

KONRAD WALOSZCZYK  
Politechnika Łódzka

## SZANOWA WYCIE CZY TAK E WY SZE WYCIE?

Ksi ka Zdzisławy Pi tek *Etyka rodowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*<sup>1</sup> jest pierwsz w naszym kraju profesjonaln , obszern prezentacj i zarazem krytyczn ocen głównych nurtów tej dziedziny etyki, która dotyczy stosunku człowieka do bytów przyrody. W filozofii wiatowej etyka rodowiskowa niezwykle si rozwin ła w obecnym stuleciu, szczególnie za w drugiej jego połowie. Pionierami w tych badaniach okazali si etycy ameryka scy i australijscy, ale w ich lady id te inni, mi dzy innymi kilka zakładów akademickich w Polsce.

Autorka, obecnie kieruj ca Zakładem Filozofii Nauk Przyrodniczych w Uniwersytecie Jagiello skim, była do napisania powy szej pracy wyj tko wo predysponowana, maj c wykształcenie zarówno biologiczne, jak i filozoficzne. Od wielu lat publikowała te rozprawy na ten temat.

Chciałbym najpierw pokrótce przedstawi tre ksi ki, a nast pnie wyrazi własny pogl d na wielce dyskusyjny w etyce rodowiskowej problem równej b d nierównej „warto ci wewn trznej” ludzi i zwierz t. Jest to zagadnienie o tyle wa ne, e stanowi punkt wyj cia *nie tylko dla pewnej gał zi etyki, ale dla całego obrazu wiata*. W jednym przypadku b dzie to obraz nie d cej do adnego celu, pulsuj cej sieci współzale nych i równorz dnych istot, bez adnego wyró nionego miejsca dla człowieka, a w drugim dynamicznej, ukierunkowanej na coraz wy szy psychizm, „demokratycznej” wspólnoty, w której istnieje poj cie istot ni szych i wy szych, na czele z człowiekiem, jednak nie jakimkolwiek, tylko rozumnym i etycznym. Hierarchia ta nie ma nic wspólnego z aroganckim panowaniem człowieka nad reszt stworze , które jest historycznym nadu yciem, a nie logiczn konsekwencj widzenia ewolucji jako procesu d cego do coraz wy szych form ycia.

Aby ksi k Zdzisławy Pi tek zaprezentowa , stosownie b dzie oddzieli w niej warstw referatywn od własnych pogl dów autorki. Ta druga wydaje si bardziej interesuj ca, ale trzeba zacz od pierwszej.

**Współczesne systemy etyki rodowiskowej.** Zdzisława Pi tek przybli a czytelnikowi cztery odmiany etyki rodowiskowej, które obecnie wydaj si główne i najcz ciej komentowane w mi dzynarodowym rodowisku ety-

<sup>1</sup> Jest to publikacja Wydawnictw Uniwersytetu Jagiello skiego, Kraków 1998.

ków. Pierwsz z nich jest „etyka wspólnot biotopowych” Aldo Leopolda i J. Bairda Callicotta. Owe wspólnoty, inaczej mówi c ekosystemy, takie jak łąka, sawanna czy las, to cała ci, w których roliny, zwierzęta i ich nieorganiczne podło są wzajemnie do siebie dostosowane i energetycznie powiązane.

Aldo Leopold uważa, że dobre jest wszystko, co sprzyja zachowaniu integralności, stabilności i piękna wspólnot biotopowych; złem jest wszystko, co temu nie sprzyja. Postulat ten nazwał, na łaskę języka Kanta, imperatywem kategorycznym etyki holistycznej. Uczeń Aldo Leopolda, J. Baird Callicott, próbował go bronić uzasadniając imperatyw, unikając bezpośredniego wyprowadzania go z faktów, przyznał więc istotom pozaludzkiemu tak zwaną *wartość wewnętrzną*, czyli niezależność od użyteczności lub funkcji tych istot w relacji do czegośkolwiek lub kogokolwiek innego. Stojąc jednak na gruncie subiektywizmu aksjologicznego Callicotta się dzieli, że *wartość wewnętrzna* nadaje wiatu pozaludzkiemu człowiekowi i gdyby on zniknął, przestałaby istnieć ta *wartość*.

Aksjologiczny homocentryzm, mimo że złagodzony, nie spodobał się innemu pionierowi etyki rodowiskowej, Paulowi W. Taylorowi. W dziele *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics* (Princeton 1986) wykazywał on niezależność wartości wewnętrznej zwierzęt i roślin od osądu ludzkiego. Dowodził, że nie tylko człowiek ma wartość, ale także zwierzęta i rośliny, gdy zgodnie ze swoją naturą rozpoznają one (aczkolwiek nie refleksyjnie) i realizują własne dobro na miarę swego gatunku. Na tej podstawie wnioskował, że istoty umiarkowanie same stanowią niezależność od człowieka. Przyroda nie tylko potrafiłaby istnieć bez człowieka, ale byłaby bez niego nadal wewnętrzną wartością i w takim razie zasługująca na respekt, nawet jeżeli w tym hipotetycznym przypadku nie miałby jej kto respektować (podobnie jak, zdaniem niektórych filozofów, pewne obiekty wiata byłyby piękne nawet gdyby nie istniało żadne oko zdolne to ocenić).

Taylor sformułował ten swój biocentryzm etyczny w sposób radykalny, to jest *egalitarny*, nie pozostawiając człowiekowi żadnego tytułu do wywyższania się ponad inne istoty. Wartość wewnętrzna bytów, zdaniem tego autora, nie podlega gradacji. Ponadto jego etyka rodowiskowa chroni nie tylko ekosystemy, co indywidualne istoty i dotyczy zasadniczo życia dzikiego, nie zależnego od człowieka. Domaga się ona respektu dla tego życia, co oznacza postawę racjonalną i obiektywną, a nie (lub przynajmniej nie na pierwszym miejscu) afektywną, wyrażając się w miłości do natury.

