

Grzegorz HOŁUB SDB

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

CZŁOWIEK W PERSPEKTYWIE BIOETYKI ŚRODOWISKOWEJ

Problem człowieka w bioetyce środowiskowej

Badania w obrębie etyki (bioetyki) środowiskowej charakteryzują się już wysokim stopniem zaawansowania. Dostrzega się tu parę istotnych zagadnień, wokół których oscylują toczące się dyskusje¹. Jednym z nich wydaje się być ustalenie statusu człowieka w relacji do naturalnego świata.

Problem ten w analizach etyki środowiskowej był właściwie obecny od momentu inicjującego ten typ refleksji. Wówczas to jeden z prekursorów etyki środowiskowej, A. Leopold, we fragmencie swojego głównego dzieła – określanego dzisiaj mianem „ewangelii środowiskowej”² – wskazywał, że etyka Ziemi powoduje istotną zmianę w roli pełnionej do tej pory przez *Homo sapiens* – ze zdobywcy i władcy wspólnoty–Ziemi ma się stać jej członkiem i obywatelem³. Z jednej strony postulat ten był reakcją na agresywną, utylitarno-pragmatyczną postawę człowieka wobec natury i próbą zahamowania dewastacji środowiska. Z drugiej strony wyznaczył on sposób postrzegania istoty ludzkiej w większości koncepcji kontynuujących etykę naturalnego świata.

Zwykle wskazuje się na dyskusję pomiędzy trzema stanowiskami, które podejmują to istotne zagadnienie. Chodzi tu o antropocentryzm, który, poddany krytyce, prowadzi do wyłonienia się nieantropocentryzmu i, następnie, biocentryzmu.

¹ Zob. R. Attfield, *Environmental Ethics. Overview*, [w:] *The Encyclopedia of Applied Ethics*, ed. R. Chadwick, vol. 2, San Diego 1998, s. 76–78.

² T. Hayden, *Foreword*, [w:] *Earth's Insights*, ed. J. B. Callicott, Berkeley 1994, s. XIX.

³ A. Leopold, *A Sand Count Almanac and Sketches Here and There*, New York 1949, s. 204.

Antropocentryzm o człowieku

Podstawowy problem etyki środowiskowej zawiera się w pytaniu o to, jak daleko może rozszerzać się obszar, któremu przyznaje się moralny status. W tradycyjnym ujęciu obszar ten obejmował jedynie świat istot ludzkich: tylko człowiekowi przysługiwał status celu wszelkich działań. W myśl drugiego imperatywu Kanta istota ludzka nie mogła być traktowana tylko jako środek, ale i cel zarazem. To podejście, na którym opiera się cała kultura zachodniego świata, w obrębie etyki środowiskowej zostało opatrzone mianem antropocentryzmu.

W ujęciu antropocentrycznym cały pozaludzki świat jest w zasadzie dany istocie ludzkiej jako środek do celu. Jak wskazują komentatorzy, stoi za tym racja o charakterze epistemologicznym: każdy pogląd na świat jest z konieczności antropocentryczny. Jeżeli w ogóle można mówić o jakiejś wizji rzeczywistości, konceptualnym widzeniu świata czy też o programie przekształcania tego świata, wszystko to są kategorie, jakie formułuje i jakimi operuje istota ludzka. Człowiek jest tym kimś, kto wyrabia sobie widzenie i rozumienie rzeczywistości za pośrednictwem właściwych mu władz poznawczych. Również etyka jako typ namysłu nad dziedziną moralności istnieje na mocy ludzkiej aktywności. Moralność jest fenomenem pierwotnym; etyka jest próbą teoretycznego ujęcia i uporządkowania tego, co jawi się w świecie wartości czy dóbr. Dlatego antropocentryczne rozumienie etyki środowiskowej odwołuje się do ludzkiego poznania moralności i wysiłku prowadzenia moralnego stylu życia. Jak stwierdza R. Attfield, antropocentryzm wykorzystuje pojęcie „bycia dobrym” w odniesieniu do ludzkiego życia: respekt względem natury jest częścią wysiłku, aby żyć moralnie. Inaczej mówiąc, to, co zawiera się w pojęciu dobrego życia, idzie częściowo w parze z wysiłkami podejmowanymi przez etykę środowiskową, której celem jest pobudzić człowieka do działania na rzecz ochrony świata naturalnego⁴

Antropocentryzm wiąże się nie tylko z tradycyjnym nachyleniem filozofii moralności. Inną ważną rację przemawiającą na rzecz tego stanowiska stanowi przekonanie, że „trudno jest pomyśleć sobie działanie, które wyrządzałoby nieodwracalną szkodę środowisku czy ekosystemom, a zarazem nie stwarzałoby zagrożenia dla dobra człowieka”⁵ Człowiek jest nieodłącznie związany ze środowiskiem, w którym żyje. M. Sagoff stwierdza:

⁴ R. Attfield, *Environmental Ethics*, Cambridge 2003, s. 65.

