

D o m i n i k a D z w o n k o w s k a

Etyka cnót wobec kryzysu ekologicznego

Słowa kluczowe: *etyka cnót, etyka środowiskowa, etyka cnót środowiskowych, cnota środowiskowa, antropocen, antropocentryzm*

Wstęp

Termin „cnota” jest jednym z pojęć o historii sięgającej niemalże początków filozofii, a kolejne epoki w różnym stopniu odwoływały się do refleksji aretologicznej. Obecnie etyka cnót przeżywa swój renesans, którego początek przypisuje się artykułowi Elizabeth Anscombe (1958) *Modern Moral Philosophy*. Autorka artykułu postuluje, aby ciężar dyskusji etycznej przesunąć z pozycji oceny, czy działanie jest dobre, czy złe, na poziom analizy charakteru podmiotu działającego. Przypomnienie klasycznej etyki cnót skłania do zadania pytania o aktualność rozważań prowadzonych w tej sferze, a szczególnie o aplikowalność teorii cnót do wyzwań, jakie stawia przed człowiekiem współczesny świat. Do wyzwań tych należy niewątpliwie postępująca degradacja środowiska naturalnego i kryzys ekologiczny. W niniejszym artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy etyka cnót środowiskowych może być etyką adekwatną dla „epoki człowieka” – antropocenu. Szczególnie interesujące w tej dyskusji jest podjęcie zagadnienia antropocentryzmu, który z jednej strony jest mocno krytykowany przez etyków środowiskowych, ale jednocześnie jest wyraźnie widoczny w etyce cnót. Co więcej, o ile przedstawiciele nauk humanistycznych często wieszczą zmierzch antropocentryzmu, to przedstawiciele nauk ścisłych zdają się podkreślać erę człowieka przez nową nomenklaturę epok geologicznych.

Według obecnej klasyfikacji geologicznej żyjemy w epoce holocenu, być może jednak ta krótka jak na okres geologiczny (12.000 lat) epoka może wkrótce się skończyć ogłoszeniem nowej epoki – antropocenu. Nazwę w obieg naukowy wprowadził holenderski chemik, noblista Paul Crutzen w 2000 roku. Samo pojęcie zostało stworzone wcześniej przez Eugene’a F. Stoermera, który uważał, że ludzkość wywiera na ziemię tak duży wpływ, iż można mówić o nowej epoce – epoce człowieka. „W ten sposób termin antropocen szybko zaczął być używany przez uczonych na oznaczenie obecnego przedziału czasu, zdominowanego przez ludzką aktywność” (Zalasiewicz i in. 2010: 2228). Termin ten odzwierciedla wpływ, jaki ludzkość wywiera na środowisko naturalne, często nieodwracalny i destrukcyjny. W związku ze zmianą nazwy człowiek może być pierwszym gatunkiem, na którego cześć nazwano epokę geologiczną, a jednocześnie tym, przez który dochodzi do degradacji Ziemi. Ta nowa epoka geologiczna będzie ukoronowaniem antropocentryzmu, już nie tylko dominującego w kulturze, ale mającego realne konsekwencje w środowisku naturalnym.

Oddziaływanie człowieka na środowisko naturalne, wpływ na przebieg naturalnych procesów ziemskich, pokazuje moc człowieka, jego ogromne możliwości panowania nad przyrodą. Jak jednak podkreśla Hans Jonas, powinna zachodzić korelacja władzy/mocy (ang. *power*) z odpowiedzialnością, szczególnie z odpowiedzialnością za środowisko i przyszłe pokolenia. Im większa władza i możliwość działania, tym większa powinna być odpowiedzialność (Jonas 1996) – zarówno odpowiedzialność negatywna, *post factum*, jak i odpowiedzialność pozytywna, niezależna od działania, wybiegająca w przyszłość, chroniąca środowisko również dla przyszłych pokoleń, chroniąca wszystkie jego elementy. Tak ujęta troska o środowisko naturalne wymaga odpowiedniej etyki. Jaka więc etyka byłaby najlepsza dla epoki antropocenu? Jaka etyka pozwoliłaby podejmować adekwatne decyzje moralne uwzględniające środowisko, rosnącą populację ludzką, postępujące zakwaszanie oceanów i zanieczyszczanie atmosfery oraz kurczące się zasoby?

