

O DOBRU DRZEW I EKOLOGICZNEJ
REFORMIE UTYLITARYZMU

W wypowiedziach autorów, którzy zgłaszają swój akces do etyki środowiskowej lub „ekoetyki”, można niekiedy spotkać się z zapatrywaniem, że tradycyjna etyka nie bardzo radzi sobie z problemami, jakie narzuca nam nasza współczesna, coraz ostrzejsza i dojmująca świadomość obowiązków człowieka wobec środowiska. Z tak ogólnie ujętą opinią trudno byłoby przeprowadzić owocną dyskusję. „Tradycyjna etyka” to nazwa niezmiernie obszerna, która obejmuje nie tylko wiele konkretnych teorii etycznych, lecz także wiele rozmaitych typów tych teorii. Jednym z tych abstrakcyjnych typów teorii etycznych, na którym przynajmniej na początku zamierzam się skupić, jest konsekwencjalizm. I on jednak posiada wiele różnych odmian (jak choćby liczne postacie utilitaryzmu). Najpierw zatem przedstawię w zarysie pewien formalny schemat teorii etycznej, którą nazywam ścisłym konsekwencjalizmem. Następnie zwrócę uwagę, że ta ścisła forma konsekwencjalizmu wypełnia się jeszcze różną treścią zależnie od tego, jakie stanowisko zajmiemy w sporze o „podmioty dobra” (tzn. istoty lub w ogóle byty, dla których coś może być dobre i złe). Przywoławszy dwa tradycyjne poglądy w tej kwestii (pierwszy z nich utożsamia podmioty własnego dobra z istotami racjonalnymi, drugi zaś z istotami zdolnymi do odczuwania), wezmę pod rozwagę swoistą próbę poszerzenia zakresu owych „aksjologicznych centrów”, jakiej dokonują liczni przedstawiciele etyki środowiskowej, rozciągający go na cały świat żywy. W dalszym ciągu pokażę, że ta ekologiczna reforma konsekwencjalizmu nie może być po

prostu jego rozbudową, lecz musi iść w parze z istotną modyfikacją samych jego podstaw, przeprowadzającą nas praktycznie na pozycję szczególnego rodzaju kantyztu. Sformułuję też pewne obiekcje, jakie można wysunąć przeciw tej reformie przyglądając się jej (bardziej ostrożnie) z pozycji „ekosceptyka”.

AKSJOMATY KONSEKWENCJALIZMU

Przez etyczny konsekwencjalizm rozumie się pogląd, zgodnie z którym o etycznej słuszności lub niesłuszności pewnego sposobu postępowania rozstrzygają – najprościej mówiąc – jego konsekwencje. Chcąc zatem ocenić, czy pewna decyzja będzie etycznie słuszna, czy nie, powinienem – w myśl tego poglądu – wziąć pod uwagę wszystko, co z niej prawdopodobnie wyniknie i co będzie posiadać jakąś określoną wartość, tzn. będzie pewnym dobrem albo pewnym złem. Słuszny jest sposób postępowania, z którego wynika więcej dobra aniżeli zła, lub też – jak uściślają niektórzy – więcej dobra albo mniej zła, niż wynikłoby z postępowania w którykolwiek inny z możliwych sposobów, wchodzących w rachubę w danej sytuacji.

Zgodnie z klasyczną teorią konsekwencjalizmu dobro zawarte w konsekwencjach naszych czynów ma przy tym **naturę relacjonalną**: jest z istoty dobrem odnoszącym się do pewnego podmiotu, odsyłającym nas jak gdyby do pewnego centrum aksjologicznego. Innymi słowy, kiedy mówimy, że coś jest dobre, mamy za każdym razem na myśli, że jest to dobre dla kogoś lub czegoś – dla pewnej osoby, istoty, czy w ogóle bytu, będącego niejako nośnikiem, odbiorcą lub podmiotem tego dobra. Struktura świata dóbr jest przy tym jakby „policentryczna”: są różne aksjologiczne ośrodki, w odniesieniu do których coś może być dobre. Jednym z takich ośrodków jestem chociażby ja sam – istnieją rozmaite rzeczy dobre dla mnie. Na podobnej zasadzie można jednak mówić również i o rzeczach, które są dobre w odniesieniu do innych podmiotów – dobre dla innych osób lub też i nie-osób¹.