⁵ K. Shrader-Frechette, *Environmental Ethics*, Pacific Grove 1981, s. 17.

[Jako ludzie] bierzemy naszą orientację ze świata naturalnego – nasze poczucie czasu z cyklu dni i pór roku, nasze poczucie miejsca z otaczającego nas horyzontu i tworzącego go świata roślin i zwierząt. Poczucie intymności z naturą przerywa naszą izolację ze światem; znamy naszą przynależność i potrafimy znaleźć drogę do domu⁶

Rozumienie otaczającego nas świata jako „domu człowieka” w sposób istotny połączyło świat ludzki ze światem naturalnym.

Antropocentryzm w bioetyce środowiskowej jest podkreśleniem faktu, że to człowiek, na mocy swoich władz racjonalnych i wolitywnych, organizuje i wykorzystuje istniejące środowisko naturalne. Jest on postawiony w centrum naturalnego świata, ponieważ tylko on ma zdolność, aby objąć świadomością swoją relację do środowiska. Co więcej, tylko człowiek jest tym, który rozpoznaje wartość i piękno naturalnego świata. Wreszcie tylko człowiek jest w możliwości sformułowania swoich celów i zainicjowania działań dążących do ich realizacji. Człowiek, w tej perspektywie myślenia, pozostaje panem i zarządcą naturalnego świata.

Człowiek w ujęciu nieantropocentrycznym

Większość myślicieli-etyków środowiskowych uznało antropocentryzm za podejście nieadekwatne. Stąd zrodziło się stanowisko nieantropocentryzmu, postulujące rozszerzenie moralnego statusu na inne istoty żywe. W tej perspektywie człowiek został uznany tylko za jedną z takich istot. Nie może on więc rościć sobie pretensji do posiadania dominującej funkcji w świecie naturalnym. Z punktu widzenia nieantropocentrycznego podejście antropocentryczne zostało oskarżone o niesłuszne preferowanie interesów tylko jednego z gatunków zamieszkujących Ziemię – gatunku *Homo sapiens*. Stąd przedstawiciele tego nurtu określili projekt antropocentryczny mianem speciesismu, czyli typem egoizmu gatunkowego, porównując go do takich stanowisk jak seksizm czy nawet rasizm.

W porównaniu z antropocentryzmem stanowisko przeciwne jest zdecydowaną próbą zmiany dziedziny analiz i rozszerzenia kręgu istot objętych statusem moralnym. Nieantropocentryzm poddaje krytycznej analizie nie tyle bezpośrednie tezy antropocentryzmu, ile cały paradygmat filozofii zachodniej, traktującej człowieka jako centrum istniejącej rzeczywistości.

Nieantropocentryzm w uzasadnianiu swoich tez odwołuje się do Darwinowskiej teorii ewolucji. Nie tylko traktuje on tę teorię jako jedną

⁶ M. S a g o f f, *Do We Consume too much?*, [w:] *Environmental Ethics. What really Matters, What really Works*, ed. D. S c h m i d t z, E. W i l l o t t, New York, s. 217.

z bardziej prawdopodobnych hipotez biologicznego zaistnienia człowieka, ale przeformułuje on całe spojrzenia na gatunek *Homo sapiens* z punktu widzenia ewoluującej natury. Myśliciele tego nurtu twierdzą, że jedynie w świetle tego spojrzenia mówienie o człowieku niesie ze sobą nową inspirację. Wśród wielu filozofów rozwijających tezy nieantropocentryzmu zwykle wskazuje się na dwie prominentne postacie, określane niekiedy jako „wyzwoliciele zwierząt” (*animal liberationists*): P. Singera i T. Regana⁷

Idąc choćby torem myślenia Singera, dostrzegamy, że odrzuca on Kantowskie przekonanie, które leżało u podstaw podejścia antropocentrycznego. Człowiek nie może być uznany za jedyny cel działania moralnego czy też kogoś, komu przysługuje szczególny moralny status. Oznacza to, że jego kwalifikacje racjonalne i wolitywne nie dają mu uprzywilejowanej pozycji w istniejącym świecie. Singerowskie spojrzenie na człowieka i jego miejsce we wszechświecie uwarunkowane jest przez filozofię utylitarystyczną. Powtarza on sformułowanie H. Sidgwicka, iż „z punktu widzenia Wszechświata (...) dobro każdej jednostki jest tyle samo warte”⁸. Człowiek jako jednostka nie może być postawiony wyżej niż jednostki, którym nie przysługuje status bycia człowiekiem.

