

CZŁOWIEK W CENTRUM OCHRONY ŚRODOWISKA?

O motywach obowiązku ochrony w społeczeństwie świeckim

Kiedy przed mniej więcej dziesięcioma laty doszła do punktu kulminacyjnego dyskusja nad masowym trzymaniem zwierząt w małych klatkach, wówczas kompetentny w sprawach traktowania zwierząt minister rolnictwa polecił, aby obrońcy praw zwierząt zaczęli bardziej się troszczyć o ludzi ściśniętych w małych mieszkaniach wielopiętrowych bloków, aniżeli irytować się z powodu metody produkowania kurzych jaj czy kogutów. Niemal w tym samym czasie ukazało się niemieckie tłumaczenie książki P. Singera: *Praktische Ethik* (Stuttgart 1984), na którą nie zwrócono wówczas większej uwagi, a która próbowała rozstrzygnąć współczesny spór na temat eutanazji oraz omawiała ważniejsze stanowiska dotyczące relacji między ludźmi i zwierzętami. Nie byłoby to wcale prawem pięści, które popycha ludzi do egoizmu rodzajowego (*speciesism*), gdyby małym dzieciom albo upośledzonym i starszym osobom przyznano większe prawo do opieki niż wyrosniętym owczarkom lub świnkom. W aktualnych deformacjach stanowisk są tacy, którzy opowiadają się za i przeciw ludziom, przeciw i za zwierzętami, w zależności od tego, komu przyznaje się patent istoty żyjącej. Co prawda, dyskusja ta jeszcze się nie skończyła, jednak również europejski urząd patentowy zauważył, że z wielkim prawdopodobieństwem zwierzęta (a nie tylko same metody), które zmieniły swą strukturę genetyczną (sławna pod tym względem jest genetyczna krzyżówka raka z myszą), mogą być opatentowane i że ich twórcy mają prawo do ochrony swego patentu. Z drugiej strony Konstytucja szwajcarska w 1992 roku przyjęła nowy artykuł, który wyraźnie chroni „godność stworzenia”. Spierano się tylko zaciekle o słowo: „stworzenie”, gdyż pojęcie stworzenia (*creatura*) zakłada istnienie jakiegoś stwórcy (*creator*), jednak nie można było spodziewać się od szwajcarskich górali, aby chronili „godność produktów ewolucji”. Jeden z protagonistów tego artykułu, filozof Beat Sitter-Liver, chciał przy pomocy takiej ustawy konstytucyjnej doprowadzić do tego, by w ogóle zabroniono produkcji zwierząt przekształconych genetycznie ¹.

¹ Por. B. Sitter-Liver, *Tier-Rechte und ihre Grenzen*, (w druku).

W eseju tym próbuje się rozwiązać napięcie między ochroną przyrody a ochroną człowieka, pojęte abstrakcyjnie. Albowiem jakaś alternatywa pojawia się dopiero wtedy, gdy w świetle rzeczywistości transcendentnej osłabi się związek człowieka z przyrodą, który wiara chrześcijaństwa ukazywała zawsze jako hierarchicznie uporządkowaną więź między stworzeniami. Oba elementy, powstałe wskutek osłabienia tych związków, są rezultatem ewolucji, w wyniku której człowiek utracił swą wyjątkową pozycję w świecie i tylko dzięki wysoko rozwiniętemu intelektowi zdołał ujarzmić pozostałe rodzaje zwierząt i roślin, wykazując przy tym swoisty „egoizm gatunkowy”. Innym produktem tego procesu jest klasyczne od czasów Kartezjusza przeciwstawienie istocie rozumnej (*res cogitans*) oddanych ludziom do użytku wszystkich rzeczy charakteryzujących się rozciągłością (*res extensae*), wobec których stają się oni i powinni się stawiać „panami i mistrzami”. Jeśli chodzi o poruszany przez nas temat, oba punkty widzenia proponują dwa różne podejścia do zagadnienia: a) ochrona człowieka nie jest niczym innym jak tylko pewnym rodzajem ochrony zwierząt (tak twierdzi ewolucjonizm²); b) ochrona zwierząt ma sens tylko wtedy, gdy człowiek czerpie z niej konkretne korzyści.

Obie strony są zresztą zakłopotane, kiedy próbuje się sprawdzić w praktyce ich teorie. Ewolucjonizm uporał się wprawdzie ze szczególną pozycją człowieka w świecie. Jednakże pytanie, co i dlaczego należy konkretnie chronić w świecie przyrody, może jeszcze oczekiwać tylko arbitralnej lub pragmatycznej odpowiedzi. Czytając *Etykę praktyczną* P. Singera, dość prędko możemy się zorientować, że chodzi w niej nie tyle o ulepszoną ochronę przyrody, ile raczej o możliwość decydowania o życiu dzieci nienarodzonych, ludzi kalekich, upośledzonych, starych, słabych i chorych³. Powinno się więc zabijać kalekie noworodki zaraz po ich narodzeniu, zaś starym ludziom należy dać sposobność „odejścia”, kiedy oni sami tego sobie życzą lub gdy takiego zdania jest społeczeństwo. Ochrona zwierząt, według Singera, znajduje się na drugim planie, na którym retoryka oraz wyzwanie czasu powinny zachwiać szczególną pozycję człowieka w świecie.

