

JANUSZ A. MAJCHEREK¹

Dwie etyki, podwójna moralność

Streszczenie

U podstaw dominujących w etyce środowiskowej, jej biocentrycznych odmian leży deklaracja dokonania moralnej ekstensji, czyli rozszerzenia zakresu obowiązywalności norm i nakazów etycznych na istoty żywe inne niż ludzkie. Jeśli miałyby to oznaczać objęcie biosfery identycznymi powinnościami etycznymi jak obowiązujące w antroposferze, to deklaracja ta nie przez wszystkie biocentryczne odmiany etyki środowiskowej jest realizowana konsekwentnie. W ich obrębie wytworzyły się bowiem odmienne, rozbieżne, a często przeciwstawne etyce humanistycznej systemy aksjonormatywne. Stawia to podmiot moralny, którym we wszystkich tych systemach jest istota ludzka, wobec sprzecznych wymagań i zobowiązań etycznych. Kwestią problematyczną pozostaje możliwość kształtowania dwoistego czy wręcz rozdwojonego sumienia moralnego, mogącego sprostać tak rozbieżnym postulatom i powinnościom.

Słowa kluczowe: moralna ekstensja, biocentryzm, sumienie ekologiczne

1. Wstęp

Deklarowaną wprost lub pośrednio sygnalizowaną intencją większości twórców i propagatorów etyki środowiskowej jest włączenie przynajmniej niektórych pozaludzkich istot żywych w obręb relacji regulowanych normami etycznymi, a zatem – używając określenia Petera Singera – „poszerzenie uniwersum moralnego”, co nazywane

¹ Instytut Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków, janumaj@ists.pl

też bywa etycznym ekstensjonalizmem (Francuz 2011: 18)². Zdzisława Piątek uważa tę tendencję za intencjonalną dominantę etyki środowiskowej: „twórcy etyki środowiskowej proponują przyznanie statusu moralnego pozaludzkiemu istotom żywym i tym samym uczynienie tych istot przedmiotem moralności” (Piątek 1996: 43). Można więc przyjąć, że intencją co najmniej większości etyków środowiskowych jest rozciągnięcie norm etycznych obowiązujących w antroposferze na biosferę. Pewne odrębności antroposfery i biosfery każą poddać krytycznej analizie możliwość takiej procedury.

2. Treść i zakres moralnej ekstensji

Pośród argumentów używanych dla uzasadnienia etycznego ekstensjonalizmu są także historyczne, przywołujące procesy inkluzyj barbarzyńców, niewolników, ciemnoskórych, plebejuszy czy kobiet w zakres powinności i odpowiedzialności etycznej. Według tej wykładni, zainicjowanej przez Aldo Leopolda, ale podzielanej przez wspomnianego Singera, Richarda Rydera, Holmesa Rolstona III i innych etyków środowiskowych, rozwój moralny polega m.in. na uświadamianiu i przekraczaniu granic i ograniczeń w zakreślaniu grupy odniesienia dla własnych zobowiązań etycznych. Podobnie zatem jak niegdyś wykraczano w zakresie tych zobowiązań poza własną grupę etniczną, kulturową, stanową, kastową, plemienną czy rasową, należy

² Kwestią sporną i wysoce kontrowersyjną pozostaje zasięg tego poszerzenia: czy ma ono objąć wszystkie istoty żywe, włączając pasożyty, insekty, chorobotwórcze mikroby, gryzonie etc. czy jedynie niektóre, a wówczas jakie jest kryterium włączenia bądź wyłączenia z uniwersum moralnego (objęcia bądź nieobjęcia ekstensją etyczną, czyli etycznymi powinnościami). Ten problem, jako osobny i samoistny, nie zostanie tu poruszony; uwagi zawarte w niniejszym artykule odnoszą się do biocentrycznych odmian etyki środowiskowej, niezależnie od przyjmowanego w poszczególnych jej nurtach i odmianach przedmiotowego zasięgu powinności etycznych, chodzi bowiem o rodzaj tych powinności, a nie ich zasięg. Odnośnie problemu zasięgu uniwersum moralnego zob. Majcherek 2015; por. Francuz 2011: 49. Pojęcia „kręgu moralnego” i jego poszerzania wywodzą się od dziewiętnastowiecznego historyka Williama Lecky’ego (Bloom 2015: 190; por. Singer 1981).

przekroczyć także granicę gatunkową, zatem przełamać partykularyzm i egoizm gatunkowy (na wzór rasizmu czy seksizmu nazywany po angielsku – za Richardem Ryderem – „*speciesism*”, co na język polski tłumaczy się niezbyt zgrabnie „gatunkowizm”, niekiedy zaś bardziej opisowo „szowinizm gatunkowy” czy „egoizm gatunkowy”).

