

Marek Bonenberg¹

INDYWIDUA I WSPÓLNOTY W ETYCE ŚRODOWISKOWEJ

Od czasu gdy kilkadziesiąt już lat temu pojawiła się filozoficzna czy – szerzej mówiąc – humanistyczna refleksja nad ekologią, najistotniejszymi jej problemami była kwestia miejsca i roli człowieka w biosferze, opisana w ramach systemowego i ewolucyjnego modelu świata, oraz pytanie o możliwość ukonstytuowania i kształt moralnych relacji z przyrodniczym otoczeniem człowieka. Oczywiście problemy te mogą się łączyć, tworząc w ten sposób pewną hierarchiczną, „klasyczną” można by rzec, teorię antropologiczną i etyczną, ale mogą również pozostawać do pewnego stopnia odseparowane, kiedy szersze konstatacje, dotyczące obrazu świata, nie mają bezpośredniego przełożenia na kształt propozycji etycznych. To, jak silny jest związek pomiędzy tymi kręgami problemowymi, zależy głównie od usytuowania etyki wobec innych dziedzin refleksji filozoficznej, jej wewnętrznej struktury oraz tego, w jaki sposób zakreśla ona pole swoich poszukiwań i uzasadnień.

W etyce właściwie od samych jej początków można łatwo zauważyć pewną dwoistość problematyki. Wynika ona z przyjmowania dwóch różnych perspektyw i stawiania dwóch różnych pytań. Pierwsze z nich jest pytaniem, które najogólniej można by przedstawić w formie: „jak żyć”, czy ściślej: „jakie dobra są dobrami godnymi ich realizacji przez człowieka?” lub: „jakie ludzkie cele są celami dla niego właściwymi?”. Dla tego modelu uprawiania etyki, opartej na fundamencie antropologii, a często również metafizyki, decydujące jest rozstrzygnięcie kwestii, co jest rzeczywistym dobrem dla każdego człowieka, a następnie wskazanie sposobu lub sposobów osiągnięcia tego dobra. Drugim zakresem problemowym etyki jest to, w jaki sposób postępować wobec innych ludzi, innych bytów czy też świata jako całości, a więc próba odpowiedzi na pytanie „co czynić?”, jakie działania w naszym codziennym życiu mają walor etycznej słuszności, niezależnie od tego, jakie cele sobie stawiamy i w jaki sposób postrzegamy sens ludzkiego życia. Łatwo zauważyć, że o ile stawiając pierwsze z wymienionych powyżej pytań, traktujemy człowieka

¹ Uniwersytet Jagielloński.

jako byt w jakiś sposób wyizolowany spośród innych, o tyle drugie z nich w o wiele większym stopniu podkreśla aspekt wspólnotowy.