Kartezjańskie stanowisko radykalnego przeciwstawienia sobie człowieka i przyrody, połączone z absolutnym postanowieniem

² Por. R. Spaemann — R. Löw (wyd.), *Evolutionismus und Christentum*, Weinheim (*Acta humaniora*) 1985; R. Löw, *Wahrheit und Evolution*, Communio 16 (1987).

³ Por. T. Bastian, *Denken — Schreiben Töten*, Stuttgart 1990.

ludzkich interesów przed dobrem świata zwierząt, następująca jednocześnie pewne trudności, kiedy się zaczyna realizować w praktyce jego cele. Wprawdzie może ono umotywować różnorakie formy ochrony zwierząt i przyrody (ostatecznie, również dla dobra ludzi, powinna istnieć różnorodność gatunków, aby także przyszłym pokoleniom były dostępne dostateczne zasoby naturalne), popada jednak w pewne trudności, kiedy zachowuje nie-liczne tylko z obowiązujących przykazań i samo dla siebie tworzy przy tym wyjątki. Ze względu na zadowalające rezultaty ochrony zwierząt i przyrody byłoby rzeczą nieodzowną wydać nakazy zobowiązujące także siebie samego, a nie tylko kierujące się utilitarystycznymi pobudkami.

Zanim zbadamy bliżej owo „zakłopotanie”, przyjrzymy się najpierw zebranym i uporządkowanym systematycznie argumentom⁴ przemawiającym za ochroną przyrody. Następnie poddamy analizie widoczne lub też ukryte tło metafizyczne, które nadaje blask owym argumentom (lub też nie). Na zakończenie zostanie natomiast przedstawiony chrześcijański sposób rozwiązania problemu.

1. Motywy ochrony przyrody kierujące się dobrem człowieka

Motyw ochrony przyrody, bazujący na ludzkich interesach, należy do tych racji, które w ogóle pytają o przyczyny tejże ochrony. Motyw ten dyskredytuje się jednak na różne sposoby jako „antropocentryczny”. Kiedy bowiem w ochronie środowiska chodzi wyłącznie o ludzkie interesy, wówczas chroni się wciąż tylko to, co człowiekowi wydaje się także na przyszłość godne eksploatacji. Zarzut ten jest w pewnym stopniu słuszny. Czy dyskredytuje on jednak wszystkie motywy „antropocentryczne”, względnie „antropogeniczne”? Z pewnością nie. Albowiem, jak stwierdził św. Tomasz z Akwinu, stosunek człowieka do przyrody jest przede wszystkim taki, jak wszystkich innych istot żyjących. Człowiek musi troszczyć się dla siebie o pokarm, o środki lokomocji i o własne zdrowie, musi zabezpieczyć się przed zimą, przed ewentualnymi burzami i powodziami. Uprawia różne rodzaje roślin i hoduje zwierzęta, w związku z czym, kierując się własnymi potrzebami, ingeruje w pierwotny stan przyrody. Jego postępowanie różni się od zachowania innych istot tym, że wszystkie te ingerencje i potrzeby może on oceniać swoim rozumem, a nie tylko patrząc przez pryzmat własnych interesów.

⁴ Szczegółowo na ten temat zob. R. Löw, *Philosophische Begründung des Naturschutzes*, w: Scheidewege 17 (1988/89).

Co prawda, ludzie starożytni nie byli świadomi późniejszych skutków wykarczowania lasów śródziemnomorskich i dlatego nie ponoszą za nie odpowiedzialności jako takiej, zwłaszcza że nie wolno zapominać o niewyczerpalnych zasobach przyrody i jej wrodzonej zdolności do regeneracji. Kiedy jednak w pewnym momencie rozpozna się ów łańcuch zależności i następstw, wówczas zaczyna się dostrzegać tę swoistą winę człowieka, podobnie jak to widzimy we współczesnym podejściu do lasów tropikalnych. Zresztą, stwierdzając tego rodzaju winę, jeszcze nie osiąga się zbyt wiele. W zajmującym ten świat „społeczeństwie ryzyka” (Ulrich Beck ⁵) nie da się już zlokalizować poszczególnych winowajców, jak też zaistniałe katastrofy nie są już odwracalne, a ich zasięg nie ogranicza się tylko do pojedynczych państw. Nie tylko z tych oto powodów etyk Hans Jonas opowiada się za tucjorystyczną postawą w niebezpiecznych kontaktach z przyrodą. Człowiek przezorny może bowiem przewidzieć nie tylko niebezpieczne skutki jakiegoś planu lecz także samą sprawę bezpieczeństwa powinni mieć na uwadze ci, którzy np. w coraz to innych dziedzinach stosują energię atomową lub chcą przeprowadzać na wolnym powietrzu eksperymenty z przekształconymi genetycznie zwierzętami.