Analogia taka i odwołujący się do niej sposób argumentacji sugeruje, że inne (pozaludzkie) istoty żywe mają zostać objęte takimi samymi normami etycznymi, jakie obowiązują w świecie ludzkim i relacjach międzyludzkich. W toku i wyniku tej procedury nie zmieniałyby się więc treść norm etycznych, a jedynie poszerzał zasięg ich obowiązywalności. Rozwój etyki środowiskowej doprowadził jednak do innych, a nawet przeciwnych rezultatów. W jego wyniku doszło do pojawienia się odrębnego systemu aksjonormatywnego (*environmental ethics, animal ethics*), dychotomicznego lub nawet antagonistycznego wobec etyki tradycyjnej, humanistycznej (*human ethics*). Oba systemy łączy jedynie to, że w obu powinności etyczne ciążyą na ludziach. Rodzi to jednak dodatkową dychotomię, bo o ile w jednym systemie są to powinności symetryczne i wzajemne, w drugim asymetryczne i pozbawione wzajemności (na zwierzętach nie ciążyą zobowiązania etyczne ani wobec ludzi, ani wzajemnie wobec siebie). W rezultacie człowiek zostaje zobowiązany do mentalnej i behawioralnej partycypacji w dwóch różnych systemach normatywnych, nakładających na niego dwa odmienne, a często sprzeczne zestawy powinności etycznych. Jeśli więc zadaniem ekstensji etycznej jest zatarcie różnic w postępowaniu wobec ludzi i zwierząt (zgodnie z wykładnią Singera, że nie możemy aprobować takiego traktowania tych drugich, jakiego nie aprobowalibyśmy wobec tych pierwszych), to wynik tej procedury bywa nie tylko odmienny, ale wręcz przeciwny.

3. Moralna ekstensja a reguła nieingerencji

Jednym ze źródeł tej normatywnej dychotomii jest specyficznie rozumiany wymóg poszanowania (respektowania) przyrody (natury), będący nadrzędnym postulatem odnoszącym się do wszelkich zachowań człowieka wobec biosfery i jej składników. „Respektować Naturę

to przede wszystkim respektować prawa, które doprowadziły do jej powstania” – streszcza ten postulat Zdzisława Piątek (Piątek 1997: 214). Otóż przynajmniej od czasów Darwina wiadomo, że prawem rządzącym procesami kształtowania się przyrody jest prawo doboru naturalnego, czyli selekcji i eliminacji osobników i gatunków słabiej przystosowanych do środowiska. Respektowanie tego prawa oznacza powstrzymanie się od ingerencji w przebieg procesów nim regulowanych. „Reguła nieingerencji domaga się realizowania przez podmioty ludzkie polityki »ręce precz« w stosunku do wszystkich naturalnych ekosystemów” (tamże). Funkcjonowanie owych ekosystemów powinno więc – w myśl tych dyrektyw – pozostać niezakłócone, także dzięki powstrzymaniu się ludzi od ingerencji motywowanych współczuciem wobec ginących, cierpiących czy zbłąkanych lub porzuconych istot żywych wchodzących w ich skład. „Szczególnie tragicznym nieporozumieniem jest stosowanie naszych standardów moralnych do relacji drapieżca-ofiara, wyrażające się w ocenie, że drapieżca jest okrutny i należy go tępić, a ofiara jest niewinna i należy ją osłaniać; podobnie ma się rzecz w przypadku relacji pasożyt-nosiciel” (tamże). Jeśli potraktować przedstawione wyżej dyrektywy łącznie, prowadzą one do wniosku, że nie tylko nie można potępiać (moralnie) drapieżników czy pasożytów, ale także ich zwalczać („ręce precz”). Dla zachowań polegających na ingerencji w zjawiska przyrody z motywacji wzorowanej na powinnościach wobec ludzi, Piątek ukuła nawet specjalne określenie „błąd moralistyczny” (Piątek 1994), co jest oczywistym nawiązaniem do pojęcia błędu naturalistycznego, czyli wyprowadzania powinności etycznych ze zjawisk zachodzących w przyrodzie. Dla uniknięcia tego błędu nie należy norm i powinności obowiązujących wobec ludzi przenosić i rozciągać na istoty żyjące w świecie dzikiej przyrody. To definitywnie przesądza o rozdzieleniu norm i powinności obowiązujących w antroposferze od tych obowiązujących wobec biosfery. To dwa zupełnie różne, a nawet przeciwstawne systemy aksjonormatywne.

Tabela 1. Podstawowe dychotomie etyki humanistycznej i środowiskowej.

Etyka humanistyczna	Etyka środowiskowa
Obrona istot ludzkich przed skutkami naturalnych procesów (klęsk żywiołowych, zjawisk meteorologicznych, naruszeń łańcuchów troficznych, zaburzeń metabolicznych itp.) zachodzących w ich środowisku życia.	Poniechanie obrony istot żywych przed skutkami naturalnych procesów zachodzących w ich środowisku życia, brak ingerencji.
Obrona istot ludzkich przed innymi istotami ludzkimi zadającymi im śmierć, ból, cierpienie itp.	Poniechanie obrony istot żywych przed innymi istotami żywymi zadającymi im śmierć, ból, cierpienie itp.
Pomoc osobom rannym, chorym, słabym, ułomnym, niepełnosprawnym, zagubionym itp.	Powstrzymanie się od pomocy osobnikom rannym, chorym, słabym, ułomnym, zagubionym itp.
Interweniowanie gdy inne osoby cierpią, grozi im śmierć, wyczerpanie itp.	Powstrzymywanie się od interwencji.
Prymat praw jednostki, indywiduum, osoby ludzkiej nad potrzebami czy interesami zbiorowymi (człowiek jako cel, a nie środek do jakiegokolwiek nadrzędnego celu).	Podporządkowanie indywiduum, osobników, jednostek potrzebom i interesom gatunku, populacji, ekosystemu, wspólnoty biotopowej, biosfery itd.