Pierwszy z wymienionych sposobów myślenia o etyce i zakresienia obszaru jej zainteresowań jest doskonale widoczny już w platońskiej *Uczcie*, w której pytanie o właściwy cel ludzkiego życia jest postawione niezwykle jasno i mocno, a cała treść wywodu Sokratesa pokazuje sposób, w jaki ten cel efektywnie można zrealizować. Jest to więc opis drogi człowieka do osiągnięcia tego, co zdaniem Platona jest dobrem najwyższym. Warto jednak w tym miejscu dodać, że jak zauważył Władysław Stróżewski², ta szkicowana przez Platona droga realizacji najwyższego celu jest drogą pokonywaną samotnie, a co więcej – imperatyw powrotu „oświeconych” do świata przeciętnych ludzi po to, aby wskazywać im najwyższe dobro, nie jest w sposób konieczny związany z samym celem ludzkiej aktywności ani nie jest jedyną logiczną konsekwencją platońskiej teorii dobra. Jest to niezwykle wymowna ilustracja największej słabości tego modelu uprawiania etyki, to znaczy braku pełnej koherencji między antropologicznym fundamentem etyki i wywodzonym z niego kryterium etycznej słuszności bądź niesłuszności naszych działań. Słabość ta jest co prawda możliwa do przezwyciężenia, czego najlepszym przykładem jest filozofia Arystotelesa, w której praktykowanie właściwych działań w realnym świecie jest warunkiem *sine qua non* realizacji najwyższego dostępnego dla człowieka dobra, niemniej jednak w wielu systemach etycznych należących do tego modelu ułomność ta jest wyraźnie widoczna. Dotyczy to również niektórych propozycji w ramach filozofii ekologicznej, w których widoczna jest pewna logiczna „szczelina” pomiędzy modelem świata i człowieka a sferą reguł etycznych. Oczywiście dają się one spójnie wywieść z całości systemu filozoficznego, jednak nie są jedyną czy też nieuniknioną konsekwencją opisanego w nim naczelnego celu ludzkiej aktywności. Innymi słowy, możliwy jest nieco inny sposób realizacji, opisywanej na poziomie antropologicznym, roli człowieka w kosmosie, a więc również inny model reguł etycznych. „Ekologiczność” tych reguł, a więc nacisk na ochronę biosfery i innych form życia, wynika raczej z szacunku dla procesów ewolucji oraz poczucia więzi z przyrodą, a po części może także ze świadomości konieczności zachowania biologicznych fundamentów naszego życia.

Drugi z wymienionych modeli refleksji etycznej również w jakimś stopniu odwołuje się do pewnej wizji człowieka. Trzeba jednak powiedzieć, że czyni to w sposób bardzo oszczędny, gdyż traktując ludzi jako istoty wolne i racjonalne, pozostawia każdemu z nas wybór celów do realizowania w życiu, a jednocześnie określa, w jaki sposób racjonalne istoty powinny zachowywać się wobec innych, czyli jakie moralne powinności – niezależne od indywidualnych planów i sposobów życia – na nas ciąży. Model ten – co nie pozostaje bez znaczenia dla charakteru uprawianej w jego ramach etyki środowiskowej – jest dominujący we współczesnej etyce i jest, jak nietrudno dostrzec, spójny z liberalną filozofią społeczną.

Oba te podejścia do problematyki etycznej są, jak wspomniałem, obecne w różnych propozycjach ukonstytuowania etyki środowiskowej i szczególnie, choć zapewne nieprzypadkowym, zrządzeniem losu dość dobrze pokrywają się z pew-

² Zob. W. Stróżewski, *Arcydialog Platona*, [w:] idem, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 148-180.

nym istotnym podziałem wśród istniejących w jej ramach kierunków. Mianowicie z podziałem na tzw. kierunki systemowe i indywidualistyczne, a więc postulujące przyznanie moralnego znaczenia albo biosferze jako całości lub jej częściom, albo też wszystkim bądź niektórym klasom indywidualnych istot ożywionych. Korelacja ta stanie się jeszcze bardziej widoczna, jeżeli dokonamy pewnej modyfikacji, polegającej na zastąpieniu tradycyjnej refleksji metafizycznej i antropologicznej refleksją odwołującą się do obrazu świata i człowieka opartą na osiągnięciach współczesnych nauk przyrodniczych – kosmologii, teorii ewolucji i ekologii (biologicznej). Okaże się wtedy, że wszystkie propozycje etyczne mające zaplecze tego rodzaju refleksji postulują rozszerzenie „moralnej troski” raczej na całość biosfery niż indywidua, podczas gdy te, które są tego zaplecza pozbawione, skupiają swoje zainteresowanie na znaczeniu moralnym indywidualnych zwierząt i roślin.