Przyjrzyjmy się jednak najpierw antropogenicznym motywom ochrony przyrody, usystematyzowanym w cztery różne grupy:

1. Ochrona przyrody jest konieczna po to, by środowisko naturalne, stanowiące środek zaspokojenia ludzkich potrzeb, nie zostało zniszczone w sposób nieodwracalny. Przykładem tego może być zakaz stosowania niektórych olejów napędowych, redukcowanie wydalania materiałów szkodliwych w przemyśle i przez samochody, oczyszczanie i utrzymywanie czystych zbiorników wodnych i in. Argument ten, tak jak się powszechnie zaleca, bierze już pod uwagę dobro przyszłych pokoleń.
2. Ochrona przyrody jest konieczna po to, by sam człowiek mógł znaleźć wytchnienie na jej łonie. Argument ten konkuruje zarówno z innymi sposobami używania przyrody, jak też z różnymi sposobami wypoczynku. Tak np. „udostępnienie” alpejskich dolin do sportów zimowych jest nie do pogodzenia z przeznaczonymi tam na wypoczynek letniskami. Ostatnie lata pokazywały przy tym wielokrotnie, że ogołocenie z drzew stoków górskich pociąga za sobą katastrofy powodowane obsuwaniem się ziemi.
3. Ochrona przyrody jest konieczna nie tylko w naszym społec-

⁵ U. Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt 1983.

czeństwie, na którym niezatarte piętno wycisnęła cywilizacja techniki, lecz także w tych krajach, które z powodu trudności ekonomicznych są gotowe udostępnić na nasz użytek swe zasoby naturalne. Gdybyśmy prawdziwie rozumieli narody, które dopiero teraz zaczynają w ogóle odczuwać potrzebę lodówek i do obciążenia środowiska chłodziwem nie przywiązują tak wielkiego znaczenia jak my, wówczas musielibyśmy wyjść im naprzeciw ze stanowczą pomocą. Oczywiście, Zachód nie jest w stanie rozwiązać za jednym pociągnięciem wszystkich problemów socjalistycznego „drugiego świata”, który się załamał, czy też trzeciego i czwartego świata. Wydaje się jednak rzeczą nieodzowną, aby po pięciu wiekach eksploatacji i wykorzystywania innych kultur oraz ich bogactw naturalnych przyszedł czas na konkretną pomoc tym narodom.

4. Ochrona przyrody jest konieczna z tego względu, że także przyszłe pokolenia powinny otrzymać nie pomniejszone i nie zdziesiątkowane dziedzictwo przyrody, a zatem takie, jakie nam przekazali nasi przodkowie. Chociaż ten „antropocentryczny” motyw wydaje się właściwie przez się zrozumiały, to jednak kwestionują go gwałtownie niektórzy filozofowie. Przeciwstawiają mu przy tym następujący argument. Mianowicie, my nic nie wiemy o przyszłych pokoleniach. Nie wiemy nawet, czy w ogóle będą istniały. Jeżeli ktoś, kto jeszcze nie istnieje, nie może uchodzić za podmiot prawny, to tym bardziej odnosi się do tego, co do którego nie jesteśmy pewni, czy w ogóle zaistnieje!⁶ Uderzające jest to, że argument ten podważa tzw. umowę pokoleń, dotyczącą prawa do renty, obciążającą finansowo obecne generacje. Jeśli modelu odpowiedzialności, przekraczającego czas trwania jednego pokolenia, nie można stosować w odniesieniu do przyrody, to jak można go używać w odniesieniu do rent? Na ile wiem, zazwyczaj nie zauważa się takiego paralelizmu, gdyż sprzeciwia się on egoizmowi zawartemu w powyższym sposobie argumentacji.

Tak więc odnośnie do „antropocentrycznych” motywów ochrony przyrody można by stwierdzić, co następuje: O ile aktualne ujęcie par. 1. niemieckiego prawa o ochronie przyrody⁷ posiada właściwe uzasadnienie, motywy te są ze wszech miar słuszne; są jednak ograniczone tak wewnętrznie, jak też zewnętrznie.

⁶ Por. D. Birnbacher (wyd.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980.

⁷ Por. § 1 BNatSchG.

Ograniczenie wewnętrzne pochodzi stąd, że poszczególne motywy mogą nawzajem ze sobą konkurować. Na podstawie ich wewnętrznej struktury da się je ustawić według pewnej hierarchii, która uwzględnia zarówno ich konieczność, jak też ich znaczenie. Oba motywy ukierunkowane na dobro przyszłych pokoleń oraz ludzi „od drugiego do czwartego świata” uważam za ważniejsze, za bardziej konieczne i szlachetniejsze od tych, które odwołują się tylko do naszego pożytku i do potrzeby wypoczynku. Ograniczenie zewnętrzne polega na tym, że praktyczna ich realizacja jest trudna. „Duch wprawdzie jest ochoczy, ale ciało słabe” Każdy bowiem może zaaprobować motyw odwołujący się do naszego pożytku, a potem czynić zupełnie coś innego, usprawiedliwiając się przy tym, że inni też nie przestrzegają tej zasady, czy też uważając, że wystarczy, aby inni przestrzegali tę zasadę.

Co prawda, w zeświecczonym, tak jak nasze społeczeństwo argumenty antropocentryczne zgadzają się z transcendentnie neutralnym ujęciem człowieka. Komu jednak zależy nie tylko na samym umotywowaniu ochrony przyrody, lecz raczej na praktycznej jej realizacji, ten usiłuje oprzeć swe własne bezpieczeństwo „na sobie samym”, przez co jednocześnie nie popada w konflikt ze zlaicyzowanym światem.