Za ścisłą formę konsekwencjalizmu należy uznać tę jego postać, która akceptuje dwie naczelne tezy. Pierwsza z nich głosi, że powinniśmy troszczyć się o dobro wszystkich istot, które w ogóle mają swoje dobro. Z tą

¹ W powyższych dwóch akapitach wykorzystuję fragmenty mojego artykułu: Galewicz [2005].

zasadą powszechnej troski, jak można by ją krótko określać, musi jednak łączyć się inna podstawowa norma. Jest nią mianowicie **zasada równej wagi**, która – jak sama nazwa wskazuje – każe nam przykładać jednakową wagę do dobra każdej z tych istot, dla których coś może być dobre lub złe. Ten drugi aksjomat konsekwencjalizmu wymaga jednak krótkiej analizy, która pokaże, że i w nim samym kryją się jeszcze dwa różne składniki.

Przypuśćmy, że dwa żywe psy – Azor i Reks – dla pewnych bardzo ważnych celów naukowych są poddawane bolesnym eksperymentom, np. pobudzone prądem elektrycznym. W trakcie bolesnych doświadczeń obydwaj psy cierpią, a cierpienie każdego jest dla niego złem: cierpienie Azora jest złem dla Azora, a cierpienie Reksa jest czymś złym dla Reksa. Ma się rozumieć nie jest powiedziane, że takie same impulsy elektryczne będą wywoływać w jednym i drugim psie takie samo doznanie bólu, a tym bardziej sprawiać mu takie samo cierpienie (które nawet w wypadku zwierzęcia można jeszcze odróżnić od doznania bólu). To, co nie jest konieczne, jest jednak możliwe: może się zatem niewątpliwie zdarzyć, że czy to dokładnie takie same, czy to nieco odmienne impulsy przygotowują obydwaj psy o takie samo cierpienie. A gdy tak jest, powiemy zapewne, że to dokładnie takie samo cierpienie, doznawane przez Azora i przez Reksa, jest również dla jednego i drugiego takim samym złem: cierpienie Azora jest więc dla Azora czymś tak samo złym, jak cierpienie Reksa dla Reksa.

W większym kłopotcie jesteśmy, gdy mamy porównać zło, jakim jest cierpienie zwierzęcia, ze złem, jakie stanowi cierpienie człowieka. I to nie tylko dlatego, że trudno nam sobie wyobrazić sytuację, w której człowiek cierpiałby tak samo jak pies albo kot. Nawet jeżeli pomyślimy sobie jakieś abstrakcyjne, wyrwane z gatunkowego kontekstu cierpienie, które jako dokładnie takie samo występuje i w pewnym zwierzęciu, i w pewnym człowieku, to przecież stąd nie możemy jeszcze **automatycznie** wnioskować, że to dokładnie takie samo cierpienie, będące złem dla człowieka, i złem dla zwierzęcia, jest w obu wypadkach takim samym złem. Ktoś, kto wyciąga ten wniosek – a czynią to właśnie zwolennicy ścisłej postaci konsekwencjalizmu – robi tym samym użytek z pewnej dodatkowej przesłanki, będącej pierwszą z dwóch części, jakie składają się na przyjmowaną przez nich zasadę równej wagi. Tą nieodzowną podstawą ich wnioskowania jest mianowicie teza **aksjologicznego egalitaryzmu**, uznającego swoistą równość wszelkich istot, dla których coś może być dobre lub złe. Istotą tej równości można ująć także jako pewnego typu niezależność: niezależność wartości rzeczy, która jest dobra albo zła dla pewnego podmiotu, od tego, dla jakiego podmiotu jest ona dobra lub zła.

Uznając, że takie samo cierpienie doznawane przez dwa psy – czy w ogóle dwa różne podmioty – jest dla jednego z nich równie złe jak dla