Sytuacja taka nie jest zresztą żadną niespodzianką, ponieważ odwołanie się do wiedzy przyrodniczej bez wątpienia skłania do skupienia się w refleksji etycznej na tych elementach ziemskiego ekosystemu, które są pierwszoplanowymi przedmiotami badań ekologicznych, a więc na procesach ewolucji, ekosystemach i gatunkach. Jak zauważył kiedyś Holmes Rolston – rozważając to, co słuszne etycznie wobec biosfery, nie możemy abstrahować od tego, w jaki sposób funkcjonuje sama biosfera. Kierunki indywidualistyczne, kształtujące swoje propozycje w sposób analogiczny do zastanych i dobrze ugruntowanych propozycji powstałych na gruncie nowożytnej etyki humanistycznej (dla której podstawowym założeniem jest powiązanie wartości z indywidualną jednostką ludzką), są w odmiennej sytuacji, gdyż cała ich wewnętrzna spójność i wiarygodność pozostaje w mocy tak długo, jak długo skupiają one swoje zainteresowanie na jednostkach – nawet jeśli tymi jednostkami nie są osoby ludzkie, lecz zwierzęta i rośliny. Co więcej, na gruncie tych kierunków powszechne jest przekonanie, że etyka jako część kultury nie tylko nie musi, ale wręcz nie powinna odwoływać się do sposobów funkcjonowania natury.

Oba te stanowiska wywołują pewien niepokój – indywidualizm ze względu na lekceważenie naturalnych hierarchii ważności w biosferze, zaś teorie systemowe z powodu niezgodności z ukształtowanymi przez współczesną antropologię i etykę intuicjami moralnymi, zgodnie z którymi interesy i dobro jednostki nie mogą zostać podporządkowane interesom jakichkolwiek większych, zbiorowych struktur. Próba złagodzenia tych wątpiwości, polegająca na rozbiciu sfery etycznej na część „humanistyczną”, skoncentrowaną na relacjach z jednostkami ludzkimi, i część „ekologiczną”, skupioną na systemach i zbiorowościach, również nie jest w pełni satysfakcjonująca, właśnie ze względu na owo rozbicie, swoistą „etatyzację” etyki i przypisanie różnych jej aspektów różnym rolom społecznym, podejmowanym przez ludzi.

Gdyby przedmiotem naszej refleksji były praktyczne problemy ochrony środowiska lub kształt etosu społecznego, to pytanie o to, czy naszą uwagę powinniśmy kierować ku indywidualnym bytom biologicznym, czy też ku ekosystemom, nie miałoby tak istotnej wagi. Można bowiem zauważyć, że ochrona interesów jednostek zazwyczaj stabilizuje całość systemów, zaś ochrona struktur ekosystemów sprzyja realizacji interesów jednostkowych. Oczywiście nie dzieje się tak zawsze i można sobie wyobrazić sytuacje, w których ochrona systemu odbija się nieko-

rzystnie na indywidualnych zwierzętach i roślinach lub na odwrót – promowanie jednostkowych interesów prowadzi do załamania stabilności systemów. Na poziomie działań praktycznych możliwe są jednak nawet daleko idące modyfikacje sposobów tych działań. Jednak jeśli pragniemy znaleźć jakieś rozstrzygnięcie na poziomie etycznym, to powinno mieć ono charakter jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, co jest rzeczywistym przedmiotem naszej troski moralnej – indywidua czy systemy lub zbiorowości, albo też wskazać sensownie uzasadnioną możliwość swoistego „zniesienia” tego dylematu, poprzez znalezienie drogi pogodzenia obu tych możliwości. David Hume stwierdził kiedyś, że społecznie użyteczne – a tym samym moralnie słuszne – są te działania, które sprzyjają zarówno realizacji dobra członków zbiorowości, jak też zbiorowości jako całości. To stwierdzenie stało się dla J. Bairda Callicotta jednym z punktów wyjścia jego uzasadnienia poprawności metodologicznej etyki Aldo Leopolda i, niezbyt zresztą udanej, próby pogodzenia indywidualistycznych i systemowych (czy też w jego przypadku – wspólnotowych) tendencji w etyce środowiskowej³.

