

Część II

ETYKA A OCHRONA ŚRODOWISKA

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.10.05>

Dieter Birnbacher*

EKOLOGIA, ETYKA A NOWE FORMY DZIAŁAŃ

I. EKOLOGIA, RUCH EKOLOGICZNY I NOWE MYŚLENIE EKOLOGICZNE

Przeobrażenia, jakie w świadomości powszechnej spowodowały w ostatnich dwudziestu latach problemy środowiska, będą zapewne głębsze i trwalsze niż wszystkie polityczne wydarzenia tego okresu razem wzięte. Ernst Haeckel, który w 1886 r. utworzył wyraz „ekologia”, nie mógł przypuszczać, że stanie się on jednym z odznaczających się najróżnorodniejszymi zabarwieniami polityczno-ideologicznymi haseł tego czasu. Dla Haeckela ekologia była tym, za co uważa się także współczesna naukowa ekologia, tzn. nauką o wzajemnych oddziaływaniach organizmów i otaczającej je organicznej i nieorganicznej przyrody, „nauką o gospodarce przyrody”, jedną z dyscyplin biologii. Tak rozumiana ekologia jest ściłą, częściowo opisową, częściowo nomologicznie wyjaśniającą naukę przyrodniczą, która ze względu na złożoność opisywanych przez nią systemów różni się od innych nauk przyrodniczych jedynie znacznie ograniczoną zdolnością prognozowania.

Naukowcy ekolodzy nie odznaczają się eo ipso ekologicznym sposobem myślenia. Jako naukowcy mogą oni ustawicznie jedynie mówić o tym, jak przedstawia się sytuacja przyrody, jak do tej sytuacji doszło, jak będzie się ona (być może, prawdopodobnie) rozwijać, jeśli obchodzić się będziemy z nią w taki lub inny sposób. Polityce ekologicznej i temu, co jest określane jako „ruch ekologiczny”, chodzi natomiast przede wszystkim o pytania normatywne, o to, jak przyroda winna być traktowana oraz o to, co my musimy zrobić, a czego zaniechać, aby osiągnąć stan pożądany. W tym sensie naukowo-ekologiczna fachowość jest wprawdzie niezbędna dla określenia, propagowania i osiągnięcia celów ekologicznych, jednak żaden z tych celów nie

* Pracuje na Uniwersytecie w Essen: ważniejsze publikacje: *Die Logik der Kriterien. Analysen zur Spätphilosophie Wittgensteins* (1974); (współred. N. Hoerster), *Texte zur Ethik* (3 wyd. 1990); *Verantwortung für zukünftige Generationen* (1990).

daje się wyprowadzić z ekologicznej wiedzy (co również skwapliwie przyznają zajmujący się filozofią przedstawiciele „ruchu ekologicznego”, (por. A. Naess, 1977, s. 98 i n.). Byłoby zresztą błędem brać za miarę ekologicznego działania rzeczywistą kondycję przyrody, tak, jak jest ona opisywana przez naukową ekologię. Bowiem albo do zakresu obiektów ekologicznego opisu przyrody zalicza się również człowieka, a wówczas ów opis nie może dostarczyć tej miary już chociażby dlatego, że wszelkie ludzkie działanie, nawet i to najbardziej niszczycielskie, byłoby częścią przyrody, byłoby „naturalne”, albo też ogranicza się zakres obiektów tego opisu do przyrody poza człowiekiem, tak, że człowiek i jego dzieła znajdują się po przeciwnej stronie wobec przyrody, a wówczas, jak to pokazał m. in. J. S. Mill, zrozumiałe dla każdego racje moralne przemawiają przeciwko temu, aby przyrodę poza człowiekiem uczynić miarą moralnego postępowania, gdyż ta niezależna od człowieka, nie kultywowana przez człowieka przyroda nie jest pod żadnym względem warta zachowania czy naśladowania. Niepokromione moce przyrody przedstawiają budzący trwogę (choć niekiedy imponujący) przykład niepohamowanej niszczycielskiej potęgi. Już sam „naturalny” interes przeżycia musi człowiekowi zabronić wydania siebie bez żadnych zastrzeżeń tej potędze.

„Ruch ekologiczny” jest mieszaniną różnorodnych, częściowo sprzecznych tendencji (por. H. Sachsse, 1984, s. 46). Głównym żądaniem tego ruchu jest silniejsze polityczne akcentowanie i forsowanie celów związanych z ochroną środowiska i przyrody. Wokół tej centralnej kwestii skupiają się dalsze dążenia związane z polityką społeczną i polityką wobec środowiska: tendencje antycentralistyczne opierające się na krytyce nieelastyczności i ułomności centralnie sterowanych wielkotechnologicznych jednostek i towarzyszącej im koncentracji władzy, tendencje antykapitalistyczne i egalitarystyczne, tendencje ku krytyce kultury, jak i tendencje ku krytyce scjentyzacji współczesnego świata oraz krytyka utraty przez społeczne współżycie zmysłowo-spontanicznych jakości, a wreszcie całkowite odrzucenie obiektywizującego, zamiast mityczno-komunikacyjnego, podejścia do przyrody.

„Ruch ekologiczny” rozpoczął od problemów środowiska, jednak w międzyczasie wyszedł w swych celach daleko poza wąsko pojętą ochronę środowiska. To samo dotyczy „ekologicznego myślenia”. Wyrażenie to zawężone początkowo do ekologii jako dyscypliny naukowej, zaczęło tymczasem ogólnie oznaczać pewną formę myślenia, która postrzega jednostkę włączoną w systemowe zależności. Z tego względu zdefiniował „ekologię” H. Sachsse ogólnie jako „naukę o zależnościach” (1984, s. VIII), przy czym siła „ekologicznego” myślenia leży zapewne nadal w jego „humanistyczno-ekologicznym” zastosowaniu do relacji człowiek-środowisko; tak, jak ekologia postrzega pojedynczy organizm jako człon otaczającej go całości, z którą znajduje on się we wzajemnych oddziaływaniach, w stosunkach wymiany i zależności, tak samo „myślenie ekologiczne” postrzega człowieka

i jego cywilizację jako włączonych w wielość kompleksowych, dających się jedynie częściowo ogarnąć naturalnych, wzajemnych oddziaływań. „Myślenie ekologiczne” zastosowane do t e c h n i c z n y c h ingerencji w przyrodę charakteryzuje się przede wszystkim tym, że:

- uwzględnia obok działań zamierzonych, także działania uboczne, a te, na ile to tylko możliwe, analizuje w ich połączeniu zarówno z działaniami podstawowymi, jak również w ich wzajemnym powiązaniu, aby w ten sposób antycypować wystąpienie nieoczekiwanych synergizmów;

- rozszerza perspektywę spojrzenia, wychodząc poza granice rozpatrywanego w danym przypadku systemu;

- bierze pod uwagę czas opóźnienia i długofalowe aspekty oddziaływań (negatywne skutki innowacji technicznych, ryzyko dla przyszłych pokoleń);

- ma na uwadze ograniczone zasoby „statku powietrznego – Ziemia”, od którego uzależnione jest przeżycie ludzkości;

- nie posiada beztróskkich złudzeń co do granic, które były i są nadal wytyczone ludzką wiedzą i mocą rozporządzania przyrodą.

W tym sensie „myślenie ekologiczne” nie jest wszelako żądaniem, które kieruje się wyłącznie ku technologii. Żądanie to zwraca się ku wszystkim teoretycznym i praktycznym dyscyplinom, które w jakikolwiek sposób dotyczą naturalnego środowiska człowieka (por. H. Schipperges, 1977, s. 235). Decydujące znaczenie ma to, iż myślenie ekologiczne oznacza w każdym przypadku zwiększenie, a nie zredukowanie kompleksowości. Nie domaga się ono odejścia od racjonalności, lecz wykroczenia naukowej racjonalności poza jej przyrodzone granice. Rozum jedynie „wsluchujący się” i „uczestniczący” jako alternatywa dla tradycyjnego naukowo-objektywizującego rozumu ma jednak niewiele wspólnego z konsekwentnie ekologicznym myśleniem, a zresztą nie stanowi on żadnej realistycznej opcji. Jeżeli nawet z trudem można sobie przedstawić autentyczne zaangażowanie na rzecz przyrody bez pewnej podstawy w uczuciowym przeżywaniu przyrody, to przecież właśnie wobec wzrastających wymagań dotyczących zrozumienia i przetwarzania złożoności czysto empatyczne odnoszenie się do przyrody zdaje się być jeszcze mniej uzasadnione niż tradycyjne formy racjonalności.

II. ETYKA EKOLOGICZNA

1. Stanowisko patocentryczne, biocentryczne i holistyczne

„Myślenie ekologiczne” jest koniecznym, acz niewystarczającym warunkiem odpowiedzialnego postępowania wobec przyrody. Chodzi więc o to, aby ustalić i uzasadnić n o r m y właściwego postępowania z przyrodą. Jest to

sprawa powstałej 20 lat temu „etyki ekologicznej” czy „etyki środowiska”. Jej podstawowe pytania brzmią: według jakich zasad powinniśmy rozstrzygać, czy postępowanie człowieka wobec przyrody jest nie tylko celowe i przynoszące z pewnego względu korzyści, lecz jest także odpowiednie i właściwe w sensie moralnym? Czy istnieje moralny obowiązek ochrony środowiska oraz ochrony przyrody? Czy wolno nam obcując z pozaludzką przyrodą kierować się wyłącznie chęcią zabezpieczenia ludzkiego przetrwania, ludzkiego zdrowia i dobrego samopoczucia człowieka, czy też musimy ponadto przyznać przyrodzie bądź jej podsystemom własne prawa do przetrwania, ochrony i rozwoju? Czy również zwierzęta, rośliny, przyroda nieożywiona mają – jako indywidua, jako wspólnota indywiduów, jako gatunek – status moralny?

To, że pytania te budzą większe spory i to zarówno wśród przedstawicieli etyki ekologicznej, jak i filozofujących laików, aniżeli analogiczne kwestie odpowiadające w etyce społecznej, tłumaczy się ich ścisłym związkiem z kwestiami światopoglądowymi. To, czy myślimy w ramach metafizycznego, czy też naturalistycznego obrazu świata, ma ogromne znaczenie przy rozpatrywaniu etycznych problemów środowiska; inaczej natomiast jest w przypadku wielu problemów etyki społecznej. Teiście, który postrzega przyrodę jako „stworzenie” i tym samym jako własność należącą do pewnej, jakkolwiek pojmowanej Istoty Wyższej, jest znacznie łatwiej traktować przyrodę jako coś, co pod pewnymi zasadniczymi względami nie podlega zarządzeniom człowieka niż naturaliście, dla którego nie ma niemal niczego takiego, co mogłoby uzasadnić taką tabuizację. (Nie jest rzeczą przypadku, iż etyka ekologiczna, jak słusznie zauważa I. F e t s c h e r (1982, s. 765), przyczyniła się do ponownego ożywienia szeregu tradycyjnych teologicznych argumentacji). Wielokrotnie artykułująca się zgodność w konkretnych postulatach dotyczących ochrony środowiska była tym, co mogło wprowadzać w błąd co do rozmiaru różnic zdań wśród etyków ekologów. Przy całej różnorodności przesłanek teoretycznych, w znacznej mierze te same konkretne dezyderaty są oceniane jako pilnie wymagające praktycznego rozwiązania.