2. Świecka „ochrona przyrody ze względu na nią samą”

Wszyscy, którzy patrzą na przyrodę jako na coś, co samo w sobie zasługuje na ochronę, przyznają jej jednocześnie własne prawo, które ona zachowuje nawet wtedy, gdy ludzie lub jakieś społeczeństwo nie przyznaje go jej lub narusza. Własne prawo przyrody byłoby czymś w rodzaju naturalnego prawa przyrody. W dotychczasowej historii cywilizacji przyroda prawie zawsze była także traktowana jako coś świętego. W mitologii greckiej nimfy i fauny ożywiały drzewa i źródła, zarządzane przez „wielkiego boga Pana” Myślenie panteistyczne opanowało literaturę niemieckiego romantyzmu, jak też filozofię Spinozy, Goethego, Schellinga. Również w czasach nowożytnych, w dążeniach do ochrony przyrody, charakteryzujących różne ugrupowania „zielonych”, da się zauważyć podobne mistyczne rozumienie przyrody, nawet jeśli na miejscu elementów sakralnych pojawiają się teorie ewolucjonistyczne i rozważania biocentryczne.

Mówiąc o własnym prawie przyrody do jej ochrony, czyli bez odwoływania się do ludzkiego pożytku, musimy najpierw rozróżnić dwa kierunki myślenia.

a) *Własne prawo przyrody, wynikające z ekologii i ewolucji*

Kiedy, idąc po tej linii, szczególnie ugrupowania „zielonych” opowiadają się za nienaruszalnością lub też za daleko idącą ochroną godności świata przyrody, powstałego na drodze ewolucji oraz na sposób organiczno-ekologiczny (w związku z tym odrzucają też np. technologię genetyczną), na pierwszy rzut oka stanowisko to jest jak najbardziej do przyjęcia. Jeśli człowiek chce przeżyć swe życie godnie, nie powinien manipulować lub niszczyć, ze względu na krótkoterminowe lub wprost pozorne tylko korzyści, tego, co powstało na przestrzeni milionów lat. Zdaje się, że transcendentnym punktem widzenia jest tutaj „ewolucja” oraz ukształtowana dzięki niej ekostruktura. Transcendencja ta została jednak poddana procesowi laicyzacji, „ewolucja” bowiem jest niczym innym jak wielkim strumieniem rozwoju i odchyłeń od niego, stosownie do praw natury. Z tego zaś powodu argumentacja ta przejawia dwa nie dające się naprawić słabe od strony logicznej punkty.

Po pierwsze, równowaga ekologiczna nie zawiera sama w sobie żadnej racji tego, by ją dalej utrzymywać. Taka równowaga zachodzi na nowo sama przez się np. wtedy, gdy po zanieczyszczeniu zbiorników wód również na innym miejscu, jakim jest skażona ziemia, określone wodorosty, grzyby i bakterie tworzą podobne środowisko, rozwijając się najlepiej w rozcieńczonych kwasach siarkowych. Jürgen Dahl pisze: „Gdyby np. mucha domowa mogła ukształtować sobie zdanie na temat własnego środowiska (a kto włoży rękę do ognia, twierdząc, że naprawdę nie jest ona do tego zdolna?), wówczas brak zepsutego mięsa w pokoju odczułaby jako wymóg egzystencjalny i mogłaby na nowo mówić o należytych stosunkach ekologicznych dopiero wtedy, gdyby kot zwymiotował pod tapczanem i w ten sposób udostępnił jej obfity posiłek”⁸.

Oznacza to, że wyróżnienie takich, a nie innych rodzajów równowagi ekologicznej jest zadaniem ludzi, przez co cała motywacja sprowadza się na nowo do zasad antropogenicznych. Albowiem na to, czy zanieczyszczone wody są ładne, człowiek patrzy inaczej niż rojące się w nich miliardy pierwotniaków. Ekologia nie może już mówić o niczym innym, jak tylko o tym, co jest, nigdy zaś nie może wypowiadać się o tym, co powinno być. Podobnie sama liczba gatunków nie stanowi żadnego argumentu;

⁸ J. Dahl, *Der unbegreifliche Garten und seine Verwüstung*, Stuttgart 1984, s. 66.

w jaki sposób bowiem da się np. wyrównać ilość wodorostów, grzybów i bakterii pstrągami, linami, karpami i szczupakami?

Także w tej dziedzinie decyzja należy do człowieka, a nie do przyrody.