Kolejna, omawiana w książce Zdzisławy Piętek wersja etyki rodowiskowej, skupia się na ochronie zwierząt, które zbyt często są przedmiotem ludzkiego okrucieństwa. Zauważa ona, że od dawna niektórzy filozofowie

zachodni, tacy jak Montaigne, Hume, Bentham, Schopenhauer, a nawet do pewnego stopnia Kant, mimo że on swą zasadę traktowania istot jako celu samego w sobie ograniczył do ludzi. Ten w tekście jednak pozostawał zawsze nierozwinięty, migawkowy, może z wyjątkiem pisma Schopenhauera, który traktowanie zwierząt w zachodniej cywilizacji określił wręcz jako „haniebną”<sup>2</sup>.

Dopiero w paru minionych dziesięcioleciach pojawiły się poważne próby sformułowania etyki poszanowania zwierząt. Zasiadali tu głównie Peter Singer i Tom Regan. Pierwszy opiera się na racjach utilitarystycznych, drugi bliższy jest Kantowi. Singer posługuje się kategorią „interesów”, które nie muszą być wiadomiane, niemniej jednak wymagają równego traktowania. Drugi mówi o przyrodzonych i niezbywalnych prawach wszystkich istot, do których należy przede wszystkim prawo do bycia niekrzywdzonym. Księżka Singera *Animal Liberation* (2 wyd. London 1990) stała się głośną demaskacją okrucieństwa wobec zwierząt i krytyką ludzkiego „szowinizmu gatunkowego”. „Niestety - zauważa Zdzisława Piątek - zwolennicy etyki ochrony zwierząt zupełnie nie interesują się rolami i na tym - moim zdaniem - polega ich błąd” (s. 129).

Ostatni wreszcie wersję etyki rodowiskowej, omawianą w książce, można określić jako „antropocentryzm o wiecony”. Jego reprezentant, John Passmore, uważa, iż dla przeciwdziałania dzisiejszemu kryzysowi ekologicznemu nie potrzeba żadnej nowej etyki wraz z takimi jej zasadami, jak równość ludzi i zwierząt w prawie do życia czy respekt dla wszystkich istot ze względu na ich wartość wewnętrzną. Wystarczy racjonalne myślenie, nie kwestionujące szczególnej pozycji człowieka w przyrodzie, ale nakazujące mu być nie despotą, lecz dobrym i przewidującym gospodarzem. Trzeba chronić przyrodę ze względu na dalekowzrocznie widziane dobro człowieka. W tym celu należy przeciwstawić się ignorancji, różnym prądom społecznym i religijnym (na przykład zabraniającym antykoncepcji), totalitarnym ideologiom itp. Nade wszystko jednak trzeba burzyć szeroko rozpowszechnione złudzenie, że takie wspólne dobra jak tlen, gleba i woda są praktycznie nieskończone, a w dodatku technika ma nieograniczone możliwości zapobiegania zgubnym skutkom rabowania Ziemi przez człowieka.

Powyższe propozycje nowej etyki rodowiskowej w jednym są zgodne: etyka cywilizacji zachodniej wymaga poszerzenia o istotny, a zawsze dotychczas pozostający w cieniu wymiar, jakim jest uznanie bytów pozaludzkich za przedmiot moralności. Kantowska zasada, że człowieka nigdy nie należy traktować tylko jako środka do celu, ale zawsze również jako cel sam w sobie, powinna dotyczyć - wbrew słowom samego Kanta - także zwierząt, rolin, ekosystemów, krajobrazów czy w końcu całej Ziemi. Takie tych by-

<sup>2</sup> Por.: A. Schopenhauer *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna. Warszawa 1901 (or. 1840), s. 71-73.

tów nie mo na traktowa czysto instrumentalnie. Postulat ten stał si nagl - co wa ny w sytuacji współczesnego kryzysu ekologicznego.

W pogl dach bardziej szczegółowych autorzy, komentowani w ksi ce Zdzisławy Pi tek, ró ni si , co jest wyrazem trwaj cych jeszcze dyskusji w tej dziedzinie. Tak wi c jedni akcentuj , e przedmiotem moralnego zobowi zania jest zdrowe funkcjonowanie biologicznych cało ci (na przykład ekosystemów), nawet kosztem dobrostanu czy ycia indywiduów, inni odwrotnie; jedni zalecaj wegetarianizm, inni patrz na sceptycznie; jedni dopatruj si zasadniczej ró nicy w prawach zwierz t hodowlanych i dzikich (tak równie polska autorka), inni nie lub prawie nie; jedni uwa aj , e dla ochrony rodowiska z powodzeniem wystarcza tradycyjny zachodni antropocentryzm, byle był dostatecznie wiatły, inni - i do tych nale y Zdzisława Pi tek - odrzucaj Arystotelesowsko-Tomaszow metafor «drabiny jestestw» i opowiadaj si za metafor «drzewa ycia», na którym człowiek jest tylko jedn z gał zi.

Tyle, w wielkim skrócie, o autorach i pogl dach, które w omawianej ksi ce zostaj polskiemu czytelnikowi przybli one i krytycznie skomentowane. Teraz przyjrzyjmy si bli ej owemu komentarzowi, czyli opiniom własnym polskiej autorki.