Konstrukcja Callicotta jest nieco osobliwa, gdyż dostrzegając istotną wartość jednostek, opisuje relacje moralne z innymi indywidualnymi ludźmi oraz całymi wspólnotami – społeczną i ekosystemową, pomijając jednocześnie relacje z indywidualnymi istotami pozaludzkimi, także będącymi przecież członkami tej większej wspólnoty. Mówiąc ściślej, relacje te dokonują się niejako za pośrednictwem całości biosfery. Twórca tej konstrukcji argumentuje jednak, że ochrona stabilności całości ziemskiego ekosystemu lepiej służy interesom indywidualnych zwierząt i roślin i jest zgodna z naturalnymi stosunkami w przyrodzie, niż przykładanie do relacji z istotami niebędącymi ludźmi kryteriów postępowania właściwych stosunkom międzyludzkim. Zaburzenie mechanizmów biologicznych miałyby na dłuższą metę raczej negatywne skutki. Wygląda na to, że argumentacja ta, chociaż wydaje się słuszna – gdyż mechanizmy ewolucji, kształtujące się przez miliardy lat, są najlepszym narzędziem regulacji wewnątrz biosfery – budzi jednak istotne (wspomniane wcześniej) wątpliwości co do swej teoretycznej spójności. Natomiast przytoczone przed momentem stwierdzenie Hume’a jest nie tylko niełatwe do interpretacji, lecz także dobrze pokazuje istotę dylematu i sporu w etyce środowiskowej oraz trudności jego rozwiązania. Kiedy bowiem mówimy, że relacje moralne wiążą nas nie tylko z innymi ludźmi, lecz także ze społecznością, oznacza to, najprościej rzecz ujmując, że w swoich działaniach mamy się starać dopomóc w realizacji celów lub interesów wspólnoty jako całości. Czy jednak w ogóle można sensownie mówić o celach naturalnych systemów? O ile w przypadku indywidualnych istot ożywionych możemy odwołać się do właściwych im instynktów wyznaczających generalne kierunki aktywności (i dlatego możemy na przykład stwierdzić, że zwierzęta dążą do przetrwania, pozostawienia potomstwa itd.), o tyle w przypadku społeczności tych istot nie dysponujemy takimi możliwościami. Społeczności te trwają – istnieją pomimo upływu czasu i zmian pokoleniowych wśród ich członków, ale pytanie o to, jakie są cele tych społeczności, budzi wątpliwości co do swego sensu. Takie pytanie

³ J. Baird Callicott, *Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic*, „Environmental Ethics” 1982, s. 163-174.

można w miarę łatwo rozstrzygnąć, jeśli mamy do czynienia ze strukturami sztucznymi, tworzonymi świadomie w ramach społeczeństw, takimi jak różne organizacje społeczne, zawodowe, środowiskowe itp. Są one jednak powoływane właśnie po to, aby realizować jakieś wcześniej sprecyzowane cele. W przypadku systemów lub wspólnot naturalnych, których nikt nie powoływał do życia i nie określał ich funkcji, sytuacja jest zupełnie inna. Stąd też często sprowadza się ich funkcję do czysto utylitarnej, to znaczy do zapewnienia możliwości realizacji celów jednostkowych jej członkom, z czego wynika, że nie istnieją żadne specyficzne cele wspólnoty.