Po drugie, powoływanie się na ewolucję jest nieuzasadnione. Jest rzeczą zrozumiałą, że na przestrzeni tak długiego czasu dojrzewanie do życia organicznego znalazło korzystne warunki prawdopodobnie we wszystkich zespołach biocenotycznych. Jednakże ze stwierdzenia: *jest*, nie da się wyprowadzić wymogu: *powinno się*, z gołego faktu nie da się utworzyć normy. Sama przyroda nie zna bowiem żadnych względów, sieje wokół zniszczenie i udręczenie, sprawia cierpienie i zadaje gwałtowną śmierć. Rozkoszne wiewiórki plądrują gniazda ptaków, uroczy bluszcz wypiera wiaź, tygrys pożera niekiedy swe własne dzieci. A mimo to przyroda nie ponosi w tym żadnej winy. Nie nakłada się na nią żadnego moralnego zobowiązania. Zwierzęta postępują ściśle według swej własnej natury. Jediną istotą, która może wyjść ponad siebie samą i powstrzymać się od niszczenia, zadawania bólu i od pasożytnictwa, jest człowiek. Dlatego też powoływanie się na ewolucję jeszcze raz wskazuje na decyzję i związany z nią wybór ludzi, którzy jednej rzeczy chcą, a innej nie. Ochrona przyrody „ze względu na nią samą” zasadza się na motywach antropogenicznych.

b) *Własne prawo przyrody, osiągnięte przez uznanie jej nietykalności*

Również ten kierunek, zaproponowany w naszych czasach przez K. M. Meyer-Abicha i jego szkołę⁹, ma na pierwszy rzut oka wiele cech pozytywnych. Wychodzi on ze wspomnianej wątpliwości co do tego, że ochrona przyrody nie może bazować tylko na jakichkolwiek względach użyteczności, lecz że konieczna jest zdecydowana zmiana postępowania ludzkiego względem otaczającego nas świata. Stwierdzenie to opiera się na własnym prawie przyrody, przynależącym do niej z samego faktu jej istnienia. Z punktu widzenia praktycznego, jest ono zupełnie poprawne. Taki motyw jednak tworzy na nowo dwie bariery nie do pokonania: pierwszą z nich jest filozoficzno-prawny status takiego uznania tabu, drugą natomiast — możliwość operowania tym faktem.

⁹ Por. K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur*, München 1984.

Po pierwsze, filozoficznie prawny status uznania wartości jako takiej łączy się z niezrozumieniem tego, czym są wartości same w sobie. Sam bowiem człowiek nie ustanawia ich lecz je tylko uznaje. To, co uchodzi za niezależne od każdorazowego ujęcia prawa pozytywnego, nie otrzymuje mocy prawnej poprzez takie pozytywne ujęcie, lecz każdorazowe pozytywne ujęcie może być w różny sposób uzasadnione na podstawie natury. Konkretnie sformułowania wyrażają to, co obecnie akceptuje społeczeństwo, względnie to, co się mu przedstawia do zaakceptowania. Uznanie istnienia tabu nie może więc zastąpić dyskusji nad zasadami.

Oba kierunki tej dyskusji mają bardzo słabe strony. Nie można bowiem w żaden sposób zrozumieć, dlaczego nietknięte przez człowieka okolice mają większą wartość niż miejsca zamieszkałe, albo dlaczego blok marmuru z Carrary ma być bardziej uprzywilejowany niż jego artystyczna obróbka, której dokonałby np. Michał Anioł lub Henry Moore. Na nowo zatem, albo na pierwszym miejscu, stawia się człowieka, który chce skutecznie s w ó j w ł a s n y punkt widzenia, kierując się osobistymi korzyściami i pomijając własne prawa rzeczy, a to znów umieszcza nas w pierwszej grupie, albo też eliminuje się z motywów człowieka, a wtedy znów przyłączamy się do ekologów i ewolucjonistów, którzy muszą uznać, że przyroda sama w sobie nie posiada żadnego kryterium, na podstawie którego można by rozstrzygnąć, co należy zachować, a czego nie, co należy chronić, a czego nie. Sama przyroda, taka, jaka została nam dana, nigdy nie może orzec, jaką być powinna. I chociaż mówi się o tym najpóźniej od XVIII wieku, to jednak ów błędny wniosek wywiera obecnie znaczny wpływ na państwową biurokrację ekologiczną. Przeobraża się to w groteskę tam, gdzie karczuje się zdrowy las świerkowy tylko dlatego, że nie pasuje on do krajobrazu wilgotnego biotopu. Nie da się zaprzeczyć temu, że niektórym zależy wprost na tym, aby uznanie nietykalności przyrody poszerzyło biurokrację ekologiczną. Wynika to także z drugiej trudności, charakteryzującej ów sposób argumentacji.

Kiedy mianowicie nie da się uznać za nietykalne wszystkiego, co należy do przyrody (w przeciwnym wypadku, zresztą, każdy z nas chodziłby głodny, spragniony i bliski śmierci), wówczas należy ustanowić jakąś instancję, która by podała ocenie prawa przyrody i prawa człowieka. Ponieważ nie może nią być przyroda, więc funkcję tę musi spełnić człowiek. Powoływanie się na ustanowione uprzednio wartości z jednoczesnym uznaniem istnienia tabu oraz dowodzenie na tej podstawie własnych kompetencji, jak też arbitralne decydowanie o spornych sprawach oznacza

samowolę i całkowite bezprawie. Każdy kompetentny minister i jego urzędnicy mogliby dowolnie szeroko objaśniać — zasłaniając się absolutną wartością — w jaki sposób i przeciwko komu należy chronić przyrodę. Jeden minister mógłby orzec, że od określonego momentu nie można już deptać łąk i pól, gdyż wymaga tego uszanowanie ich własnych praw, inny zaś mógłby zdecydować dekretem, że nie ma obowiązku przestrzegać własnych praw Renu, dopóki zawiera on ponad 50⁰/₀ H₂O (czyli absolutną większość).