**Drzewo ycia zamiast drabiny jestestw.** Zdzisława Pi tek opowiada si za biocentryczn etyk Johna Taylora, z korekt uwzgl dniaj c nie tylko dobro indywiduów, ale tak e ekosystemów, jak chcieli Leopold i Callicott. Istot owej etyki jest *biocentryzm*. Poj cie to mówi, e w centrum naszego widzenia przyrody nie powinien znajdowa si człowiek, ale ycie jako jedna współzale na cało . ( ci le my l c, przyroda nie ma wtedy adnego centrum i słowo „biocentryzm” jest wewn trznie sprzeczne, ale t niekonsekwencji si pomija, gdy inaczej, zamiast jednego słowa, nale ałoby wci u ywa całej frazy). Główna zasada biocentryzmu deklaruje, e „człowiek jest takim samym członkiem ziemskiej biosfery jak wszystkie inne gatunki istot ywych” (s. 81).

Z kolei sednem biocentryzmu jest poj cie *dobra wewn trznego*. Jest to warto danego bytu nie daj ca si zinstrumentalizowa , niezale na od ludzkiego nadania, a tylko od wewn trznej natury owego bytu. „Jest to dobro istot ywych jako takich i zupełnie nie zale y ono od u yteczno ci tych istot w realizowaniu ludzkich celów ani celów jakiegokolwiek innej istoty ywej” (s. 47). Tego rodzaju okre lenia nie oddaj jednak pewnej, nie daj cej si wyrazi w j zyku dyskursywnym, niesamowito ci ycia innych istot, jego niewspółmierno ci z ludzkim sposobem my lenia i odczuwania. Dlatego Taylor, mimo e chciał oprze sw etyk na nauce, zdecydował si napisa , e warto wewn trzna ma w sobie „co tajemniczego”, a Zdzisława Pi tek,

e „nie trzeba wcale by mistykiem, aby prze ywa rzeczy cudowne” (s. 164). A jednak ró nica mi dzy biocentryzmem naukowym a tym, który wyraziły ju dwa tysi ce lat temu wielkie religie (dalekowschodnie bardziej), nie jest a tak zasadnicza.

Biocentryzm Taylora i Pi tek jest *egalitarny* i jako taki pozostaje całkowitym przeciwieństwem *homocentryzmu*. Podczas gdy ten ostatni stawia człowieka na szczycie biosfery i przyznaje mu nad ni władz (co najwy ej z zastrze eniem, e powinna by racjonalna), biocentryzm egalitarny odrzuca wszelk hierarchizacj istot ywych, uwa a je za równe w prawie do ycia i rozwoju. Człowiek nie stoi na szczycie drabiny jestestw, której szczeble tworz kolejno ro liny, zwierz ta, kobiety, m czy ni, aniołowie (u Arystotelesa gwiazdy) i wreszcie Bóg. Biocentryczno-egalitarny wiat to spl tana, i „pulsuj ca sie warto ci adaptacyjnych”, gdzie wszystko słu y sobie wzajemnie. W innym obrazie jest to drzewo ycia, na którym człowiek jest zaledwie jednym z konarów. «Fakt, e ka dy z tych konarów jest inny, ani eli ten, na którym pojawiły si istoty ludzkie, nie oznacza, e maj one mniejsz warto . Ka da istota ywa, nawet taka, która wydaje nam si bezu yteczna lub szkodliwa, spełnia jak rol w funkcjonowaniu owego Drzewa ycia » (s. 18).

Polemiczna strona biocentryzmu zwraca si przeciw arogancji gatunkowej człowieka: „Inne istoty twierdzi Zdzisława Pi tek - mog y bez nas, natomiast my nie jeste my w stanie y bez nich! Z tej ewolucyjnej perspektywy twierdzenie, e tylko człowiek warto ciuje i jest miar wszechrzeczy, a Przyroda nabiera warto ci dopiero w momencie pojawienia si gatunku ludzkiego, jest przejawem niebywalej ludzkiej arogancji, której jedynym usprawiedliwieniem mo e by nasza dotychczasowa ignorancja. Ludzie nie wiedz c prawie nic o mechanizmach działaj cych w Przyrodzie o ywionej, uznali, e s Panami i ródłem wszelkich warto ci, pojawiaj cych si z ludzkiego ustanowienia. Jest to przykład postawy «kowbojskiej», któr cechuje niebywala ignorancja, przemoc i zdolno ci niszczycielskie” (s. 45).

Tego rodzaju miałe stwierdzenia usprawiedliwiaj podtytuł ksi ki: *Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*. W zachodniej filozofii jest ono rzeczywi cie nowe, cho , jak wy ej wspomniano, jego korzenie s w niej obecne, czy to w postaci pi tnowania okrucie stwa wobec zwierz t, czy romantycznej apoteozy natury, jak to jest np. u Schellinga czy Emersona. „Zielona ni ” wplata si w zachodni tradycj filozoficzn jako w tek si gaj cy a staro ytno ci, zawsze jednak mniejszo ciowo - dysydencki wobec prze wa aj cego my lenia antropocentrycznego.

Na pierwszy rzut oka etyka przyznaj ca równe prawo do ycia i rozwoju tak ludziom jak zwierz tom i ro linom powinna mie zasadnicz trudno z wyja nieniem, jak w takim razie człowiek mo e w ogóle ingerowa w ro-

dowisko, na przykład poluj c, wyr buj c lasy, buduj c domy, autostrady itp. Jednak Taylor, a za nim Pi tek, rozwi zuj t trudno poprzez szereg praktycznych dyrektyw, takich jak zasada najmniejszego zła, zado uczynienia, sprawiedliwego podziału rodków do ycia itp. W wietle tych zasad najlepiej jest w ogóle nie ingerowa w ycie dzikie, jakie jeszcze pozostało, ale je li trzeba, na przykład dla zbudowania elektrowni czy lotniska, nale y kierowa si zasad najmniejszego zła i zado uczynienia - sadz c drzewa w innym miejscu itp. (tych reguł jest wi cej, ale nie ma tu miejsca na ich omawianie).

