

Dariusz Liszewski

Etyka środowiska i jej dylematy

Studia Philosophiae Christianae 34/1, 111-117

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

bardziej etyczną i zorientowaną nie tylko na środowisko życia, lecz także na znajdujące się w nim życie, a mianowicie „Ziemia wspólnym domem wszystkich zamieszkujących ją istot”.

Zasada antropiczna zyskuje jednak uzasadnienie poprzez kategorię odpowiedzialności. Zdolność do ponoszenia odpowiedzialności przez człowieka czyni go kimś odmiennym, niespotykanym – być może w całym wszechświecie. Z tego też względu nie jesteśmy już „czymś”, co możnaby zrównywać z innymi gatunkami zamieszkującymi Ziemię lecz „kimś”, kto „może więcej” dzięki swej moralnej konstytucji. Człowiek jest jedynym odpowiedzialnym bytem zasiedlającym Ziemię i tylko on może spowodować, iż nadal będzie ona ostoją i schronieniem dla niego i pozostałych gatunków biologicznych.

Jedną z wersji zasady antropicznej, w której zawarty jest imperatyw odpowiedzialności odnajdujemy w starotestamentowym opisie stworzenia świata i człowieka. Ziemia została stworzona dla człowieka i przed człowiekiem, któremu została następnie powierzona, stając się miejscem jego przebywania. Człowiek miał ją doglądać, uprawiać i czynić sobie poddaną. Nie był jednak pierwszym stworzeniem ją zamieszkującym, przeciwnie – przed nim pojawiły się na niej rośliny i zwierzęta. Ziemia była więc przygotowana na przyjście człowieka, który z jej prochu – co wskazuje na jedność losów człowieka i Ziemi – został ukształtowany jako byt odpowiedzialny za środowisko, w którym będzie się realizował. Wydaje się, że odpowiedzialność ekologiczna jest pierwszą na jaką wskazuje Pismo Starego Testamentu. Jak pisze R. Dubos, słowa w nim zamieszczone są wczesnym przypomnieniem odpowiedzialności jaką ponosimy za środowisko naturalne.¹¹

W świetle etyki odpowiedzialności idea bezpieczeństwa ekologicznego¹² zyskuje nowe praktyczne znaczenie. Współczesny człowiek może radykalnie, w stosunkowo krótkim przedziale czasu, zmienić warunki ziemskiego bytowania. Twórcze moce ewolucji zostały zwiększone możliwościami twórczymi jednego z jej wytworów. Świadomość odpowiedzialności i chęć wywiązywania się z niej wydają się być jedynym gwarantem właściwego wykonywania tkwiącej w nas mocy kształtującej obraz biosfery. Ziemia „dom” będzie domem bezpiecznym jeśli odpowiedzialność ekologiczna nie będzie tą, od której się ucieka, lecz tą, do której się poczuwa i którą się podejmuje.

Ewolucja przypisała nam więc rolę twórcy, który wraz z nią kształtuje obraz ziemskiej biosfery. Zasięg ludzkich wpływów ciągle wzrasta stając się stopniowo pozaglobalnym. Wraz ze zwiększaniem się mocy człowieka winna zyskiwać na znaczeniu odpowiedzialność, gdyż bez niej zamiast powierzonej nam roli kreatora zaczynamy odgrywać rolę destruktora otaczającego nas świata.

DARIUSZ LISZEWSKI

ETYKA ŚRODOWISKOWA I JEJ DYLEMATY

1. CZYM JEST ETYKA ŚRODOWISKOWA?

Przyjmuje się, że etyka środowiskowa (synonimicznie *ekologiczna* lub *etyka otoczenia*) wykryształizowała się jako nowa i autonomiczna tzn. świadoma swojej odmienności i samodzielności dyscyplina badawcza na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, głównie w Stanach Zjednoczonych i Niemczech.

Podkreślenie, że etyka środowiskowa jest nowa i autonomiczna jest istotne, bowiem w znaczeniu szerokim, „jak zauważa Holmes Rolston III właściwie każda etyka jest w jakimś sensie środowiskowa, gdyż zawsze można wykazać takie działania podmiotu (podmiotów) wobec otaczającej przyrody, które nie są obojętne z moralnego punktu widzenia – wystarczy wskazać na przykład problem okrucieństwa wobec zwierząt, zatrucie ściekami źródeł wody pitnej

¹¹ R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, Warszawa 1986, 47.