Różnice zdań w obrębie etyki ekologicznej są tak głęboko zakorzenione, że wydaje się daremne chcieć je rozwiązać w trywialnej „syntezie”. Tym ważniejsze jest więc, aby je najpierw ująć pojęciowo i wyrazić w sposób klarowny. Najbardziej dokładnie do tej pory opracowana siatka pojęciowa, służąca klasyfikacji stanowisk, została zaproponowana przez W. K. F r a n k e n ę (1979), a w obszarze niemieckojęzycznym została przejęta przez G. M. T e u t s c h a (1985). W obrębie etyki środowiska rozróżnia ona stanowiska według zakresu klas obiektów przyrodniczych, którym stanowiska te – wykraczając poza wartości instrumentalne, jakie posiadają te obiekty dla innych – przypisują autonomiczną („wewnętrzna” – *intrinsisch*) wartość. Antropocentryczna etyka środowiska pozwala przypisać autonomiczną wartość, wyłącznie człowiekowi. Nie wyznacza ona użytkowaniu przyrody przez

człowieka żadnych innych granic poza tymi, jakie są ustanawiane w obrębie tradycyjnej wewnątrzludzkiej, humanistycznej etyki. Zgodnie z nią obowiązki istnieją wyłącznie wobec ludzi, a przyrodzie pozaludzkiej o tyle tylko przysługuje wartość, o ile wchodzi ona w jakiegokolwiek rodzaju relację komunikacji z człowiekiem. Relację tę można określić w ten sposób, iż przyroda będzie dla człowieka obiektem praktyczno-technicznego dysponowania bądź też w ten sposób, że staje ona naprzeciw człowieka w relacji o charakterze kontemplacyjnym (teoretycznym, religijnym czy estetycznym). W pierwszym przypadku Frankena mówi o instrumentalnej wartości przyrody, a w drugim o wartości tkwiącej w samej przyrodzie.

Czysto antropocentryczne podejście do etyki ekologicznej zarysowuje się u młodego Marksa. Pod wielokrotnie cytowanym sformułowaniem „humanizacja przyrody”, która według Marksa powinna iść w parze z „naturalizacją człowieka”, rozumie się udomowienie i kultywowanie przyrody na miarę ludzkiego zaspokajania potrzeb.

Czysto antropocentryczne są także uzasadnienia ochrony zwierząt u Tomasa z Akwinu i u Kanta. Dla Kanta męczenie zwierząt i zbędne z punktu widzenia nauki wiwisekcje dokonywane na zwierzętach są tylko dlatego godne potępienia, że przyczyniają się one do osłabienia ludzkiego współczucia dla innych ludzi; jako że „osłabiona zostaje i stopniowo ulega wytępieniu pewna, dla moralności – w stosunku do innych ludzi – wielce pożyteczna, naturalna predyspozycja”. (*Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Ethische Elementerlehre*, § 17). A zatem Kant uzasadnia potępienie męczenia zwierząt nie ze względu na skutki dla zwierząt, lecz ze względu na skutki dla człowieka¹.

Antropocentryczne uzasadnienie ochrony zwierząt występowało jeszcze w pierwszych przepisach dotyczących ochrony zwierząt w Niemczech (np. w Saksonii 1838 r., w Prusach w 1851, w Rzeszy Niemieckiej w 1871 r.). Ich jedynym deklarowanym celem było przeciwdziałanie powszechnemu zdziżeniu oraz ochranianie uczuć miłośników zwierząt. Dopiero ustawy z roku 1934 i 1972 ochronią zwierzęta ze względu na nie same.

Patocentryczna etyka środowiska przypisuje wszystkim zdolnym do cierpienia istotom biologicznym autonomiczną wartość. Przyznaje ona moralny status zwierzętom wyższym, jednakże nie przyznaje go już zwierzętom niższym (jakkolwiek by przebiegać miała granica pomiędzy zwierzętami wyższymi a zwierzętami niższymi), światu roślin oraz materii nieożywionej. Stanowiska patocentryczne, jak np. metafizyka Schopenhauera (w której podejście pato-

¹ Schopenhauerowi (*Grundlage der Moral*, § 8), gdy przypisuje w formie oskarżenia temu fragmentowi etyki Kanta moralne wynaturzenie, można zapewne zarzucić, że idealizm transcendentny, taki, jaki jest reprezentowany przez Kanta (i generalnie przez niemieckich idealistów), nie może niemal dojść do innego wniosku gdyż bezrozumne istoty, np. zwierzęta, są dla niego jedynie „zjawiskami” pozbawionymi własnej substancjalności.

centryczne łączy się wszakże z podejściem egoistycznym) oraz tradycja etycznego utilitaryzmu, miały historycznie decydujące znaczenie dla idei ochrony zwierząt i jej prawnej kodyfikacji. Bentham, twórca utilitaryzmu, był pierwszym, który zwierzęta zdolne do cierpienia wyraźnie włączył do kręgu posiadających moralne znaczenie istot żywych. Rozstrzygającą kwestią nie jest to, „czy mogą one myśleć?” ani też „czy mogą one mówić?”, lecz to, „czy mogą one cierpieć?” (*Introduction to the principles of morals and legislation*, 1789, rozdz. 17, fragment 1, § 4, przypis). Stanowisko patocentryczne występuje do dzisiaj najczęściej w anglosaskim obszarze językowym.

Stanowiska biocentryczne przypisują wszystkim istotom żyjącym – bez względu na ich zdolność do cierpienia – moralny status, przy czym dokonują zazwyczaj ich gradacji w zależności od danego (jakkolwiek zdefiniowanego) poziomu zorganizowania. Biocentryczne są etyki wielu religii Wschodu. „Etyka czci dla życia we wszelkich jego przejawach” Alberta Schweitzera jest biocentryczna, przy czym odznacza się tym, iż zdecydowanie odrzuca stopniowanie wprowadzające gradację gatunków, tego co żyje wedle ich rangi (a więc także różnicujące pomiędzy zwierzętami i roślinami). Do przedstawicieli biocentrycznej etyki środowiska należą obecnie: G. Altner (1974, 1975a, 1975b, 1984/85), H. Jonas (1979), M. Landmann (1981), oraz R. Attfield (1983). Attfield przyznaje roślinom status moralny, ale znikomą moralną doniosłość (Signifikans), tzn. ubytki wartości w przypadku roślin mają mieć o wiele mniejsze znaczenie niż ubytki wartości w świecie zwierząt bądź ludzi. Jeśli nawet życie drzewa rzeczywiście stanowi tylko jedną milionową część wartości życia ludzkiego, to, zgodnie z biocentryczną etyką Attfielda, jest mimo wszystko bardziej usprawiedliwione zabicie człowieka, niż zniszczenie odpowiednio dużego lasu. (Taki wniosek, chociaż wyraźnie przez Attfielda nie sformułowany, jednak się nasuwa – por. R. Attfield, 1983, s. 177).

Holistyczną etykę środowiska reprezentował K. M. Meyer-Abich (1982–1984). Etyka ta przyporządkowuje wszystkiemu co przyrodnicze (nawet temu, co jest nieożywione) pewną (stopniowalną) autonomiczną wartość. Jako „holistyczną” określa się ponadto taką etykę środowiska, która przyznaje wartość nie tylko ożywionym bądź nieożywionym składnikom przyrodniczego systemu, lecz także samej całości systemu jako takiej. Przykładem jest „land ethic” amerykańskiego ekologa L. Leopolda, zgoła jedno z pierwszych ujęć etyki ekologicznej: „land ethic [...] pociąga za sobą szacunek dla współczłonków swej krainy: również szacunek dla wspólnoty jako takiej” [1949, s. 204].

2. Zarzuty i krytyka

W tradycji etyki świata zachodniego (łącznie z etyką teologiczną) dominowały koncepcje antropocentryczne, a jedynie sporadycznie występowały stanowiska patocentryczne: u Pitagorejczyków, Plutarcha, Montaigne'a, Hume'a. Wraz z pojawieniem się stanowisk: biocentrycznego i holistycznego, które rozwinęły się w obrębie etyki ekologicznej, tradycja ta jest w sposób zasadniczy kwestionowana. Nic więc dziwnego, że przede wszystkim te stanowiska znajdują się w ogniu krzyżowym krytyki.

Kamieniem obrazy jest moralny status świata roślin. Rośliny nie są zdolne cierpieć. Ani nie ma cierpienie, w przypadku roślin, sensu z punktu widzenia ewolucji, gdyż rośliny nie mogą w sposób zamierzony unikać ewentualnego przysparzanego im bólu, ani też nie istnieją jakiegokolwiek fizjologiczne wskaźniki co do „życia duchowego roślin”. (Podawany przez P. Tomkinsa i C. Birda (1977) dowód na istnienie świadomości u roślin nie jest sprawdzalny i polega na całkiem dowolnych interpretacjach². Także współczesny panpsychizm, jak np. „panpsychistyczny identyzm” Bernharda Renchsa (1968), nie przypisuje roślinom żadnej właściwej im świadomości, lecz tylko (treściowo bliżej nieokreśloną) jakość „protopsychiczną”.

Liczni etycy środowiska reprezentujący stanowisko biocentryczne nie przypisują roślinom wprawdzie zdolności cierpienia ani żadnej świadomości, ale przypisują im *interesy*. Zdaniem Teutscha i Attfielda, także pozbawione świadomości istoty żyjące mają interes „aby zachować i w pełni rozwinąć swoje życie” (G. H. Teutsch, 1985, s. 17), czyli osiągnąć swój entelechialny cel rozwoju (R. Attfield, 1983, s. 145). W ten interes roślin godzi każdy, kto roślinę przedwcześnie ścina, wyrwa albo niszczy.

Pogląd ten spotyka się wprawdzie ze sprzeciwami już w sferze językowej. Mówienie, że „w interesie drzewa” leży, aby zostało podlane, jest wyraźnie metaforycznym sposobem wyrażania się. Nawet jeśli moglibyśmy powiedzieć, że w jego interesie jest to, aby zostało podlane, nie wynikałoby z tego, że jest ono w tym również zainteresowane (por. R. G. Frey 1979, s. 291). Przeciwno temu mógłby oponować biocentryczny etyk środowiska, twierdząc, że ta krytyka godzi wyłącznie w werbalne sformułowania, a nie w meritum jego stanowiska, gdyż niewątpliwie jest on w stanie wyrazić swoje stanowisko bez oglądania się na pojęcie „interesu”. Poważnym zarzutem przeciwko biocentrycznej etyce środowiska jest zarzut, jaki H. Groos (1974, s. 524 i n.) skierował przeciwko A. Schweitzerowi, a mianowicie, iż nie jest oczywiste, dlaczego samo życie, niezależnie od pytania o jego specyficzną

² Tak więc ta sama elektrofizjologiczna reakcja filodendronu jest raz interpretowana jako oznaka emocji pozytywnej, zaś innym razem jako oznaka emocji negatywnej.

jakość, powinno mieć samoistną wartość. Czy rzeczywiście jest tak, jak utrzymuje Attfield (1983, s. 155), że w przypadku, gdyby cały obdarzony świadomością świat został unicestwiony, to zawsze jeszcze byłoby lepiej, gdyby ocalał świat żywy niż martwy, i to nawet wówczas, gdyby nie istniała żadna nadzieja, że z tego zachowanego życia rozwinie się kiedykolwiek jakaś wyższa forma życia? Nie jest to takie zrazu zrozumiałe, dlaczego (jeśli przypisuje się samoistną wartość istotom pozbawionym świadomości), to co ożywione miałoby być tak radykalnie uprzywilejowane w stosunku do tego, co nieożywione. Stanowisko holizmu, wprowadzające gradację autonomicznych wartości w obrębie całego systemu, wydaje się więc z pewnością logicznie bardziej uzasadnione.

Dla A. Schweitzera życie – w przeciwieństwie do przyrody nieożywionej – stanowiło „tajemnicę” i byłoby zgoła występkiem pragnąć wnikać w nią wyłącznie na drodze poznawczej. Jedyną odpowiednią postawą wobec życia była dla niego postawa mistycznego oddania się, w której ludzka zasada życia napotyka, jako swego quasi-podmiotowego partnera, zasadę życia przyrody. Jednak nawet świadomości mistycznej nic nie chroni przed krytyką. Zarówno biologia, jak i analiza metafizyczna pozwalają ukazać witalistyczne założenie autonomicznej zasady życia jako przestarzałe. Życie nie jest już żadną „tajemnicą”. Nie tylko jego przebieg, również jego powstanie stało się dostępne próbom naukowego wyjaśnienia³.