Współcześnie w etyce normatywnej pojawiają się dwa dominujące ujęcia, mianowicie etyki deontologicznej i konsekwencjalistycznej. Również i etyka środowiskowa, mimo że próbowała oderwać się od dotychczasowych antropocentrycznych tradycji, to odwoływała się do uzasadniania charakterystycznego dla tradycyjnych systemów i teorii etycznych (Brennan, Lo 2011). Ciekawym przykładem zastosowania tradycyjnych etyk normatywnych do szeroko rozumianej refleksji z zakresu etyki środowiskowej jest próba wypracowania etyki zwierząt. W utylitarystycznych koncepcjach, mieszczących się w ramach etyki konsekwencjalistycznej, w odniesieniu do nieludzkich zwierząt szczególną rolę odgrywa unikanie niepotrzebnego cierpienia. Przyjemność jawi się w tej koncepcji jako dobro, do którego należy dążyć, a cierpienie i ból jako zło, którego należy unikać. Utylitarystyczny rachunek cierpienia zwierząt przeważa

w rzuconym przez Petera Singera hasle wyzwolenia zwierząt (Singer 2004). „Inaczej niż ekofilozofowie, którzy przypisują wrodzoną wartość środowisku naturalnemu i jego mieszkańcom, Singer i utylitaryści generalnie przypisują wrodzoną wartość doświadczeniu przyjemności lub satysfakcji jako takiej, a nie bytowi, który ma takie doświadczenie” (Brennan, Lo 2011). W tej wersji etyki pojęcia dobra, wartości, wrodzonej wartości mają duże znaczenie. Jednocześnie o dobru czy wartości czynu decydują jego konsekwencje, a nie sama natura danego działania, co powoduje, że dany czyn w zależności od okoliczności może być różnie oceniany.

Z kolei dla deontologów działanie jest moralnie dobre lub złe niezależnie od konsekwencji, czyny mają moralną kwalifikację bez względu na to, do czego prowadzą. W odniesieniu do bytów nieludzkich tego typu stanowisko reprezentuje Tom Regan, dla którego zwierzęta o wewnętrznej, wrodzonej wartości zasługują na adekwatne traktowanie, a naszym obowiązkiem jest niekrzywdzenie ich. Stąd działania związane z przemocą wobec zwierząt są wewnętrznie złe, niezależnie od ich konsekwencji. Jednocześnie zwierzęta, będące podmiotem życia, zasługują na należne im prawa. Zdaniem Toma Regana, bycie podmiotem życia oznacza posiadanie określonych cech, jak chociażby „dysponowanie pewnymi przekonaniami, pragnieniami, posiadanie pamięci, pewnych wyobrażeń na temat przeszłości i przyszłości, zdolności do zmysłowego postrzegania, czucia bólu i przyjemności, posiadanie preferencji i interesów, umiejętność inicjowania działań celem ich realizacji, poczucie psychofizycznej tożsamości w czasie oraz poczucie dobrostanu własnej egzystencji, który byłby logicznie niezależny od spełniania cudzych interesów”¹. Wartość wrodzona zwierząt jest w tej koncepcji czymś niepodważalnym, „nie jest zależna od użyteczności, znaczenia dla realizacji czyichś celów, sympatii czy aprobaty innych” (Dzwonkowska 2015: 12). To właśnie z niej wypływają określone obowiązki człowieka wobec świata *animalia* i jednoznaczne odrzucenie czynów, które wyrządzają krzywdę bytom pozaludzkim.

Oba podejścia różnią się między sobą w określaniu, czy dany czyn jest dobry, czy zły. Dobrze widać to na przykładzie polowania, które dla deontologa jest działaniem jednoznacznie dobrym lub nagannym moralnie. W przypadku Toma Regana zwierzę jako podmiot życia nie powinno być przedmiotem takiego traktowania, a polowanie jest jednoznacznie nagannym działaniem, które ze względów etycznych należy odrzucić. Dla utylitarysty działanie jest właściwe, jeżeli zwiększa ogólną ilość przyjemności, stąd działania takie jak polowanie na wieloryby czy zabijanie słoń dla kłów mogą być uznane za właściwe, jeżeli dostarczą człowiekowi odpowiedniej ilości satysfakcji czy

¹ Tłumaczenie tekstu zostało zaczerpnięte z monografii *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt* (Probuca 2013: 136).

też innych korzyści (por. Brennan, Lo 2011). Cierpienie bytów pozaludzkich może więc być uzasadnione w sytuacji, gdy ogólna suma korzyści przeważa nad ogólną sumą cierpienia.