Idąc dalej za myślą J. Benthama, Singer stwierdza, że o statusie moralnym określonej jednostki ma decydować to, czy ma ona jakiś interes. W powszechnym interesie żyjących istoty jest – zdaniem tego filozofa – unikanie bólu i cierpienia. Stwierdza on:

Zdolność do doznawania cierpienia i przyjemności jest wstępnym warunkiem posiadania interesów, który musi być spełniony, abyśmy mogli sensownie o nich mówić⁹

Stąd, porównując gatunki wyższych ssaków, Singer wskazuje, że tym co je łączy, jest unikanie cierpienia i dążenie do szczęścia.

Singer jako przedstawiciel filozofii na rzecz wyzwolenia zwierząt zdecydowanie odrzuca pojęcie wewnętrznej ludzkiej godności, dzięki której człowiek cieszyłby się szczególną pozycją w istniejącym świecie. W jego opinii, teza ta nie ma uzasadnienia w realnych (empirycznych) własnościach konstytuujących człowieka. Filozofowie, którzy się do niej odwołują – zdaniem Singera – wykazują się brakiem konkretnych argu-

⁷ E. Willott, D. Schmidt, *Introduction. Why Environmental Ethics?*, [w:] *Environmental Ethics. What really Matters...*, s. XVIII.

⁸ H. Sidgwick, *The Method of Ethics*, Cambridge 1981, s. 383. Autor cytuje tę wypowiedź w: P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004, s. 37.

⁹ Tamże, s. 40.

mentów¹⁰ Z pewnością chodziłoby o to, że każde określenie człowieka z punktu widzenia jego szczytowych osiągnięć uznane jest tu za typ myślenia życzeniowego, którego nie można poddać „twardej” weryfikacji empirycznej. Nieantropocentryzm, w prezentowanej tu postaci, ocenia wartość człowieka tylko ze stanowiska teorii ewolucji, czyli ze stanowiska naturalistycznego.

Konsekwencją tego jest podawanie w wątpliwość typowo ludzkich cech. Dyskutując z W. Frankena¹¹, Singer wskazuje, że pewne właściwości, które przypisywano dotychczas człowiekowi, mogą być, w pewnym zakresie, obecne także w życiu zwierząt. Pyta on:

[...] czym jest owa zdolność do cieszenia się dobrym życiem, którą posiadają wszyscy ludzie, ale nie zwierzęta? Inne zwierzęta mają emocje i pragnienia i okazują zdolność do tego, aby przeżywać radość z prowadzenia dobrego życia. Możemy mieć wątpliwości co do tego, czy one myślą. Zachowanie małych człokształtnych, delfinów czy nawet psów sugeruje jednak, że niektóre z nich mają tego typu zdolności¹².

Stwierdzenie obecności takich fenomenów w życiu zwierząt prowadzi Singera do wysunięcia tezy, że

[...] rozgraniczenie pomiędzy ludźmi, a nie-ludźmi nie ma charakteru ostrego podziału. Raczej jest to kontinuum, wzdłuż którego stopniowo się poruszamy. Pomiedzy gatunkami istnieją nakładające się zakresy własności, które rozciągają się od prostych zdolności – do przeżywania radości, satysfakcji, bólu i cierpienia – do bardziej skomplikowanych funkcji¹³

Nieantropocentryzm kwestionuje więc mocną i jedyną pozycję człowieka w obrębie naturalnego świata. Zastosowane tu kryteria naturalistyczne pozbawiają człowieka szczególnego statusu moralnego. To, co można zweryfikować i ustalić jako „pewne” u *Homo sapiens*, przy po-

¹⁰ P. Singer, *All Animals Are Equal*, [w:] *Environmental Ethics. What really Matters...*, s. 25. Pewne fragmenty artykułu Singera zostały pominięte w polskim tłumaczeniu. Co więcej, polskie tłumaczenie wydaje się bazować na późniejszej wersji artykułu Singera. W takiej sytuacji niektóre fragmenty będą przedstawiane i tłumaczone z oryginału angielskiego, który jest przedrukiem z: P. Singer, *All Animals Are Equal*, „Philosophical Exchanges” 1:1974, s. 103–116.

¹¹ W jednym ze swoich artykułów Frankena stwierdza: „Wszyscy ludzie powinni być traktowani jako równi. Nie dlatego, że oni są równi, pod każdym z możliwych względów, ale dlatego, że są po prostu ludźmi. Są oni ludźmi, ponieważ cechują się posiadaniem emocji i pragnień; są zdolni do myślenia i stąd posiadają zdolność do cieszenia się dobrym życiem w taki sposób, jaki nie jest dostępny innym zwierzętom” (W. Frankena, *The Concept of Social Justice*, [w:] *Social Justice*, ed. R. Brandt, Englewood Cliffs 1962, s. 19.

¹² P. Singer, *All Animals...*, s. 24.