Ten ostatni zarzut nie dotyczy stanowiska holistycznego. Wątpliwe wydaje się jednak włączenie przez to stanowisko czysto materialnego świata do kręgu obiektów o statusie moralnym, zwłaszcza jeśli – jak u Meyer-Abicha – te materialne rzeczy obdarza się moralnymi prawami. Zgodnie z tym poglądem nie tylko rośliny, lecz także kamienie, a nawet artefakty, jak maszyny i fabryki, mają uprawnienia do tego, by były uwzględniane w naszych moralnych rozważaniach.

Przy całej rozbieżności zdań istnieją jednak również obszary zgodności. Bezsprzecznie każda czysto antropocentryczna etyka środowiska jest o tyle nieadekwatna, że wystarcza wprowadzić po temu, by uzasadnić ochronę środowiska, ale nie wystarcza, by uzasadnić ochronę zwierząt. „Ochrona środowiska” dotyczy środowiska człowieka. Jej celem jest zapobieganie bądź łagodzenie – bezpośrednich lub pośrednich, teraźniejszych lub przyszłych – szkodliwych oraz uciążliwych dla człowieka zjawisk, spowodowanych naruszeniem przyrodniczych podstaw ludzkiego życia. Problem środowiska jest szczególnego rodzaju problemem społecznym (J. Passmore, 1974, s. 43). Zwierzęta natomiast zasługują, aby chroniono je przed męceniem nawet wówczas, gdy człowiek nie spodziewa się agresywnych bądź innych

³ Jeśli jest coś tajemniczego i nieustannie wymykającego się naukowemu (np. ewolucjonistycznemu) wyjaśnieniu, to jedynie istnienie i powstanie świadomości (por. H. Sachsse, 1980, s. 98; D. Birnbacher, 1985, s. 217).

negatywnych reakcji z ich strony. Ochrona zwierząt wymaga, aby wyjść poza ramy dotychczasowej etyki respektującej tylko prawa człowieka. Kwestia ochrony zwierząt jest kwestią, o którą rozbijają się kontraktualne (J. Rawls, 1975) i inne teoretyczne uzasadnienia moralności, zgodnie z którymi obowiązki moralne istnieją wyłącznie we wzajemnych stosunkach pomiędzy równymi sobie podmiotami.

Mając na uwadze ewentualne dalsze zbliżenie stanowisk wysuwał autor niniejszych uwag argumenty przemawiające za „tezą mówiącą o pewnej priorytetowości”, według której, również w przypadku biocentrycznych i holistycznych etyków środowiska, pierwszeństwo przed względem na istoty niezdolne do odczuwania miał mieć względem na istoty zdolne do odczuwania i kierujące się interesem (D. Birnbacher, 1982). Kryteria oraz zasady ukierunkowane na interesy, tzn. takie kryteria i zasady, które odnoszą się do zaspokajania potrzeb istoty zdolnej do odczuwania i cierpienia, dają się w pewnym sensie (który to sens nie zbiega się z utartym metaetycznym sensem) generalizować, podczas gdy normy ukierunkowane na pewien ideał nie dają się w tym sensie generalizować. Sens owej „możliwości generalizowania”, jaki mam na myśli, wiąże się z roszczeniem do intersubiektywnej ważności i uniwersalnej aprobaty, z roszczeniem, które jest charakterystyczne dla norm moralnych w odróżnieniu od innych norm społecznych (takich jak normy prawne, zasady etykiety itp.). Tylko wówczas norma, obojętnie jakiej treści, zasługuje, aby uznać ją za normę moralną, gdy wyraża nie tylko wspólne preferencje określonych jednostek i grup, lecz gdy jest formułowana z ponadjednostkowego punktu widzenia oraz podnosi powszechne roszczenie do bycia uprawnioną. Wydaje się więc, iż przyczyna tego, że normy ukierunkowane na interesy zasługują na to, by mieć pierwszeństwo przed normami skierowanymi ku ideałom, tkwi w tym, iż te pierwsze opierają się na przedstawieniach mających wartość pozamoralną, co do których można bez zastrzeżeń przyjąć, że są one dla każdego zrozumiałe i rzeczywiście przez każdego akceptowane. W odróżnieniu od norm skierowanych ku ideałom, mogą one tym samym spełniać roszczenie do powszechnej ważności, które podnoszą jako normy moralne.

Notabene nie chciałbym twierdzić, że tak pomyślana możliwość uogólniania przysługuje samym normom ukierunkowanym na interes. Po temu wiele z nich, np. zasady sprawiedliwego podziału, jest zbyt kontrowersyjnych. Jako dającą się uogólnić chciałbym raczej uznać wyłącznie normatywną relewantność tego, co w tych normach zakłada się jako wartość pozamoralną, tzn. zaspokajanie interesów. Normatywną relewantność zaspokajania interesów wydaje mi się być powszechnie możliwa do zaakceptowania i akceptowana w sensie, w jakim nie istnieje normatywna relewantność przedstawień wartości pozaludzkich i ludzkich ideałów. Przez to, że normy ukierunkowane na interes nie odwołują się do żadnych innych przesłanek aksjologicznych oprócz bezwartościowości cierpienia ewentualnie niemożności zaspokajania interesów,

są one dla każdego możliwe do zrozumienia w stopniu, w jakim normy skierowane ku ideałom z samej swej natury być nie mogą. Podczas gdy wizerunki człowieka, katalogi cnót i wyobrażenia mające wartość ontologiczną zależą od bardzo zmieniających się historycznie i kulturowo przesłanek poznawczych, to zasada, aby zmniejszać cierpienie, które nie służy ponownemu uwalnianiu od cierpienia, nie wymaga do jej przyjęcia niczego więcej ponad samo doświadczenie cierpienia.

To uzasadnienie ma bardziej istotny aspekt: ludzkie interesy są faktycznie bardziej jednolite niż ideały i niezależne od interesów normy, które ludzie uznają za obowiązujące. Przyczyna tego, jak się zdaje, tkwi w tym, że interesy – przynajmniej na pewnym poziomie abstrakcji – są w znacznie mniejszym stopniu uformowane przez kulturę niż ideały. Pomimo wszelkich kulturowych wpływów na konkretną postać przejawiania się interesów, leżący u podstaw ludzkich interesów jednolity wzorzec podstawowych potrzeb daje się rozpoznać w sposób znacznie bardziej bezpośredni niżli wzorzec istniejący w budowanych przez ludzi wyobrażeniach o właściwym życiu, o godności, sile charakteru i innych ludzkich ideałach, a coś dopiero, jeśli chodzi o wyobrażenia wartości pozaludzkich, jak np. bezinteresowane wyobrażenie piękna samego w sobie. Podstawowy wzorzec potrzeb, uwzględniający potrzebę pożywienia, bezpieczeństwa, przynależności i aprobaty, daje się prędszej rozpoznać w manifestowanych przez człowieka interesach niż w jego ideałach.

Tym, co istotnie nowe i charakterystyczne w „etyce ekologicznej” ostatnich lat, są bez wątpienia normy zorientowane na ideały, które zostały zaproponowane w ramach tej etyki. Dopiero normy skierowane ku ideałom nadały w ogóle etyce ekologicznej jej swoiste piętno. Przyjęcie tezy o priorytecie ukierunkowanych na interesy norm ekologicznych nie oznacza, iż tamte normy są tym samym uznawane za błahę. Reguła priorytetowości mówi jedynie, że powinny one wchodzić w grę dopiero wówczas, gdy żadna z będących do dyspozycji strategii nie jest jednoznacznie wyróżniona przez normy ukierunkowane na interesy. Ponadto wypada zauważyć, że zainteresowanie jednostek i grup urzeczywistnieniem swych skierowanych ku ideałom norm oraz uzyskaniem dla nich poparcia innych, jest zainteresowaniem, które także etyka całkowicie ukierunkowana na interesy musi traktować poważnie. Także przedstawiciel etyki całkiem ukierunkowanej na interesy musi uszanować prawo drugiego do dążenia do swoich ideałów oraz do ich rozpowszechniania, o ile nie koliduje to nadmiernie z interesami innych, wliczając w to ich interes, by żyć zgodnie ze swymi ideałami. Tolerancja, tzn. zasada, aby szanować zainteresowanie innego człowieka jego ideałami, także wówczas, gdy się tych ideałów nie aprobejuje, a nawet nie rozumie, jest ze swej strony normą ukierunkowaną na interesy, a nie normą skierowaną ku ideałom. (Podobnie, „degradacji” ideałów do statusu interesów dokonuje R. M. Hare w *Ethical Theory of Utilitarianism*, [w:] H. D. Lewis [wyd.] *Contemporary British Philosophy III*, 1976, s. 121).

Normy skierowane ku ideałom posiadają dla większości ludzi znacznie większą emocjonalną siłę przyciągania aniżeli normy ukierunkowane na interesy. Poniekąd wywyższając człowieka ponad niego samego i jemu podobnych, wywołują wrażenie głębi, wobec której normy ukierunkowane na interesy zdają się być prozaiczne i płytkie. W tym sensie wypowiedział się Otto Friedrich Bollnow o Alberta Schweitzera etyce czci dla życia, w niedawno wydanej księdze pamiątkowej: etyka ta podaje głębsze uzasadnienie ochrony środowiska niż jest to możliwe na podstawie przemyśleń estetycznych i teleologicznych. Słabością takich uzasadnień jest zapewne to, że rzadko kiedy dają się one uogólniać w tym sensie, aby one same lub ich przesłanki aksjologiczne mogły być w zasadzie przedstawione w sposób dla każdego zrozumiały. Jeśli są one „uzasadnieniami”, to nie w sensie intersubiektywnym, w jakim pytaliśmy tutaj o możliwość uzasadniania. Ale nawet, jeśli ten stawiający wysokie wymogi sens „uzasadniania” można zakwestionować, wydaje mi się wszelako niemożliwe, aby od niego odstąpić, jeśli ma się zrealizować to, co najbardziej konieczne, naglące, to, co najpierw byłoby do zrobienia, co do czego wszyscy są zgodni, iż powinno zostać wykonane.

3. Etyczne problemy ochrony środowiska ludzkiego

Co konkretnie wynika z zaakceptowania reguły priorytetowości? Za pomocą tezy o priorytetowości można uzasadnić zasadnicze pierwszeństwo ochrony środowiska ludzkiego i ochrony zwierząt przed ochroną przyrody, jednakże nie można nie powiedzieć np. o tym, od jakich celów związanych z ochroną środowiska ludzkiego należy rozpocząć oraz jakie środki powinno się w danym przypadku na te cele przeznaczyć. Ponieważ ochrona środowiska ludzkiego związana jest w znacznej części z działalnością państwa (niektóre konstytucje przedstawiają ochronę środowiska nawet jako pewien wyznacznik celów państwa), nasuwa się w szczególności pytanie o względne priorytety zadań państwa związanych z ochroną środowiska ludzkiego.

Dobra środowiska ludzkiego są z reguły dobrami publicznymi, tzn. nie są im przypisane żadne prywatne prawa własności: nie można kupić świeżego powietrza, można co najwyżej nabyć parcelę bądź mieszkanie w strefie świeżego powietrza. A zatem względnego oszacowania tych dóbr nie można pozostawiać rynkowemu mechanizmowi cenowemu. Ponadto nie można zdać się na samą przyrodę, aby określała granice obciążeń oraz szacowała związane z nimi dobra. Wszystkie tak zwane „naturalne” granice wzrostu – obciążenie substancjami szkodliwymi, wyczerpywanie się zasobów, zaludnienie – nie są ostatecznie żadnymi naturalnymi, lecz według określonych kryteriów użyteczności albo szkodliwości ustanowionymi granicami normatywnymi. Nawet

gdyby istniała tego rodzaju „naturalna” granica, np. wzrostu populacji ludzkich, że we wszelkich dających się pomyśleć naturalnych i kulturowych warunkach narodziny kolejnego człowieka prowadziłyby do tego, iż więcej niż jeden inny człowiek musiałby dodatkowo umrzeć, to taka „naturalna” granica jest przecież dla pytania o granice wzrostu całkiem nieistotna. Albowiem pytamy o wartość graniczną, której zachowanie powinno przeszkodzić osiągnięciu tej granicy „naturalnej”.