Niektórzy etycy środowiskowi nie tylko przyznają, ale też aprobują tę odrębność etyki środowiskowej wobec etyki humanistycznej, jako wyraz autonomii i samodzielności uprawianej przez nich dziedziny (Bonenberg 1992: 125). Dla części z nich jedynie holistyczna odmiana etyki środowiskowej jest autentyczną, właściwą etyką środowiskową, właśnie dlatego, że zawiera inne normy i reguły niż etyka humanistyczna (Varner 2001: 195). To te normy i nakazy zostały zestawione w prawej części powyższej tabeli, ilustrującej sygnalizowane wcześniej dychotomie.

4. Przyroda poza dobrem i złem

Jednym z powodów odrębności antroposfery i biosfery jest nierozróżnialność w świecie przyrody sfery faktów od sfery powinności. Przyroda sama nie podlega ocenie etycznej, ani w całości, ani w pojedynczych zjawiskach nie jest ani dobra, ani zła. Jest jaka jest, mówiąc po nietzscheańsku „poza dobrem i złem”. Nawet jeśli „okrutna” (z punktu widzenia norm obowiązujących w antroposferze), jest „niewinna” (bo rządzą nią prawa przyrody charakterystyczne dla biosfery). Drapieżniki czy pasożyty, ani ich zachowania, nie mogą być potępiane, ani zwalczane. Ani pojedyncze zachowania poszczególnych organizmów żywych czy ich zbiorowości (stad, rojów, watah), ani prawa nimi rządzące (prawa przyrody) i motywy nimi kierujące (instynkty) nie podlegają ocenom i wartościowaniom etycznym. Kąsanie, duszenie, zagryzanie, pożeranie, gwałcenie, obdzieranie żywcem ze skóry jednych istot żywych przez inne nie jest zatem ani dobre, ani złe w sensie moralnym i nie można postulować, że powinno być inne. „Biologiczne procesy życia są takie, jakie są i trudno im nakazywać, aby były takie, jakich oczekujemy zgodnie z naszym zmysłem moralnym” (Piątek 2008: 148). W przyrodzie nie dzieje się nic złego, więc nie można uznać, że powinno się dzieć coś innego. „W Przyrodzie przedludzkiej nie ma żadnego odpowiednika dualizmu bytu i powinności, w pewnym sensie jest tak, jak być powinno” (Piątek 1998: 44). Można więc, a nawet trzeba pozostawić świat przyrody takim, jaki jest. Etyka środowiskowa uznaje to właśnie za powinność moralną.

Nawet jeśli przyjąć stanowisko obiektywizmu aksjologicznego, jak czyni Piątek, i uznać, że w przyrodzie istnieją rozliczne wartości (np. witalne, użytecznościowe itp.), to nie wynikają z tego żadne powinności etyczne, co ona sama przyznaje: „rozpoznanie faktu, że Przyroda zawiera różnorodne wartości witalne, jakkolwiek niezwykle doniosłe, nie obliguje nas jednakże do uznania żadnej określonej normy moralnej, bowiem nie jest równoważne z odrzuceniem dychotomii faktów i powinności ani też nie implikuje twierdzenia, że ze zdań opisowych możemy logicznie wywieść normy. Z twierdzenia, że życie antylopy ma wartość (jest to fakt dotyczący wartości)

nie wynika, że powinniśmy potępiać lwa, który ją pożera” (Piątek 1998: 49). Nie wynika też, że powinniśmy w tej sytuacji uczynić cokolwiek (a zgodnie z wymogami etyki środowiskowej właśnie nie powinniśmy czynić czegokolwiek). Płynąca stąd dyrektywa etyczna byłaby następująca: nie zabijaj, nie rań, nie nęčaj, nie maltretuj istot żywych, lecz pozwól by robiły to same, bo wówczas nie dzieje się nic złego. Pozostawienie przyrody samej sobie postulują jako nakaz moralny m.in. Paul Taylor, Tom Regan, James Sterba i wielu innych etyków środowiskowych³.

5. Dychotomia etycznych powinności

Obecność (pojawienie się) człowieka zmienia jednak perspektywę etyczną, także wobec świata przyrody. Zło przez niego zaznawane może być bowiem dwojakiej natury: jedno pochodzi od niego samego i jest zadawane ludziom przez ludzi – to *malum culpae*. Jest jednak drugi rodzaj zła, pochodzącego właśnie od sił i zjawisk przyrody (*malum poenae*). Trzęsienie ziemi, uderzenie pioruna, tornado, lawina, tsunami czy wybuch wulkanu to zjawiska naturalne, ale dotykając ludzi wyświadczają im zło (skutki postrzegane jako zło), rodzące etyczną powinność przeciwdziałania mu i niesienia pomocy osobom nim dotkniętym. Chociaż „naturalne katastrofy, takie jak trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów, tajfuny itp. [...], jeżeli nie są wynikiem destrukcyjnej działalności człowieka, są integralną częścią porządku Natury” (Piątek 1998: 94), to jednak gdy ich ofiarami padają

³ Przyjęcie takiego stanowiska uwalnia człowieka od odpowiedzialności za to, co się dzieje w dzikiej przyrodzie, ale nie uwalnia od odpowiedzialności Boga, jeśli ktoś przyjmuje, że to on stworzył tę przyrodę z takimi prawami nią rządzącymi. Dlatego ks. prof. Michał Heller uważa ogrom cierpień żywych istot, towarzyszący ewolucyjnym procesom naturalnej selekcji, za jedno z najważniejszych wyzwań teodocyi. Można to uznać także za poważne wyzwanie dla teocentrycznie zorientowanej etyki środowiskowej, formułującej powinności człowieka wobec przyrody jako będącej tworem boskim i dlatego wymagającej szacunku. Sposób uzasadniania postulatu szacunku dla przyrody nie ma jednak znaczenia dla etycznych konsekwencji tego postulatu, nie będzie więc tu omawiany.