Przytoczone wyżej przykłady pokazują odniesienie człowieka do zwierząt w kontekście dwóch tradycji etyki normatywnej. Obok tych dominujących ujęć ostatnio można dostrzec renesans etyki cnót, przy czym „utilitarysta będzie zwracał uwagę na fakt, że konsekwencje robienia czegoś zwiększą dobrostan, deontolog na fakt, że wykonując czyn podmiot będzie działał zgodnie z moralną zasadą, taką jak «postępuj tak, jak chciałbyś, aby postępowano wobec ciebie», a etyk cnót na fakt, że pomaganie komuś będzie dobroczyńne i życzliwe” (Brennan, Lo 2011). Odnowienie zainteresowania etyki charakterem człowieka i doskonaleniem się w cnocie można zaobserwować u wielu etyków, w tym również u etyków środowiskowych. Przedstawiciele etyki cnót środowiskowych szukają bardziej solidnych argumentów na rzecz ochrony przyrody niż te, które były oferowane przez dotychczasowe etyki (Cafaro 2009: 375), jednocześnie głosząc, że ochrona środowiska jest konieczna dla promowania dobrostanu człowieka i jego moralnego rozwoju (Hursthouse 2007). Etyka cnót powraca do Arystotelesowskiego pytania o dobre życie, o życie szczęśliwe, i widzi je właśnie w doskonałości moralnej.

Czy więc w epoce człowieka – antropocenie – etyka cnót środowiskowych może okazać się najbardziej adekwatną odpowiedzią na problem środowiska, a jednocześnie drogą do wzrastania człowieka? Etyka cnót stawia w centrum nie czyn, nie jego konsekwencje, ale jest skupiona na człowieku, na jego doskonałości moralnej. Jednocześnie podkreśla to, co w nim prowadzi do doskonałości (cnoty), a potępia to, co nie służy jego drodze moralnej (wada). W przeciwieństwie do egoizmu etycznego², który również skupia się na jednostce, cnoty mają prowadzić do uwzględniania nie tylko dobra jednostki, ale także relacji interpersonalnych, a w przypadku cnót środowiskowych również i dobrostanu całego otoczenia przyrodniczego.

Philip Cafaro podkreśla, że etyka cnót przywraca zaniedbany aspekt naszego życia etycznego, w odróżnieniu od etyk kantowskich i utilitarystycznych jest skupiona na podmiocie etycznym (*agent-centered*) (Cafaro 1997: 50). Zainteresowanie cnotą w etyce środowiskowej wynika z głębokiego przeświadczenia, że antropocen nie może być jedynie naznaczony destrukcyjnym wpływem człowieka na środowisko. Jednocześnie jego dotychczasowe działania powinny zaowocować przyjrzeniem się własnemu wnętrzu, charakterowi, oraz dokonaniem zmiany w nich, dzięki której będzie można przewyciężyć kryzys środowiskowy.

² Za wykładem *Effective altruism* Petera Singera. Więcej o egoizmie etycznym por. hasło *Egoism* w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Shaver 2014).