¹² Zob. L. Zacher, *Globalne problemy współczesności. Interpretacje i przykłady*, Lublin 1992, 133–136.

itp.”¹ Jednak dla etyki tradycyjnej te działania nie są obojętne moralnie tylko dlatego, że ostatecznie, choć w sposób pośredni, wpływają na człowieka bądź ludzi, których dotyczą skutki takich działań. W podawanym przez Rolstona przykładzie okrutne traktowanie zwierząt oglądane przez dzieci może skłonić je w przyszłości do podobnego zachowania w stosunku do ludzi, a zanieczyszczona woda może po prostu kogoś zatruć.

Z drugiej strony „...zainteresowanie tradycyjnych kierunków etyki problematyką środowiska naturalnego zrodziło się z uświadomienia sobie faktu, że człowiek, pomimo postępującego uniezależnienia się od świata przyrody poprzez tworzenie własnych struktur cywilizacyjnych, wciąż jest w istotnym stopniu związany z biologicznym otoczeniem, a związek ten jest na tyle silny, że działania, które wywierają bezpośredni negatywny wpływ na stan przyrodniczego środowiska, wcześniej czy później przynoszą określone – również negatywne – konsekwencje dla samych ludzi. [...] Oczywiście szczegółowe przesłanki uznania czynności oddziaływujących na środowisko za istotne w sensie moralnym są różne i zależą od ogólnych kryteriów właściwych różnym tradycyjnym kierunkom etyki, wszystkie one są jednak zgodne co do podstawowego założenia, że naturalne środowisko jest niezbędnym (przynajmniej na razie) środkiem – ale tylko środkiem – umożliwiającym osiaganie przez człowieka różnych istotnych dla niego dóbr – począwszy od możliwości zachowania życia, zdrowia i dobrego samopoczucia oraz właściwego fizycznego i psychicznego rozwoju, poprzez możliwość korzystania z wartości materialnych i przyjemnościowych, aż po realizowanie głębszych potrzeb (np. estetycznych i poznawczych) możliwych do zaspokojenia dzięki kontaktowi z przyrodą. Naturalne środowisko może też być uznawane za niezbędne do osiągnięcia moralnej doskonałości osoby ludzkiej. W każdym z tych przypadków środowisko jest jednak wyjątknie polem ludzkiej aktywności, odgrywającym rolę elementu pośredniczącego między ludźmi, a w związku z tym relacja *człowiek – środowisko* jest w istocie częścią relacji *człowiek – środowisko ~ człowiek* i tylko z tej racji jest przedmiotem zainteresowania etyki tradycyjnej. [wszystkie podkreślenia – D.L.]”²

Zdaniem wielu badaczy tutaj właśnie kryje się zasadnicza różnica między tradycyjną etyką a etyką środowiskową w ściślejszym lub właściwym znaczeniu, bowiem ta ostatnia próbuje rozpatrywać powyższe przypadki z całkowicie odmiennego punktu widzenia. Podmiotem moralnej refleksji staje się tutaj już nie sam człowiek, ale także środowisko przyrodnicze samo w sobie lub jego elementy. W przytoczonym powyżej przykładzie maltretowane zwierzę czy zanieczyszczony element ekosystemu. Tu też kryje się potrzeba wyróżnienia etyki środowiskowej jako nowej i swoistej dziedziny uprawiania refleksji moralnej, której problemom już nie może sprostać etyka tradycyjna ograniczona w swoim antropocentrycznym paradygmacie. „Tak rozumiana etyka przekracza, jak stwierdza Eugene Hargrove, swoje tradycyjne granice poprzez próbę rozszerzenia zbioru przedmiotów o znaczeniu moralnym o pewne klasy bytów nieosobowych, a więc na przykład zwierzęta, rośliny, byty nieożywione oraz całe ekosystemy.”³

Etyka środowiskowa przekracza także tradycyjne granice w aspekcie czasowym, ponieważ rozpatruje oddalone w czasie konsekwencje działań ludzkich dotyczące osób, istot, które się jeszcze nie narodziły. Chodzi tu np. o długofalowe skutki degradacji środowiska, wyczerpywania zasobów, wymierania gatunków. Przypisuje się w niej tym samym znaczenie moralne bytom jeszcze nieistniejącym, co jest znaczącym *novum*.