Zapoznaj c si z powy szymi regułami trudno nie odnie wra enia, e ka dy rozumny i etyczny uwra liwiony człowiek, równie uznaj cy prawo pierwsze stwa człowieka do korzystania z dóbr Ziemi, mógłby je przyj . S rosz dne i w sam raz takie, jakich dzi potrzeba do poło enia kresu zatrwa aj cemu rabunkowi natury. Nie jest tylko jasne, czy do ich uzasadnienia potrzebny jest radykalny biocentryzm, a nawet, czy pozostaje on z nimi spójny. Pewni autorzy (i ja równie ) maj co do tego w tliwo ci. Je eli wszystkie istoty maj tak sam warto wewn trzn , innymi słowy: maj równ podstaw moraln do ycia i rozwoju, to jakim prawem człowiek mo e w ogóle w to ycie ingerowa ? A przecie musi to robi , nie tylko eby prze y , ale tak e aby rozwija cywilizacj . I biocentryzm egalitarny na to zezwala, w ramach wspomnianych reguł co prawda, ale w takim razie równa warto wewn trzna istot nie jest warto ci faktyczn , ani równie mo liw do realizacji, lecz pozostaje „ide regulatyn ” lub inaczej - ideałem<sup>3</sup>. Ideały wytyczaj wła ciwy kierunek post powania, ale ich pełna realizacja jest osi galna w niesko czono ci. S dz , e wła nie taki status ideału - nie za stanu faktycznego czy nawet mo liwego do realizacji, przysługuje koncepcji biocentryzmu, jak proponuj Paul Taylor i Zdzisława Pi tek. Nie zostało to jednak wyja nione w pierwszym wydaniu omawianej ksi ki.

Biocentryczne spojrzenie na przyrod ma w sobie co moralnie wyzwaj cego, wydobywaj cego na jaw skryt intuicj ludzi uwra liwionych na dzisiejszy rabunek i deptanie przyrody, e ródłem tego jest przesadne wyobra enie człowieka o swoim w niej miejscu. Uwa am, e artykulacja tego odczucia, najpełniejsza ze wszystkich jakie si dot d w naszym kraju pojawiły, jest bezcenn zalet omawianej ksi ki. Jednak biocentrycznej intuicji towarzyszy zwykle i druga: e w *jakim sensie człowiek jednak jest istot szczególn w przyrodzie*, cho by przez to, e wła nie on, a nie na przykład jele , formułuje zasady etyki rodowiskowej i jest w stanie je stosowa , nieraz wbrew swym ch ciom i pop dom. Jak uzgodni obie intuicje? Moim

<sup>3</sup> Je li warto idealna stanowi najwy szy wzorzec (ide kierowniczy ) dla realizacji okrelonego typu warto ci w warunkach realnego wiata, okre li j wolno jako ideał” (W. Stró ewski: *Istnienie i warto* . Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1982, s. 91).

zdaniem jest to pytanie otwarte, na które w omawianej księce nie odpowiadano w sposób zadowalający. Spróbuj wyjaśnić to bliżej.

**Biocentryzm egalitarny a godność** człowieka. Biocentrycy uznają oczywiście, na które zwykli się powoływać antropocentrycy - że tylko człowiek potrafi myśleć refleksyjnie, tworzy narzędzia i symbole, zachowuje się odpowiedzialnie itp. Przecież jednak, że daje to człowiekowi jakkolwiek prerogatyw: „Z biocentrycznego punktu widzenia osobowość człowieka (a więc cała jego transcendencja w stosunku do biosfery - K. W.) jest jego specyficznymi cechami gatunkowymi, tak jak składanie jaj i rozmnażanie się na lodowcu jest specyficznymi cechami pingwinów cesarskich” (s. 101). Tak więc w porównaniu ze zwierzętami człowiek posiada cechy „specyficzne”, ale nie „wyższe”.

Pogląd ten wydaje się co najmniej dyskusyjny. Jeżeli jego podtekstem jest to, że bez dostatecznej, a nawet powiedzmy: przymusowej racji, człowiek nie ma prawa do pingwinów strzelać i ograniczać ich siedliska, to całkowita zgoda. Ale jeżeli podtekstem ten sugeruje, że wiadomo o człowieku, jego zdolności do przeżywania estetycznych, duchowych, do tworzenia dóbr kulturowych itp., jest tyle samo warta, co zdolność pingwinów do życia na lodowcu, to całkowita niezgoda. Podziwiam wolę życia pingwinów cesarskich, ale za nic w świecie nie chciałbym urodzić się pingwinem, tylko człowiekiem, gdybym przed urodzeniem miał taki wybór. Sądzi się, że w tej sytuacji tak i pingwin wołałby być człowiekiem, chociaż nie jakimkolwiek, nie barbarzyńcą, tylko istotą obdarzoną sumieniem ekologicznym. Uważam tak dlatego, że nie mogę się oprzeć prawdziemu teilhardowskiemu aksjomatu, i „wyższe wiadomo jest większym dobrem od niższego”<sup>4</sup>. Przez „wyższe” należy tu rozumieć wiadomo w sensie pozytywnym, a więc z uwzględnieniem wrażliwości etycznej, estetycznej i w ogóle duchowej, a nie tylko zdolności do wytwarzania narzędzi, myślenia przyczynowo-skutkowego i w ogóle do tego, co Heidegger nazwał *das rechnende Denken*.