¹³ Tamże, s. 25.

mocy metod empirycznych, ukazuje, że niewiele różni się on od innych gatunków zwierząt zamieszkujących Ziemię. Człowiek więc „powinien pokornie uznać” swoje istnienie jako niewiele cenniejsze od życia innych wyższych ssaków. Uznanie innych gatunków zwierząt za „partnerów” byłoby najlepszym sposobem zmanifestowania tego, że człowiek rezygnuje z postawy egoizmu gatunkowego.

Biocentryzm o człowieku

Raz poddany krytyce status moralny człowieka nie zakończył się jednak na wysunięciu tez nieantropocentryzmu. Pojawili się bowiem myśliciele, dla których również to podejście wydało się nieuzasadnione. Skoro bowiem obok człowieka również zwierzęta nie mogą być traktowane wyłącznie jako środki do celu, dlaczego prawa tego nie przyznać światu roślin? Biocentryzm, jako stanowisko wysuwające tego typu postulat, oskarżył filozofię wyzwolenia zwierząt o nieuzasadnione preferowanie istot żyjących, zdolnych do odczuwania bólu. Konsekwentnie przedstawiciele biocentryzmu zarzucili stanowisku nieantropocentrycznemu kierowanie się egoizmem gatunków mających zdolności sensoryczne. Postawę tę określili mianem sentientizmu. Nie tylko istotom zdolnym do odczuwania, ale wszystkiemu, co żyje w naturalnym środowisku, powinien być nadany status moralny, ponieważ wszystko dąży do zrealizowania swojego naturalnego celu i dzięki temu ma swoistą, wewnętrzną wartość¹⁴ Wśród przedstawicieli tego podejścia zwykle wskazuje się na G. Varnera i P. Taylora¹⁵

Podstawową tezę, na której zbudowane jest stanowisko biocentryzmu, stanowi przekonanie, że człowiek ma obowiązki nie tylko względem siebie i innych ludzi, ale także względem innych form życia, zamieszkujących Ziemię. Powodem uzasadniającym tę tezę jest twierdzenie, że te formy życia są po prostu „członkami” ziemskiej wspólnoty życia¹⁶ Fakt ten sugeruje również, że „przynależność” do tej wspólnoty wypływa z ich wewnętrznej wartości. Nie jest to więc wartość nadawana im „z zewnątrz”, ale wartość ta jest ich immanentną własnością. Gdyby tak nie było, mielibyśmy do czynienia ze swoistym kreowaniem i narzucaniem tej wartości, co dokonywałoby się zawsze z ludzkiego punktu wi-

¹⁴ E. Willott, D. Schmidt, *Introduction...*, s. XIX.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ P. W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton 1986, s. 13.

dzenia. W tym kontekście P. Taylor pyta: „Dlaczego standardy, które bazują na ludzkich wartościach, mają być jedynymi kryteriami i, konsekwentnie, mają być uznane za jedyne oznaki wyższości?”¹⁷

Taylor, analizując relację człowieka do innych „obywateli” ziemskiej wspólnoty życia, wskazuje, że człowiek w istocie nie ma żadnych cech i własności, które nadawałyby mu wyższy status. Stwierdza on:

[...] musimy zdać sobie sprawę, że racjonalność jest tylko jedną z własności, jaką dysponuje pewna klasa żyjących istot; istoty te potrzebują jej w celu realizacji swojego dobrostanu. Inne natomiast żyjące istoty osiągają właściwe sobie dobro bez tej własności. Te inne, żyjące istoty, posiadają zarazem pewne zdolności, które daleko przekraczają ludzkie możliwości¹⁸.

Zestawienie żyjących gatunków i wskazanie, że każdy z nich dąży do osiągnięcia swojego *telos*, łączy się z założeniem, że nie istnieją żadne sposoby porównania ich (*telos*) między sobą. I tak racjonalne czy nawet spekulatywne myślenie jest tak samo użyteczne jak bystrość wzroku, zwinność, drapieżność czy siła witalna, o ile prowadzą do realizacji dobra właściwego dla danej istoty. Potwierdzają to dalsze wypowiedzi Taylora:

[...] zwierzęta i rośliny nie potrzebują rozumu, aby zrealizować właściwe dla swojego gatunku dobro; ale z drugiej strony muszą one być w posiadaniu takich własności, których brakuje człowiekowi. [...] Nie ma powodu, aby twierdzić, że racjonalne i intelektualne zdolności właściwe człowiekowi są dowodem na jego wyższość względem, powiedzmy, orła; w tym bowiem wypadku siła wzroku czy zdolność szybowania, typowa dla gatunku orłów, byłaby dowodem na wyższość orła nad człowiekiem¹⁹

Z tego punktu widzenia człowiek zajmuje całkowicie nieuprawnione miejsce w ziemskiej wspólnocie życia. Inny reprezentant zbliżonego nurtu bioetyki środowiskowej stwierdza:

[...] dotychczasowe dzieje *Homo sapiens* są jego intelektualną i moralną porażką wobec wymogów funkcjonowania w biowspólnocie. Przede wszystkim w terminach zintegrowanych nauk społeczno-przyrodniczych, a szczególnie etyki, wyjaśniać należy, dlaczego kultura – typowy dla *Homo sapiens* sposób egzystencji – w jej dotychczasowej formule stała się swoistym „rakiem” biosfery²⁰

Ta radykalna teza łączy się ze swoistym imperatywem moralnym.