ludzie wynikają, stąd dla innych ludzi etyczne powinności. Kąsanie, gryzienie, rozszarpywanie czy ńkanie przez pasożyty, owady czy drobnoustroje to naturalne zachowania tych istot żywych, ale niosąc dotkniętym nimi ludziom ból, cierpienie i zagrożenie, rodzą u innych ludzi powinności etyczne. Jeśli więc żywe istoty zagryzają, duszą, kąsają, rozszarpują czy zadają gwałt innym żywym istotom, wówczas możemy nie reagować. Jeśli jednak takie zachowania żywych istot skierowane są wobec ludzi, wtedy inni ludzie są zobowiązani do reakcji. Gdy wilki zagryzają i rozszarpują upolowaną sarenkę, jadowity wąż kąsa i pożera zajączka czy kuna wyżera pisklęta z gniazda, możemy (a według etyki środowiskowej nawet powinniśmy) nie reagować (by nie popełnić „błędu moralistycznego”). Gdy jednak wilk pogryzie, wąż pokąsa czy rekin zaatakuje człowieka, powinniśmy (według norm etyki humanistycznej) pospieszyć mu z pomocą.

Zaprzecza to deklarowanemu przez Singera i innych etyków środowiskowych postulatowi poszerzania uniwersum moralnego. Skoro „z punktu widzenia Singera złem jest czynienie zwierzętom czegoś, co potępalibyśmy, gdyby czyniono to wobec ludzi” (Piątek 1998: 127), więc jeśli potępiamy przejście bez reakcji obok miejsca gdzie jakaś osoba ludzka jest ofiarą napaści, gwałtu, zranienia czy zabójstwa, to powinniśmy też potępić przejście bez reakcji obok miejsca, w którym jakieś zwierzę pada ofiarą takich zachowań innych zwierząt. Tymczasem etyka środowiskowa, zgodnie z zasadą „ręce precz”, nakazuje właśnie nieingerencję w takich przypadkach. To kolejny przejaw etycznej dychotomii, o której tu mowa.

6. Aksjologiczna odmienność biosfery i antroposfery

Nieobecność człowieka oznacza więc także nieobecność powinności etycznych i to w dwojakim rozumieniu. Gdy nie ma człowieka, nie ma nikogo obciążonego powinnościami etycznymi (innych istot żywych nie można nimi obciążać), ani nikogo wobec kogo miałyby obowiązywać (inne istoty żywe nie tworzą powinności etycznych dla pozostałych istot innych niż ludzie). W biosferze wolnej od istnienia człowieka nie obowiązuje żadna etyka. „Natura rozumiana

jako Natura stwarzająca przejawia moc twórczą, która powołuje do istnienia i unicestwia swoje twory w swoistej niezmaconej obojętności, gdyż etyka i współczucie są obce światu Przyrody pozaludzkiej” (Piątek 2008: 88). Skoro nieobecność człowieka oznacza nieistnienie etyki i etycznych powinności, zatem dla pojawienia się powinności etycznych konieczne jest (za)istnienie człowieka. Są to konstatacje zgodne z etyką środowiskową, przyjmującą, że wyłoniwszy się z biosfery w wyniku ewolucyjnych procesów w niej zachodzących, człowiek nabrał wobec niej etycznych zobowiązań. „Wartości i normy moralne są tworem ludzkiej kultury i aby mogły obowiązywać, wymagają samoświadomych podmiotów moralnych, odpowiedzialnych za swoje działania. Nie ulega żadnej wątpliwości (i co do tego panuje zgoda wśród twórców etyki środowiskowej), że podmiotami moralnymi mogą być tylko istoty ludzkie, ale przedmiotami moralności mogą być wszystkie istoty posiadające autonomiczną wartość, nie tylko samoświadome i odpowiedzialne osoby ludzkie” (Piątek 1998: 26). To tworzy dychotomię kolejnego rodzaju: człowiek jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem powinności etycznych, inne istoty żywe mogą być tylko ich przedmiotami, o ile jednak istnieje ludzki podmiot. „Świat przyrody, niezależny w swym istnieniu od człowieka oraz świat kultury, będący wynikiem praktycznej i teoretycznej działalności gatunku ludzkiego to dwie zupełnie różne i wielorako rozdzielone sfery rzeczywistości [...] Pomiędzy człowiekiem oraz światem jego wytworów a przyrodą istnieje więc przepaść. Wynika ona z tego, że człowiek posiada moralność, dysponuje specyficznymi zdolnościami poznawczymi oraz jest ukierunkowany na teleologiczny sposób myślenia” (Ganowicz-Bączyk 2009: 61-62). To prowadzi do odróżnienia statusu moralnego żywych istot oraz ludzi. „Tylko tym drugim przysługują prawa moralne (prawo do życia, wolności, autonomii), których zaspokojenie ma priorytet w działaniu każdego podmiotu” (Bonenberg 1992: 56). Aksjologiczny status antroposfery jest więc inny niż biosfery.