drugiego, przyznając tym dwóm cierpieniom jednakową wartość. Przypisując pewnym złom lub pewnym dobrom równą wartość (jaką każde z nich ma dla swojego podmiotu), nie muszę jeszcze przykładać do nich równej wagi, na przykład broniąc Reksa z równą stanowczością, z jaką wystąpiłem w obronie Azora, lub też starając się oszczędzić niepotrzebnego bólu zwierzętom tak samo usilnie, jak staram się go oszczędzić cierpiącym istotom ludzkim. Nie muszę tego robić, nawet jeśli jestem wyznawcą ścisłego konsekwencjalizmu, uznającym obowiązek czynnej troski o dobro każdej istoty, która w ogóle posiada swe dobro. Ażeby ta powszechna troska stawała się równą troską, ścisłemu konsekwencjaliście oprócz aksjologicznego egalitaryzmu potrzebny jest jeszcze inny aksjomat. Potrzebny jest mu postulat, który w razie konieczności wyboru pomiędzy dobrem jednej istoty lub „strony” oraz dobrem innej każe nam zachować postawę bezstronną: wybrać po prostu to dobro, które jest większe, nie patrząc na to, czyje to jest dobro. Ten postulat bezstronności lub też – jak się go również nazywa – **normatywny neutralizm**, jest drugim nieodzownym składnikiem zasady równej wagi, a tym samym kolejnym aksjomatem ścisłego konsekwencjalizmu.

SPÓR O PODMIOTY DOBRA

Zarysowana „ścisła forma konsekwencjalizmu” jest jedynie **formą**, pewnym abstrakcyjnym schematem. Jej ogólne zasady dyktujące sposób, w jaki mamy uwzględniać dobro wszystkich istot, które w ogóle mają „swoje dobro”, wypełnią się więc jeszcze różnorodną treścią zależnie od tego, jak szeroko – lub też jak wąsko – wytyczymy zakres tego typu istot, dla których coś może być dobre lub złe. Wyróżnię trzy główne poglądy w tej kwestii².

(1) Jako pierwszy z nich można potraktować koncepcję, którą znajdujemy w jednej z części *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, a mianowicie w jego rozprawie „O miłości” (*De caritate*)³. Tomasz rozważa w niej między innymi pytanie, „czy stworzenia nierozumne powinny być miłowane”. Chodzi mu przy tym o to, czy powinny one być miłowane właśnie tą chrześcijańską miłością, która po łacinie nosi miano *caritas* i jest przykazana

² W dalszej części tej sekcji wykorzystuję z niewielkimi zmianami inne fragmenty mojego artykułu: Galewicz [2005].

³ Tomasz z Akwinu [1967]

w stosunku do „bliźnich”. W ujęciu Tomasza ta nadnaturalna miłość jest odmianą przyjaźni, Arystotelesowskiej *philia*. Gdyby więc stworzenie nierozumne miało być w taki sposób kochane, znaczyłoby to, że między nim a człowiekiem możliwa jest przyjaźń. Tomasz nie dopuszcza jednak takiej możliwości, i wyklucza ją właśnie dlatego, że stworzeniom nierozumnym nie można też życzyć dobra:

„przyjaźń mamy dla kogoś, któremu życzymy dobra; lecz ściśle mówiąc, nie możemy życzyć dobra stworzeniu nierozumnemu, **bo to nie jest zdolne do posiadania dobra** (podkr. moje, W.G.); zdolność tę ma tylko stworzenie rozumne, które dzięki wolności woli jest władne posługiwać się posiadanym dobrem”⁴.

(2) Restryktywna koncepcja św. Tomasza, ograniczająca sferę już nie tylko czynnych, ale także biernych podmiotów moralnych do istot rozumnych, jest oczywiście narażona na liczne zarzuty. Niemal nieodparcie nasuwa się myśl, że należy ją jakoś poszerzyć. Pierwszy możliwy krok w tym kierunku polega na objęciu tą sferą wszelkich w ogóle istot **zdolnych do czucia**, a więc nie tylko ludzi, lecz oprócz nich (przynajmniej) wyższych zwierząt. Jednym z filozofów, którzy dokonywali tego kroku wychodząc poza wąską etykę racjonalistyczną lub „humanistyczną”, był J. Bentham. W często cytowanym fragmencie jego *Wprowadzenia do zasad moralności i prawodawstwa*⁵ autor ten przeprowadza pewną analogię pomiędzy niewolnictwem a czysto eksploatacyjnym – instrumentalnym czy też konsumpcyjnym – traktowaniem zwierząt. W systemie niewolniczym części ludzi odmawia się jakichkolwiek praw, traktuje się ich jako „żywe narzędzia”, z których dobrem nie trzeba się liczyć lub którym wcale nie przysługuje żadne własne dobro. Zgodnie z naszą intuicją moralną, rozbudzoną już w czasach Benthama, taki sposób obchodzenia się z ludźmi jest haniebnym i niegodziwym. Bentham odwołuje się do tej intuicyjnej oceny i stara się ją rozciągnąć lub przenieść także na nasz stosunek do zwierząt. Również zwierzętom należy zatem przyznać pewne prawa, dostrzec w nich istoty mające swoje własne dobro, a tym samym etycznie znaczące. To poszerzenie zakresu moralnej ważności staje się możliwe dzięki wprowadzeniu jej nowego, bardziej liberalnego kryterium. W ujęciu Benthama zwierzę ma status moralny, wymaga uwzględnienia w namyśle etycznym, ponieważ odczuwa przyjemność i ból. To kryterium zdolności do czucia Bentham wprowadza w miejsce tradycyjnego kryterium racjonalności, poddając przy tym to ostatnie krytyce, która jest godna uwagi, gdyż w różnych wersjach