¹⁷ Tamże, s. 130–131.

¹⁸ Tamże, s. 138.

¹⁹ Tamże.

²⁰ J. W a w r z y n i a k, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań 2000, s. 25–26.

Współczesny eko-szok jest szokiem aksjologicznym, gdyż ujawnia, że *Homo sapiens* nie jest żadną „miarą wszechrzeczy” i musi, jak k a ż d a istota żywa, podporządkować się biologicznej dyscyplinie Bytu (resp. ekologicznej dyscyplinie koegzystencji w biosferze)²¹

Nie wiadomo jednak, na czym miałyby polegać owa dyscyplina koegzystencji. Każdy bowiem byt – jak wcześniej wspomniano – realizuje właściwe sobie dobro za pomocą typowych mu władz. Dla człowieka jest to racjonalność i wolność działania. Władze ten prowadzi do wytworzenia pewnej wysoce zorganizowanej sfery egzystencji (bioetycy środowiskowi nazwaliby ją „niszą”), gdzie pojawiają się wyższe, duchowe wartości. Ten typowo ludzki świat jest światem ludzkiej kultury. Bez niego człowiek nie może zrealizować swojego człowieczeństwa. Tak więc wydaje się, że naturalistyczny imperatyw ekologicznej dyscypliny koegzystencji w biosferze to nic innego jak postulat odarcia istoty ludzkiej z tego, co stanowi o istocie jego/jej człowieczeństwa.

Człowiek – a jednak ktoś wyjątkowy

Zaprezentowane koncepcje bioetyki środowiskowej pokazują, w jaki sposób status moralny człowieka ulega sukcesywnej degradacji: od pozycji dominacji nad środowiskiem, poprzez status równości ze zwierzętami, aż do równości z całą biosferą; od wskazania na ontologiczną wyższość nad środowiskiem, aż do uznania człowieka za jeden z wielu przejawów funkcjonowania biowspólnoty. Proces ten, który można określić mianem sukcesywnego „roztapiania” statusu człowieka, nie jest tylko uwarunkowany potrzebą uwrażliwienia na wartość i piękno świata naturalnego czy też koniecznością troski o środowisko. Niewątpliwie, proces ten bazuje na „solidniejszych” fundamentach, odwołując się do całego szeregu mocnych założeń natury ontycznej i aksjologicznej. W wersji bioetyki nieantropocentrycznej i biocentrycznej mamy niewątpliwie do czynienia z obecnością całego zbioru pozytywnych przesłanek typowych dla filozofii naturalistycznej.

Generalnie nasuwa się tu pytanie natury metodologicznej. Na ile można operować jakimś typem ontologii, która by była niezależna od aktywności ludzkiego poznania? Nawet jeśli można przyjąć istnienie własnej, autonomicznej bytowości środowiska naturalnego, to jakkolwiek typ filozoficznego orzekania o tym zakłada istnienie istoty, która na mocy posiadanej inteligencji może dokonać procesu konceptualizacji – uję-

²¹ Tamże, s. 26.

cia tego, co jest, w ramy pojęć mentalnych. Brak tych istotnych pojęć nie pozwoliłby na żadne poważne podejście do problematyki etycznej środowiska.

Niektóre z przedstawionych koncepcji niedwuznacznie sugerują, że obecność człowieka jest czynnikiem wątpliwym czy wręcz negatywnym w świetle wymogów funkcjonowania środowiska. Zastosowanie jednak takich terminów, jak „obecność” czy „nieobecność” człowieka w naturalnym świecie, i konstruowanie hipotetycznych konsekwencji tych faktów jest owocem myślenia wysoce abstrakcyjnego, właściwego człowiekowi. Stąd nie bez racji jest stwierdzenie, że sformułowanie i naukowe postawienie problemu ontycznego statusu środowiska oznacza, że wkroczył tu byt o wyższej inteligencji. Konsekwentnie więc wskazanie na człowieka jako na wyższą „instancję” poznawczą wydaje się być *sine qua non* bioetyki środowiskowej.