Ta stosunkowo nowa zmiana optyki patrzenia na problemy moralne stanowi o specyfice i odrębności etyki środowiskowej na tle etyki tradycyjnej.

Truizmem jest stwierdzenie, że geneza etyki środowiskowej jest ściśle związana z powszechniejszym uświadamianiem sobie skutków kryzysu ekologicznego, który grozi zachwianiem globalnej równowagi ekologicznej i stawia pod znakiem zapytania przyszłość rodzaju ludzkiego. Świadomość tego zagrożenia była dla powstania etyki środowiskowej czynnikiem najistot-

¹ M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii. Zakład Etyki, Kraków 1992, 13–14

² Tamże, 15–16

³ Tamże, 14

niejszym, ale nie jedynym. Nakłada się na nią również narastająca co najmniej od lat 60-tych krytyka (i cały związany z nią ferment intelektualny i światopoglądowy) produkcyjno-konsumpcyjnego modelu gospodarki, a zarazem całej współczesnej kultury Zachodu, która traktuje przyrodę, ale i także człowieka w sposób utylitarny i instrumentalny. W takiej kulturze, która zerwała więź z przyrodą, człowiek będący przecież istotą biologiczną, nie może się w pełni zrealizować. Mimo pozornego uniezależnienia się od środowiska za pomocą całej technosfery ludzie dla prawidłowego rozwoju fizycznego, psychicznego wciąż potrzebują kontaktu z przyrodą⁴.

Etyka środowiskowa jest tedy nie tylko próbą poszukiwania, konstruowania i uzasadniania w wymiarze moralnym takich, ogólnych i praktycznych reguł działania w relacjach między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym, które pozwolą zażegnać kryzys ekologiczny, ale byłaby także nawiązując do starożytnych koncepcji eudajmonizmu, teorią życia cnotliwego czy szczęśliwego w którym człowiek może zrealizować swój gatunkowy *telos*.

Etyka środowiskowa nie jest kierunkiem jednolitym i występuje w kilku różniących się, lecz też czasem trudnych do odróżnienia, odmianach. Wyróżnia się najczęściej trzy główne⁵. Każda z nich formułuje własne, specyficzne tezy, które pokrótce przedstawię.

Etyka zorientowana zachowawczo (antropocentryczna).

Reprezentanci (J. Passmore, B. Norton, W. F. Baxter, w Polsce – T. Ślipko) tego stanowiska postulując konieczność troski o środowisko wskazują na korzyści jakie z tego wynikają dla samego człowieka. Taka postawa określana jest często jako *antropocentryczna* bądź *homocentryczna*.

„Etyka antropocentryczna głosi przekonanie, że tylko członkowie gatunku ludzkiego posiadają właściwości, które stanowią niezbędny warunek postępowania moralnego (rozumność, poczucie odpowiedzialności, wolność woli i działania). Na gruncie tej etyki liczą się przede wszystkim interesy gatunku ludzkiego. Ma ona przede wszystkim na względzie dobro i pomyślność człowieka i tym wartościom podporządkowane jest dobro (równowaga) i przetrwanie środowiska oraz współtworzących je organizmów żywych. [...] Możemy mieć zobowiązania, które dotyczą naturalnych ekosystemów i wspólnot biocentrycznych naszej planety, ale te zobowiązania są w każdym przypadku oparte na fakcie, że to jak traktujemy owe ekosystemy i wspólnoty życia może mieć wpływ tylko na realizację ludzkich wartości i praw. Nie mamy natomiast obowiązku popierać lub bronić pozaludzkich istot żywych, niezależnie od tego faktu. Utrzymując się w konwencji antropocentrycznej, etyka ekologiczna, jako część składowa etyki ogólnej, głosi potrzebę ochrony przyrody i szacunku dla niej jako przejawu ochrony człowieka i szacunku dla niego.”⁶

Jak wynika z tej charakterystyki tak zorientowana etyka raczej nie powinna być zaliczana do etyki środowiskowej w znaczeniu ścisłym. Ale w literaturze, tradycyjnie, omawia się ją obok lub razem z innymi kierunkami etyki środowiskowej nie dokonując tego rodzaju rozgraniczenia. Taki stan rzeczy wynika także z problemów teoretycznych związanych z próbami całkowitego wyeliminowania podejścia antropocentrycznego w etyce środowiskowej, co według niektórych badaczy jest z góry skazane na niepowodzenie. Jeżeli mają oni rację, „czysta” etyka środowiskowa traci rację bytu i zostaje zredukowana do roli jednej z etyk szczegółowych. Nie miałyby też sensu jej rozwijanie.