Z drugiej jednak strony struktury społeczności, ukształtowane w procesie ewolucji, nie są czymś wobec tych społeczności zewnętrznym, narzuconym im, gdyż powstawały w tych samych procesach, w których powstawały same gatunki społeczne. W związku z tym w ogromnym stopniu wyznaczają one aspiracje życiowe i sposoby realizacji zasadniczych celów jednostek. Rzecz nie sprowadza się tylko do tego, że istnienie społeczności jest niezbędne do przetrwania jednostek i możliwości zaspokojenia ich potrzeb, lecz w dużym stopniu te potrzeby wyznacza. Co więcej, można zastanowić się, czy – przynajmniej niekiedy – cele jednostek nie są podporządkowane celom społeczności. Najbardziej uderzające tego przykłady można odnaleźć w społeczeństwach owadów, ale problem zdaje się dotyczyć także innych zwierząt. Jeżeli każde zwierzę dąży zarówno do zachowania swego życia, jak i przekazania własnych genów, to jest rzeczą zrozumiałą, że rodzice starają się zapewnić pożywienie i bezpieczeństwo swoim dzieciom, jaki jednak sens miałyby obrona wspólnoty przed niebezpieczeństwem, kończąca się nierzadko śmiercią lub okaleczeniem, w przypadku zwierząt młodych, które jeszcze nie mają żadnych genetycznych spadkobierców? Neodarwiniści często wyjaśniają ten fakt przez stwierdzenie, że w ten sposób chroniona jest wspólna pula genetyczna społeczności. Zwierzę, które zostanie zabite w obronie innych członków gromady, nie przekazuje co prawda własnych genów, jednak jego poświęcenie pozwoli na przetrwanie genów podobnych, za sprawą rodziców, rodzeństwa lub innych krewnych. Z tego punktu widzenia ważniejsze okazuje się przetrwanie całej społeczności, gdyż umożliwia pełniejszą realizację celów biologicznych – i to także celów indywidualnych istot.

Spróbujmy odwołać się do innego jeszcze przykładu, aby wskazać, że tego rodzaju prawidłowości zachodzą nie tylko na poziomie czysto biologicznego przetrwania i nie dotyczą wyłącznie społeczności zwierzęcych. Jeżeli wyobrazilibyśmy sobie jakąś niewielką, wyodrębnioną grupę ludzką, np. plemię, to niezależnie od faktu, że jej członkowie pragną zachować możliwość sukcesji genetycznej, dążą oni również do przekazania swym następcom pewnych tradycji kulturowych, których trwanie jest w związku z tym niemożliwe bez trwania tej grupy. Ponieważ jednak każdy z członków społeczności jest ukształtowany przez obecne w grupie tradycje, które są trwalsze, bardziej długotrwałe niż ludzkie życie, jest w jakimś sensie narzędziem służącym ich utrwaleniu i przekazaniu. Czy w związku z tym przeniesienie tych tradycji w przyszłość, ku następnym pokoleniom i ochrona ich przed przemijaniem jest w większym stopniu celem indywidualnego człowieka czy raczej społeczności jako całości? W gruncie rzeczy nie wydaje się, aby możliwa była sensowna odpowiedź na to pytanie – mamy do czynienia z tak złożoną interakcją pomiędzy wspólnotą jako całością a jej członkami, że żadne rozstrzygnięcie typu albo-albo nie może oddać

istoty tych relacji. Cele wspólnoty i jej członków wzajemnie się współkształtują i są w zasadniczych rysach zbieżne.

W taki sposób funkcjonują wszystkie systemy, choć oczywiście różny jest rozkład pomiędzy interesami całości systemu a interesami jego indywidualnych elementów: od całkowitego niemal podporządkowania części całości (np. w organizmach żywych), aż po dominację jednostek we współczesnych społeczeństwach liberalnych. Dla naszego tematu interesujące są różne formy zorganizowanych społeczności, nawet jednak w tym przypadku spektrum modeli relacji pomiędzy jednostkami a całością jest bardzo szerokie. Przy tym, o ile istnieją teoretyczne modele skrajne (zakładające dominację części albo całości), o tyle nie mamy właściwie dobrego modelu pośredniego, w którym cele i interesy jednostek i społeczności znajdowałyby się w równowadze – choć zasadnicze tezy takiej teorii są jasne: interesy i potrzeby jednostki są możliwe do zrealizowania wyłącznie w ramach społeczności. Sytuacja współczesnych społeczeństw masowych charakteryzuje się jednak brakiem oczywistości w tym względzie. Przede wszystkim z powodu braku ciągłego zagrożenia przetrwania grupy i jej członków. Spójrzmy jednak na społeczności zwierząt i ludzi żyjących w warunkach ostrej konkurencji ze strony innych grup i nacisku środowiskowego. Zaburzenie w funkcjonowaniu struktury, powstałej w wyniku ewolucji w konkretnych warunkach zewnętrznych, jest eksperymentem, który łatwo może zakończyć się katastrofą.