Rys historyczny

Etyka cnót jest jedną z najstarszych ścieżek dążenia do doskonałości etycznej. Same cnoty „są uznawane za dyspozycje wzorcowe, ponieważ ich posiadanie jest związane z osiągnięciem przez człowieka *eudajmonii*, czyli utożsamionego z celem moralnym stanu spełnienia życia jako całości” (Jaśtał 2010: 7). Czy zatem uwzględnianie środowiska naturalnego w dążeniu do eudajmonii jest warunkiem *sine qua non*? Pojawienie się zainteresowania etyką cnót w odniesieniu do kwestii środowiska przypisuje się Thomasowi Hillowi, którego artykuł *Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environment* (Hill 1983: 211–224) jest uznawany za symboliczny początek debaty na ten temat (por. Cafaro 2007: 3–4). Hill w swoim artykule podkreśla, że moralne znaczenie ochrony środowiska nie jest kwestią praw czy społecznej użyteczności, lecz że postawa człowieka wobec środowiska jest związana z cnotami i ludzką doskonałością moralną (Hill 1983: 211). Pytanie, które wyznacza początek dyskusji, dotyczy tego, „jaki rodzaj człowieka zniszczyłby środowisko naturalne lub nawet postrzegał jego wartość jedynie w kategoriach kosztów/korzyści?”

Dla Hilla niszczenie środowiska jest wyraźnym znakiem braku cnót, szczególnie czterech, którym poświęca swój tekst: właściwej pokory, samoakceptacji, wdzięczności i doceniania dobra w innych. To właśnie brak cnót stoi za kryzysem ekologicznym, za zanikaniem rzadkich gatunków roślin i zwierząt, za degradacją naturalnych ekosystemów czy zamienianiem pasm górskich w kopalnie. Dla Hilla pokora wobec otaczającego nas świata, zaakceptowanie, że człowiek jest tylko elementem środowiska, wdzięczność wobec przyrody i innych ludzi oraz docenianie dobra zarówno w otoczeniu, jak i w innych, są drogą do moralnego wzrastania człowieka oraz zapewnienia ochrony środowisku. Należy odwrócić pytanie postawione we wstępie i spytać: „jakie ludzkie cechy chcemy wspierać dla promowania pozytywnych postaw wobec środowiska?” Należy pytać nie o to, jakim trzeba być człowiekiem, aby zniszczyć środowisko, ale jakim człowiekiem należy być, aby je ochronić.

Przyjmuje się, iż artykuł Hilla miał taki sam wpływ na etykę cnót środowiskowych, jak artykuł G.E.M. Anscombe na renesans etyki cnót (Anscombe 1958). Obu tekstom przypisuje się wyznaczenie symbolicznego początku zainteresowania dyscypliną. Mimo to, sama problematyka cnót pojawiała się w etyce środowiskowej niemalże od samego jej początku, bowiem już w pracy Henry’ego Davida Thoreau *Walden, czyli życie w lesie* (1854) znajdują się drobiazgowo opisy świata przyrody, odniesienie do cnót i rozważania o doskonałości moralnej człowieka osiąganego w otoczeniu przyrody³. Philip Cafaro jest nawet skłonny dostrzegać wyłonienie się problematyki cnót środowisko-

³ Więcej na temat etycznej analizy cnót u Thoreau w: Cafaro 2004.

wych w *Polityce* Arystotelesa, w połowie IV w. p.n.e. (Cafaro 2010: 3–4). Jego zdaniem, wyrazem etyki cnót środowiskowych jest troska Arystotelesa o właściwe usytuowanie miast i zapewnienie ich mieszkańcom łatwego dostępu do zdrowej wody (Arystoteles 2003: 7, 10).

Cafaro zaznacza również, że nawet Arystoteles mógł nie być pierwszym „twórcą” etyki cnót środowiskowych, ale mogła ona powstać jeszcze wcześniej, na drugim końcu świata i zostać uwieczniona w starożytnym chińskim traktacie filozoficznym *Tao Te Ching* (Cafaro 2010: 3–4). Istotą taoizmu jest brak działania (niedziałanie, *wu wei*) oraz akceptacja świata takim, jaki on jest. Szczęście zwykłego człowieka wyraża się nie w posiadaniu, ale w radości z prostego jedzenia, ubioru i domu, zadowolenia z warunków, w jakich się żyje. Tego typu postawa może stanowić fundament etyki cnót środowiskowych.