Można się obawiać, że biocentryzm, jaki znamy z obecnego wydania *Etyki rodowiskowej* Zdzisławy Piętek, nazbyt redukuje człowieka do jego roli w biosferze. W takiej perspektywie rola ta nie tylko nie wygląda na równorzędną w stosunku do innych gatunków, ale na niebezpieczną w najwyższym stopniu. Gatunek ludzki jawi się jako pasożyt, owa jemiola, która musi baczyć, by nie zdusiła życia drzewa, na którym rośnie. Wiącej nawet - człowiek okazuje się w przyrodzie najwyższym drapieżnikiem, którego demograficzny rozrost należy powstrzymać wszelkimi sposobami. Jeżeli nie wystarczy perswazja, dlaczego nie zastosować innych środków, nieko-

<sup>4</sup> T. de Chardin: *Mój wszechwiat* (1924). W: *Pisma*, t. 1, 1. Warszawa 1984, s. 111.

niecznie etycznych, byle skutecznych? Tego już, bro Bo e, nasza autorka nie twierdzi, ale skrajni ekolodzy, zrzeszeni w ruchach typu „Front Wyzwolenia Gai” czy radykalnego skrzydła „Najpierw Ziemia” takie hasła głoszą - włą nie w imi równo ci wszystkich istot. Ciesz się, na przykład, z istnienia choroby AIDS, gdy widz w niej samoobronę Ziemi przed nadmiernie rozplenioną populacją ludzką. Praktyka pokazuje więc, że nie wyjątkowa odpowiednio idea równo ci wszystkich istot prowadzi do awersji, a niekiedy wręcz do nienawiści wobec ludzi.

**Biocentryzm stopniowalny lepszy koncepcji.** Czy można by uniknąć wewnątrz trzech napięć biocentryzmu egalitarnego, zachowując jednocześnie jego etyczne istotności? - Nie przedstawię w tym miejscu dłuższej odpowiedzi na temat, który w ostatnich kilkunastu latach był i wciąż jeszcze jest przedmiotem niekończących się dyskusji wśród zawodowych etyków<sup>5</sup>. Zaznacz tylko, że niektórzy etycy, tacy jak Robin Attfield, Frederick Ferré (Pięć o nich wspomina, s. 99) czy Donald Van De Veer przyjmują stopniowalną wartość wewnątrz trzój istotnych. Taką jest polska autorka w jednej z wcześniejszych publikacji opowiedziała się za tą koncepcją<sup>6</sup>. W omawianej książce najwyraźniej wycofała się z tego stanowiska na rzecz biocentryzmu egalitarnego. *Sapientium est mutare consilia*, ale wydaje się, że w tym przypadku zmiana zdania nie poszła w dobrym kierunku.

Biocentryzm stopniowalny pozwala, jak się zdaje, ocalić istotę biocentrycznej etyki, a zarazem uniknąć wtłoczenia człowieka w ramy wartościowania czysto biologicznego. Przyjmując, że - *ceteris paribus* - życie człowieka jest więcej warte niż życie szympansa, a tego ostatniego niekomara, w dalszym ciągu mogą zasadnie utrzymywać, że nawet komara nie powinienem zabijać, jeżeli jego życie w niczym mi nie przeszkadza, ani po wycenieniu go nie jest mi potrzebne do zaspokojenia jakiejś potrzeby o proporcjonalnie w mniejszym znaczeniu. Czy jest to równia pochyła do wejścia na udeptane drogi aroganckiego antropocentryzmu, który zawsze ma pod ręką rację, że interesy ludzkie są ważniejsze?

Nie wydaje się, by tak było. Uznajcie ukierunkowanie ewolucji na coraz bogatszą wiadomość i w takim razie człowieka (zakładając, że etycznie szlachetnego) za jej najwyższą, jak dotychczas, osiągnięcie, nadal mogą życzyć istnienia i szczęścia kałdej istocie żywej, „dużej czy małej, długiej czy krótkiej, odważnej czy bojaźliwej, widzialnej czy niewidzialnej”, jak to ze wzruszającą prostotą wyraża pewna buddyjska sutta sprzed około 2 tysięcy

<sup>5</sup> Pewnie o niej pójcie może dać numer 3 (Spring 1995) internetowego pisma "Electronic Journal of Analytic Philosophy".

<sup>6</sup> W rozdziale *Etyka życia*, w pracy zbiorowej *Etyka* pod red. J. Pawlicy. Kraków 1992, s. 109-119, tu s. 113.



lat. Gdy jednak ze chc j zabi , albo ograniczy jej rodowisko, musz udowodni , e moje interesy s na tyle wa ne, i mnie do tego zmuszaj . W praktyce nazywa si to dzi oszacowaniem wplywu inwestycji na rodowisko. W antropocentryzmie aroganckim, jaki rzeczywicie dzi dominuje, istoty pozaludzkie musz dowie swego prawa do ycia, co na razie czyni ustami i protestami ekologów zwanych cz sto oszołomami. W biocentryzmie stopniowalnym, w miar jak b dzie wcielany w ycie, istotom pozaludzkim trzeba „udowodni ”, e ludzkie interesy s w danym przypadku rzeczywicie wa niejsze. Rzecz ma si podobnie jak ze statusem obywatela w pa stwie demokratycznym i totalitarnym: trzeba mu win udowodni , nie za on winien dowodzi swej niewinno ci. Ró nica jest zasadnicza. Propozycja stonowanego, stopniowalnego biocentryzmu nie prowadzi wi c do powrotu na stare pozycje, winne współczesnej dewastacji rodowiska. Pozostaje propozycj nowej etyki, a unika niepraktyczno ci i teoretycznej niespójno ci pi knej, samej w sobie, idei, e warto wewn trzna wszystkich istot jest taka sama.