Podobnie ma się sprawa z mówieniem o wymiarze aksjologicznym naturalnego świata. Należy oczywiście przyjąć, że twierdzenie o własnej wartości środowiska jest w pełni uzasadnione. Wszystko, co istnieje, ma jakąś swoją wewnętrzną wartość, która jest niesprowadzalna do samych kategorii użyteczności. Nie jest to także wartość nadana w dowolny sposób przez człowieka, mocą jego decyzji, czy też wartość, która się konstytuuje na mocy relacji z człowiekiem. Pytanie, jakie się tu rodzi, jest pytaniem o pewne zróżnicowanie wartości, o pewną hierarchię wartości. Czy wszystko, co istnieje, ma tę samą wartość? Czy wysuwanie postulatu, że człowiek powinien stać się obywatelem biowspólnoty, nie jest powiedzeniem, że życie ludzkie ma taką samą wartość jak życie zwierzęcia i rośliny? Wydaje się, że ten typ egalitaryzmu gatunkowego staje się formą jakiegoś „egalitaryzmu aksjologicznego”. O ile jednak nie stanie się na stanowisku monizmu materialistycznego, „egalitaryzm gatunkowy” i „aksjologiczny” nie znajdują właściwego usprawiedliwienia.

Sformułowanie czegokolwiek w kategoriach języka wartości zakłada jednak, że w centrum znajduje się człowiek, ze swoimi zdolnościami poznawczymi. Również człowiek, poznając, dokonuje aktu wartościowania. Człowiek nie tylko jest wartością, ale ujmuje siebie i otaczający go świat jako wartość. Jeśli jednak ocena ta nie jest wydana na podstawie kryterium utylitarnego czy instrumentalno-pragmatycznego – z czym bioetycy środowiskowi tak zaciekle walczą – to innym kryterium jest droga intuicyjnego rozpoznania wartości żyjących bytów. Tak więc intuicja wartości jako właściwa człowiekowi władza poznawcza wydaje się tu czymś nieodzownym. Posiadanie tej władzy poznawczej świadczy również o tym, że człowiek z natury jest wyższą instancją w stosunku do środowiska naturalnego.

Zaprezentowane wątpliwości wskazują, że powrót do stanowiska antropocentryzmu wydaje się uzasadniony. Uważne jednak prześledzenie krytyki prezentowanej przez nieantropocentryzm i biocentryzm nakazuje z kolei zdecydowane odrzucenie silnego antropocentryzmu, zdominowanego przez postawy utylitarno-pragmatyczne. Jako słuszne, dystansujące się od rozwiązań skrajnych, jawi się natomiast stanowisko słabego czy umiarkowanego antropocentryzmu.

W stronę umiarkowanego antropocentryzmu

Powrót do stanowiska antropocentrycznego, gdzie człowiek stanowi punkt odniesienia, nie zmienia faktu, że nadal istotne jest określenie relacji człowiek – natura. Skoro bowiem niewiarygodna wydaje się idea radykalnego egalitaryzmu biosferycznego, wówczas nadal w mocy pozostaje pytanie o pozytywną funkcję środowiska. Odpowiedź na to pytanie wymaga jednak zmiany kierunku analiz. Fikcyjność bezosobowego i niezaangażowanego obserwatora, który by dysponował jakimś absolutnie uniwersalnym aparatem poznawczym, wyznacza konieczność przebadania omawianej relacji z jakiegoś „uchwytnego” punktu widzenia. Tym punktem jest niewątpliwie sam człowiek. Czyli chodziłoby tu o wskazanie na pozytywną funkcję naturalnego świata w odniesieniu do człowieka.

Zasygnalizowana wcześniej koncepcja środowiska naturalnego jako domu człowieka miała tę pozytywną stronę, że wykluczała utylitarne odniesienie. Człowiek był tam postawiony w centrum istniejącego świata, ale zarazem miał względem niego obowiązek okazywania szacunku. Tylko taka postawa zapewniała odpowiednie warunki przeżycia dla człowieka i jego przyszłych pokoleń. Myśliciele reprezentujący podejście antropocentryczne świadomi są jednak niewystarczalności tego typu argumentacji. Wiadomo bowiem, że możliwy jest taki typ zniszczenia naturalnego środowiska, który materialnie nie zagraża dobru człowieka. Można tu wskazać na takie gatunki zwierząt czy roślin, których istnienie nie łączy się bezpośrednio ze światem ludzkim: nie stanowią one bowiem jakiegokolwiek źródła zasobów, potrzebnych człowiekowi do przetrwania. Powstaje wówczas pytanie, czy w tej perspektywie można jeszcze mówić o potrzebie czy nawet konieczności ochrony środowiska naturalnego.

Zwolennicy tego nurtu myślenia w odpowiedzi na tę wątpliwość stawiają tezę, że postulat ochrony środowiska jest aktualny w każdym kontekście. Aby go zrozumieć, należy rozszerzyć koncepcję dobra, dobro-

stanu człowieka. Zwykle wskazuje się tu na trzech filozofów wysuwających ten dezyderat. Są to: M. Sagoff, E. C. Hargrove i B. G. Norton²².