7. Imperatyw ekologiczny a imperatyw etyczny

Przeczy to jednak biocentrycznemu założeniu, że „gatunek ludzki jest takim samym członkiem ziemskiej biosfery jak wszystkie inne gatunki istot żywych” (Piątek 1998: 81) oraz tezie, że „człowiek jest integralną częścią przyrody, [zatem] nie można go oddzielać od przyrody i od rządzących nią praw” (Tyburski 2013: 167). Jak zauważa Marek Bonenberg, „jeżeli odrzucimy różnice między człowiekiem a innymi bytami ożywionymi, to w konsekwencji musielibyśmy uznać, że nie istnieją żadne powinności moralne człowieka – skoro powinności takie nie dotyczyłyby również działań innych aktywnych bytów” (Bonenberg 1992: 57). Skoro na innych niż człowiek istotach żywych nie ciąży żadne powinności etyczne, to uznanie człowieka za nieróżniącego się od tych istot oznaczałoby, że powinności etyczne nie ciążyą i na nim, zatem na nikim, są więc martwe, etyka – także środowiskowa – traci podstawę istnienia i obowiązywania. Jeśli gatunek *Homo sapiens* nie różni się od innych występujących w przyrodzie, niezrozumiałe staje się oczekiwanie i domaganie się, by poniechał wypierania innych gatunków z ich siedlisk czy nawet doprowadzania do ich wyginięcia, co jest normą w procesach selekcji naturalnej i zachodziło w przyrodzie miliony razy (przed pojawieniem się człowieka wyginęło ponad 90 proc. gatunków żyjących w różnych fazach istnienia ziemskiej biosfery) (Ganowicz-Bączyk 2009: 150; por. Kalinowski 2012: 99-100). Potraktowanie *Homo sapiens ex aequo* z innymi żywymi gatunkami oznacza włączenie go w porządek przyrody (biosfery), w którym – jak stwierdzono – nie obowiązują żadne powinności ani normy etyczne. Aby zaś takie powinności na człowieka nałożyć i ich respektowania od niego oczekiwać, trzeba mu nadać status ponadnaturalny, usytuować ponad przyrodą, wyłączyć z niej. Krytycy zauważają, że w ten sposób biocentrycznie zorientowani etycy środowiskowi popadają w sprzeczność ze swoimi założeniami, gdyż wyróżniają gatunek ludzki wobec innych; antropocentryczny pogląd nadający człowiekowi nadrzędny status wobec innych istot żywych zastępują biocentrycznym poglądem wymagającym od człowieka zachowań odmiennych od wykazywanych przez wszelkie inne gatunki, a więc wyróżniających go

wobec nich. „Zamiast wyróżnienia czyniącego nas panami przyrody istniejącej dla naszego pożytku, to nowe wyróżnienie opiera się na moralnej powinności wyłączenia nas z uczestnictwa w naturalnych procesach” (Evans 2005, xi). Jest to więc kolejny przejaw odrębności antroposfery od biosfery, a zatem kolejna przeszkoda w procedurze objęcia ich identycznymi normami.

Chociaż bowiem człowiek jest wytworem procesów ewolucji biologicznej, jednak afirmacja w świecie relacji międzyludzkich praw rządzących tymi procesami jest etycznie niedopuszczalna. Tzw. imperatyw ekologiczny: „podejmuj takie działania, abyś nie naruszał reguł, według których życie funkcjonuje na Ziemi” (Piątek 2008: 76) jest nie do zaakceptowania w antroposferze, jeśli wziąć pod uwagę, że te reguły to darwinowskie prawa doboru naturalnego (eliminacji gorzej przystosowanych). Selekcja i dobór naturalny, jako reguły walki o byt (przetrwania najlepiej przystosowanych) obowiązujące w biosferze, nie mogą być zaakceptowane jako podstawa stosunków w antroposferze. Darwinizm społeczny dość powszechnie budzi moralną odrazę, bo jego przyjęcie oznaczałoby powrót człowieka do stanu natury w sensie hobbesowskim. Zatem prawa kształtujące procesy, które doprowadziły do wyłonienia biosfery, mają być – według wykładni etyki środowiskowej – szanowane, ale te same prawa kształtujące procesy, jakie doprowadziły do wyłonienia się antroposfery mają, być odrzucane przez etykę humanistyczną, regulującą relacje między ludźmi. Selekcja naturalna i walka o byt powinny być szanowane jako prawa rządzące procesami zachodzącymi w biosferze, powinny zaś być odrzucane jako prawa rządzące procesami zachodzącymi w antroposferze. Oto kolejny przejaw dychotomii między tymi dwoma systemami aksjonormatywnymi.

8. Etyczne paradoksy holizmu środowiskowego

Afirmacja selekcji naturalnej jako nadającej moralny status istotom żywym wyłonionym w jej toku i wyniku, a jej dyskwalifikacja i eliminacja z antroposfery, prowadzi do jeszcze jednej dychotomii – pomiędzy moralnym statusem istot żyjących w dzikiej przyrodzie oraz