**Co stanowi o człowiecze stwie?** Jednostronn koncentracj zachodniej filozofii na warto ciach humanistycznych i idealnych znakomicie obrazuj w omawianej ksi ce (s. 112-114) cytaty z *Ksi eczki o człowieku* Romana Ingardena: „Gdy od czasu do czasu (człowiek) odkrywa w sobie co z pierwotnej Przyrody, czuje si tym nie tylko niezmiernie upokorzony, ale i sobie zupełnie obcy, i staje si sobie wówczas niezrozumiałym”. Wida tu daleko posuni t alienacj my lenia filozoficznego od ewolucyjnego gruntu ludzkiego bytu. Czy jednak autorka *Etyki rodowiskowej* nie zaniedbuje jakiego wa nego rozró nienia w poj ciu „człowiecze stwa”, gdy polemizuj c z Ingardenem pyta: „Czym to dziełem s mordy na tle rasowym i religijnym, obozy koncentracyjne, prze ladowania i tortury? adn miar nie mo na ich zapisa na karb zwierz co ci, gdy niew tliwie s one wytworem naszego człowiecze stwa. Maj u swego podło a te same sprawno ci i wyptywaj z tego samego ró dła - to znaczy z owego «człowiecze stwa» - co i Dobro, Prawda i Pi kno” (s. 113).

Nie s dz , by poj cie człowiecze stwa mo na było okre la przez wła ciwe tylko człowiekowi sprawno ci, takie jak umiej tno dostosowywania rodków do abstrakcyjnie poj tego celu, na przykład za pomoc technologii. W tradycji filozoficznej tak Zachodu jak Wschodu zawsze odró niano w my leniu ludzkim intelekt od rozumu, wiedz do m dro ci, zdolno kalkulacji od namysłu nad sensem. Uzdolnie tego pierwszego rodzaju nie uwa ano za wyró nik człowiecze stwa. Scholastyka, na przykład, utrzymywała, e najni szy w hierarchii diabeł dysponuje wiedz wi ksz ni najgenialniejszy człowiek, bowiem jako duch czysty ma wgl d w istot rzeczy bez

potrzeby mozolnego zbierania w tym celu informacji zmysłowych<sup>7</sup>. Diabeł pozostaje diabłem, bo nie sta go na krztyn miło ci, przed człowiekiem za ta mo liwo jest otwarta. Karl Jaspers za Mikołajem Kuza czykiem umysł - *das Verstand* - nazywa „dziwk”, gdy zwykł by oboj tnym w sobie narz dziem wszelkich nami tno ci i innych uwarunkowa . Buddyzm za i, o ile si nie myl , hinduizm tak e, intelekt, czyli umysł dyskursywny, zaliczaj po prostu do rz du zmysłów, stawiaj c go na równi ze wzrokiem, słuchem itp. Dopiero „umysł przebudzony” jest w tych religio-filozofiach jako ci specyficznie ludzk , posiadana zreszt przez ludzi w ró nym stopniu, zale nie od tego, jak si j kultywuje.

O poj ciu człowiecze stwa stanowi wi c nie zdolno do kalkulacji, ale my lenie typu m dro ciowego, w którym widzenie celów i ich etyczna ocena wyprzedzaj sprawno ci w stosowaniu rodków do osi gania takich czy innych zamierze . Tym bardziej istot człowiecze stwa stanowi postawy wi cej ni etyczne (zaliczane do „etyki aspiracyjnej” b d „duchowo ci”), takie jak yczliwo , wierno , współczucie, odpowiedzialno , wra liwo na pi kno, a ju najbardziej skłonno do przyja ni i miło ci. Trudno mi przypu ci , by etyka rodowiskowa w jakiejkolwiek wersji chciała negowa wy szo tak poj tego człowiecze stwa nad tym poziomem ycia, jaki ono osi gn ło w najbardziej podziwianych przez nas formach zwierzcych. A jednak w polemicznym wobec butnego homocentryzmu klimacie gubi si , jak e istotne w tej materii, rozró nienia.

**Wokół warto ci i ich hierarchii.** Na koniec warto po wi ci chwil uwa gi pytaniom ogólniejszym: Czym w ogóle jest warto ? Co znaczy równo ? Czy w wiecie realnym jest mo liwa - i czy byłaby sprawiedliwa - jakakolwiek równo bytów, w tym tak e ludzi?

Znany filozof ameryka ski Robert Nozick postawił sobie pierwsze z tych pyta . Sformułował je nast puj co: Co stanowi warto warto ci? I to samo w innej wersji: Co mo e by obiektywnym miernikiem warto ci? Po serii wyrafinowanych rozumowa , typowych dla filozofów-analityków, doszedł do wniosku, e „warto ci s organicznymi cało ciami; co jest wewn trznie warto ciowe w tym stopniu, w jakim stanowi organiczn cało ”. Uznał przy tym, e jego kryterium odnosi si do wszystkich warto ci: etycznych, estetycznych i naukowych, sprawdzaj c si mniej wi cej w 90 % przypadków, w których warto ci trzeba ze sob porównywa <sup>8</sup>. Trudno nie zauwa y podobie stwa teorii Nozicka do pogl du Teilharda de Chardin, który równie

<sup>7</sup> Zob. np.: w. Tomasz: *Summa Theologica*, II-II, q, 62, a. 5.

<sup>8</sup> Zob.: R. Nozick: *Philosophical Explanations*. Harvard Univ. Press, Cambridge 1981, s. 418-450, cyt. s. 446.

hierarchizuje byty według stopnia ich „kompleksyfikacji” i odpowiadaj cej temu ni szej b d wy szej ich wiadomo ci.