⁴Tomasz z Akwinu [1967] t. 16, s. 57.

⁵Bentham [1958] s. 418, przyp.

i modyfikacjach powtarza się także u wielu późniejszych autorów. Krytyczny argument Benthama można przedstawić w formie dylematu, przed którym stoi każdy, kto – tak jak św. Tomasz – przypisuje etyczną ważność jedynie stworzeniom rozumnym, i czyni to z tą intencją, aby wykluczyć z jej zakresu wszystkie inne istoty prócz ludzkich: jeżeli mianowicie ową „rozumność” pojmuje się przy tym w sposób całkowicie ścisły, wówczas racjonalistycznego kryterium nie spełnia nie tylko ogół bytów nieludzkich, lecz także spora część istot ludzkich, jak choćby wspomniane przez Benthama małe dzieci, ludzkie embriony lub ludzie w głębokim stopniu umysłowo upośledzeni; jeżeli zaś te nie w pełni rozumne istoty ludzkie mają się mimo wszystko zmieścić w sferze etycznej ważności – w sferze istot, z którymi nie wolno nam robić, co się nam podoba – to z kolei wytyczające jej granice kryterium racjonalności musi być pojmowane na tyle elastycznie, że będzie spełniane również przez pewne istoty nieludzkie, np. przez dorosłe osobniki wyższych gatunków zwierząt.

(3) Zarysowaną przez Benthama, a rozwijaną także przez różnych współczesnych autorów koncepcję, która uzależnia etyczną ważność od zdolności do czucia lub odbierania wrażeń zmysłowych (*aisthesis*), można by nazwać „koncepcją estezjologiczną”. Jak zauważono⁶, estezjologiczna koncepcja etycznej ważności jest połączona być może nie aż logicznym związkiem, lecz przynajmniej pewnym duchowym pokrewieństwem z hedonistyczną teorią wartości – teorią, zgodnie z którą tym, co samo w sobie dobre lub złe, mogą być jedynie stany przyjemności albo bólu (czy też cierpienia). Hedonistyczna aksjologia może być jednak krytykowana, np. jeśli się zważy, że w przyrodzie ożywionej przyjemność i ból funkcjonują nie tyle jako ostateczne cele, lecz raczej jako sygnały, które informują, że w organizmie dzieje się coś dobrego lub złego. Ten i temu podobne zarzuty mogą nas skłonić do wniosku, że w poszerzaniu sfery etycznej ważności należy posunąć się o krok dalej, tak aby objęła ona nie tylko ludzi i wyższe zwierzęta, lecz także zwierzęta niższe, jak również rośliny, krótko mówiąc: wszelkie istoty żywe. Podobnie jak dwie poprzednie koncepcje etycznej ważności, tak i ta trzecia – **biocentryczna** – może być przy tym ujmowana jako stanowisko w sporze o podmioty dobra. W tym ujęciu głosi ona, że o dobru lub złu jest sens mówić w odniesieniu do wszystkich istot żywych, tzn. że dla wszystkich takich istot istnieją pewne rzeczy, które są dla nich dobre (które im służą), i inne, które są dla nich złe (które im szkodzą).

⁶Por. Goodpaster [1978].