Tłem rozważań na temat ochrony przyrody jest też ostatecznie pytanie, jak dalece państwo może decydować o własności jego obywateli. Gdy w grę wchodzi wyrządzenie przyrodzie oczywistej szkody, wówczas nie da się zakwestionować tego prawa. Gdy jednak chodzi o wprowadzenie swoistej reglamentacji, nie ma sensu ani widzieć w przyrodzie jako takiej swoistego tabu, ani też tworzyć trudną do pokonania sprzeczność interesów między właścicielem dóbr naturalnych (ziemi i lasów) a opiekunami przyrody¹⁰. Szkoda wyrządzona lasom dotyka najpierw i najmocniej samego ich właściciela. W przypadku nadużyć wystarczą istniejące już środki zaradcze (społeczne zobowiązania właściciela).

Tak więc w społeczeństwie, które dopuszcza tylko laickie argumenty, bezwzględnie spełzają na niczym wszelkie próby umotywowania ochrony przyrody, realizowanej „ze względu na nią samą”. Stanowisko ewolucjonistyczne może tłumaczyć transcendencję tylko jako iluzję selekcji pozytywnej, charakteryzującą okres przednaukowy. Nie bez ironii jednak stwierdzamy, że niektórzy domagają się powrotu do archaicznego społeczeństwa uznającego istnienie tabu, wyliczonego naukowo przez fizyków atomowych. Dlaczego jednak nie powinno się odważyć na podjęcie próby znalezienia w wierze chrześcijańskiej argumentów, które miałyby siłę przebicia w dyskusji nad ochroną przyrody?

3. Chrześcijańskie rozumienie ochrony przyrody

Nie tylko wśród filozofów prawa, lecz w zadziwiający sposób także wśród partii chrześcijańskich (za znamienym wyjątkiem niektórych osób) panuje przekonanie, że nie można własnego prawa przyrody opierać na rozważaniach religijnych. A przecież poprzez stulecia, a może nawet przez tysiące lat właśnie to stanowiło pierwszy argument: *religio* jako bojaźń, szacunek i świętość wyrażała zachowanie się wobec Istoty niepojętej, wobec

¹⁰ Por. W. Leisner, *Umweltschutz durch Eigentümer*, Berlin 1987.

bóstwa, a ponieważ przyroda nie została stworzona przez człowieka lecz wskazuje na rzeczywistość wyższą od niej, której zawdzięczają istnienie zarówno człowiek, jak i owa przyroda, przeto *religio* przenosi się na to, co zostało utworzone i istnieje wraz z nami (w żadnym wypadku nie kieruje się ku nam samym). Religijność nie musi bezwzględnie mieć charakteru chrześcijańskiego, aby była rozumna i przynosiła pożytek. Mity i naturalna pobożność bardzo wczesnych lub dalekich nam kultur świadczą o stosunku do przyrody, który wprawdzie nie zgadza się z naszą oświeconą, świecką i pluralistyczną świadomością, ale za to nie ma w nich znanych logicznych zwicnięć, jak opieranie własnego prawa przyrody na ewolucji, ekologii czy też tabu. Również z filozoficznego punktu widzenia chrześcijańska motywacja ma oczywistą przewagę. Wielokrotnie przytaczana niemożliwość przejścia od istnienia do powinności, od faktu do normy zachodzi wówczas, gdy pod pojęciem „istnienia” rozumie się rzeczywistość czystego faktu. Kiedy pod tym pojęciem „istnienia” rozumie się pełnię rzeczywistości, której nie traktuje się jako punktu dojścia w procesie logicznym, lecz jako punkt wyjścia w naszym doświadczeniu rzeczywistości, wówczas przejście od istnienia do powinności nie nastrocza już trudności.

Rzeczywiste istnienie jest bardzo często przeniknięte elementami powinności, których obecność mamy wykryć i które mamy umotywować. W ten właśnie sposób Hans Jonas rozwinął przekonująco swą filozofię przyrody¹¹. Dla zilustrowania fałszywego rozumienia istnienia (jako rzeczywistości czystego faktu) podaje on przykład niemowlęcia krzyczącego przy otwartym oknie na trzecim piętrze budynku. Dla fizyka jako fizyka chodzi tu o wydający dźwięki zlepek materii i o produkt ewolucji, znajdujący się na samym początku nie znanej mu jeszcze rzeczywistości, którą ma przeżyć. Jednakże — pisze dalej H. Jonas — „spójrz, a dowiesz się prawdy!” Oto fizyk jako człowiek zauważa, że sytuacja ta stawia przede wszystkim przed nim zadanie, które bezwzględnie powinien wykonać. Tak więc nie da się oddzielić od siebie istnienia i powinności.