Etyka zorientowana ekologicznie (holistyczna, etyka wspólnot).

Zwolennicy (A. Leopold, J. B. Callicott) tego stanowiska postulują obronę praw nie tylko poszczególnych istot, lecz także tworzonej przez nie harmonii i całości, zaznaczając przy tym, że wszystkie formy życia będąc samoistnymi wartościami przyczyniają się do bogactwa i rozkwitu całokształtu życia na Ziemi, które jest wartością nadrzędną. Podkreśla się tu ściśle powiązanie wszystkich bytów tworzących organiczną całość w skali planetarnej, zwaną też *wspólnotą życia*. Taką postawę określa się mianem *holistycznej*.

⁴ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1994, 234–235

⁵ Zdecydowałem się w tym miejscu posłużyć się klasyfikacją Alana Marshalla (*Journal of Applied Philosophy*, 1993, t. 10, nr 2) ze względu na jej dość ogólny i dzięki temu poglądowy charakter.

⁶ W. Tyburski, *Etyka środowiskowa a paradygmat antropocentryzmu*, [w] *Ekofilozofia i Bioetyka*. VI Polski Zjazd Filozoficzny, red. W. Tyburski, Toruń 1996, 67–68

Etyka zorientowana wolnościowo (etyka biocentryczna).

Wyraziciele (P. Singer, R. Attfield, R. Regan, P. Taylor) tego stanowiska sądzą, że ludzkość „dojrzała do tego” aby pojęcie praw jednostki rozciągnąć na inne, pozaludzkie (nieistotowe) formy życia. Zlicza się do nich bezspornie zwierzęta, co do roślin, a nawet form geologicznych toczy się dyskusja. Prawa wywodzi się z przekonania, że każdy organizm żywy, zespół organizmów posiada własne, wyrodzone i niezwywalne interesy, dobro (pomyślność) i wewnętrzną wartość, które czynią go podmiotem moralności.

2. DYLEMAT PIERWSZY – CZY ETYKA ŚRODOWISKOWA JAKO NOWY RODZAJ ETYKI JEST W OGÓLE POTRZEBNA?

Po tym obszernym wprowadzeniu⁷ może się wydać zaskakujące, że jednak nie wszyscy etycy widzą potrzebę tworzenia i rozwijania nowej, autonomicznej etyki – *środowiskowej*, rozwijanej w dodatku w opozycji do etyki tradycyjnej. „Passmore podobnie jak wielu innych zwolenników ochrony środowiska, takich jak np. Kristin Shrader-Frechette (1988), czy H. J. McCloskey (1980) uważa, że żadna nowa etyka nie jest potrzebna, gdyż pozostając w obrębie etyki tradycyjnej można wskazać moralne racje, aby zapobiegać dewastacji oraz zanieczyszczeniu naturalnego środowiska. Uzasadniającej swoje stanowisko Passmore przytacza dwie racje. Pierwsza z nich to stwierdzenie, że tradycja zachodnioeuropejska jest tak bogata i różnorodna, iż w niej samej można znaleźć poglądy, które zobowiązują człowieka do tego, aby w swoim postępowaniu uwzględniał interesy wszystkich stworzeń, aby się nimi opiekował i dbał o ich dobry byt. Te elementy, już obecne w tradycji, należy rozwinąć i doprowadzić do rozkwitu. [...] Racja druga to przekonanie Passmore'a, że rzeczywisty sukces w reformowaniu stosunku człowieka do przyrody pozaludzkiej zależy od tego, w jakim stopniu reformy i reformatorzy potrafią nawiązać do istniejącej tradycji i rozwijać ją. Można bowiem wymyślać i propagować różne systemy etyki, ale ich szanse powodzenia są tym mniejsze, im bardziej propozycje zmian, które one za sobą pociągają odbiegają od tradycyjnych stosunków człowieka do przyrody. [...] Wierzy on, że zarówno kryzys środowiskowy jak i niezwykle trudne problemy ekologiczne można rozwiązać w obrębie zastanej tradycji, jeżeli ludzie będą się zachowywać racjonalnie.”⁸ Passmore kontynuując tradycję zachodniego racjonalizmu stoi na stanowisku, że tylko właściwie zastosowana wiedza, nauka i nowoczesne technologie mogą nas przed wspomnianym kryzysem ochronić. Odrzuca zdecydowanie przekonanie, że jakaś radykalna zmiana etyki polegająca na uznaniu przyrody i istot pozaludzkich za przedmioty moralności poprzez przypisanie im samostnej wewnętrznej wartości, a przez to objęcie ich normami moralnymi jest skuteczna, a nawet w ogóle możliwa⁹. Powodzenie takiego projektu, jego zdaniem, uniemożliwiłoby jakąkolwiek działalność ludzką i spowodowało w efekcie regres cywilizacyjny na wielką skalę. Jako dodatkowy argument podaje, że nawet tradycyjny szacunek i wysokie wartościowanie Natury jakie cechują filozofie i religie krajów Wschodu nie hamują degradacji środowiska w tych krajach. Jeżeli chcemy skutecznie ochraniać dziką przyrodę czy inne (pozaludzkie) żywe istoty, to należy podejść do tego zagadnienia racjonalnie, to znaczy zacząć odwoływać się do wartości pragmatycznych, czy ekonomicznych jakie może stanowić dzika przyroda np. jako źródło potencjalnych (nieznanych jeszcze) substancji leczniczych, odnawialnych surowców, materiału genetycznego czy w końcu jako „faszynujący przedmiot poznania czy rekreacji”¹⁰.