Sagoff podejmuje temat ochrony środowiska naturalnego w kontekście sporu z postawą utylitarną. Wskazuje on na szeroko rozumianą kulturę, w ramach której należy znaleźć racje przemawiające za poszanowaniem świata naturalnego. Jedną z istotnych części kultury są wartości estetyczne. Sagoff zastanawia się nad statusem wartości estetycznej: na ile ma ona charakter subiektywny, a na ile można mówić o obiektywizmie jakości estetycznej. Rozpatrując to zagadnienie w odniesieniu do natury i sztuki, stwierdza:

Natura i sztuka nie są tylko bodźcami, na które odpowiadamy emocjami czy też poczuciem zadowolenia; natura i sztuka zawierają symbole, które nasze postrzeganie i nasza tradycja pozwala nam rozpoznać i zrozumieć²³

Rzeczywistość rozumiana jako symbol nadaje środowisku naturalnemu znaczenie uniwersalne, przekraczające ujęcie tak utylitarne, jak i czysto subiektywne. Obok wskazania na znaczenie estetyczne natury Sagoff wprowadza dodatkowo termin „świętego dziedzictwa”, zawartego w środowisku naturalnym:

Poprzez postrzeganie lokalnej fauny i flory jako świętego dziedzictwa, uznając ich wewnętrzną wartość, rozpoznajemy raczej to, kim jesteśmy, niż to, co pragniemy posiadać²⁴

Poznanie czy nawet odczytanie natury w kategoriach symbolu, świętego dziedzictwa, w atmosferze podziwu, daje człowiekowi – w opinii Sagoffa – najlepsze z możliwych argumentów, przemawiających na rzecz kształtowania postawy szacunku względem świata naturalnego:

Broniąc stare puszcze, bagna czy gatunki [roślin i zwierząt], posługujemy się najlepszymi argumentami, kiedy myślimy o naturze w kategoriach estetycznych czy w ramach pojęć moralnych²⁵

Hargrove prezentuje swoją koncepcję antropocentrycznej etyki środowiskowej w opozycji do antropocentryzmu, który traktuje cały poza-

²² J. B. Callicott, *Environmental Ethics: Overview*, [w:] *The Encyclopedia of Bioethics*, ed. W. T. Reich, New York 1999, s. 676.

²³ M. Sagoff, *A Nonutilitarian Rationale for Preserving the Natural Environment*, [w:] *Ethics and the Environment*, ed. D. Scherer, Th. Attig, New Jersey 1983, s. 27.

²⁴ M. Sagoff, *Do We Consume too much?*, [w:] *Environmental Ethics. What really Matters...*, s. 217.

²⁵ Tamże.

ludzki świat instrumentalnie. Przedstawia on tak zwany argument ontologiczny, przemawiający za obowiązkiem ochrony naturalnego świata. W procesie formułowania owej tezy filozof ten rozróżnia piękno istniejące naturalnie w środowisku od piękna dzieł sztuki; oddziela ponadto piękno jako aspekt przypadłościowy natury od samego istnienia natury. W „dowodzie ontologicznym” Hargrove stwierdza, że

(1) ludzie mają obowiązek promocji i zachowania istniejącego dobra w świecie; (2) piękno – tak piękno sztuki, jak i natury – jest częścią tego dobra; (3) piękno naturalne jest w większości przypadków tak samo wartościowe, jak piękno sztuki i dlatego jest warte promocji i ochrony na gruncie nieegzystencjalnym; (4) ponieważ zaistnienie naturalnego piękna jest zasadniczo przypadłościowe wobec faktu fizycznego istnienia natury, potrzeba ochrony naturalnych obiektów i systemów jest istotniejsza od potrzeby ochrony samych dzieł sztuki²⁶

Tak więc piękno środowiska jako „wrażliwa” część dobra istniejącego świata zostaje objęte imperatywem ochrony, który wydaje się mocniejszy niż nakaz szacunku nawet wobec dzieł sztuki.

Antropocentryczna koncepcja etyki środowiskowej, przedstawiona przez Nortona, odrzuca przede wszystkim stanowisko „mocnego antropocentryzmu”²⁷ W dyskusji z tym poglądem myśliciel ten powiedział:

[...] natura nie musi już dłużej być widziana jedynie jako to, co zaspokaja ustalone i często konsumpcyjne wartości – jest ona również ważnym źródłem inspiracji w procesie formowania wartości [wyższych]²⁸

Tym samym filozof ten wskazuje na potrzebę ujmowania naturalnego świata przez pryzmat podejścia antropocentrycznego, jednakże w jego umiarkowanej czy nawet słabej interpretacji. Kontynuując, Norton pisze:

Słaby antropocentryzm daje podstawy do krytycznego spojrzenia na system wartości, który jest zdominowany przez czysto eksploatacyjne traktowanie natury²⁹

Opowiadając się za stanowiskiem słabego antropocentryzmu, Norton wskazuje, że jedną z centralnych racji przemawiających za poszanowaniem środowiska jest postrzeganie go jako źródła doświadczenia estetycznego³⁰ Inną racją wymienianą przez tego filozofa jest argument o charakterze moralnym. Wskazuje on bowiem, że kontakt ze środowi-

²⁶ E. C. H a r g r o v e, *Foundation of Environmental Ethics*, Denton 1989, s. 198.