Jak widać, etyka cnót środowiskowych może przyjmować różne formy, ale od czasu artykułu Thomasa Hilla ukazało się wiele prac poświęconych temu zagadnieniu próbujących wykazać, jak charakter może wpływać na zachowania prośrodowiskowe. Jakie cnoty mogą służyć pełnemu rozwojowi osobowemu uwzględniającemu środowisko naturalne? Jakie wady są przeszkodą w osiągnięciu doskonałości moralnej człowieka i harmonii ze środowiskiem? Co decyduje, że ktoś zachwycy się przyrodą i jak Thoreau widzi nawet w próchniejącym drzewie piękno i wartość cenną dla całego ekosystemu, mimo braku wartości rynkowej (Thoreau 2011: 325)? Ktoś inny bowiem uprawia drzewa tylko dla celulozy, na sprzedaż, zamiast lasu widzi uprawę, która ma przynosić zyski, z której można wyrwać to, co cenne, co ma wartość ekonomiczną. Tak właśnie Aldo Leopold podaje, że w jego obszarze zainteresowań, w leśnictwie, grupa A „hoduje drzewa jak kapustę, z celulozą jako podstawowym towarem leśnictwa” (Leopold 2004: 272). Z kolei grupa B jest bliższa zachwytowi Thoreau nad środowiskiem, a przede wszystkim nie postrzega leśnictwa jako agronomii, lecz widzi, że zarządzanie obszarem naturalnym różni się od zarządzania artefaktami, zawiera żywe organizmy, których uwarunkowania należy uwzględniać w decyzjach. Według Leopolda, grupa B odczuwa poruszenia ekologicznego sumienia. Jakim więc należy być człowiekiem, aby słyszeć głos ekologicznego sumienia, aby realizować cnoty środowiskowe?

Zarzut antropocentryzmu

Jednym z najważniejszych zagadnień poruszanych w ramach etyki środowiskowej jest próba przewyciężenia antropocentryzmu. Wielu etyków podejmujących temat moralnych zobowiązań wobec środowiska podkreśla antropocentryczny charakter dotychczasowych etyk, który przyczynia się do stawiania człowieka w centrum rozważań oraz przypisywania wewnętrznej wartości jedynie osobie ludzkiej. Tego

typu postawa stała się uzasadnieniem dla nieograniczonej dominacji człowieka nad przyrodą i bezrefleksyjnego zużywania zasobów naturalnych. Czy więc etyka cnót środowiskowych, ze swoim nastawieniem na rozkwit charakteru człowieka, nie jest zbyt antropocentrycznym podejściem? Czy uzasadnienie działania na rzecz ochrony środowiska przez doskonalenie charakteru może uwolnić się od zarzutu antropocentryzmu? Czy dla skuteczności tej etyki w ochronie przyrody konieczne jest odrzucenie postawy antropocentrycznej? Czy postulat etyki środowiskowej, stworzenia nowego paradygmatu etyki, który nie jest antropocentryczny, może zostać osiągnięty w ramach etyki cnót środowiskowych?

Rosalind Hursthouse zarzuca Thomasowi Hillowi, że jego prace zawierają więcej niż „podmuch” skupienia na człowieku (Hursthouse 2007: 158). Otóż Hill argumentuje za tym, co właściwe i niewłaściwe w odniesieniu do pokory i arogancji w sposób podobny do Immanuela Kanta. Gdy filozof z Królewca zajmuje stanowisko wobec traktowania zwierząt, podkreśla, że zadawanie im bólu i cierpienia jest faktem drugorzędny od strony etycznej. Tym, co ma znaczenie w krzywdzeniu bytów pozaludzkich, jest to, że zadawanie im cierpienia prowadzi do bycia okrutnym wobec ludzi. Sam czyn nie jest dla niego zły, nie podejmuje problemu cierpienia zwierząt z troski o nie, ale z troski o drugiego człowieka, w pewnym sensie w tej koncepcji zwierzę jest neutralnym moralnie pośrednikiem, który wyzwała okrucieństwo wobec człowieka, a dopiero to jest czynem złym moralnie. Do podobnej argumentacji odwołuje się Hill, który w podsumowaniu swojego artykułu, rozważając znaczenie wdzięczności w realizacji moralnych zobowiązań wobec środowiska, pisze, że ludzie, którzy nie mają tendencji cieszenia się rzeczami dającymi im radość, mogą nie odpowiadać wdzięcznością na działania osób, które są dla nich dobre (Hill 1983: 224). Podkreśla jednak, że to powiązanie nie jest logiczną koniecznością. „Osoba niezdolna do powiedzenia «dziękuję» za piękno przyrody może niemniej czuć w jakiś sposób «wdzięczność», ale podejrzewam, że osoba, która nie odczuwa takiej «wdzięczności» wobec przyrody, nie jest skłonna okazywać właściwą wdzięczność ludziom” (tamże). Hill kończy swój artykuł słowami: „ci, którzy okazują takie cechy jak pokora, wdzięczność i wrażliwość wobec innych, mają powody, by promować miłość do przyrody” (tamże).