tych wyhodowanych przez człowieka. Te drugie, tworzące biokultury, traktowane są bowiem przez wiele nurtów etyki środowiskowej jako ludzkie wytwory, zagrażające biosferze, podobnie jak inne wytwory (urządzenia, maszyny, narzędzia), przy pomocy których człowiek ingeruje w przyrodę. „Z punktu widzenia etyki holistycznej i mającej na względzie dobro naturalnych ekosystemów, owce, króliki czy krowy są tak samo niebezpieczne dla środowiska jak pojazdy mechaniczne” (Piątek 1998: 69). Zatem rozróżnienie statusu istot żyjących dziko oraz hodowlanych stanowi istotną kwestię dla całego „paradygmatu ekologicznego”, dla którego kluczowe jest zagadnienie, „czy można i na ile włączyć do zakresu ludzkiej aksjologii pozaludzkie istoty żywe, ich środowiska naturalne oraz ich interesy gatunkowe” (Fiut 2003: 137) a więc etycznej ekstensji. Zasadniczo istoty żywe powstałe w wyniku sztucznej selekcji mogą być traktowane instrumentalnie i wykorzystywane przez człowieka dla zaspokojenia jego potrzeb, gdy wobec powstałych w wyniku selekcji naturalnej jest to zabronione. (Warto w tym miejscu zaznaczyć, że sposób powołania do życia nie ma żadnego wpływu na status moralny ludzi. Zrodzeni w wyniku sztucznego zapłodnienia mają taki sam jak spłodzeni metodą naturalną). To jednak jest nie do pogodzenia z postulatami propagatorów praw zwierząt i ruchów wyzwolenia zwierząt, odnoszących swoje wskazania właśnie do zwierząt hodowlanych i domagających się objęcia ich moralną troską. „Dla zwolenników wyzwolenia zwierząt holizm środowiskowy jest nie do pogodzenia z prawami zwierząt” (Tyburski 1996: 67). Sposób traktowania ekosystemów i biokultur też ma zatem charakter dychotomiczny.

W rezultacie więc otrzymujemy trzy etyki, trzy systemy aksjonormatywne i trzy rodzaje moralności: humanistyczną – obowiązującą w relacjach międzyludzkich; środowiskową – obowiązującą w relacjach między ludźmi a dzikimi istotami żywymi; oraz tę obowiązującą w relacjach między ludźmi a zwierzętami hodowlanymi (czasami nazywaną etyką praw zwierząt).

Biocentrycznie zorientowana etyka środowiskowa⁴ proklamuje zrównanie statusu moralnego żywych istot z tym przyznawanym ludziom. W rezultacie jednak wytwarza zupełnie odrębny od etyki humanistycznej system aksjonormatywny z odmiennym, a w newralgicznych punktach przeciwstawnym zestawem powinności etycznych. Postulaty etyki środowiskowej, mające być stosowanymi wobec istot żywych, gatunków, ekosystemów i całej biosfery, są bowiem w wielu punktach nie tylko odmienne, ale zgoła sprzeczne z tymi formułowanymi jako obowiązujące wobec istot ludzkich.

Przykładowo, jako zgodne z biocentryczną podstawą etyki środowiskowej przedstawiane jest holistyczne odniesienie dobra i zła dokonane przez Aldo Leopolda: „dobre jest wszystko to, co zmierza do zachowania integralności, stabilności i piękna wspólnoty biotycznej. Złem jest wszystko, co zmierza w kierunku przeciwnym”. Można sobie wyobrazić reakcję na analogiczne określenie: „dobre jest wszystko to, co zmierza do zachowania integralności, stabilności i piękna wspólnoty narodowej (rasowej, plemiennej, klanowej, kastowej, korporacyjnej itp.), a złe wszystko, co zmierza w kierunku przeciwnym”. Nacjonalizm, szowinizm, rasizm, ksenofobia to bodaj najłagodniejsze epitety jakich autor takiej definicji mógłby się spodziewać. Tom Regan w tych okolicznościach użył określenia „ekologiczny faszyzm”, Marti Kheel nazywa tę postawę totalitaryzmem, a inni etycy środowiskowi używają podobnie dosadnych określeń (Tyburski 1996: 66-67). Ale stanowisko takie niekoniecznie jest wypaczeniem czy deformacją etyki środowiskowej, lecz oddaje jej istotę. „Etyka środowiskowa koncentruje bowiem swe zainteresowania na tych wartościach, których respektowanie umożliwia zachowanie równowagi i harmonii ekosystemu” (tamże). Tak, tzn. holistycznie pojęta i biocentrycznie zorientowana etyka środowiskowa nie tylko nie prowadzi zatem do

⁴ Etyka środowiskowa zorientowana antropocentrycznie jest zasadniczo redukowalna do etyki humanistycznej (Bonenberg 1992: 14; por. Skowroński 2006: 85). Także etykę ekologiczną można uznać za etykę szczegółową w ramach ogólnej etyki antropocentrycznej, której przeciwstawia się właśnie biocentryczna etyka środowiskowa (Tyburski 1996: 68).

poszerzenia uniwersum moralnego (etycznej ekstensji), ale pozostaje z tym procesem w sprzeczności, bowiem jego istotą jest nadawanie moralnego statusu jednostkom, zatem indywidualizm (jednostki ludzkie obejmowane są moralnymi zobowiązaniami bez względu na ich rasę, przynależność narodową, wyznaniową, klasową etc.). Jak zauważa Bonenberg, nie ma w etyce normy „postępuj tak, aby zachować stabilność struktur społecznych”, będącej odpowiednikiem postulowanej przez etyków środowiskowych normy nakazującej zachowywanie stabilności struktur biotycznych (Bonenberg 1992: 67). Nawet indywidualistyczna deklaratywnie etyka środowiskowa prowadzi często do degradacji moralnego statusu żywych istot w stosunku do ekosystemów, jak np. w przypadku etyki poszanowania przyrody Paula Taylora, której pierwszą zasadą jest nieingerencja w procesy naturalne, co oznacza poświęcenie indywidualnych istot na rzecz równowagi ekosystemów. Nakaz zachowywania homeostazy struktur biotycznych pozostaje w sprzeczności z ochroną pojedynczych istot żywych wchodzących w ich skład jako ogniwa łańcuchów troficznych. Antyindywidualistyczna etyka środowiskowa zatem „stanowi w gruncie rzeczy zaprzeczenie emancypacyjnych trendów zachodniej cywilizacji, niweczy wolność jednostkowych bytów” (Francuz 2011: 25). Nawet więcej – podważa sens ochrony przyrody i działań na jej rzecz. Skoro bowiem „jedynym niewątpliwie niezależnym od antropocentrycznej perspektywy faktem jest ciągły proces przemian biosfery”, a „konsekwentnie holistyczna i nieantropocentryczna postawa powinna prowadzić do zaufania oraz do poddania się mu bez ingerowania w jego przebieg”, zatem „wówczas tracą sens jakiegokolwiek przedsięwzięcia na rzecz ochrony środowiska czy interesów gatunków pozaludzkich. Wystarczy się bowiem poddać naturalnemu biegowi rzeczy, natura wszak wie lepiej” (tamże).