Hierarchizowa warto ci, aczkolwiek pojmovane ju bardziej subiektywnie ni czynili to Teilhard i Nozick, próbowali te inni my liciele, w dwudziestym stuleciu m. in. Max Scheler i Nicolai Hartmann. Scheler s dził, e warto jest tym wy sza, im jest mniej „ufundowana”, czyli zale na od innych warto ci. Uwa ał przy tym, e najmniej ufundowane i wobec tego najwy sze s warto ci religijne, gdy odnosz si do Absolutu (rozumowanie to nie wydaje si przekonuj ce, gdy Absolut sam w sobie, zakładaj c, e istnieje, jest rzeczywi cie niczym nieuwarunkowany, ale ludzkie poznanie go i uznanie za najwy sz warto jest na wiele sposobów uwarunkowane). Natomiast Hartmann utrzymywał, e im wy sza warto , tym bardziej jest zale na od innych, wcze niejszych, bardziej podstawowych. Tak wi c warto ci moralne s fundowane przez warto ci i czynniki biologiczne, ekonomiczne, społeczne itp., same za warunkuj warto ci estetyczne. Ich hierarchia kształtuje si jednak w odwrotnym porz dku - najwy sze s estetyczne, potem id etyczne, społeczne itd.<sup>9</sup>

Autorka *Etyki rodowiskowej* podkre la funduj cy charakter warto ci biologicznych: bez ro lin i zwierz t, bez biosfery w ogóle i jej ewolucji, człowiek nie mógłby istnie , cho odwrotny porz dek jest mo liwy, a nawet przez ogrom ewolucyjnego czasu rzeczywi cie miał miejsce. Sugeruje zatem, e antroposfera nie zawiera wy szych warto ci od biosfery; jest raczej idealnym „balonem”, który trzeba nakłu i wypu ci z niego wiele uroje , cho z pewno ci nie wszystkie tre ci. Mo na si z tym zgodzi z wyj tkiem tego ogólnego, aczkolwiek jasno nie wyło onego pogl du, e warto ci s tym wy sze, czy mówi c ostro niej - wa niejsze - im s mniej ufundowane. Ja za Hartmannem s dz , e jest przeciwnie. Moje czucie, my lenie i warto ciowanie wynosz mnie na wy szy porz dek bytu ni trawienie, cho mógłbym trawi nie czuj c, nie my l c i nie warto ciuj c.

W ród filozofuj cych ekologów, a ju szczególnie w ród zwolenników „ekologii gł bokiej” i tak zwanych „ekofeministek”, panuje odraza do hierarchizacji, czy to bytów w ogóle, czy ról społecznych i rodzinnych. W ich wizjach wszystkie byty stanowi „całodzian tkanin ycia”, a role kobiece i m skie s równorz dne jak *in* i *jang* w chi skiej filozofii. Mo na to zrozumie jako reakcj na ludzki szowinizm gatunkowy i maskulinizacj ycia społeczno-kulturalnego. Ale to nie wystarcza do propozycji nowej ontologii. Hierarchia mo e by równie dobrze synonimem konstruktywnego porz dku, co i niesprawiedliwego podporz dkowania. Mo e równie dobrze

<sup>9</sup> Por.: Z. Zwoli ski: *Byt i warto u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 349-371.

implikowa ła d, organizacj , efektywno i inne pozytywne cechy, co nad-  
u ycia w ładzy.

Je li si uzna, e wewn trzna warto bytów jest stopniowalna, mo liwa  
jest wizja ewolucji jako procesu ukierunkowanego na „bycie-czym - wi cej”.  
W przeciwnym razie poj cie takie traci sens. Drzewo ycia nie ma trzonu,  
wszystko w jego koronie tworzy spl tan sie bytów współzale nych, ale nie  
przyporz dkowych wzrostowi drzewa w gór , gdy poj „góry” czy  
„dołu” w ogóle tu nie ma. Ewolucja tak widziana nie ma adnego innego  
sensu, prócz tego, e niezliczone istoty, jakie powołuje do istnienia, mog  
przez krótki czas „nacieszy si ” swoim yciem.

Jest to pokojowo-anarchiczna wizja wiata, tak przyrodniczego, jak  
i społecznego. Jej zwolennicy radzi by y w ustroju pozbawionym w ładzy  
i hierarchii, a tylko w przyjaznym obcowaniu niezale nych, samorz dnych  
i mo liwie samowystarczalnych wspólnot ludzkich, czy te „bioregionów”.  
Słabo ci tej koncepcji jest nazbyt optymistyczny pogl d na natur ludzk  
oraz brak zmysłu jakiegokolwiek post pu. Jej wiat jest statyczny, sens  
cywilizacji jest w nim sprowadzony do minimum, celem ycia jest po prostu  
ycie, nie za coraz wy sze ycie.

Zwłaszcza z tym ostatnim pogl dem trudno si zgodzi . Wolno s dzi ,  
e ycie na naszej planecie ku czemu d y, nie krzewi si tylko wszere, ale  
i wzwy , bowiem przekracza jako ciowo ró ne poziomy, z których ka dy jest  
od poprzedniego wy szy, w tym sensie, e istoty w nim partycypuj ce s  
obdarzone coraz bogatszym psychizmem. Dla ludzi współczesnych „bogatszy  
psychizm” oznaczałby stworzenie wy szego rodzaju cywilizacji, w której  
zostan rozwi zane takie globalne problemy, jak zbrojne konflikty, destrukcja  
natury, post puj ce rozwarstwienie w poziomie ycia narodów oraz jed-  
nostek bogatych i biednych itp.