Pytanie o właściwe granice jest pytaniem politycznym, na które z trudem można udzielić generalnej odpowiedzi. Aby na nie odpowiedzieć stosuje się często analizę gotowości ponoszenia kosztów, w której społeczną ocenę wartości dobra mierzy się tym, jak daleko idące ofiary ludzie byłiby w danym przypadku gotowi ponieść za jakieś dobro. Jednakże, po pierwsze, analiza gotowości zapłaty (także w zmodyfikowanej przez Clarke-Steuera formie, por. H. Siebert, 1978, s. 91 i n.) nie jest neutralna z punktu widzenia podziału, lecz preferuje lepiej usytuowanych z racji dochodów lub majątku, którzy w większym stopniu niż inni gotowi są zapłacić za te dobra, które nie są bezpośrednio niezbędne do życia. Po drugie, indywidualne oceny **ryzyka**, np. ryzyka związanego z energią jądrową (jeśli tylko prawdopodobieństwo jego wystąpienia jest tak małe, że nie daje się ono już obrazowo przedstawić) są z reguły tak nieadekwatne, iż wydaje się wątpliwe, aby je w ogóle uwzględniać. (D. Birnbacher, D. Koch, 1981). Po trzecie, w ocenach współcześnie żyjących ludzi interesy przyszłych pokoleń są w niedostatecznym stopniu brane pod uwagę. Czyż jednak ich interesy można zaniedbać? – jest to przynajmniej w stosunku do problemów środowiska ludzkiego wątpliwe; chodzi tu bowiem o długoterminową toksyczność, jak np. o możliwe zmiany klimatu na skutek emisji CO₂ w wyniku spalania kopalnych materiałów palnych (olej, węgiel, gaz) o trudno odwracalne albo nieodwracalne zmiany w krajobrazie i w życiu roślin (w strefie Seszeli, w Ameryce Południowej) lub o długofalowe ryzyko związane z odpadami nuklearnymi i chemicznymi. Nie oznacza to, jakoby analizy gotowości poniesienia kosztów nie posiadały żadnej wartości. Oznacza to jedynie, że nie mogą one zastąpić normatywno-politycznych rozstrzygnięć dotyczących względnej pilności projektów ochrony środowiska ludzkiego.

Decyzje państwa związane z ochroną środowiska ludzkiego muszą uwzględniać wiele obszarów działań i mogą przy tym przyznawać bardzo różne priorytety. Konstytucja w Republice Federalnej daje pewne pierwszeństwo tym wysiłkom związanym z ochroną środowiska ludzkiego, które służą usuwaniu tego, co szkodliwe dla życia i zdrowia. Tym samym jednakże nie przesądza się jeszcze o tym, jaką konkretną treścią wypełnione zostają te podstawowe normy w formie ustalonych przez państwo granicznych wartości obciążeń, podobnie jak nie przesądza to jeszcze o sposobie rozwiązania problemów związanych z podziałem. Czy np. wartość graniczną SO₂ należy ustalać na podstawie progu tolerancji przeciętnego człowieka czy chorego na schorzenia dróg

oddechowych lub układu krążenia? W pierwszym przypadku nakłada się dodatkowe obciążenia na i tak już cierpiących z powodu niedomagań, zwłaszcza gdy finansowe bądź zawodowe powody uniemożliwiają im przeprowadzkę w mniej zanieczyszczone regiony. W drugim przypadku obarcza się zdrowych wyższymi kosztami ochrony środowiska ludzkiego niż odpowiada to ich preferencjom.

W dużej mierze niejasne – i narażone na bardziej lub mniej, czysto ideologicznie prowadzoną walką – jest pytanie o ocenę wynikającego z oddziaływań środowiska ludzkiego ryzyka (risk assessment). Czy ryzyko możliwości wyrządzenia znacznych szkód przy małym prawdopodobieństwie ich wystąpienia, jak to ma miejsce w przypadku użytkowania reaktorów do wody lekkiej, należy redukować do zera czy też, zgodnie z zasadą wartości oczekiwanych, należy je obliczać biorąc pod uwagę rozmiary strat. Jak należy traktować „ryzyko hipotetyczne” (W. Häfele, 1974), które nie daje się konkretnie określić, lecz jedynie założyć? Takie ryzyko daje się z trudem wykluczyć właśnie przy technikach nowego rodzaju, wypróbowywanych jedynie w doświadczeniach laboratoryjnych, jak np. technologie powielające. Jeśli odczuwano by przesadną obawę ryzyka i zwlekano by z wprowadzeniem nowych technologii, do czasu aż wszystkie dające się pomyśleć czynniki ryzyka staną się znane, musiano by prawie całkiem zrezygnować z innowacji technicznych. Z drugiej strony wprowadzenie gospodarki opartej na plutonie na skalę wielkoprzemysłową – z reaktorami jądrowymi, urządzeniami do ponownego oczyszczenia odpadów oraz miejscami ostatecznego składowania, posiada wszystkie cechy „paktu zawartego przez Fausta” (A. Weinberg), paktu, który jest tym groźniejszy, jako że końskie kopyto diabła może pozostawać w ukryciu. Właśnie nie stwarzające problemów w średniolugim okresie czasie funkcjonowanie tych technologii może prowadzić długofalowo do zgubnych zaniedbań w posługiwaniu się nimi. Kwestie związane z oceną ryzyka są bardzo skomplikowane, zarówno w swych częściach opisowych, jak i normatywnych. Etyka ekologiczna nie powinna jednak pozwolić, aby uniemożliwiono jej wypracowanie solidnego i własnego stanowiska, nie powinna zdawać się wyłącznie na proces politycznego podejmowania decyzji, jak zaproponował N. Rescher (1983), lecz powinna udzielać własnych odpowiedzi. Podczas gdy procesy decydowania o czymś na drodze politycznej są często zdominowane przez stronnice interesy zaangażowanych grup, zadaniem etyki ekologicznej jest ukazywanie wspólnego interesu wszystkich w wyraźnie wyartykułowanej i poddawalnej sprawdzeniu formie oraz uczynienie zeń korektora podejmowanych w danym wypadku decyzji politycznych.

Zasadnicze problemy etyki politycznej rodzą się także w związku z kwestią, jak dalece interesy przyszłych pokoleń, których obecnie można bronić występując co najwyżej w ich imieniu powinny być uwzględniane przy

podejmowaniu decyzji politycznych dotyczących ochrony środowiska ludzkiego? Kwestią jest nie tylko to, czy obowiązująca w niemieckiej polityce ochrony środowiska „zasada przezorności” (G. Hartkopf, E. Bohne, 1983, s. 91 i n.) wystarcza w swych prawnych konkretyzacjach, aby na trwałe zachować podstawy życia; problem dotyczy również tego, czy system demokratyczny z racji zasadniczych jest w stanie odpowiednio zabezpieczyć przyszłość również wtedy, gdy zmusza to do istotnych wyrzeczeń w wymiarze celów bieżących. System demokratyczny może być zawsze tylko tak ukierunkowany na przyszłość, jak wybrani decydenci, ci zaś są tylko tak ukierunkowani na przyszłość, jak ci, którzy ich wybrali. Czy w przypadku, gdy wyborcy są przeważnie ukierunkowani na teraźniejszość, a naglące problemy przyszłości wymagają jednak natychmiastowego działania, daje się usprawiedliwić dyktaturę jakiejś elity (H. Jonas, 1979, s. 263) lub przynajmniej prawo do stawiania oporu przez tych, którzy są świadomi odpowiedzialności? (por. R. Spaemann, 1980, s. 203).

4. Odpowiedzialność wobec przyszłych pokoleń

Do tego rodzaju konfliktowych sytuacji może zapewne dojść tylko wówczas, gdy faktycznie stawia się przed obecnie żyjącymi obowiązek dbania o sprawy przyszłych pokoleń. Czy jednak jesteśmy zobowiązani dbać o sprawy ludzi żyjących w przyszłości, przecież nie znamy ich charakterów, sposobów życia, potrzeb, a nawet nie wiemy na pewno, czy oni w ogóle będą istnieć. Jest to tak samo sporne, jak pytanie: jak daleko sięga ten obowiązek (o ile się go akceptuje) oraz jakie znaczenie przysługuje mu w porównaniu z odpowiedzialnością za teraźniejszość?

Najwcześniejsze filozoficzne dyskusje nad tym problemem spod znaku ekologii opowiadają się za radykalnym ograniczeniem odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń: M. Golding (1972) wiąże poczucie odpowiedzialności ze wspólnością form życia i życiowych ideałów. O przyszłych pokoleniach nie wiemy wszakże, czy prawdopodobnie już wkrótce nie zaprzędzą się Nowemu Wspaniałemu Światu (Brave New World) istniejącemu poza wolnością i godnością. Zdaniem J. Rawlsa, istnieje odpowiedzialność za przyszłość co najwyżej wobec „najbliższych pokoleń” (1975, s. 323), a J. Passmore (1974, s. 91) wiąże czasowy zakres odpowiedzialności za przyszłość z ograniczonym zasięgiem stosunków osobistych przede wszystkim dlatego, aby nie dostarczać dyktatorskim reżymom powodów do ograniczania wolności.

Zasadniczo nieograniczonej odpowiedzialności za przyszłość domagają się natomiast ci etycy, którzy są związani z tradycją etycznego utilitaryzmu (R. M. Hare, 1981, s. 101; D. Birnbacher, 1986a). Dla utilitarysty ocena

działania (czy sposobu postępowania) jest funkcją (prawdopodobnych) bezpośrednich i pośrednich oddziaływań, zarówno pozytywnych, jak i szkodliwych, jakie dane działanie (czy sposób postępowania) będzie w „długim okresie” („in the long run”) miało na zdolne do odczuwania istoty. A zatem odpowiedzialność za przyszłe pokolenia jest dla utilitarysty ograniczona wyłącznie przez ograniczoną zdolność przewidywania przyszłych wydarzeń. Jednak nawet niezależnie od specyficznie utilitarystycznych założeń coś przemawia przeciwko proponowanym przez Goldinga i innych ograniczeniom odpowiedzialności. R. Attfield, (1983, s. 97) wysunął przeciwko Goldingowi tezę, że zadanie norm moralnych polega m. in. właśnie na tym, aby motywować do działań w obszarach, w których brakuje emocjonalnie motywujących osobistych więzi lub sympatii. Ponadto, powszechne zasady moralne zawierają, właśnie ze względu na swą formę, w zasadzie nieograniczone odniesienie do przyszłości, o ile zawierają one pojęcia, których przypadki możliwych zastosowań tworzą otwartą ku przyszłości klasę. Już samo przestrzeganie tak elementarnej zasady, jak ta, aby nikomu nie szkodzić, wymaga rozważenia, czy przypadkiem to, że mogące wystąpić w niedalekiej przyszłości szkody zostaną ludziom zaoszczędzone, nie przysporzy dodatkowych szkód innym – później żyjącym.