²⁷ B. N o r t o n, *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, [w:] *Environmental Ethics. An Anthology*, ed. A. L i g h t, H. R o l s t o n I I I, Oxford 2003, s. 165.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 172.

skiem naturalnym i troska o jego integralność może wpłynąć przemieniająco na samego człowieka. Stwierdza:

Inne żyjące gatunki dostarczają najlepszego klucza do zrozumienia naszej historii ewolucyjnej. Doświadczenia, jakie ludzie nabywają w obcowaniu z tymi gatunkami, mogą przemienić ludzki system wartości³¹

Rozszerzone pojęcie dobra człowieka, jakim posługuje się słaby czy umiarkowany antropocentryzm, polegałoby na tym, że środowisko naturalne zostaje ukazane jako czynnik, który ma ważny wpływ na kształtowanie wewnętrznego, duchowego świata człowieka. Natura oferuje człowiekowi nie tylko dobra konsumpcyjno-materialne, ale i estetyczno-duchowe. Pozwala ona przetrwać człowiekowi nie tylko w znaczeniu biologicznego utrzymania gatunku, ale zachować i rozwijać te właściwości, które stanowią o istocie i niepowtarzalności człowieka i ludzkiej kultury. Bez środowiska naturalnego, istniejącego w całym swoim bogactwie i różnorodności, człowiek postawiony jest wobec zagrożeń egzystencji rozumianych tak biologicznie, jak i duchowo.

* * *

Zawarte w środowisku naturalnym wartości estetyczne, moralne i poznawcze czy też recepcja natury jako symbolu lub świętego dziedzictwa dają wystarczająco mocne podstawy do mówienia o moralnym obowiązku poszanowania świata naturalnego. W związku z tym uciekanie się do radykalnych rozwiązań, pomniejszających status moralny człowieka w ramach propozycji nieantropocentrycznej i biocentrycznej, nie znajduje właściwego uzasadnienia. Pozycja człowieka w perspektywie naturalnego świata nie musi ulegać degradacji jako środek do zahamowania katastrofy ekologicznej. Świat naturalny, przy właściwym poziomie wrażliwości *Homo sapiens*, zawsze jawi się jako dom człowieka i jako nośnik wartości, których potrzebuje on, aby pełniej rozwijać swoje człowieczeństwo.

Również określanie człowieka wyłącznie za pomocą pojęć filozofii naturalistycznej nie prowadzi do poprawy kondycji środowiska naturalnego. Dopiero świat cieszący się obecnością ludzkiej świadomości i wrażliwości moralnej jest gwarancją, że w ogóle problem środowiska i jego wartości jest postawiony i odpowiedzialnie podjęty. Tak więc człowiek, tworząc zrównoważoną kulturę ekologicznego szacunku, ma szansę wpisać się w piękno naturalnego świata, ukazując zarazem pełnię tego, co istnieje.

³¹ B. Norton, *Why Preserve Natural Variety?*, New Jersey 1987, s. 213.

MAN IN THE PERSPECTIVE OF ENVIRONMENTAL BIOETHICS

S u m m a r y

This article takes up the issue of how man is perceived by different analyses of environmental bioethics. Three basic approaches deploy the role of man as a starting point: anthropocentrism, non-anthropocentrism and biocentrism. The main problem coming out from these stances is that man gradually loses her/his unique position. Within the anthropocentric perspective the human being does have a central place. Nevertheless, this is weakened by the non-anthropocentric critique: man is equally valuable as a sentient animal. Biocentrism, in turn, goes yet further; it places man on the level of all live things, that is animals and plants. The adherents of that later approach claim that everything has its intrinsic value, and it is difficult to prove that man's value transgresses both the value of animal life and the value of other living things.

The article tries to challenge the views that diminish the human being's position in the natural world. Man must indeed occupy the central place in the whole range of the biosphere because any idea of ontology or axiology of the natural world is inconceivable if there is no one to grasp the deeper meaning of things. The suggestion of "biotic egalitarianism" seems to be rather a dull philosophical concept and therefore, a kind of anthropocentrism should be deployed, in one way or another. That said, it does not mean that the utilitarian or instrumental attitude is to be upheld as far as the relation of the human being and the environment is concerned. The anthropocentric position should rather be carried out within its weak or middle version. Therefore it strongly recommends feelings of respect towards nature drawing upon the picture of environment as a human home, and as a source of aesthetic or even moral inspiration.