EKOLOGICZNE POSZERZENIE AKSJOLOGII

Biocentryczna koncepcja nosicieli dobra (a tym samym – przynajmniej na gruncie konsekwencjalizmu – biernych podmiotów moralnych) wyrasta z dosyć zrozumiałych i „sympatycznych” motywów. Przypuśćmy, że z jakichś praktycznych względów zastanawiamy się nad tym, co zrobić z pewnym rzadkim gatunkiem drzew, którym grozi wymarcie. I założmy, że z istnienia drzew tego gatunku człowiek ma tylko ograniczone korzyści – ot, jak to z drzew – a równocześnie przysparza mu ono pewnych uciążliwych kłopotów (możemy na przykład przyjąć, że pyłek tych drzew, rozsiewany przez nie w okresie kwitnienia, jest silnym alergenem, który u ludzi uczulonych wywołuje bardzo przykre, a czasem wręcz niebezpieczne dolegliwości). Wydaje się, że przykładając do kłopotliwych drzew zimne kryteria „tradycyjnej etyki”, a w szczególności klasycznej, nieposzerzonej wersji konsekwencjalizmu, powinniśmy spokojnie dać im wymrzeć, zaś w razie potrzeby – nawet je wytrzebić. Tymczasem jednak coś najwyraźniej nam mówi, żeby nie śpieszyć się z tym wytrzebieniem. I rodzi się wątpliwość, czy tradycyjne teorie etyczne, nie przyznające jeszcze drzewom statusu nośników dobra czy też biernych podmiotów moralnych, są w stanie przyswoić sobie to „coś” – tę nową intuicję etyczną, której na pewno nie powinny lekceważyć.

Ekologiczna wersja konsekwencjalizmu, rozciągająca sferę biernych podmiotów moralnych na królestwo zwierząt, a potem i roślin, na pewno „przygarnia” takie intuicje. Temu naturalnie nie można się dziwić i trzeba tylko spytać, jakim kosztem. Konsekwencjalna zasada uniwersalizmu każe nam troszczyć się o dobro wszystkich istot, które w ogóle mają swoje dobro. Niekontrowersyjnym wnioskiem z tej ogólnikowej zasady jest oczywiście postulat: jeżeli możesz przysporzyć dobra jednej istocie, nie odejmując go innej, to powinieneś to zrobić. Ten postulat jest wprawdzie mniej ogólnikowy, lecz za to bardzo ograniczony: „jeżeli możesz, to powinieneś”. Kłopot w tym, że ta możliwość nadarza się w świecie istot żywych wyjątkowo rzadko. Pospolita w tym świecie jest raczej sytuacja, w której przysparzając dobra jednej istocie lub też klasie istot, właśnie pozbawia się go lub ujmuje innej. Ogólnie bowiem mówiąc: życie żywi się życiem. Wszystkim istotom żywym nie sposób więc na raz dogodzić – świadcząc dobro jednym, wyrządza się zło innym. Z drzew mamy drewno, a drewno jest dobrem – nie dla samego drzewa jednakowoż, ale dla zziębniętego człowieka, który normalnie bez skrupułów ścina drzewo, aby porąbać je i napalić nim w piecu. Tymczasem ścięcie drzewa jest przecież skróceniem jego roślinnego życia, odcięciem całej jego dalszej części, która jest także częścią dobra tego drzewa, skoro to dalsze życie – wzrastanie, trwanie

i owocowanie – jest lub też byłoby dla niego zapewne czymś dobrym. Zgodnie z teorią ekologicznego konsekwencjalizmu każdy zziębnięty czy też chroniący się przed ziąbem człowiek powinien nie tylko dobrze się zastanowić, zanim przyłoży siekiere do pnia swego drzewa – w tym wymaganiu nie byłoby jeszcze nic nadzwyczajnego – lecz także zadać sobie nieco zawrotne pytanie; musiałby bowiem położyć na szali co najmniej dwa różne, lecz porównywalne dobra – dalsze życie drzewa i własne ogrzanie – ażeby w jakiś sposób stwierdzić, które z nich przeważa, tzn. jest większym dobrem dla istoty, dla której jest dobrem. A to ostatnie wymaganie raczej nie spotka się ze zrozumieniem zwykłego człowieka, który na ogół z czystym sumieniem i niezakłóconym moralnym spokojem dba przede wszystkim o dobro własne, dobro swoich bliskich, dobro ludzi dalekich, ale jednak ludzi, o dobro zwierząt mniej lub bardziej zbliżonych do ludzi, a o dobro drzew – dopiero na samym końcu.