**Podsumowanie.** W sytuacji kryzysu ekologicznego, który w XX stuleciu  
osi gn ł rozmiary globalne, nowa etyka reguluj ca stosunek ludzi do rodo-  
wiska jest potrzebna jak nigdy przedtem. Jest zatem chlub polskiej filozofii,  
e powstało dzieło, które wszechstronnie opracowan propozycj takiej  
etyki zawiera. (Je li nasze w ładze kieruj ce badaniami naukowymi b d  
przyznawa nagrody za najbardziej znacz ce dokonania, to s dz , e Profes-  
sor Zdzisława Pi tek ze swoj ksi k mo e do takiej nagrody kandydowa ).

Warto ciowe dzieła s cz sto dyskusyjne, co oczywi cie nie umniejsza  
ich znaczenia. Najbardziej dyskusyjnym aspektem komentowanej wy ej  
pracy jest radykalizm etyczno- wiatopogl dowy, ustawiaj cy na jednej płasz-  
czy nie wszystkie istoty z lud mi wł cznie. Staralem si wykaza , e nie jest  
to potrzebne do uzasadnienia idei etycznego respektu dla istot pozaludzkich,  
ku czemu skierowane s wszystkie teoretyczne usiłowania etyki rodowisko-

wej. Co wi cej - biocentryzm egalitarny poci ga za sob wizj wiata, na któr trudno si zgodzi : wiata statycznego (mimo e „pulsuj cego”), pokojowo-anarchicznego, z wykluczeniem lub przynajmniej niezrozumieniem dla idei ewolucyjnego post pu ku coraz wy szym formom ycia. Podkre- lmy: idzie nie o post p, który si wyrodził w przera aj co skuteczny ra- bunek natury, ale o dobrze poj te d enie do „bycia-czym -wi cej”. Dzisiaj byłoby to d enie do nowej kultury, w której ludzie, obok wi kszej wiedzy, b d te posiada nowe uwra liwienia moralne, mi dzy innymi na prawo wszystkich istot do ycia w ich naturalnym rodowisku.

Wy ej zarysowany problem - szanowania ycia jako takiego czy tak e wy szego ycia - nie jest jedynym, który zasługuje na dyskusj w omówionej ksi ce. Innym jest ograniczenie proponowanej tam etyki tylko do istot yj cych. Dlaczego etycznym respektem nie obj tak e podstawy ycia, jak jest abiotyczna warstwa Ziemi? Dlaczego nie szanowa całej Ziemi, jako jednego organicznego systemu, którego poj cie upowszechniło si dzi w mi dzynarodowym ruchu ekologicznym pod nazw Gai<sup>10</sup>? Innym w ko cu ograniczeniem biocentrycznej etyki Taylora i Pi tek jest wył czna bodaj koncentracja na yciu dzikim. Pomini ta jest w tej koncepcji (cho zapewne nie zanegowana, ale tego trzeba si tylko domy la ) ochrona przed ludzkim despotyzmem tak e losu miliardów zwierz t hodowlanych, trakto- wanych w masowych fermach czysto instrumentalnie i cz sto dr czonych jak w swoistych obozach koncentracyjnych. Rozwa enie tych pyta trzeba jed- nak odło y do innej okazji.

By mo e moje krytyczne uwagi nie zawsze trafiaj w rzeczywiste pogl dy autorki. Mog one - cz ciowo przynajmniej - wynika z faktu, e nie sposób powiedzie wszystkiego w jednej publikacji. Je li mimo to przy- czyni si do odpowiednich wyja nie w nowym wydaniu pracy, które (w znacznie wi kszym nakładzie) byłoby bardzo po dane, to ich sens b - dzie ocalony.

## Streszczenie

Artykuł dotyczy pierwszej w Polsce ksi ki traktuj cej wszechstronnie o etyce rodowiskowej. Najpierw prezentuje si tre dzieła, uwzgl dniaj c szczególnie cztery główne kierunki współczesnej etyki normuj cej stosunek człowieka do istot pozaludzkich. Następnie podejmuje si dyskusj z tez autorki, e tak zwana *warto wewn trzna* wszystkich istot yj cych jest

<sup>10</sup> J. F. Lovelock, autor gło nej „hipotezy Gai”, we *Wst pie* do drugiego wydania swej ksi ki na ten temat wyznaje, e w wydaniu pierwszym nie docenił roli abiotycznej warstwy Ziemi w organicznym jej funkcjonowaniu. (Zob.: *Gaia. A New Look at Life on Earth. With a New Preface by the Author.* Oxford Univ. Press. Oxford 1995 <or. 1979>).

*równa*, wobec czego człowiek nie ma żadnych istotnych prerogatyw wobec innych od siebie istot. Twierdzi się, że wicej zalet ma pogląd, iż ta wartość jest *stopniowalna*. Umożliwia to wizję ewolucji jako procesu ukierunkowanego na „bycie-czymś-wicej” przy jednoczesnym odgnaniu się od homocentryzmu aroganckiego, słusznie obwinianego za współczesne zniszczenie środowiska.

### Summary

The article deals with the first book in Poland containing a comprehensive project of the environmental ethics. At first the contents of the book has been presented, in particular the four main contemporary approaches to the topic. Then follows a critical evaluation of the view maintained by the author, that the so called *inherent value* of all living beings is equal. Man, in consequence, has essentially no outstanding status in the biosphere. In opposition to that egalitarian biocentrism I am contending that the *gradation* of the inherent value of beings (called a *stepped biocentrism*) has more good points than the previous one. It enables a vision of the evolution as of a process directed towards „being more”. At the same time this view distances itself from the arrogant homocentrism which has rightly been blamed for the nowadays destruction of the environment.