Uznanie obowiązku, a zatem nie tylko czystego elementu istnienia, otwiera także przed przyrodą całkowicie nowy wymiar prawa przynależnego rzeczom oraz istotom napotykanym przez ludzi, który nie został ustanowiony przez człowieka, ani też nie może pochodzić od samej przyrody, lecz jego moc zobowiązująca

¹¹ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, Göttingen 1973; cytowany przykład pochodzi z: tenże, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979.

wypływa ze źródła, któremu zarówno przyroda, jak też człowiek zawdzięczają swe istnienie.

Tylko religijna podstawa własnego prawa przyrody wychodzi poza ramy antropocentryzmu i może umotywić także bezwzględny wymóg zmiany w naszym zachowaniu wobec przyrody. Spojrzenie na przyrodę przez pryzmat świętości (lecz nie boskości!) nie wskazuje wcale na to, jakoby argumenty bazujące na pożytku były bezbożne lub egoistyczne. Powinno się tutaj wystąpić raczej dzielnie w obronie argumentów, które określa się zazwyczaj jako „antropocentryczne”, a to tylko po to, by pomniejszyć ich wartość. One same wystarczają zresztą do tego, by przy większym uwzględnieniu przyszłych pokoleń i biedniejszych krajów nadać ochronie przyrody podstawy prawne i zrealizować tę ochronę w życiu politycznym. Również zasady chrześcijańskie, gdyby chciało się je wprowadzić do dziedziny politycznej, mogą stać się łupem wspomnianej wyżej samowoli, która posługuje się motywem nietykalności. Z drugiej strony jednak byłoby to zbyt mało, gdyby zasady chrześcijańskie traktowało się jako rzeczową motywację ochrony przyrody. Co prawda, można je uważać za takie, w ten sposób jednak nie podda się właściwej ocenie zrozumienia własnej postawy chrześcijańskiej. Religia byłaby wówczas tylko jednym ze sposobów automanipulacji dla pozareligijnych celów. Problem ten należy postawić zupełnie inaczej: na drodze płynącego z doświadczenia i wiary przekonania o tym, że człowiek został stworzony wspólnie z całym kosmosem i ze wszystkim, co w nim istnieje, powstaje pewien rodzaj odpowiedzialności człowieka za wszystkie inne rzeczy stworzone, których prawo nie jest z ludzkiego ustanowienia, lecz ma wymiar transcendentny.

Takie ujęcie relacji obu sposobów motywacji da się wyjaśnić pewnym porównaniem. Arystoteles wyróżnił w *Etyce nikomachejskiej* dwa rodzaje przyjaźni. Pierwszym z nich jest taka przyjaźń, którą zawiera się ze względu na płynący z niej obustronny pożytek. Może to być pożytek finansowy, może nim być wspólnie spędzona rozrywka lub zabawa, czy też umocnienie swoich sił i własnego bezpieczeństwa. Drugi rodzaj przyjaźni nie ma na względzie korzyści jako takiej, lecz zawiera się ją właśnie po to, by mieć w drugim człowieku przyjaciela. Kiedy stawia się pytanie, po co właściwie pragnie się takiej przyjaźni, zapytany nie umie dać odpowiedzi, gdyż wydaje się mu, że cokolwiek by nie powiedział, nigdy nie wyraziłby całej prawdy. Według Arystotelesa, w tym wypadku chodzi o przyjaźń dla niej samej. Pojawia się zatem myśl rozstrzygająca. Otóż takie nastawienie nie wy-

klucza wszelkich korzyści, jakie poza tym mogą z niej czerpać obie strony. Tyle tylko, że motyw pożytku nie znajduje się ani w centrum samej przyjaźni, ani też w chwili jej zawiązywania. Płynący z niej pożytek jest piękny, ale tylko uboczny. Nawet bez niego przyjaciel pozostanie nadal przyjacielem.

Intencją tego porównania nie jest osłabienie świętości przyrody. Przyjaciel, którego kocham ze względu na niego samego, jest przyjacielem niezależnie od mojej „życzliwości”. Wzajemna przyjaźń sama stanie się czymś nowym, czymś, co wprawdzie nie istniało wcześniej bez nas, lecz co jednocześnie jest czymś więcej niż istnienie nas dwóch. Miłość — jak stwierdza Platon — wychodząc poza siebie samą wskazuje na to, co boskie, natomiast *eros* jest tylko i wyłącznie pomostem między nami a tym, co boskie. Świętości przyjaźni odpowiada świętość przyrody w jej odniesieniu do tego, co boskie. I zamiany tej nie należy mylić z udawaniem świętoszka. „Świętości” można używać w takim sensie, w jakim się mówi (wprost odwrotnie) o człowieku, „dla którego nic nie jest święte”. Można by przyjąć, że ktoś, dla kogo przyroda nie nosi na sobie znamienia świętości, również przyjaźni nie będzie uważał za rzecz świętą. Przyjaźń zawiązana z przyrodą, oznaczająca żywe uznanie jej świętości, ukierunkowuje nas także na problem rzeczy konkretnej. Jak przyjaźń między ludźmi objawia się tylko w konkretnym obcowaniu ze sobą dwu osób, podobnie też w odniesieniu do przyjaźni zawartej z przyrodą zakłada się, że się ją zna w sposób bardzo konkretny, czyli że się zna to, co stanowi o jej pięknie, jak też wszystkie poszczególne istoty, które ją tworzą. Można tu wyliczać wiele rzeczy: cechy charakterystyczne, kolor, kształt, sposób poruszania się, dźwięki. Krótko mówiąc: przyjaźń wymaga poznania przyrody takiej, jaką jest ona przed ingerencją człowieka. Kocha się bowiem tylko to, co się zna, a jeśli się coś kocha, to należy także to chronić, bronić i ratować przed niebezpieczeństwem.