Te kontrintuicyjne następstwa wyłaniają się, gdy pryncypia ścisłego konsekwencjalizmu próbujemy zastosować do świata podmiotów etycznych, poszerzonego o królestwo zwierząt, a nawet i roślin. Teorii konsekwencjalnej nie da się zatem „po prostu poszerzyć”; poszerzając ją, trzeba ją równocześnie rozluźnić, co można uczynić, uchylając któryś z trzech aksjomatów ścisłego konsekwencjalizmu. Najpierw więc można by oczywiście wycofać postulat normatywnego uniwersalizmu, każący troszczyć się o dobro wszystkich istot, które w ogóle mają swoje dobro. To rozwiązanie nie byłoby jednak przypuszczalnie dla nikogo zadowalające; nie po to przecież uznaje się coś takiego, jak własne dobro mrówki albo dobro drzewa, aby po chwili retorycznie pytać: lecz co nas obchodzi dobro drzew lub mrówek? Bardziej obiecującym stanowiskiem wydaje się zatem demontaż któregoś z dwóch innych filarów teorii konsekwencjalnej, a zatem aksjologicznego egalitaryzmu albo normatywnego neutralizmu. W pierwszym wypadku przyznajemy wprawdzie, że wszystkie istoty żywe mają swoje dobro, lecz nie zgadzamy się na to, by dobro każdej z nich musiało być równe dobru pozostałych. W drugim wypadku zgadzamy się również na tę egalitarną ocenę, ale nie na to, aby równe dobra nakładały na nas równe powinności; twierdzimy zatem, że pewne dobro drzewa jest wprawdzie równie ważne dla drzewa, jak odpowiednie dobro mrówki dla mrówki, a dobro jednej i drugiej istoty równie ważne dla każdej z nich jak analogiczne dobro człowieka dla tegoż człowieka, ale zarazem przeczymy temu, ażeby dobro każdej, choćby nawet gatunkowo najdalszej mu istoty żywej musiało być dla człowieka przedmiotem równej troski jak analogiczne dobro istot bliższych ludziom albo samych ludzi.

Jedno i drugie stanowisko wydaje się jednak istotnym odstępstwem od zasad konsekwencjalizmu. Aby uzasadnić nierówność takich samych

dóbr należących do różnych podmiotów, albo też różność powinności nakładanych na nas przez takie same dobro odmiennych podmiotów, oprócz wartości dobra dla kogoś lub czegoś trzeba też, jak się zdaje, wprowadzić pewną inną kategorię aksjologiczną, mianowicie kategorię wewnętrznej (lub „inherentnej”) wartości ontycznej – wartości, która przysługuje określonym bytom, a przynajmniej istotom żywym, już z samej racji ich przynależności do takiego a nie innego gatunku⁷. Trzeba więc przyjąć, że drzewo posiada pewną wewnętrzną wartość, którą zawiera w sobie jako drzewo, a mrówka wewnętrzną wartość jako mrówka, i że to właśnie ta wewnętrzna wartość, przysługująca drzewom czy też mrówkom, każe nam w ogóle przywiązywać jakąkolwiek wagę do własnego dobra jednych czy też drugich, a także rozstrzyga o tym, jaką to (porównawczą) wagę powinniśmy do niego przykładać.

OBIEKCJE EKOSCEPTYKA

Ekologiczne poszerzenie aksjologii dokonuje się zatem w dwóch krokach. Rozciągnięcie sfery istot mających swoje dobro na cały świat żywy jest tylko pierwszym z nich. Zaraz po nim trzeba jednak uczynić następny, którym jest przyznanie wszystkim istotom żywym pewnej (zróznicowanej czy też jednakowej) wartości wewnętrznej. Dokonując tego drugiego kroku wychodzimy już właściwie poza konsekwencjalizm, nawet jeśli od niego wyszliśmy. Idea wartości wewnętrznej, przysługującej pewnemu bytowi i czyniącej go (przynajmniej biernym) podmiotem moralnym, tj. nakładającej na nas obowiązki wobec tego bytu, nie jest bowiem ideą konsekwencjalistyczną; jest ona raczej ideą etyki Kanta. O ile konsekwencjalizm jest etyką **życliwości**, o tyle kantyzm można raczej nazwać etyką **szacunku**. Przypisanie jakiejś istocie wartości wewnętrznej – w tym rozumieniu, o które tu chodzi – byłoby posunięciem jedynie werbalnym, gdyby nie łączyło się lub nawet utożsamiało z przyznaniem, że owa istota jest godna szacunku. Tak również dzieje się i w tym wypadku: przyznając wartość wewnętrzną wszystkim istotom żywym – i mrówkom, i drzewom – godzimy się tym samym, że wszystkie one są godne naszego szacunku. Z punktu widzenia „ekosceptyka” nasuwa się jednak pytanie, czy tak daleko idące „dowartościowanie” i mrówek, i drzew jest rzeczywiście potrzebne. Czy

⁷ Por. Taylor [1989] s. 71-80.

człowiek nie ma już i tak tysiąca powodów, aby praktycznie „szanować” przyrodę, nawet jeżeli ceniąc i podziwiając jej twory, nie uważa ich jednak za godnych szacunku?