⁷ Obszernym, ale koniecznym ze względu na stosunkowo niewielką znajomość etyki środowiskowej w naszym kraju.

⁸ Z. Piątek, *Dylematy etyki środowiskowej*, W: *Ekofilozofia i Bioetyka*. VI Polski Zjazd Filozoficzny, red. W. Tyburski, Toruń 1996, 45

⁹ Warto dodać, że wkrótce po opublikowaniu swojego dzieła *Man's Responsibility for Nature* (do którego odnosi się moje omówienie) Passmore radykalnie zmienił swoje poglądy i stwierdził: „Potrzeba nam nowej metafizyki, która w założeniu nie byłaby antropocentryczna. Stworzenie takiej metafizyki jest, według mnie, najważniejszym zadaniem, jakie stoi przed filozofią. Kształtowanie nowej postawy moralnej wobec natury wymaga zatem sformułowania bardziej realistycznej filozofii przyrody. Tylko w ten sposób możemy środowisku zapewnić skuteczną ochronę.” (Za: B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1994, 79).

¹⁰ Tamże, 46

Passmore proponuje przeprowadzenie czegoś w rodzaju globalnego rachunku etycznego, rozszerzonego w czasie i przestrzeni w stosunku do tego co uwzględniała etyka klasyczna. Taki rachunek miałby objąć wszelkie koszty rozwoju cywilizacji zachodniej np. koszty zanieczyszczeń, zniszczenia gleby, wyczerpania surowców, problem zagrożenia demograficznego. Bierze się tu pod uwagę tylko to, co zagraża naszym bezpośrednim interesom lub interesom naszych bezpośrednich potomków, dzieci i wnuków¹¹.

Propozycja Passmore'a wydaje się spójna i dobrze uzasadniona, a co najważniejsze realistyczna. Ale nie można nie zauważyć, że właśnie takie racjonalistyczne i pragmatyczne podejście doprowadziło do ekologicznego kryzysu. Konsekwentne lekceważenie, a nawet odrzucanie samoistnej wartości dzikiej przyrody, bytów pozaludzkich łączy się tu z kolei z niekonsekwentnym i milczącym uznaniem wartości materialnych czy ekonomicznych, którym hołduje nasza cywilizacja, i których zachowaniu ma cała koncepcja służyć. Rozszerzenie etyki tradycyjnej jest tu niejako wymuszone, stało się bowiem jasne, że bez tego zabiegu cały system musi runąć pod własnym ciężarem – ciężarem zgubnej strategii rozwoju cywilizacyjnego nieliczącego się z barierami ekologicznymi.