Z drugiej strony nie tylko utilitarystyczne, ale również inne uniwersalistyczne zasady moralne, które odrzucają preferowanie teraźniejszości (niższa ocena przyszłych korzyści ze względu na ich wystąpienie dopiero w przyszłości) mają tendencję ku temu, aby od swych adresatów zbyt wiele żądać w dziedzinie moralności. „Idealne” normy uwzględniające przyszłość muszą dlatego zostać zoperacjonalizowane w ten sposób, że przyjmą postać „reguł praktycznych”, które z jednej strony treściowo zbliżają się do normy „idealnej”, z drugiej zaś strony można się nimi kierować w sposób realistyczny. Wielokrotnie przytaczaną regułą praktyczną tego rodzaju jest zaproponowany przez G. S. Kavę (1978, s. 201) „standard Locke’a”. Zgodnie z tym standardem każde pokolenie powinno tylko na tyle wykorzystywać zasoby ziemi, aby została utrzymana jej długookresowa wydajność. Może ono tego dokonać w ten sposób, że albo mniej zasobów zaczerpnie z przyrody (a na przykład więcej zrehabilituje), albo dokona takiego technicznego postępu, że straty zostaną wyrównane substytutami oraz lepszym wykorzystaniem zasobów. Wątpliwe jest wszakże, czy ta reguła wystarcza także w warunkach dużego przyrostu ludności i/lub zmniejszającego się stopnia postępu technicznego. Jeżeli ma się uniknąć tego, że grzechy ojców miałyby się mścić na wnukach, to troska o przyszłość będzie musiała w obydwu przypadkach wyjść poza „standard Locke’a”.

Nie mniej sporne niż kwestia, jakie istnieją moralne powody przezornej troski o już żyjące przyszłe pokolenia, jest sprawa istnienia moralnych powodów, troski o istnienie przyszłych pokoleń. Wprawdzie zaledwie nieliczni przytakną zdaniu Nietzschego: „wyginęło już wiele gatunków zwierząt, dajmy

na to, że miałyby zniknąć również człowiek to i tak by niczego w świecie nie brakowało”, to jednak nie znaczy to, że istnieje także racjonalny powód dalszego istnienia gatunku oraz ewentualnie obowiązku, aby się do tego przyczynić. Zdaniem G. Patziga (1983, s. 16) byłoby wprawdzie godne ubolewania, gdyby ludzkość stała się bezpłodna, jednakowoż nie istnieje żaden rozsądny powód dla takiego ubolewania. Odwrotnie uważa B. Stoëckle (1974, s. 116), który nie chce przyznać ludzkości prawa do samounicestwienia nawet wówczas, gdyby ludzkość – w obliczu „niewiadomych nieuleczalnych schorzeń” oraz „na podstawie w najwyższym stopniu moralnych” rozważań – doszła do przekonania, że już nie ponosi odpowiedzialności za dalsze istnienie.

Większość etycznych koncepcji, które podjęły ten problem, lokuje się pomiędzy tymi ekstremami. Z reguły uzależniają one moralny obowiązek zabezpieczenia istnienia gatunku od szans realizowania określonych wartości, od utrzymania kulturowego poziomu ludności (J. Jonas, 1979), od zwiększania przeciętnego poziomu szczęśliwości (utilitaryzm przeciętnych korzyści) lub od zwiększania całkowitego szczęścia ludzkości (utilitaryzm sumy korzyści). Wszystkie dotychczas dyskutowane koncepcje obowiązku zabezpieczenia istnienia gatunku prowadzą, przy szczegółowym rozważeniu, do wniosków sprzecznych z intuicją. Do tej pory nie istnieje zadowalające wszystkich polubowne stanowisko (M. D. Bayles, 1976; J. Glover, 1977; R. Attfield, 1983; D. Parfit, 1984; D. Birnbacher 1986).

5. Ochrona zwierząt

Obowiązki człowieka rozciągają się nie tylko poza horyzont teraźniejszości, sięgają one także poza horyzont ludzkiego świata. Człowiek jest jedynym podmiotem świadomym obowiązków, ale nie jest on ich jedynym przedmiotem. Przynajmniej również zdolne do odczuwania zwierzęta mają prawo, aby były chronione przez człowieka przed bólem, cierpieniem i lękiem.

Wśród etycznych debat o ochronie zwierząt zdarzają się dyskusje akademicko jałowe oraz dyskusje burzliwe i stymulujące. Do pierwszych należą debaty o tym, czy zwierzęta mają *interesy* oraz czy można im przypisać (moralne) *prawa*. Niezależnie od tego, jakich na te pytania udziela się szczegółowych odpowiedzi, nie ma to najmniejszego znaczenia, jeśli chodzi o rodzaj i zakres ludzkiego obowiązku, aby zaniechać męczenia zwierząt. Jedyne znaczenie, jeśli chodzi o ten obowiązek, ma to, iż zwierzęta są zdolne odczuwać i mogą być męczone. Natomiast to, czy mają one interesy bądź prawa, ma znaczenie drugorzędne (J. Passmore, 1974, s. 116, uwagi).

Pojęcie interesu nadaje się zresztą raczej do tego, aby problemów przysparzać niż je rozwiązywać, albowiem może ono być skonstruowane zarówno

mocniej, jak i słabiej niż pojęcie zdolności odczuwania. Jeśli „interes” pojmuje się w sensie potrzeb koniecznych dla przetrwania, to dotyczy on nie tylko zwierząt, ale także roślin; jeśli rozumie się go w sensie wyartykułowanego życzenia, które zakłada przynajmniej elementarną zdolność myślenia i świadomość przyszłości, to dotyczy on nie tyle wszystkich zdolnych do odczuwania zwierząt, co ewentualnie zwierząt zdolnych do myślenia, jak (zapewne) naczelnie, walenie i delfiny. Tylko dlatego, iż pojęcie interesów jest tak nieokreślone, staje się jasne, iż jedni przypisują zwierzętom interesy równie stanowczo (L. Nelson, 1970, s. 164 i n.), jak inni im ich odmawiają (H. J. McCloskey, 1965; R. G. Frey, 1980), przy czym także ci ostatni bynajmniej nie negują obowiązków związanych z ochroną zwierząt. To samo dotyczy kwestii, czy zwierzętom należy przypisać prawa moralne. Ci, którzy określają prawa jako korelaty obowiązków, a więc mówią o prawie X wobec Y tylko wówczas, jeśli Y ma obowiązek względem X, przypisują zwierzętom prawo do tego, aby nie były męczone (L. Nelson, 1970, s. 163; J. Feinberg, 1980, s. 150; D. Brinbacher, 1980, s. 125). Inni, którzy określają prawa w ten sposób, iż ten, komu przysługuje prawo musi być w stanie zarówno znać swoje prawa, jak też czynić z nich użytek, konsekwentnie odmawiają zwierzętom praw z tego względu, aby zwierząt bezzasadnie nie personalizować (H. J. McCloskey, 1985; R. G. Frey, 1980). Mówiąc w ten sposób o prawach moralnych, rezygnują ci ostatni autorzy co najwyżej z retorycznego środka pomocniczego: powoływanie się na rzekome prawo zwierząt, aby nie były męczone, pozwala na to, aby postulowany obowiązek niemęczenia ich jawił się jako żądanie uzasadnione bardziej obiektywnie, niżli jawiłoby się ono bez tego odwoływania się; jest to uzasadnienie pozorne, jako że tylko dlatego przypisujemy zwierzętom prawa, gdyż akceptujemy to zobowiązanie. Autentycznie kontrowersyjnie kwestie związane z ochroną zwierząt mają tylko częściowo charakter normatywny. Równie istotne są kwestie natury opisowej, takie jak np.:

1. Na jakim poziomie zorganizowania systemu nerwowego pojawia się zdolność odczuwania cierpienia? Czy połów ryb za pomocą wielkich statków rybackich, w czasie którego mnóstwo ryb ponosi powoli śmierć na skutek uduszenia, nie prowadzi do męczenia zwierząt? A może mamy wyjść od tego, że dopiero ssaki są dostatecznie podobne do człowieka, aby odczuwać ból, cierpienie i strach? Przeciwno temu przemawia fakt, że odpowiedzialna za odczuwanie bólu część systemu nerwowego jest w zasadzie jednakowa u wszystkich kręgowców. Zgodnie z rozpowszechnianym poglądem przynajmniej zwierzęta ciepłokrwiste, wśród nie-ssaków ptaki, posiadają pewien stopień wrażliwości na ból (W. Brockhaus, 1975, s. 117), co zgadza się ze spostrzeżeniem, że czujemy się bardziej spokrewnieni ze zwierzętami ciepłokrwistymi (także z ptakami) niż z rybami, żabami czy jaszczurkami. O ptakach wiemy, że one w przypadku nawet czysto duchowego bólu przejawiają

podobne symptomy zachowania się, jak i człowiek. (por. O. Hoffe, 1984, s. 133).

Sprawą sporną jest zdolność cierpienia u nie-kręgowców, np. u owadów. Wiadomo o pszczołach, że nic nie może im przeszkodzić w wysysaniu miodu nawet utrata przez odgryzienie całego odwłoka. Zraniona w ostatnie pierścienie swego odwłoka gąsienica pożera samą siebie (H. Brockhaus, 1975, s. 117). Jednakże nawet takie spostrzeżenia nie czynią pewnym wniosku, że te klasy zwierząt są dlatego rzekomo całkiem niezdolne do odczuwania bólu.

2. W jakim stopniu można na podstawie zmienionych w sztucznych warunkach życiowych dyspozycji zachowań wnosić o istnieniu odpowiednich subiektywnych doznań? Na ile można na podstawie zachowania się kur przed złożeniem jaj, z rzucania się przez nie do ucieczki, wnosić, że kury znosząc jajka w gromadzie subiektywnie nie czują się dobrze bądź cierpią z powodu takiego sposobu egzystencji? Na podstawie omawianych tu fizjologicznych i etologicznych badań nie jest to takie pewne, a w obliczu „metafizycznego” charakteru tego zagadnienia ostatecznie nigdy definitywnie nie do rozstrzygnięcia.

3. Ból i cierpienie nie są tym samym. Ból o tej samej intensywności ludzie mogą różnie mocno odczuwać (por. R. M. Hare, 1964). Dlatego też stwierdzenie P. Singera, iż „ból o tej samej intensywności i tym samym czasie trwania jest jednakowo zły, bez względu na to, czy jest odczuwany przez zwierzę czy przez człowieka” (1984, s. 77) jest trafne tylko wówczas, gdy zwierzęta i ludzie ból o tej samej intensywności i tym samym czasie trwania odczuwają równie mocno. Ale jak silne jest subiektywne doznanie cierpienia przez świadome acz nie samoświadome istoty żywe w porównaniu z doświadczeniem cierpienia przez dorosłych ludzi! Człowiek przeżywa przecież ból nie tylko jako tępą przypadłość, lecz doświadcza go w sposób odzwierciedlony przez samoświadomość. Świadomość czasu pozwala ponadto człowiekowi cierpieć nie tylko z powodu tego, co aktualne, lecz również z powodu tego, co minione lub przyszłe. Acz z drugiej strony przypominanie sobie i antycypowanie przynoszą ulgę. Często człowiek wie, kiedy minie to, co najgorsze, a przede wszystkim, w przeciwieństwie do zwierząt, dysponuje medycznymi i psychologicznymi technikami zmniejszania bólu.

W znacznym stopniu otwarte są także istotne n o r m a t y w n e problemy ochrony zwierząt:

1. Czy oprócz zasad unikania cierpienia powinny być brane pod uwagę również w z g l ę d y u c z c i w o ś c i (Fairness) wobec zdolnych do cierpienia zwierząt? Zgodnie z zasadą uczciwości można byłoby usprawiedliwić wyrządzane zwierzęciu cierpienie jedynie wówczas, gdyby leżało ono w interesie samego cierpiącego zwierzęcia (por. O. Hoffe, 1984, s. 136 i n.) Jeśli tak, to musielibyśmy zrezygnować z nie tylko powodujących ból i strach, lecz także wywołujących jedynie małą niedyspozycję eksperymentów przeprowadzanych

na zwierzętach a służących ludzkiemu zdrowiu i bezpieczeństwu, i to również wtedy, kiedy wyrządzenie zwierzęciu drobnego cierpienia zapobiega wielokrotnie większemu ludzkiemu cierpieniu.