Ktoś mógłby na to odpowiedzieć: szacunku wobec świata nigdy nie za wiele! Człowiek, który odczuwa wobec jakiejś istoty szacunek lub cześć, nie niszczy jej ani nie znęca się nad nią. Choćby więc było prawdą, że mamy już i tak tysiąc istotnych racji, żeby szanować lub chronić przyrodę, to przecież nic nie zaszkodzi, jeśli będziemy ją szanowali z tysiąca i jednej.

Z tą nieco baśniową odpowiedzią trudno się jednak bez zastrzeżeń zgodzić. I to nie tylko dlatego, aby zadość stało się maksymie Ockhama: nie mnóż bytów – i dóbr – ponad potrzebę! Nawet jeśli nie chcemy używać tej brzytwy, aby ogałacać drzewa z ich własnej wartości, to przecież trudno nie zauważyć, że szacunek nie jest tego rodzaju uczuciem, którego zakres można by „bezkarnie” rozciągać. Uczucie szacunku ma w sobie coś dystyngtywnego, a tym samym ekskluzywnego. Darząc jakąś istotę szacunkiem, wyróżniam ją tym samym spośród innych, nawet jeśli nie jako jednostkę, lecz wraz z całym jej gatunkiem. Kant pozwalał nam – a równocześnie kazał – wyróżniać w ten sposób istoty rozumne. Etyk życzliwy środowisku stara się skierować to samo uczucie także na stonogę lub wróbla. Rodzi się wszakże wątpliwość, czy aż tak rozciągnięte uczucie szacunku pozostaje istotnie **to samo** – czy nie ulega destrukcji lub dewaluacji. Człowiek nie może odczuwać zgrozy na samą myśl o uśmierceniu kurczaka.

Jeżeli więc ekologiczne poszerzenie aksjologii nie jest bezwzględnie potrzebne, to jest ono nie tylko zbędne, ale i niebezpieczne i niepożądane. Tymczasem można argumentować, że faktycznie **jest** ono zbyteczne, a to ze względu na tych „tysiąc racji”, skłaniających człowieka do tego, aby nie niszczył ani nie marnował żadnych elementów środowiska, nawet gdyby zniszczenie lub zmarnowanie któregoś – np. doszczętne i nieodwracalne wytrzebiecie pewnego gatunku drzew – w danej chwili wydawało mu się krokiem ze wszech miar usprawiedliwionym. W drzewie, którego pyłek jest alergenem, mogą kryć się inne moce, już nie szkodliwe dla nas, ale wręcz zbawienne, choć dotąd nam jeszcze nieznanne. Przeobrażanie przyrody jest w dużej mierze poruszaniem się po omacku, a w takiej sytuacji wypada zachować najwyższą ostrożność. Każdy twór przyrody jest zatem naszym potencjalnym skarbem i ma wystarczająco wielką **wartość dla nas**, byśmy musieli mu jeszcze przyznawać jakąś kryjącą się w nim „wartość inherentną”, czyniącą go przedmiotem naszych obowiązków.

LITERATURA

- Bentham [1958] – J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa, PWN, 1958.
- Galewicz [2005] – W. Galewicz, *O podmiotach dobra i stanowiskach w etyce ekologicznej*, w: J. Zawitkowski, J. Filek i inni, *W stronę wartości. Wykłady autorskie z lat 2001-2004*, Akademia Muzyczna im. Karola Szymanowskiego w Katowicach, Katowice 2005.
- Goodpaster [1978] – Kenneth E. Goodpaster, *On being morally considerable*, „The Journal of Philosophy” 1978.
- Taylor [1989] – Paul W. Taylor, *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 2nd printing, with corrections, Princeton, New Jersey 1989.
- Tomasz z Akwinu [1967] – Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, przeł. ks. A. Głazewski, Londyn 1967.