Nie do utrzymania jest też teza jakoby przyznanie samoistnej wartości przyrodzie uniemożliwiałoby jakąkolwiek działalność cywilizacyjną. Została tu zagubiona albo tendencyjnie pominięta możliwość odwołania się do hierarchii wartości, która może ten problem rozwiązać. To, iż czemuś przyznaję wartość per se nie znaczy, że nie mogę tego czegoś wykorzystać, a nawet zniszczyć w imię wyższej wartości. Jednak sama świadomość istnienia owej wartości może powstrzymać mnie przed jej unicestwieniem dla błahych celów albo pobudzić do szukania rozwiązań zmniejszających dokonanie zła jakim jest zniszczenie tej wartości.

Reasumując, propozycja Passmore'a poza prostym, można by rzec mechanicznym, rozszerzeniem granic etyki klasycznej nie wnosi nic nowego i nie przekonuje (przynajmniej mnie) do poniechania prób rozwijania nowej etyki. Pozostaje on na gruncie tradycji liberalnej gdzie dominującymi wartościami są wolność indywidualna i demokracja. Jak można wywnioskować z dalszych jego rozważań chciałby zachować te wartości za wszelką cenę, nawet destrukcji przyrody, która jest zdaniem jest nieuchronną ceną wolności.

3. DYLEMAT DRUGI – PROBLEM PRZEJŚCIA OD „JEST” DO „POWINIEN” CZYLI JAK UNIKNAĆ „BŁĘDU NATURALISTYCZNEGO”?

Wskazanie pozytywnej odpowiedzi na powyższe pytanie ma żywotne znaczenie dla etyki środowiskowej, której geneza i charakter jest ściśle związany ze stanowiskiem naturalistycznym (neo-naturalistycznym¹²) w etyce, którego prawomocność jest tradycyjnie podważana przez wykazywanie istnienia tzw. „błędu naturalistycznego”.

„W każdym systemie moralności, z jakim się dotychczas spotkałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduje, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie jest i nie jest, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem powinien albo nie powinien. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz nie mniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że powinien albo nie powinien jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego.”¹³

Ten słynny ustęp z Traktatu o naturze ludzkiej Dawida Hume'a zapoczątkował trwającą już ponad dwieście lat dyskusję nad problemem: czy i w jaki sposób można wywodzić nakazy etyczne z przesłanek pozaetycznych, a szczególnie z obserwacji empirycznych?

¹¹ Niezwykle interesującą argumentację Passmore'a na rzecz odrzucenia zainteresowania losem przyszłych pokoleń pomijam, bowiem nie wiąże się bezpośrednio z tematem.

¹² Tak się ostatnio etykę środowiskową klasyfikuje.

¹³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, t. II, s. 256–260

Zdaniem Hume'a taki sposób dowodzenia twierdzeń etycznych jest całkowicie nieuprawnocniony, bowiem gwałci zasadę logiki, zgodnie z którą nie można wyprowadzać we wniosku – konkluzji tego czego pierwiej nie było w przesłankach. Tak więc, ze zdań o faktach nie wolno wyprowadzać zdań o powinnościach. Mimo jak się wydawało niepodważalności tego stwierdzenia, przez co najmniej 150 lat ta powszechna na gruncie etycznym praktyka nie ulegała zmianie, a poglądami Hume'a nikt się za bardzo nie przejmował. Chociaż – z drugiej strony ich obalenie miało ogromne znaczenie dla utrzymania statusu etyki jako nauki, na równi z innymi dziedzinami nauki jako wiedzy o faktach czyli o tym „co jest”. Dopiero w 1903 G. M. Moore swoim wystąpieniem w *Principia Ethica* przerwał „zmowę milczenia” w etyce i uzupełniając krytykę Hume'a o aspekt semantyczny, nazwał taką „próbę zbudowania mostu nad przepaścią między jest a powinien” dosadnie i bez ogródek – błędem naturalistycznym¹⁴. Od tego czasu problem błędu naturalistycznego stał się przedmiotem licznych i niekończących się dyskusji wpisujących się w szeroki i wpływowy nurt filozofii analitycznej, silnie rozwijany zwłaszcza w piśmiennictwie anglosaskim. Szkoty tego nurtu: intuicjonizm, emotywizm mimo dzielących je różnic zgadzają się przynajmniej co do jednego: sądy etyczne nie są wywiedlane ze zdań empirycznych i nie można ich weryfikować poprzez konfrontację z doświadczeniem.