Argumenty Kanta nie są dzisiaj podnoszone w dyskusji dotyczącej zwierząt. Od czasów, kiedy powstawały jego pisma, dostarczono nazbyt wielu dowodów empirycznych pokazujących, że zwierzęta odczuwają cierpienie. Hursthouse uważa jednak, że nie ma związku między zadawaniem cierpienia czy oglądaniem, jak zwierzęta cierpią, a okrucieństwem wobec drugiego człowieka (Hursthouse 2007: 159), co jest bardziej dyskusyjnym stwierdzeniem⁴.

⁴ Już John Locke twierdził, że okrucieństwo wobec zwierząt nieuchronnie prowadzi do okrucieństwa wobec drugiego człowieka (Locke 1992: 165–173).

Hursthouse twierdzi, że uzależnianie relacji z drugim człowiekiem od relacji wobec świata przyrody wynika z faktu, że rozważając czyn jako dobry lub zły, właściwy lub niewłaściwy, zawsze odnosimy je do relacji międzyludzkich. Etyka deontologiczna, kwalifikując te działania jako moralnie dopuszczalne lub moralnie naganne, odwołuje się do relacji wobec drugiego człowieka. Niemniej w etyce cnót należałoby przyjąć inny punkt widzenia; dane czyny są rozpatrywane w odniesieniu do cnoty lub wady, która jest urzeczywistniana poprzez ich wykonywanie. Uznawszy okrucieństwo za wadę, musimy niechybnie uznać, że czyn okrutny jest moralnie zły, i nie potrzeba szukać dodatkowych uzasadnień potwierdzających niewłaściwość tego działania. Nie ma zatem potrzeby odwoływania się w uzasadnieniach etyki cnót środowiskowych do relacji interpersonalnych. Odnoszenie pokory, wdzięczności czy wrażliwości do relacji interpersonalnych podmiotu moralnego nie jest niezbędne. Należałoby raczej przyjąć za Hillem, że taki związek może występować, ale nie ma logicznej konieczności zakładającej, że warunkiem *sine qua non* troski o środowisko są dobre relacje z otoczeniem ludzkim i *vice versa*.

Ze względu na sposób uzasadniania przyjęty w etyce cnót środowiskowych powyższa dyskusja ma znaczenie. Ugruntowuje teorię etyczną w tradycji etyki cnót, a nie innym nurcie. Niemniej z punktu widzenia doskonałości moralnej sprawa wygląda nieco inaczej; otóż odniesienie do relacji międzyludzkich ma duże znaczenie dla pełnego rozkwitu moralnego człowieka, dla osiągnięcia eudajmonii. W cytowanej pracy Hursthouse (2007: 167–170) autorka rozważa praktyczne możliwości realizacji cnót środowiskowych, dostrzegając, że ich urzeczywistnianie w codziennym działaniu może być co najmniej trudne, jeżeli nie niemożliwe. Na przeszkodzie realizowaniu tych dyspozycji w codziennym życiu może stać wiele czynników, jak chociażby charakter społeczeństwa, pośród którego mieszka podmiot moralny, które to społeczeństwo może unieemożliwiać realizację cnót, a zatem osiągnięcie eudajmonii. Czy więc człowiek ma możliwość bycia cnotliwym? Hursthouse, analizując problem, pisze, że być może bycie prawym wobec środowiska wymagałoby opuszczenia społeczeństwa. Ale, jak podkreśla, wtedy rezygnuję z możliwości praktykowania większości innych cnót i znowu eudajmonia jest poza moim zasięgiem.