2. Czy wolno nam bez potrzeby zabijać zwierzęta choćby w sposób bezbolesny i eliminujący strach? Zabicie istoty żywej można moralnie potępić z trzech powodów: 1) dlatego, że narusza ono autonomię istoty żywej; 2) że trwoży ono tę istotę i przysparza jej cierpienie; 3) że jego oddziaływania na innych są tego rodzaju, iż lepiej, aby ono w ogóle nie miało miejsca. Ponieważ trudno byłoby przypisać zwierzętom autonomię, odpada pierwsza obiekcja. Zakładając, że zabijanie przebiega w sposób bezbolesny i eliminujący strach, odpada również druga. (Jednakże wiadomo właśnie o lubianych, gdyż dostarczających mięso, świnkach, że przed ubojem wpadają one w paniczny strach przed śmiercią (por. Teutsch, 1983, przyp. 36). Teutsch (1983, s. 83 i n.) wskazuje również na to, że w samej Europie Zachodniej na 200 mln rocznych ubojów jeszcze ciągle 60 mln przeprowadza się bez znieczulenia. Trzecia wątpliwość (skutki zabijania zwierząt prowadzące do zubożenia, a nawet zdziczenia człowieka) została trafnie wyartykułowana przez R. Spaemanna: „To nie zabijanie zwierząt jest problemem. Problem zaczyna się tam, gdzie pośmiertna użyteczność stanowi jedyny punkt widzenia dla naszego postępowania wobec istot żywych” (1980, s. 196). Na ile przekonujący jest ten argument, zależy jednak od kwestii empirycznej; jak duże są faktycznie skutki wynikające z utrzymywania zwierząt użytkowych, polegające na stopniu wrażliwości? Wątpliwe jest, czy skutki te są wystarczająco obciążające, aby poprzeć postulat wegetarianizmu.

Przekonujące etyczne argumenty przeciwko ubojowi zwierząt (również w tym wypadku, kiedy służą one jedynie poprawieniu, a nie zapewnieniu ludziom wyżywienia) nie zostały, moim zdaniem, dotąd przedstawione. Jeśli coś przemawia za wegetarianizmem, to w mniejszym stopniu skrupuły moralne dotyczące samego uboju zwierząt niż zastraszające rozmiary roślinnych środków żywności stanowiących paszę dla zwierząt, choć nadawały się one również do żywienia ludzi. Ewentualnie za wegetarianizmem przemawiają powodujące męczenie zwierząt formy ich hodowli, które skłaniają do ostentacyjnego wegetarianizmu przynajmniej dopóty, dopóki nie zostaną one prawnie zakazane (P. Singer, 1979/80). Zasada R. Attfielda o autonomicznej wartości istoty, pojętej jako entelechia, dostarcza wprawdzie racji przemawiającej za tym, aby nie zabijać zwierząt przedwcześnie (w przeciwieństwie do uśmiercania zwierząt słabych ze starości), jednakże argument ten, jakkolwiek oceniać jego siłę przekonywania, byłby niezwykle słaby: ubój cielęcia nie miałby większego znaczenia niż zniszczenie przez kosiarkę jednego uwiecznionego kłosa trawy – chyba, że dołączono by doń zasadę relewancji tego rodzaju, iż na skutek śmierci źdźbła trawy w mniejszym stopniu zostanie pozbawione możliwości rozwoju niż cielę.

Zasadę Attfielda można wprawdzie rozumieć w sensie ogólniejszym: jako ludzki obowiązek, aby zastanych przez człowieka w przyrodzie teleonomicznych struktur (teleonomen Strukturen) także wtedy nie naruszać bez potrzeby, gdy nie wiąże się z nimi wyrządzanie odnośnym istotom żadnych cierpień. W ten sposób rozumiana zasada zgadza się z szerzącą się niechęcią do skrajnie „nienaturalnych” form wykorzystywania zwierząt, np. do doświadczeń przeprowadzanych na zwierzętach pod narkozą, w czasie których doprowadza się zwierzęta do choroby, okalecza się je bądź w jakiś inny sposób wyrządza się im krzywdę oraz są one zabijane nie odzyskując świadomości. Charakterystyczna dla takiego podejścia jest, dokonana przez D. E. Zimmera, krytyka przetrzymywania kur w klatkach: „Trzymanie w klatce, podobnie jak niefortunne formy intensywnej hodowli na powietrzu, są okropnością. Są okropne, niezależnie od tego, czy zwierzęta przeżywają przy tym cierpienie i jak silne jest to cierpienie. Są okropne, ponieważ w rażący sposób naruszają i zakłócają porządek przyrody” [1983, s. 180]. Pytanie brzmi: czym jest to, co czyni z „zakłócania porządku przyrody” – bez czego człowiek nie mógłby przecież w zasadzie przeżyć, a cóż dopiero żyć pomyślnie – występki; co czyni z opanowywania natury coś przeciwnego naturze? W tym przypadku byłoby niedorzecznością doszukiwać się przyczyny niechęci moralnej (o ile nie chodzi jedynie o niechęć estetyczną) „w samych rzeczach”. Jeśli wyżej wspomniane praktyki, także te nie przysparzające cierpień, zasługują na moralne potępienie, to nie z powodu żadnych innych przyczyn niż te, z powodu których także kanibalizm czy profanacja zwłok zasługują na moralne potępienie, z tego mianowicie powodu, iż osłabiają szacunek człowieka dla samego siebie i rzeczywiście u wszystkich, którzy ich doświadczają, wzbudzają niechęć i odrazę.

3. Od Leslie Stephen pochodzi powiedzenie: „świnia jest bardziej zainteresowana zapotrzebowaniem na słoninę niż ktokolwiek inny” (por. P. Singer, 1984, s. 138). Czyż jesteśmy zobowiązani troszczyć się o to, aby istniało możliwie jak najwięcej zdolnych do odczuwania osobników zwierzęcych? Dyskusja także i nad tym zagadnieniem – jak i wszystkimi kwantytatywnymi kwestiami etycznymi – znajduje się do tej pory w stanie załączkowym. Jeżeli tak, to czy nie postępują słusznie nie-wegetarianie pozwalając egzystować większej liczbie zwierząt niż pozwoliliby na to wegetarianie, choćby dlatego, że życie zwierząt tucznych jest, przynajmniej przeciętnie biorąc, szczęśliwe, a ich istnienie nie stanowi przeszkody uniemożliwiającej istnienia innych, być może szczęśliwszych zwierząt.

6. Ochrona przyrody i krajobrazu

Wraz z pytaniem, czy (a jeżeli tak, to w jakim stopniu) jesteśmy zobowiązani zachować nie tylko osobniki roślinne i zwierzęce, lecz także z b i o r o w o ś c i o s o b n i k ó w, takie jak biotopy, ekosystemy, tereny krajo-

brazowe oraz gatunki roślin i zwierząt, wkraczamy w zupełnie nowe, w porównaniu z kwestią ochrony zwierząt, obszary rozważań.

Przede wszystkim przy rozpatrywaniu gatunków, ekosystemów i terenów krajobrazowych odpadają tak typowe dla dyskusji o ochronie zwierząt zagadnienia dotyczące interesów lub praw. Interesy mogą być artykułowane zawsze tylko przez jednostki, ale nie przez krainy czy gatunki; gatunki biologiczne nie są również poważnymi kandydatami ubiegającymi się o prawa – np. prawo do przetrwania (por. J. Feinberg, 1980, s. 158). Po drugie „przyroda”, do której ochrony poczuwa się instytucja ochrony przyrody, nie jest w ten sam jednoznaczny sposób z góry określona, jak zwierzęta chronione przez przepisy o ochronie zwierząt. „Ochrona przyrody” nie odnosi się do dającego się bez trudu zidentyfikować, wyodrębnionego bytu zwanego „przyrodą”, lecz do określonych składników i aspektów pozaludzkiej rzeczywistości, których zasługiwanie na ochronę wywołuje – jeśli rozpatruje się te kwestie w sposób szczegółowy – kontrowersje także wśród zadeklarowanych zwolenników ochrony przyrody. Ochrona przyrody odnosi się do:

1) przyrody pierwotnej w znaczeniu bardzo małych arealów (przynajmniej w Europie Zachodniej), które zachowały się w stanie nie tkniętym przez człowieka;

2) składników przyrody, które nie są pierwotnie w tym samym znaczeniu, lecz są jakościowo podobne do przyrody pierwotnej (np. od dawna pozostawione w sposób nie zagospodarowany lasy); a także do

3) składników przyrody, jakie wytworzyły się w określonym stadium historii, kiedy człowiek zajął się zagospodarowywaniem przyrody.

Słabością wielu biocentrycznych uzasadnień ochrony środowiska jest to, że odnoszą się one wyłącznie do przyrody „pierwotnej”, tym samym zaś nie mają znaczenia w odniesieniu do ochrony przyrody na terenach zagospodarowanych przez człowieka, jak np. argument odwołujący się do „godności wynikającej z bycia czymś wyrosłym naturalnie” (Würde des Gewachsenseins) (A. Künzli, 1971, s. 93) lub uzasadnienie odwołujące się do geologicznego wieku gatunków, ekosystemów i terenów krajobrazowych (H. Zwölfer, 1977, s. 110). Liczne, bezsprzecznie warte zachowania tereny krajobrazowe (jak np. resztki Lüneburger Heide) nie są ani „dojrzałymi”, ani „starymi”, lecz względnie młodymi terenami zagospodarowanymi przez człowieka. Jeżeli chcielibyśmy zastosować kryterium „bycia czymś wyrosłym naturalnie” także do terenów zagospodarowanych przez człowieka, stanęlibyśmy w obliczu skrajnego konserwatyzmu, który uznaje określony, historycznie zaistniały stan przyrody za nietykalny oraz zakazuje dalszego celowego rozwoju ekosystemów i krain nawet wówczas, gdy rozwój ten zdaje się być wskazany z ekologicznego, jak i estetycznego punktu widzenia.

W przeciwieństwie do tego stanowiska ustawa federalna o ochronie przyrody z 1976 r. w § 1 przyznała równe prawa rozwijaniu przyrody i terenów krajobrazowych oraz ich ochronie i opiece nad nimi. Przeciwnie konserwatyw-

mowi kładzenie nacisku na rozwój i kształtowanie przyrody znajduje dobitny wyraz zwłaszcza w antropocentrycznych tradycjach etycznych niemieckiego idealizmu (Fichte) oraz marksizmu (Marx, Bloch), a także w patocentrycznej tradycji utilitaryzmu (Mill). W tym wypadku zadaniem człowieka jest zastane w przyrodzie wartości – poprzez czyny bądź ich zaniechanie – nie tylko zachować, lecz je przede wszystkim także tworzyć, udoskonalać przyrodę.

Sądzę, że istnieją trafne antropocentryczne i patocentryczne argumenty przemawiające za zachowaniem gatunków oraz za utrzymaniem i przywracaniem do dawnego stanu biotopów, ekosystemów i terenów krajobrazowych; argumenty te są wystarczająco mocne, aby mogły sprostać konkurencyjnym żądaniom wykorzystywania przyrody.

Przede wszystkim jest oczywiste, iż etyka patocentryczna, o ile ujmuje ona jako wartość nie tylko pomyślność (dobrostan), lecz także istnienie zdolnych do odczuwania wyższych zwierząt, domaga się zarówno zachowania samych tych gatunków zwierząt, jak i zachowania obszarów, na których te gatunki występują. To żądanie należy naturalnie rozumieć jedynie w sensie kolektywnym, a nie dystrybutywnym, tzn. tylko istnienie zdolnych do odczuwania zwierząt potraktowanych jako całość, a nie istnienie jednego szczególnego gatunku ma dla etyki patocentrycznej autonomiczną wartość.