Intuicjonizm – twierdzi, że etyka nie jest nauką empiryczną lecz nauką filozoficzną, „czystą, samą w sobie”, opartą na specyficznej intuicji dobra, której tezy są konieczne, nieobalalne i nie podlegają empirycznej weryfikacji. Punkt ciężkości rozważań etycznych przesuwają się w kierunku niewiarygodnie rozbudowanej analizy psychologicznej, odrywa się tym samym od rzeczywistości, świata, który dla uzasadnienia bądź obalenia twierdzeń etycznych staje się z goła nieistotny.

Emotywizm – idzie jeszcze dalej i odmawia w ogóle etyce tradycyjnej¹⁵ statusu nauki. Nie istnieje nic, co byłoby przedmiotem takiej etyki. Sądy etyczne są tylko pseudozdaniem wyrażającymi emocje, ekspresje, sympatie bądź antypatie wypowiadającego. Nie przekazują żadnej informacji, nie konkretnie nie wyrażają, nie mogą mieć zatem żadnej wartości logicznej i nie ma sensu się o nie spierać. Problem statusu etyki został definitywnie i naukowo rozwiązany, jest ona, niczym poezja, sprawą uczuć, emocji, przeżyć i nie ma nic wspólnego z nauką. Nauką może być tylko metaetyka badająca wydawanie sądów etycznych przez ludzi jako zwykły fakt empiryczny. Występuje ona jako psychologia zjawisk moralnych badając sądy pojedynczych ludzi albo, w odniesieniu do funkcji społecznych takich sądów, jako socjologia moralności. Jak widać etyka w znaczeniu tradycyjnym i jej przedmiot zanika tu zupełnie, a jej zadania przejmują nauki stosowane.

Takie poglądy położyły się głębokim cieniem na sam status etyki i na możliwości jej ugruntowania. Po początkowych triumfach takiego podejścia okazało się, że nie wszyscy je podzielali, a ich rzekoma obiektywność i nieobalalność zaczęła być rychło kwestionowana i krytykowana. Wkrótce stało się jasne, że tak rozumiana etyka – być może słuszna teoretycznie – oznacza otwarcie na relatywizm moralny, który w praktyce jest nie do przyjęcia. Dobitym tego wyrazem było znane powiedzenie B. Russella odnoszące się do zbrodni hitlerowskich: „Trudno stojąc na progu komory gazowej podzielać w całej rozciągłości zasadę (*De gustibus nil disputandum*)¹⁶”. W tonie zaś samej filozofii analitycznej także zaczął się krytyczny ferment, który zapoczątkował w 1954 P.H. Nowell w pracy pod tytułem *Etyka*, a kontynuowali S. Hampshire, K. Baier, R. M. Hare. Kierunek przez nich stworzony nazwano później etyką „dobrych racji”. Przyznają oni, że logiczno-formalna weryfikacja sądów etycznych nie jest możliwa, ale też wcale nie jest konieczna. Wystarczy ustalić i podać pewne praktyczne, możliwe do przyjęcia i praktycznego uzasadnienia czyjegoś czynu lub wyboru argumenty czyli tzw. „dobre racje”. Baier podkreśla, że owe „racje moralne nie muszą być dowodami. Racje te wiążą się raczej z przedstawieniem faktów, które pobudzą osobę do działania w określony sposób”¹⁷. Inni

¹⁴ *Metaetyka*, pod red. Iji Lazari-Pawłowskiej, PWN, Warszawa 1975, 35

¹⁵ Terminu etyka używam tu w znaczeniu tradycyjnym czyli nauki raczej proponującej niż li tylko klasyfikującej i analizującej poglądy na temat moralności. Tym bardziej, że temat dotyczy szczególnego rodzaju etyki, jaką jest etyka środowiskowa (inaczej ekologiczna), z istoty swojej zorientowana na wprowadzanie w praktykę postulowanych przez siebie norm i wartości.

¹⁶ *Metaetyka*, pod red. Iji Lazari-Pawłowskiej, PWN, Warszawa 1975, 570

¹⁷ Vernon J. Bourke, *Historia etyki*, Krupski i S-ka 1994, 295.

reprezentanci tego kierunku np. S.E. Toulmin, byli mniej radykalni i utrzymywali, że wprawdzie reguły inferencji stosowane w logice formalnej, matematyce i przyrodoznawstwie mają niewielkie zastosowanie w etyce, ale nie oznacza to braku jakiejkolwiek zasad rządzących argumentacją moralną. Z przeprowadzonej przez nich drobiazgowej analizy potocznej języka moralności wyprowadzili wniosek, że posiada on własną, swoistą tzw. „trzecią” lub „nieformalną logikę”. Typ inferencji charakterystyczny dla tej logiki Toulmin nazwał „inferencją substancjalną” dla odróżnienia od zwykłej „inferencji analitycznej”. Właściwe stosowanie reguł „inferencji substancjalnej” (w etyce zwanej też „ewaluatywną”) pozwala na uprawnione logicznie (jednak) wyprowadzenie konkluzji o charakterze normatywnym ze zdań o faktach będących „dobrymi racjami” na rzecz owych konkluzji.