Warto zastanowić się, czy należy przeciwstawiać sobie i antagonizować cnoty środowiskowe i inne cnoty realizowane chociażby w relacjach międzyludzkich. Współczesny człowiek żyje na ogół w oderwaniu od swojego pierwotnego środowiska, nawet 75% mieszkańców Europy mieszka w miastach, a do roku 2020 liczba odsetek mieszkańców miast sięgnie 80% (Dzwonkowska 2014: 4). Czy więc człowiek wyalienowany ze swojego pierwotnego otoczenia może odczuwać więź z przyrodą, umożliwiającą mu adekwatne realizowanie cnót środowiskowych? Czy powinien odrzucić cywilizację i przyjąć filozofię alternatywy ekologicznej (por. Hull 1999: 82)? Wydaje się, że przeciwstawianie

sobie środowiska naturalnego i środowiska stworzonego przez człowieka jest błędnym podejściem, a na pewno nie jest właściwe w odniesieniu do cnót. Jak podkreśla Holmes Rolston III, „ludzkie cnoty są wielopłaszczyznowe. To, że przyroda kształtuje charakter, jest tylko w połowie prawdą, a staje się absurdalne, jeżeli jest uznawane za całą prawdę. Pomijałoby to wszystkie obywatelskie cnoty, bez których nie moglibyśmy być ludźmi” (Rolston 2005: 62).

Stanowisko Rolstona wyraźnie pokazuje, że dla pełnego rozwoju osobowego, rozkwitu moralnego i osiągnięcia eudajmonii człowiek nie może poprzestać na rozwijaniu jedynie cnót środowiskowych. Środowisko naturalne jedynie dostarcza obszaru do doskonalenia moralnego człowieka, ale nie monopolizuje jego przestrzeni do doskonalenia się, zwłaszcza że dzisiaj to nie przyroda wyznacza granice działalności człowieka, jak bywało w czasach pierwszych pionierów w Ameryce Północnej (por. Leopold 2004), ale w coraz większym stopniu to człowiek wyznacza przyrodzie miejsce w przekształconym przez siebie środowisku⁵. Stąd rozwój cnót człowieka wymaga odniesienia do drugiego człowieka, charakter jest budowany od wewnątrz, ale potrzebuje odniesienia do relacji interpersonalnych. Przyroda jest konieczna do rozwijania cnót, ale niewystarczająca (Rolston 2005: 62).

Etyka cnót środowiskowych nie powinna ugiąć się pod zarzutem antropocentryzmu, lecz jednocześnie musi zapewnić, by nie doszło w niej do przerostu antropocentryzmu i by antropocentryzm w niej obecny był tzw. antropocentryzmem oświeconym lub roztropnym, tj. takim, który uznając wyróżnione miejsce człowieka, przyznaje mu zarazem obowiązki ochrony środowiska naturalnego (por. Brennan, Lo 2011). Na wzór filozofii Hansa Jonasa, odpowiedzialność i skala zobowiązań człowieka wobec środowiska jest wypadkową ludzkiej mocy działania w przyrodzie. W ten sposób epoka antropocenu ma szansę zapisać się nie tylko w postaci wpływu na zniszczenie środowiska, ale także przez konstruktywny postulat objęcia przyrody ochroną.

Zakończenie

Etyka cnót środowiskowych podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o rozwój osoby człowieka w kontekście jego moralnych zobowiązań wobec środowiska naturalnego. Wobec niewystarczalności dotychczasowych etyk, również i etycy środowiskowi podjęli próbę „usunięcia za burtę” rozważań o tym, czy czyn

⁵ Więcej na temat przejścia od ostrożnej, pełnej szacunku postawy człowieka wobec środowiska do przekształcenia środowiska w żyjący artefakt będzie można znaleźć w moim artykule: *Space for οἶκος* (Dzwonkowska 2016).

jest dobry, czy zły⁶, lub czy jego konsekwencje przyniosą pożądany, czy niepożądany efekt. Dostrzegając w cnotach źródło dążenia do doskonałości moralnej człowieka, etyka cnót środowiskowych uznaje to podejście za szansę przezwyciężenia kryzysu ekologicznego. Może więc właśnie ta skupiona na podmiocie moralnym (*agent-centered*) etyka dostarczy rozwiązań adekwatnych dla antropocenu, tak aby era człowieka nie stała się erą jego pyrrusowego zwycięstwa nad przyrodą.