Jest rzeczą naturalną, że w miarę zmniejszania zewnętrznego nacisku konieczność zachowywania niezmiennych struktur społecznych maleje, a interesy jednostek są, w związku z tym, akcentowane w coraz większym stopniu. Ten zwrot ku indywidualizmowi wyraża się nie tylko zmianą (zarówno w teorii, jak i praktyce społecznej) stosunku jednostki do społeczeństwa i państwa, lecz pociąga za sobą także zmianę w relacjach pomiędzy członkami społeczności, w których konkurencja w coraz większym stopniu wypiera współpracę. Jest to spowodowane faktem, że człowiek jest indywidualistą, tworzącym nowe treści kulturowe i poszukującym własnych celów, ideałów i wzorców życia, zaś współczesne społeczeństwa masowe są w coraz większym stopniu kształtowane w taki sposób, aby umożliwić tę aktywność swoim członkom. Ich struktury i instytucje podporządkowane są interesom indywidualnych ludzi. Społeczeństwa nowożytne są jednak, w odróżnieniu od pierwotnych wspólnot, tworamami po części sztucznymi, a konieczna zgodność pomiędzy ich kształtem a kształtem kultury może być zapewniona przez zmiany mechanizmów funkcjonowania społeczeństw. W ciągu ostatnich kilkuset lat społeczeństwa europejskie bardzo zmieniły swoje oblicze, a kierunek ich ewolucji był wyznaczany przez wzmocnienie się tendencji liberalnych, co zresztą ma swoje konsekwencje dla naszych intuicji moralnych, o których wcześniej wspomniałem. Nie spowodowało to zmniejszenia zdolności przetrwania ani całych społeczeństw, ani indywidualnych ludzi. Struktury społeczne są więc plastyczne i w stosunkowo szybkim tempie mogą się zmieniać. Nie widać także – przynajmniej w obecnej chwili – wyraźnych granic tych zmian, poza którymi musiałyby dojść do załamania stabilności istotnych struktur społecznych.

Inaczej rzecz się przedstawia w przypadku struktur biosfery, które oczywiście również ewoluują, ale procesy ewolucji biologicznej są o wiele wolniejsze niż

ewolucji kulturowej. Na tym (biologicznym) poziomie istotną rolę wciąż odgrywają pierwotne relacje uzależniające istnienie jednostek i gatunków od zbieżności generalnych kierunków ich aktywności ze strukturami ekosystemów, a w przypadku człowieka, jako „gatunku globalnego” – ze strukturami całości biosfery. Czy oznacza to jednak, że biosfera, rozumiana jako pewna całość czy wspólnota, ma się stać przedmiotem naszej moralnej troski? Czy oznacza to, że ma ona jakieś własne cele i interesy, które co więcej, są istotniejsze, nadrzędne wobec celów i interesów indywidualnych istot ożywionych? Ani Callicot, ani inni autorzy proponujący systemowy model etyki środowiskowej nie dają wystarczająco silnych argumentów przemawiających za pozytywną odpowiedź na to pytanie.

Być może, lepszym rozwiązaniem naszego dylematu będzie mimo wszystko akceptacja indywidualistycznego modelu etyki środowiskowej. W modelu tym powinność moralna indywidualnej osoby ludzkiej jest skierowana wyłącznie ku jednostkom i uznanie tej sfery naszej aktywności, która wiąże się z działaniami wobec całej biosfery, nie za pierwotną sferę moralną, ale za sferę ewolucyjnie ukształtowanych „działań wspólnotowych”. Ich rzeczywistym, pragmatycznym w swym charakterze celem jest zapewnienie przetrwania i rozwoju społeczności, a w świetle moralnych powinności wobec istot niebędących ludźmi – całej wspólnoty istot żywych.