Tego typu rozumowanie otworzyło drogę do omińnięcia „błędu naturalistycznego” i zbudowania mimo wszystko, wbrew stanowisku Moore’a, mostu nad przepaścią między „jest” a „powinien”.

4. DYLEMAT TRZECI – CZY MOŻNA OBEJŚĆ SIĘ BEZ METAFIZYKI?

„Jeśli przejęci tymi zasadami [empiryzmu] przebiegniemy biblioteki, jakiegóż musimy dokonać spustoszenia! Biorąc do ręki jakiś tom, traktujący np. o teologii albo szkolnej metafizyce, zapytujemy: Czy zawiera jakieś rozumowanie abstrakcyjne, dotyczące wielkości lub liczby? Nie. Czy zawiera jakieś oparte na doświadczeniu rozumowanie dotyczące faktów i istnienia? Nie. A więc w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisterei i złudzeń.”¹⁸

Ten klasyczny i nie mniej znany niż przytoczony uprzednio ustęp z Hume’a wyraża wciąż mocno broniony dogmat, że nie istnieje żadna prawda metafizyczna. Gdyby Hume był konsekwentny, powinien rzucić w ogień także swoje *Badania...*, nie dotyczą bowiem ani „wielkości”, ani „liczby”, ani „faktów”, ani „istnienia”, są jedynie „metafizyczną spekulacją na te tematy”¹⁹. Spekulacją nie będącą niczym innym niż jednym z twierdzeń metafizycznych, których zasadności programowo nie uznaje, a która milcząco zakłada swoją nadrzędną nad nimi ważność. Jest to ważność oparta na określonym pojęciu wiedzy naukowej, zgodnie z którym „prawdy naukowej o przedmiotach metafizycznych nie da się uzyskać”²⁰. Nie wszyscy jednak muszą podzielać takie pojęcie wiedzy, przynajmniej „jak długo nie zostanie bezdyskusyjnie wykazane, że wyczerpuje to całe pojęcie wiedzy”²¹. Tego rodzaju wiedza zakłada określone – zredukowane do materialnej fizyczności – pojęcie bytu, a potem tak „spreparowany” byt bada. Etyka usiłując wpisać się w taki obraz nauki²² musiała dojść do oczywistej konkluzji, że tak „zneutralizowany” byt jest wolny od wartości, a zatem wywiedzenie z niego jakichkolwiek powinności jest, jako wniosek tautologiczny, niemożliwe.

Zatem także dogmat „błędu naturalistycznego” będąc swego rodzaju twierdzeniem metafizycznym, a podpadając pod pierwszy dogmat – nie istnieje żadna prawda metafizyczna, znosi sam siebie. Za Hansem Jonasem twierdzą ponadto, że nawet uzasadnione i uznane (choć nie wiadomo na jakiej „niemetafizycznej” podstawie) odrzucenie metafizyki nie stanowiłoby zagrożenia dla podstaw jakiejkolwiek etyki środowiskowej, bowiem w każdej innej etyce kryje się jakaś metafizyka. Każda próba „oczyszczenia” etyki z metafizyki musi się skończyć niepowodzeniem albo doprowadzić do unieważnienia tradycyjnego pojęcia i przedmiotu etyki, co stało się udziałem emotywizmu.

¹⁸ David Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, PWN 1977, 200.

¹⁹ H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca*, Wydawnictwo Pusty Obłok.

²⁰ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, 93.

²¹ Tamże, 93.

²² Zupełnie odrębnym i ciekawym problemem, ale raczej z obszaru socjologii wiedzy, jest odpowiedź na pytanie: dlaczego nauki humanistyczne, w tym etyka, tak dalece uległy autorytetowi nauk przyrodniczych, że niewolniczo i ze zgubnym dla siebie skutkiem przyjęły ich założenia?