Bibliografia

- Anscombe G.E.M. (1958), *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 124, s. 1–19.
- Arystoteles (2003), *Polityka*, przeł. I. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa: PWN.
- Battaly H. (2010), *Introduction: virtue and vice*, w: taż, *Virtue and Vice, Moral and Epistemic*, Chichester: John Wiley & Sons Ltd, s. 1–20.
- Brennan A., Lo Y.-S. (2011), *Environmental Ethics*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>
- Cafaro P. (1997), *Virtue Ethics (Not Too) Simplified*, „Auslegung” 1, s. 49–67.
- Cafaro P. (2004), *Thoureau's Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue*, Athens: University of Georgia Press.
- Cafaro P. (2009), *Virtue Ethics*, w: J.B. Callicott, R. Frodeman (ed.), *Encyclopedia of environmental ethics and philosophy*, Detroit: Gale, s. 375–378.
- Cafaro P. (2010), *Environmental Virtue Ethics Special Issue: Introduction*, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 23, s. 3–7.
- Dzwonkowska D. (2014), *Ekosystem miejski*, „Innowacja i rozwój” 2, s. 4–8.
- Dzwonkowska D. (2015), *Filozoficzne podstawy troski o jakość życia zwierząt*, w: Cz. Puchalski, M. Twardowski (red.), *Zwierzę gospodarskie w aspekcie bioetycznym i technologicznym*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 7–20.
- Dzwonkowska D. (2016), *Space for οἶκος*, w: J. Kureethadam, Z. Łepko, R.F. Sadowski (red.), *Returning to the Oἶκος. Ways to Recover our Common Home*, Rzym: LAS.
- Hill T.E. Jr (1983), *Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environment*, „Environmental Ethics” 2, s. 211–224.
- Hull Z. (1999), *Problemy filozofii ekologii*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Bydgoszczy, s. 55–95.

⁶ Parafraza słów Battaly opisujących istotę etyki Anscombe (Battaly 2010: 1).

- Hursthouse R. (2007), *Environmental Virtue Ethics*, w: R.L. Walker, P.J. Ivanhoe (ed.), *Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, Oxford: Clarendon Press, s. 155–171.
- Jaśtał J. (2010), *Natura cnoty*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Jonas H. (1996), *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków: Platan.
- Leopold A. (2004), *Zapiski z piaszczystej krainy*, Bielsko-Biała: Stowarzyszenie „Pracownia na rzecz Wszystkich Istot”.
- Locke J. (1992), *O stanie natury*, w: tenże, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa: PWN.
- Probučka D. (2013), *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Kraków: Universitas.
- Regan T. (1983), *The case for animal rights*, Philadelphia: Temple University Press.
- Rolston H. (2005), *Environmental Virtue Ethics: Half the Truth but Dangerous as a Whole*, w: R. Sandler, P. Cafaro (ed.), *Environmental Virtue Ethics*, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, s. 61–78.
- Shaver R. (2014), *Egoism*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/egoism/#2>
- Singer P. (2004), *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa: PIW.
- Thoreau D. (2011), *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Poznań: Rebis.
- VanDeVeer D., Pierce Ch. (1993), *The Environmental Ethics and Policy Book*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Zalasiewicz J., Williams M., Steffen W., Crutzen P. (2010), *The New World of the Anthropocene*, *Environmental Science & Technology* 44, s. 2228–2231.

Streszczenie

Po tym jak Elizabeth Anscombe postulowała „wyrzucenie za burtę” jałowych dyskusji nad tym, czy czyn jest dobry, czy zły, etyka doświadczyła renesansu etyki cnót. Ta odnowiona etyczna tradycja zaczęła być stosowana do etyk szczegółowych, w tym także do debaty na temat środowiska. To dało początek etyce cnót środowiskowych, która łączy doskonałość moralną człowieka z jego zobowiązaniami wobec świata naturalnego. Artykuł analizuje etykę cnót środowiskowych jako etykę adekwatną dla „antropocenu”, czyli ery człowieka.