W istocie wielu współczesnych etyków środowiskowych nie tylko z pobłażaniem, ale wręcz z dezaprobatą odnosi się do takich tradycyjnych form ochrony przyrody jak dokarmianie zwierząt czy ratowanie rannych lub nieprzystosowanych (np. porzuconych, wyrzuconych z gniazda, wyliminowanych ze stada) osobników, jako nieuprawnioną ingerencję w naturalne procesy zachodzące w biosferze.

9. Dwoistość norm a integralność podmiotu moralnego

Zatem choć „biocentryści pragną uwrażliwić społeczeństwo na wspólnotę losu człowieka i przyrody przez wzbudzenie w nich pozytywnego emocjonalnego stosunku względem środowiska” (Ganowicz-Bączyk 2009: 153), to w istocie jednak postulują wobec (dzikiej) przyrody odmienny stosunek emocjonalny i inną wrażliwość. Naczelny postulat nieingerencji w procesy ową przyrodą rządzące i zjawiska w niej zachodzące oznacza w praktyce wymóg emocjonalnej obojętności i niewrażliwości – w tym moralnej („błąd moralistyczny”!) – na zagryzanie, duszenie, kłusanie, rozszarpywanie czy nękanie jednych (dzikich) istot przez inne. A jednocześnie oczekuje okazywania takiej wrażliwości – w tym moralnej – gdy te same żywe (dzikie) istoty są nękane, ranione, maltretowane, okaleczane, duszone i zabijane przez ludzi (nie mówiąc już o takim traktowaniu jednych ludzi przez innych). Wymaga to wytworzenia (ukształtowania) dwoistego sumienia, które będzie tak rozdwojone i jako sumienie ekologiczne będzie wymagało zupełnie innych zachowań niż sumienie humanistyczne (czy humanitarne)⁵. Dwojakość norm i zasad postępowania wobec ludzi oraz innych istot żywych zostaje więc ustanowiona także po stronie podmiotu moralnego, wymagając jego rozdwojenia. A sytuację jeszcze bardziej komplikowałoby wprowadzenie trojakiemu systemowi aksjonomatycznego (osobnego wobec zwierząt hodowlanych) i trojakiemu standardów moralnych oraz – konsekwentnie – troistego sumienia. A na dodatek czyha problem pozazwierzęcych (roślinnych i abiotycznych) składników środowiska naturalnego i norm regulujących postępowanie wobec nich (o ile uznać, że i one miałyby charakter etyczny, jak postulują np. Holmes Rolston III czy James Lovelock). To już jednak inne kwestie, które tu nie będą rozpatrywane.

⁵ Należy zaznaczyć, że uważany za twórcę pojęcia „sumienia ekologicznego” Aldo Leopold był zapalonym myśliwym, co deprecjonuje go w oczach wielu ekologów i etyków środowiskowych, natomiast propagator tego pojęcia na gruncie polskim Julian Aleksandrowicz przyjmował stanowisko wyraźnie antropocentryczne, zatem tej dychotomii założeń antropocentrycznych i biocentrycznych nie uwzględniał.

10. Wielorakość moralnego statusu istot żywych

Poszerzanie uniwersum moralnego (etyczna ekstensja), a więc włączanie innych niż ludzkie istot żywych w zakres obowiązywania powinności etycznych, nie eliminuje zatem odmienności ich moralnego statusu, nawet jeśli – a może zwłaszcza wtedy, gdy – przyjmiemy indywidualizm, prowadzący do moralnego egalitaryzmu (nadawania wszystkim organizmom żywym jednakowego statusu moralnego, równego temu przysługującego ludziom). W każdej niemal praktycznej sytuacji, począwszy od wykrycia w domu szczurów czy myszy, przez wykrycie wścieklizny u psa czy lisa, aż do konieczności przetestowania nowego leku przeciwnowotworowego, ów deklaratywnie równy ludzkiemu ich status staje się niemożliwy do utrzymania (Francuz 2011: 54). „Egalitaryzm gatunkowy jest możliwy jedynie teoretycznie i w praktyce zostaje zwykle zawieszony, prowadzi bowiem do absurdalnych i sprzecznych z intuicjami moralnymi konsekwencji” (tamże: 67). Właściwie wszystkie biocentrycznie, indywidualistycznie i egalitarystycznie zorientowane doktryny etyki środowiskowej w pierwszej sytuacji wymagającej wyboru między życiem czy dobrem człowieka i innej istoty żywej przyznają pierwszeństwo życiu i dobru osoby ludzkiej, akceptując poświęcenie życia i dobra innej istoty żywej. Dwojakość statusu moralnego i idącego za tym traktowania tych dwóch różnych rodzajów żywych istot nie zostaje przewyższona. Co więcej, odmienność norm etyki humanistycznej i etyki środowiskowej wymaga jeszcze staranniejszego odróżniania i oddzielania osób ludzkich od innych istot żywych, aby mieć pewność jakie normy zastosować w postępowaniu wobec konkretnych istot.

