobec której człowiek przyjmuje zobowiązanie i gotów ponosić konsekwencje swych działań lub ich zaniechań jest życie. Etyka ekologiczna głosi postulat czci i szacunku dla różnych form życia i, w miarę możliwości, gotowość jego ochrony i obrony. Afirmacja wartości życia wymaga odwołania się do człowieka jako świadomego podmiotu moralnego, jest jednocześnie kryterium jego oceny. „Naprawdę dobry jest człowiek — powiada Schweitzer — gdy doświadcza czci dla życia”¹³.

Choć w świecie przyrody, jak i działalności człowieka dochodzi do unicestwienia życia i, być może — niekiedy jest to konieczność, to człowiek jako istota moralna winien mieć świadomość dokonywanego zła, winien chronić i bronić tego, co się da ochronić i obronić. Naczelnym zaś imperatywem jego postępowania powinno być usilne dążenie do minimalizowania zła wyrządzanego życiu i całej przyrodzie, szukania wszelkich możliwych sposobów, aby mu zapobiegać. Nie uwolnimy się jednak od stale pojawiających się sytuacji konfliktowych, w obliczu których nie jest możliwe równoprawne traktowanie wszelkich form życia. Pozostaje zatem konieczność dokonywania wyborów. Wedle jakich kryteriów? Jedną z propozycji przedstawia Henryk Skolimowski. Uważa on, iż sam kierunek ewolucji wskazuje kryterium wartości różnych form życia. To, co bardziej doskonałe, złożone i skomplikowane w swej budowie zasługuje na bardziej intensywne działania ochronne. Taki jest *modus operandi* przyrody i wynikający

¹³ I. Lazari-Pawłowska: *Schweitzer...*, op. cit., s. 44.

z niego imperatyw ekologiczny. Jeśli zatem „mamy zabrać życie istoty ludzkiej albo komara, nie powinniśmy się wahać, lecz zabrać życie komara — ponieważ jest mniej doskonałym tworem ewolucji”¹⁴. Wiemy to zawsze instynktownie, zaś imperatyw ewolucyjny usprawiedliwia jako właściwą zasadę moralną tę, za którą podąża nasz instynkt¹⁵.

Wśród innych wartości etyki ekologicznej wymienia się: cześć dla życia, współczucie, powściągliwość, solidarność. Pierwszą z wymienionych wartości charakteryzuje reweryncyjność, dzięki której umysł nasz ujmuje przedmiot swego odniesienia w ramach empatii. Druga jest nośnikiem wyrażania czci w życiu codziennym oraz formą odpowiedzialności, gdyż autentyczna odpowiedzialność za pomyślność innych istot wyraża się także współczuciem. Powściągliwość, to nie postawa ascezy ani skrajnego wyrzeczenia, lecz umiaru, racjonalizacji potrzeb, przeciwieństwo marnotrawstwa. Z kolei solidarność akcentuje poczucie wspólnoty świata ludzkiego ze światem przyrodniczym.

Wszystkie wymienione powyżej wartości etyki ekologicznej współdefiniują się wzajemnie, a znaczenie każdego z nich zależy od sensu pozostałych¹⁶. Wszystkie też wpisane są w treść zaleceń, które H. Skolimowski określa mianem imperatywu ekologicznego. Obliguje on do tego, by w działaniach, zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych, postępować tak aby 1. ochronić i spotęgować rozwój ewolucji i całe jej bogactwo; 2. ochronić i spotęgować życie, co jest niezbędnym warunkiem postępu ewolucji; 3. zachować i umocnić ekosystemy, które są podstawą dla kontynuacji życia i świadomości; 4. ochronić i spotęgować zdolności, które są najwyższymi formami ewoluującego świata; 5. ochronić i spotęgować życie ludzkie, które jest arką przymierza zawierającą w sobie najbardziej drogie osiągnięcia ewolucji.

Ów normatywny wymiar regulujący kontakty człowieka z przyrodą może przybierać różne formy wyrazu. Dobrze jest, jeśli przyjmuje on postać popularną, łatwą w odbiorze, znajdującą prostą drogę do sfery świadomościowej i emocjonalnej¹⁷. Wszak etyka ekologiczna programowo stawia sobie cele praktyczne. Dostarczając uzasadnień określonych wartości i norm, pragnie wpisać je do świadomości jednostkowej i ogólnej, wpływać na motywację, kształtować postawy i zachowania.

Ten edukacyjny aspekt etyki ekologicznej obejmuje trzy poziomy: kognitywny, emocjonalno-wolitywny i behawioralny. Pierwszy związany jest z prezentacją i uzasadnieniem Wartości ekoetycznych i ich imperatywnych odpowiedników; drugi skupia uwagę na pobudzaniu i kształtowaniu wrażliwości moralnej na problemy świata przyrody; trzeci oddziałuje na postawy i zachowania, mobilizując do przeciwstawiania się szkodliwym dla środowiska działaniom i procesom. W sumie idzie o to, aby wartości ekoetyczne były uznawane, odczuwane i realizowane.

¹⁴ H. Skolimowski: *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*. Warszawa 1989, s. 25.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ H. Skolimowski: *Eco-Philosophy. Designing New Tactics for Living*. New York 1983, s. 78 (Zob. także: *Nadzieja matką mądrych...*), *op. cit.*, s. 25.

¹⁷ Taki oto właśnie katalog zaleceń ubranych w popularną, uczuciowo-estetyczną szatę słowną kieruje do szerokiego grona odbiorców M. Gołaszewska. Odnajdujemy w nich wszystkie wymienione powyżej wartości etyki ekologicznej („Aura” 1991, nr 4).

Praktyczne efekty tak pojmowanych i urzeczywistnianych działań dają podstawę do posługiwania się zwrotem *ochrona etyczna* środowiska przyrodniczego, w podobnym znaczeniu, jak posługujemy się terminem *ochrona technologiczna, ekonomiczna czy prawna*. O ile jednak ochrona technologiczna, ekonomiczna, prawna niejako z zewnątrz zabezpieczają stan środowiska (idzie tu o przestrzeganie określonych parametrów reżimu technologicznego, kalkulację zysków uwzględniających straty ekologiczne, respektowanie norm i przepisów prawnych), to ochrona etyczna jest czymś wewnętrznym, gdyż — mając na uwadze ten sam zasadniczy cel — odwołuje się do podstaw konstytucji moralnej człowieka.