Na zakończenie naszych rozważań musimy jeszcze rozwijać uprzedzenie, które od niedawna ma się wobec chrześcijaństwa na tle kryzysu ekologicznego: że mianowicie ono samo jest w sposób istotny odpowiedzialne za ten kryzys. Przyczyniło się do niego — jak twierdzą Lynn Jr. White i Carl Amery — biblijne zadanie panowania: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, które upoważniło człowieka do niczym nie skrepowanego ujarzmiania przyrody. Jest to jednak tylko jedna strona relacji między chrześcijaństwem a światem. Drugi aspekt reprezentuje Adam, który nawiązując do nakazu panowania nadaje zwierzętom imiona, co z kolei oznacza, że uznaje ich prawa oraz swe obowiązki wobec nich. Przy-

roda nie jest przedmiotem absolutnej władzy człowieka lecz na mocy prawa Boskiego tworzy, z człowiekiem na szczycie, piramidę lenn. „Cały opis stworzenia jest jednocześnie swoistym kazaniem występującym przeciwko egoizmowi istot stworzonych... Również przyroda, jako owoc dzieła stworzenia, posiada swą niezbywalną wartość. Powierzone człowiekowi pełnomocnictwo... nie upoważnia go do eksploatacji przyrody, lecz wraz z łączącymi się z nim zobowiązaniami stanowi zadanie ochrony tego, co w obrębie przyrody człowiek otrzymał od Stwórcy”¹².

Dopuszczyłby się grubego nietaktu ten, kto w tym kontekście chciałby poróżnić św. Franciszka z chrześcijaństwem. Albowiem rzeczy stworzone uznaje on za braci i za siostry nie na bazie ekologii lub ewolucji, lecz w oparciu o Stwórcę jako wspólnego Ojca wszystkich. Przyroda nie stanowi alternatywy względem Boga. Kto uważa, że lepiej jest w niedzielę pójść do zielonego lasu, aby tam w szumie drzew posłuchać głosu Bożego, temu z jednej strony można polecić, słowami pastora z Hamburga, aby na koniec kazał się pochować przez nadleśniczego, z drugiej zaś strony można by mu przytoczyć lekko zmodyfikowane słowa Chrystusa: *Oddaj przyrodzie to, co należy do przyrody, a Bogu to, co należy do Boga!* Poruszając te zagadnienia, często wypacza się zupełnie stanowisko Kościoła chrześcijańskiego. Zwłaszcza środki masowego przekazu zamykają celowo oczy na to, w jak bardzo zaangażowany i ekonomicznie niedogodny sposób występuje on w sprawach energii jądrowej, broni atomowej, technologii genetycznej i podziału dóbr społecznych. Różnica w stosunku do wszelkich świeckich, a często też ateistycznych lub tzw. „zielonych” stanowisk jest zresztą ta, że Kościół na bazie swych wyważonych przesłanek antropologicznych podaje argumenty nie do odparcia, podczas gdy inne stanowiska muszą obracać się pośród groteskowych, a nawet wprost antyhumanistycznych paradoksów logicznych. Walczą np. one o istnienie najmniejszego źdźbła trawy, a zarazem chcą zezwolić na spędzanie płodu. Widzimy więc jasno, że problem otaczającego nas świata jest przede wszystkim problemem naszego świata wewnętrznego.

Ponieważ kryzys ekologiczny nabrał prędko wielkich rozmiarów, nasze społeczeństwo nie będzie mogło czekać, by kiedyś wszyscy uznali szkody, albo by zgodzili się co do jednego motywu ochrony przyrody i środowiska. Musimy zdecydować się albo na utopię technologiczną, albo na religijne nawrócenie się,

¹² M. Rock, *Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen*, w: D. Birnbacher, dz. cyt., s. 72—102.

przy czym to ostatnie wyklucza tylko utopię, a nie samą technikę. Ernest Bloch powiedział o tym następująco: „Katedrą przyszłości stanie się laboratorium. Kościołem św. Marka w nowych czasach będą elektrownie. Wówczas nie trzeba będzie czynić podziału na niedzielę i na dni robocze, gdyż człowiek jest stwórcą siebie samego”¹³.

Inną natomiast alternatywę ukazuje kardynał J. Ratzinger w sposób następujący: „Rozumność świata każe nam uznać rozum Boży, zaś Pismo św. jest i pozostanie prawdziwą interpretacją, która powierzyła świat rozumowi człowieka, a nie eksploatacji dokonywanej przez tegoż człowieka, ponieważ oświetla ona ów rozum Bożą prawdą i miłością...”¹⁴.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

¹³ E. Bloch, *Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe*, t. 5, Frankfurt 1959, s. 928, 1071.

¹⁴ J. Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall*, München 1986, s. 22.