Za (wprawdzie nie bezwarunkową) ochroną możliwie wszystkich istniejących gatunków biologicznych (a także za analogiczną ochronę biotopów) oraz za zachowaniem terenów krajobrazowych w ich zastanej postaci przemawiają różne argumenty antropocentryczne:

1. Na skutek industrializacji i oddawania obszarów agrarnych pod zabudowę oraz wskutek modernizacji gospodarki rolnej następuje obecnie proces wymierania gatunków roślinnych i zwierzęcych, który w swych rozmiarach i szybkości nie ma precedensu. Proces ten jest groźny również dla człowieka, gdyż jego następstwa dla podstaw życia ludzkiego nie dają się do końca przewidzieć.

2. Wymierające dziś gatunki zwierząt i roślin mogą mieć jutro znaczenie gospodarcze czy naukowe. Zaledwie część wszystkich gatunków roślinnych została przebadana pod kątem ich właściwości farmaceutycznych.

3. Zubożenie przyrody osłabiłoby jej zdolności, sygnalizowania (dzięki organizmom stanowiącym pewnego rodzaju wskaźniki) zagrożeń środowiska, zanim będzie można je stwierdzić za pomocą narzędzi technicznych.

4. Ochrona przyrody pełni m. in. „muzealną” funkcję kształcącą – w sposób wyjątkowo żywy, bezpośredni, bliski doświadczeniu dostarcza wiedzy o przyrodzie i jej historii.

5. Ochrona przyrody to także ochrona kraju rodzinnego. Zachowanie nam bliskiej, ojczyściej przyrody przeciwdziała temu, abyśmy utracili korzenie naszego własnego osobowego istnienia. Znaczenie przyrody dla ludzkich doznań, przeżyć nie wyczerpuje się przecież w jej cechach biologicznych, lecz

jest ona dla nas ważna właśnie jako nośnik kulturowo określonych symbolicznych treści znaczeniowych.

6. Być może najważniejszym antropocentrycznym argumentem na rzecz ochrony przyrody jest argument ostateczny, a przemawia on w równej mierze za zachowaniem istniejącej przyrody, jak i za jej rozwijaniem i przekształcaniem. Bez jakości estetycznych: piękna i wzniosłości trudno pojąć emocjonalne a zarazem kontemplacyjne doświadczenie przyrody przez człowieka. Piękno przyrody jest pięknem tego, co pogrążone w sobie, co samo dla siebie jest celem, co niefunkcjonalne. Wszystko przemawia za tym, że tęsknota za takim brakiem potrzeb, spokojem i całością będzie, w świecie rozdartym, ukierunkowanym wyłącznie na potrzeby, w przyszłości raczej rosnąć, niż maleć.

Także etyk środowisko reprezentujący stanowiska biocentryczne czy holistyczne uznaje te kryteria. (Przyznając samodzielną wartość także nieświadomej przyrodzie, dysponuje on jednakże dodatkowymi argumentami za ochroną przyrody). Równie mało kontrowersyjne (choć dla etyka reprezentującego stanowisko patocentryczne uzasadnione w inny sposób niż dla etyka o orientacji holistycznej) są dawane formalne kryteria ochrony przyrody: zachowywanie i tworzenie różnorodności oraz mające priorytet dążenia do zachowywania tego co rzadkie.

Różnorodność sama w sobie nie jest celem. Świat różnorodny nie jest eo ipso lepszy od świata jednorodnego (metafizycy, którzy postulują różnorodność jako wartość ontologiczną, postulują przy tym zazwyczaj jakiegoś boskiego obserwatora). Różnorodność jest nie tylko często (choć nie zawsze) warunkiem stabilności ekologicznej, jest ona także warunkiem żywego doświadczenia przyrody i towarzyszącej mu regeneracji cielesnej i duchowej. Za zachowaniem (i tworzeniem) różnorodności (terenów krajobrazowych, ekosystemów, biotopów) przemawia poza tym to, że nie wszyscy cenią ten sam typ przyrody oraz to, że my dzisiaj nie wiemy, jakiego rodzaju przyrodę będą ceniły przyszłe pokolenia.

Także bycie czymś rzadkim nie jest wartością samą w sobie. To, że coś jest rzadkie, nie oznacza, iż od razu zasługuje na zachowanie (por. M. H. Krieger, 1973, s. 449). Jednak rzadkość wzmagą konieczność zastosowania każdego spośród wyżej podanych kryteriów oraz stanowi dodatkowy powód, aby wziąć pod ochronę gatunki, biotypy i tereny krajobrazowe. Dopiero uszczuplenie wolnej, nie zasiedlonej przyrody spowodowało zrodzenie się w dziewiętnastowiecznych metropoliach potrzeby ochrony przyrody. Falsyfikowalne domniemanie przemawiające za zachowaniem jakiegoś biologicznego gatunku lub pewnego typu krajobrazu – choćby związane ze znacznym „sztucznym” wkładem – powinno zostać utrzymane w mocy zwłaszcza wtedy, gdy zachodzi niebezpieczeństwo zniszczenia danego gatunku czy krajobrazu w skali światowej. (Zgodnie z tą wytyczną został

zawarty w 1973 r. Waszyngtoński Układ o Ochronie Gatunków, który zresztą ratyfikowało zaledwie 21 krajów). „Falsyfikowalne” domniemanie oznacza, że nie można wykluczyć, iż w sporadycznych przypadkach istotne racje będą przemawiały przeciwko zachowaniu czegoś, np. przy znacznej szkodliwości dla człowieka lub zwierząt bądź przy wyjątkowo wysokich nakładach niezbędnych dla zachowania czegoś.

III. PRZEWODNIE IDEE EKOLOGICZNEJ PRAKTYKI

Praktyczne realizowanie choćby tylko jednej spośród różnych etyk środowiska, minimalistycznej i nie wywołującej sporów etyki ekologicznej, wymaga od zainteresowanych grup i jednostek zmiany tradycyjnego sposobu myślenia i utartych sposobów postępowania. Skuteczna ochrona środowiska wymaga, abyśmy:

- przewyciężyli opaczną mentalność i nauczyli się myśleć kategoriami zamkniętych obiegów materii, w których surowce są uzyskiwane z odpadów;
- nie ulegali złudzeniu, że przyroda jest niewyczerpane bogata i bezustannie zdolna do regeneracji, lecz byśmy pozostali świadomi granic i ułomności przyrody;
- przyzwyczaili się postępować wobec przyrody w sposób gospodarny, bacząc na to, aby ją zachować;
- nie zawierzali lekkomyślnie rozwojowi postępu technicznego, lecz byśmy wyteżali wzrok, by dostrzec długofalowe ryzyko, oddziaływania uboczne i powiązania w obrębie systemu.

Skuteczna ochrona zwierząt wymaga, abyśmy:

- zamiast myśleć kategoriami gospodarczej optymalizacji, myśleli kategoriami optymalnego unikania cierpień.

Skuteczna ochrona przyrody wymaga, abyśmy:

- (w uprzemysłowionym świecie) już nie zwiększali terenów osiedli i obszarów komunikacyjnych;
- oswoili się z myślą, aby wykorzystane przez cywilizację tereny ponownie zwracać przyrodzie;
- dalej nie intensyfikowali rolnictwa, lecz powracali stopniowo do ekstenywnych form gospodarowania;
- już nie „udostępniali” pod hasłem turystyki rozległych obszarów jakiejś krainy, lecz przywrócili jej ten bliski naturze stan, jakiego wypoczywający w niej szukają.

Wiele spośród tych wymogów stało się już częścią panującej świadomości; niektóre konieczne zmiany orientacji już się dokonały. Pozostaje pytanie, w jakim stopniu te przeobrażenia są wynikiem krótkotrwałego entuzjazmu,

a w jakim wyniku trwałej zmiany tendencji? W każdym razie nic nie gwarantuje, że osiągnięty stan świadomości pozostanie utrzymany także przez dłuższy okres czasu (por. G. Hartkopf, F. Bohne, 1983, s. 116).

Wkład filozofii do pożądanej zmiany świadomości dokonującej się pod hasłem odpowiedzialności ekologicznej nie wyczerpuje się na etyce ekologicznej. Sięgając do swoich tradycji filozofia może dawać wskazówki, odnośnie tego, jakie postawy, sposoby widzenia i rozumienie ról nadają się, aby inicjować uznane za stosowne działania i je ukierunkowywać. Zadaniem etyki ekologicznej jest to, aby uzasadnić teoretycznie, właściwe z punktu widzenia moralności, formy obcowania z przyrodą. Zadaniem poszukiwanych postaw, sposobów widzenia oraz rozumienia ról jest motywowanie do obierania tych sposobów obcowania z przyrodą – przy czym te w praktyce motywujące postawy nie zawsze muszą się zgadzać pod względem treści z teoretycznymi racjami. Nie jest np. wcale powiedziane, że uzasadnione w sposób antropocentryczny cele ochrony przyrody dają się osiągać, jeśli nie rozwijamy biocentrycznej lub holistycznej postawy wobec przyrody (por. L. H. Tribe, 1980, s. 40).

Obecnie dyskutuje się w zasadzie nad trzema powszechnie preferowanymi przewodnimi ideami zgodnego z ekologią postępowania wobec przyrody, które się wzajemnie raczej uzupełniają niż wykluczają. Są to: szacunek dla życia (por. G. Altner, 1974 i n.; O. F. Bollnow, 1976); uprawianie i dogłębne oglądanie (por. J. Black, 1970; J. Passmore, 1974) oraz partnerstwo z przyrodą (por. G. Liedke, 1972, H. Sachsse, 1976).

Nauka Alberta Schweitzera o „czci dla życia we wszystkich formach jego przejawiania się”, pojmowana jako jedyna i absolutnie obowiązująca zasada etyczna, prowadzi do wielu z trudem dających się zaakceptować następstw (por. H. Groos, 1974, s. 543), do bezwzględnego potępienia: samobójstwa, kontroli zaludnienia, niewegetariańskiego odżywiania się, używania środków niszczących owady i zwierzęta roślinożerne itd. (chyba, że służyłyby one ze swej strony na nowo ochronie i wspieraniu życia bądź umożliwiłyby życie). Rozumiana jako zasada etyki środowiska, koncepcja czci dla życia może skłaniać do nadmiernego konserwatyzmu, który zabrania naruszać status quo przyrody także w przypadku pozytywnych możliwości rozwoju.

Bardziej obiecujące zdaje się być ujęcie zasady Schweitzera w myśl propozycji podanej przez Passmore'a (1974, s. 124), aby traktować zasadę Schweitzera nie jako moralną regułę rozstrzygającą w ścisłym znaczeniu, lecz jako regułę ukierunkowującą myślenie, która nie w każdym przypadku prowadzi do etycznie właściwej oceny sytuacji, która jednak przynajmniej na tyle przybliży się do takiej oceny, aby umożliwić wstępne zorientowanie się w sytuacji. Rozumiana jako reguła ukierunkowująca nasze myślenie, „część dla życia” przyjmuje dające się obalić założenie, iż w wątpliwym wypadku

lepiej jest to, co żyje zachować niż zniszczyć. Ponadto ustanawia ona pewną regułę dotyczącą obowiązku przeprowadzenia dowodu, zgodnie z którą osoba szkodząca i niszcząca życie, a nie osoba zachowująca życie i je wspomagająca, musi w danym przypadku udowodnić, że jej niszczące działanie jest niezbędne.