Tak więc indywidualistycznie zorientowane biocentryczne odmiany etyki środowiskowej w praktyce moralnych decyzji i wyborów zawieszają egalitarystyczną deklarację równego statusu moralnego ludzi i zwierząt, przyznając nie tylko odrębność, ale też niższość tego statusu u tych drugich (akceptując poświęcanie życia i dobrostanu istot żywych w przypadku zagrożenia życia i dobrostanu ludzi – nawet Albert Schweitzer uśmiercił swojego chorego na wściekliznę psa, stwarzającego niebezpieczeństwo zarażenia ludzi). Z kolei holistycznie

zorientowane, biocentryczne odmiany etyki środowiskowej w teorii i praktyce podporządkowują żywe osobniki interesowi gatunku, biotopu, ekosystemu czy biosfery, tym samym także odmawiając mu samoistnego statusu moralnego. Ani indywidualistycznie, ani holistycznie zorientowane biocentryczne odmiany etyki środowiskowej nie spełniają więc obietnicy zawartej w deklaracji poszerzenia uniwersum moralnego (etycznej ekstensji).

11. Podsumowanie

Postulat i procedura etycznej ekstensji (poszerzenia uniwersum moralnego), deklarowane przez dominujące nurty etyki środowiskowej, są pochapne i pozorne, jeśli stosowane wobec naturalnych biotopów i ekosystemów. Konkretnie normy formułowane przez etykę środowiskową, jako mające regulować postępowanie człowieka wobec biosfery, są nie tylko rozbieżne, ale często wręcz sprzeczne z nakazywanymi postępowaniu człowieka w antroposferze. Ze względu na różnice i odrębności między antroposferą i biosferą, przyjmujące w niektórych przypadkach postać dychotomiczną, etyka środowiskowa (*environmental ethics*) jest więc odrębnym od etyki humanistycznej (*human ethics*) systemem aksjonormatywnym, a nie jego ekstensją na inny zakres przedmiotowy. Problemem pozostaje psychologiczna możliwość ukształtowania przez ludzki podmiot moralny takiej dwoistości własnego sumienia oraz wiążącego się z tym rozdwojenia jego moralnej podmiotowości.

Bibliografia

- Bloom P., 2015, *To tylko dzieci. Narodziny dobra i zła*, Smak słowa, Sopot.
- Bonenberg M.M., 1992, *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Evans C.J., 2005, *With respect for Nature. Living as part of the natural world*, N. York Univ. Press, New York.

- Fiut I.S., 2003, *Ekofilozofia. Geneza i problemy*, Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie, Kraków.
- Francuz G., 2011, *Strategie przypisywania statusu moralnego istotom żywym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Ganowicz-Bączyk A., 2009, *Spór o etykę środowiskową*, WAM, Kraków.
- Kalinowski M., 2012, *Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?*, w: A.J. Janik (red.), *Wiedza, prawda, wolność. Nauka, Religia, Dzieje. XVI Seminarium w Castel Gandolfo*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków, 97-113.
- Majcherek J.A., 2015, *Dylematy i paradoksy etycznego ekstensjonalizmu*, Argument. Biannual Philosophical Journal, 5, 1, 191-210.
- Piątek Z., 1994, *Wartości i ewolucja*, w: T. Grabińska, M. Zabierowski (red.), *Nauka, filozofia, wartości*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław, 59-70.
- Piątek Z., 1996, *Dylematy etyki środowiskowej*, w: W. Tyburski (red.), *Ekofilozofia i bioetyka*, Top Kurier, Toruń, 43-64.
- Piątek Z., 1997, *Paula Taylora normy i zasady etyki środowiskowej*, w: J.L. Krakowiak (red.), *Ziemia domem człowieka. Teoria i praktyka ochrony środowiska w Polsce*, Centrum Uniwersalizmu Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 212-219.
- Piątek Z., 1998, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Piątek Z., 2008, *Ekofilozofia*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Singer P., 1981, *The expanding Circle. Ethics and sociobiology*, Farrar, Straus&Giroux, New York.
- Skowroński A., 2006, *Uwagi na temat „wartości chrześcijańskich” w etyce środowiskowej*, Studia Elckie, 8, 79-89.
- Tyburski W., 1996, *Etyka środowiskowa a paradygmat antropocentryzmu*, w: W. Tyburski (red.), *Ekofilozofia i bioetyka*, Top Kurier, Toruń, 65-72.
- Tyburski W., 2013, *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Varner G., 2001, *Sentientism*, w: D. Jamieson (red.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Wiley-Blackwell, Malden, 192-203.

Two ethics, double morality

Summary

According to the declaration made by many theoreticians of environmental ethics, their purpose is to do moral extension, i.e., to expand moral duties and standards to non-human living entities. If it means including the biosphere into the same moral normative system as is valid in anthroposphere, such a declaration is in fact not realized. Environmental ethics offers normative systems not only different, but often contradictory to human ethics. These differences and sometimes contradictions make a great challenge for a moral subject, always a human being. The question is if it is possible to be equally obedient to such different or even contradictory rules, and construct a double or even dual conscience, according to such double morality.

Key words: environmental ethics, biocentrism, moral conscience