Model uprawiania i doglądania (lub też „Stewardship”, występowanie człowieka w roli pełnomocnika) pochodzi z myślenia religijnego i jest zakorzeniony zarówno w monoteizmie chrześcijańskim, judajskim, jak i islamskim (G. M. Teutsch, 1985, s. 59): człowiek jako stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jako Jego zastępca otrzymuje powierzony mu z ufnością świat, z poleceniem, aby powierzonym mu dobrem w taki właśnie sposób zarządzał, jak czyniłby to sam Bóg. „Uprawianie i doglądanie” (Rdz., 2, 15) jest niedespotyczną wersją poruczenia do sprawowania panowania ze starotestamentowej historii stworzenia: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz., 1, 28), w przeciwieństwie do preferowanej przez L. White’a (1973) i C. A. Merly’ego (1974) „despotycznej” wersji dominium terrae jako upoważnienia do totalnego, opartego na wycisku, objęcia władzy nad przyrodą (por. G. Altner, 1975 b). Stosunek do przyrody wyrażany w zasadzie „zachowywania i zagospodarowywania” uwzględnia w większym stopniu niż „cześć dla życia” dynamiczne aspekty rozwoju przyrody. „Zagospodarowywać” tzn., iż człowiekowi nie tylko pozwolono, lecz mu nawet nakazano, aby w ten sposób ingerował w przyrodę (z czego on jako „przyrodnicza” istota cywilizowana nie może zrezygnować), aby przyrodę nie tylko zachować, lecz przysposobić ją do realizacji zawartych w niej wytwórczych i estetycznych możliwości.

Trzeci model myślowy – partnerstwo z przyrodą łatwo może wprowadzać w błąd. Partnerstwo jest stosunkiem symetrycznym, podczas gdy związek między człowiekiem i przyrodą jest z konieczności niesymetryczny. Jedynie człowiek jest moralnym podmiotem odpowiedzialnym za innych, jedynie człowiek jest podmiotem poznającym, który metodycznie bada swojego „partnera”. Z drugiej strony obraz „partnerstwa z przyrodą” bardziej odpowiada afektywno-estetycznemu aspektowi obcowania z przyrodą niż „cześć dla życia”. Doświadczenie przyrody jest nie zawsze i nie koniecznie pełnym czci podziwem dla nieprzeniknionej tajemnicy. Może mieć ono także cechy partnerskiej bliskości i partnerskiej komunikacji: cechy naturalnej zażyłości bądź walczącego zmagania się. Wyłączenie komunikacyjny stosunek człowieka do przyrody byłby zapewne nie do pogodzenia z bezwzględnym uprzedmiotawianiem i uniemożliwiłby zarówno kontemplacyjno-teoretyczne, jak i eksperymentalno-techniczne nastawienie wobec przyrody. Z tego nastawienia nie może człowiek przynajmniej dopóty zrezygnować, dopóki musi się on swego „partnera”, zarazem jednak swego przeciwnika – jakim jest przyroda, obawiać i bronić się przed jego wrogością.

Tłum. Katarzyna Moliter

Przekład przejrzał Andrzej M. Kaniowski

LITERATURA

- Altner G., *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1974.
- Altner G., *Zwischen Natur und Menschheitsgeschichte*. Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie, München: Kaiser 1975a.
- Altner G., *Ist die Ausbeutung der Natur im christlichen Denken begründet?* [w:] Engelhardt H.-D. (Hrsg.), *Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1975b, s. 33-47.
- Altner G., *Umweltethik – Grundsätze und Perspektiven*, „Scheidewege“ 1984/85, 14, s. 36-43.
- Amery C., *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek: Rowohlt 1974.
- Attfield R., *The ethics of environmental concern*, Oxford: Blackwell 1983.
- Bayles M. D. (Ed.), *Ethics and population*, Cambridge (Mass): Schenkman 1976.
- Birnbacher D. (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart: Reclam 1980.
- Birnbacher D., *Sind wir für die Natur verantwortlich?* [w:] Birnbacher, *Ökologie...*, s. 103-139.
- Birnbacher D., *A priority rule for environmental ethics*, „Environmental Ethics“ 1982, 4, s. 3-16.
- Birnbacher D., *Gibt es für das Leib-Seele-Problem eine „Lösung“?* [w:] *Philosophie des Geistes/Philosophie der Psychologie. Akten des 9. Internationalen Wittgenstein-Symposiums 1984*, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1985, s. 215-218.
- Birnbacher D., *Elemente einer Ethik der Verantwortung für zukünftige Generationen*, [w:] O. Neumaier (Hrsg.), *Wissen und Gewissen*, Wien, Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1986a.
- Birnbacher D., *Prolegomena zu einer Ethik der Quantitäten*, „Ratio“ 1986b.
- Birnbacher D., Koch D., *Zum Problem der Rationalität in der Akzeptanz technologischer Risiken*, [w:] Frey G., Zelger H. (Hrsg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Innsbruck: Solaris 1983, s. 487-498.
- Black J., *The dominion of man. The search for ecological responsibility*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1970.
- Bollnow O. F., *Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Überlegungen zu Albert Schweitzers Werk*, „Evangelische Kommentare“ 1976, 9, s. 527-530.
- Brockhaus W. (Hrsg.), *Das Recht der Tiere in der Zivilisation. Einführung in Naturwissenschaft, Philosophie und Einzelfragen des Vegetarismus*, München: Hirthammer 1975.
- Feinberg J., *Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen* (Üm. z ang.), [w:] Birnbacher, *Ökologie...*, s. 140-179.
- Fetscher I., *Ethik und Naturbeherrschung*, [w:] Kuhlmann W., Böhler D. (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt: Suhrkamp 1982, s. 764-776.
- Frankena W. K., *Ethics and the environment*, [w:] Goodpaster K. E., Sayre K. M. (Ed.), *Ethics and Problems of the 21st century*, Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press 1979, s. 3-20.
- Frey R. G., *Leonard Nelson and the moral rights of animals*, [w:] Schröder P. (Hrsg.), *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit*, Hamgurg: Meiner 1979, s. 289-297.
- Frey R. G., *Interests and rights. The case against animals*, Oxford: Clarendon Press 1980.
- Glover J., *Causing death and saving lives*, Harmondsworth: Penguin 1977.
- Golding M. P., *Obligations to future generations*, „Monist“ 1972, 56, s. 85-99.
- Groos H., *Albert Schweitzer, Größe und Grenzen*, München/Basel: Reinhardt 1974.

- Häfele W., *Hypotheticality and the new challenges: the pathfinder role of nuclear energy*, „Minerva“ 1974, 12, s. 303–322.
- Hare R. M., *Pain and evil*. „Aristotelian Society Supplementary Volume“ 1964, 38, s. 91–106.
- Hare R. M., *Moral thinking. Its level, method, and point.*, Oxford: Clarendon Press 1981.
- Hartkopf G., Bohne E., *Umweltpolitik I. Grundlagen, Analysen und Perspektiven*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1983.
- Höffe O., *Der wissenschaftliche Tierversuch: eine bioethische Fallstudie*, [w:] E. Ströcker (Hrsg.), *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, München: Fink, Paderborn: Schöningh 1984, s. 117–150.
- Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt: Insel 1979.
- Kavka G. S., The futurity problem, [w:] Sikora, Barry, 1978, s. 186–203; przedruk [w:] Partridge E., *Responsibilities...*, s. 109–122.
- Krieger M. H., *What's wrong with plastic trees?* „Science“ 1973, 179, s. 446–455.
- Künzli A., *Von der Kunst des Überlebens in der technologischen Gesellschaft. Plädoyer für ein neues Verhältnis des Menschen zur Natur*, [w:] Künzli A., *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach 1971.
- Landmann M., *Ökologische und anthropologische Verantwortung – eine neue Dimension der Ethik*, [w:] Wildermuth A., Jäger A. (Hrsg.), *Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik*, Tübingen: Mohr 1981, s. 157–178.
- Leopold A., *The land ethic*, [w:] A. Leopold, *A Sand County almanac and Sketches here and there*, New York: Oxford University Press 1949, s. 201–226.
- Liedke G., *Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes*, [w:] Weizsäcker E. U., v. (Hrsg.): *Humanökologie und Umweltschutz*, Stuttgart/München: Klett/Kösel 1972, s. 36–65.
- McCloskey J. J., *Rights*, „Philosophical Quarterly“ 1965, 15, s. 115–127.
- Meyer-Abich K. M., *Vom bürgerlichen Rechtsstaat zur Rechtsgemeinschaft der Natur*, „Scheidewege“ 1982, 12, s. 581–605.
- Meyer-Abich K. M., *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München: Hanser 1984.
- Mill J. S., *Natur* (tüm. z ang.), [w:] Mill J. S., *Drei Essays über Religion*, Stuttgart, Reclam 1984, s. 9–62.
- Naess A., *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*, „Inquiry“ 1973, 16, s. 95–100.
- Nelson L., *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, Gesammelte Schriften, Bd. 5, Hamburg: Meiner 1970.
- Parfit D., *Reasons and persons*, Oxford: University Press 1984.
- Partridge E. (Ed.), *Responsibilities to future generations, Environmental ethics*, Buffalo: Prometheus Books 1980.
- Passmore J., *Man's responsibility for nature. Ecological problems and western traditions*, London: Duckworth 1974.
- Pätzig G., *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht 1983, przedruk [w:] Markl H. (Hrsg.), *Natur und Geschichte*, München/Wien: Oldenbourg 1983, s. 329–348.
- Rawls J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (tüm. z ang.), Frankfurt: Suhrkamp 1975.
- Rensch B., *Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage. Panpsychistischer Identismus*, Stuttgart: Gustav Fischer 1968.
- Rescher N., *Risk. A philosophical introduction to the theory of risk evaluation and management*. Lanham (New York) London: University Press of America 1983.

- Sachsse H., *Der Mensch als Partner der Natur*, [w:] Kaltenbrunner G.-K. (Hrsg.), *Überleben und Ethik. Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden*, Freiburg: Herder 1976, s. 27-54.
- Sachsse H., *Wie entsteht der Geist? Überlegungen zur Funktion des Bewußtseins*, [w:] Böhme W. (Hrsg.), *Wie entsteht der Geist?* Karlsruhe 1980, s. 91-105.
- Sachsse H., *Ökologische Philosophie. Natur – Technik – Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984.
- Schipperges H., *Auf dem Wege zu einem ökologischen Zeitalter? Wegweisung einer Medizin am Scheidewege*, „Scheidewege“ 1977, 7, s. 222-237.
- Schweitzer A., *Kultur und Ethik. Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Bd. 2, München: Beck o. J.
- Siebert H., *Ökonomische Theorie der Umwelt*, Tübingen: Mohr 1978.
- Sikora R. I., Barry B. (Ed.), *Obligations to future generations*, Philadelphia: Temple University Press 1978.
- Singer P., *Utilitarianism and vegetarianism*, „Philosophy and Public Affairs“ 1979/80, 9, s. 325-337.
- Singer P., *Praktische Ethik* (tłum. z ang.), Stuttgart: Reclam 1984.
- Spaemann R., *Technische Eingriffe in die Natur, als Problem der politischen Ethik*, „Scheidewege“ 1979, 9, s. 476-497; przedruk [w:] Birnbacher, *Ökologie...*, s. 180-206.
- Stoeckle B., *Grenzen der autonomen Moral*, München: Kösel 1974.
- Teutsch G. M., *Lexikon der Umweltethik*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht/Düsseldorf: Patmos 1985.
- Tompkins P., Bird C., *Das geheime Leben der Pflanzen* (tłum. z ang.), Frankfurt: Fischer 1977.
- Tribe L. H., *Was spricht gegen Plastikbäume?* (tłum. z ang.), [w:] Birnbacher, *Ökologie...*, s. 20-71.
- White L., *Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise* (tłum. z ang.), [w:] Lohmann M. (Hrsg.), *Gefährdete Zukunft. Prognosen anglo-amerikanischer Wissenschaftler*, München: dtv 1973, s. 20-28. Także w: F. Schaeffer (Hrsg.), *Das programmierte Ende*, Wuppertal: R. Brockhaus 1973, s. 71-88.
- Zimmer D. E., *Hühner, Tiere oder Eiweißmaschinen?* Reinbek: Rowohlt 1983.
- Zwölfer H., *Diskussionsbeitrag in: Ökologie – Vorschriften gegen den Fortschritt*, „Bild der Wissenschaft“ 1977, 1, s. 94-111.