Ignacy S. Fiut
Akademia Górniczo-Hutnicza, Wydział Humanistyczny
ORCID: 0000-0003-3024-4818
DOI 10.24917/20838972.17.4

Etyczne konsekwencje kryzysu ekologicznego

Uwagi wstępne

Przedmiotem niniejszego artykułu jest kwestia etyczności współczesnego kryzysu ekologicznego, który przyjął formę globalna i totalną. Pojawia się nie tylko w przyrodzie, na planecie, dotyka nie tylko form życia, ale i negatywnych zmian klimatycznych oraz środowiskowych. Nie ma dnia, by w serwisach informacyjnych nie przedstawiano obraz kolejnych katastrof o charakterze ekologicznym, które dotykają nie tylko relacji istot żywych ze swym środowiskiem, ale i świadomości indywidualnej oraz zbiorowej ludzi, jak również ducha i kultury.

Kilka uwag na temat ekologicznej alienacji człowieka i istot żywych

Człowiek nowożytny wyobcował się stopniowo z szacunku i poszanowania przyrody za sprawą rozwoju własnych myśli. Już Franciszek Bacon – głoszący użytkowy stosunek do wiedzy o przyrodzie – aprobował zaborczą postawę względem natury, w tym traktowanie jej w duchu eksploatacyjnym w celu poprawiania jakości życia społecznego. Postawę tę umocniła myśl Kartezjusza oraz jego dualizm psychofizyczny, w świetle którego życie istot żywych rządziło się prawami mechanicznymi, a w konsekwencji takiego przekonania zaczęto je postrzegać jako maszyny mechaniczne – pozostające poza wrażliwością moralną ludzi. Inną konsekwencja dualizmu kartezjańskiego było postrzeganie podmiotu ludzkiego – bytu myślącego – jako czegoś przeciwstawnego w stosunku do przyrodniczych bytów, postrzeganych i rozkładanych na części pierwsze dla zrozumienia ich mechanizmów działania. Te zbiegi powodowały, że byty przyrodnicze traciły swój pierwotny sens dla ludzi, którzy żywili wcześniej szacunek do natury, a w konsekwencji wzmacniał się rozwój stosunku eksploratorskiego ludzki do przyrody. Również Immanuel Kant nie zmienił swej postawy do bytów przyrodniczych, w tym istot żywych, ale opowiadał się w stosunku do nich

w duchu utylitarystycznym. Jedynie był przeciwnikiem np. znęcania się w obecności dzieci nad zwierzętami.

Wszystkie te zmiany w myśli nowożytnej, ale również rozwój kapitalizmu i związanego z nim kolonializmu, wzmocniły tzw. imperializm ekologiczny, połączony z ekspansją monokultur i wielkich hodowli bydła jako form globalizacji eksploatacji planety. Za nim podążył również kapitalizm, osiągając swoją formę imperialistyczną w celu taniego pozyskiwania surowców, taniej siły roboczej, eksportu odpadów poprzemysłowych, bez poszanowania elementarnych zasad produkcji, dystrybucji i konsumpcji ekologicznej. Znamienny przykładem tego okresu rozwoju świadomości i kultury kapitalistycznej są poglądy sformułowane przez J.J. Rousseau, ukazujące człowieka jako „szlachetnego dzikus", który w cywilizacji technicznej ulega zwyrodnieniu i traci sumienie – w tym również ekologicznego. Dla zmiany tej drastycznej sytuacji proponuje Rousseau umowę społeczną między stanami generalnymi, ograniczającą wolności naturalne, prowadzące do wynaturzenia natury ludzkiej do poziomu zwyrodnienia w życiu zbiorowym. Rousseau również sugeruje, by edukację dzieci rozpoczynać na przysłowiowym „łonie natury", gdzie mogą zbudować zręby własnych cenzorów moralnych (sumień). Nie inaczej myślał Th. Hobbes, postrzegający człowiek jako wilka. Hobbes twierdził, że w swej pierwotnej naturze egoistycznej, człowiek podejmuje walkę „wszystkich ze wszystkimi", tracąc jednocześnie w jej wyniku swe bezpieczeństwo jednostkowe i zbiorowe. Wówczas człowiek staje się łatwym łupem społeczności zorganizowanych, szanujących umowę społeczną, czyli prawo stanowione, ograniczające ludzką wolność (a właściwie samowolę). W efekcie, odzyskawszy bezpieczeństwo i oddając władze w ręce suwerena, ludzie mogą kooperować i budować bezpiecznie własną siłę gospodarczą i prowadzić ekspansję (wojny imperialne), by podporządkować sobie inne państwa kulturowo oraz gospodarczo. W ten też sposób powstało wielkie imperium brytyjskie, które funkcjonuje obecnie jako Brytyjska Wspólnota Narodów. To dzięki temu upowszechnił się brytyjski model gospodarowania monokulturowego oraz hodowli wielkoprzemysłowej na świecie – tzw. imperializm ekologiczny[1].

Geneza filozofii ekologicznej

Rozważania ekofilozoficzne staną się jeszcze bardziej oczywiste z chwilą, kiedy przedstawimy pewną koncepcję wartości, świadomie sformułowaną, by usunąć wiele sporów i nieporozumień, jeśli idzie o propozycję aksjologii znaturalizowanej, którą posługują się myśliciele zorien-

1 Alfred W. Crosby, *Imperializm ekologiczny. Biologiczna ekspansja Europy 900–1900* (Warszawa: PIW, 1999), 12–18.

towani proekologicznie, determinującą kierunki ich rozważań. Mamy tu na uwadze koncepcję wartości obecnych w przyrodzie, autorstwa Holmesa Rolstona III, przedstawioną w znanym tekście *Value in Nature and the Nature of Value* z roku 1994[2]. Filozof wychodzi od znanego stwierdzenia, że tylko ludzie zdolni są wartościować (*valeo*), podobnie jak i myśleć (*cogito*). Odwołując się do poglądów Aldo Leopolda i J. Bairda Callicotta, Rolston III podważa ten obowiązujący w filozofii i aksjologii punkt widzenia, biorąc pod uwagę sposób postrzegania istniejących w świecie wartości i posługiwania się nimi w sytuacjach wyboru przez inne niż ludzkie podmioty wartościujące i wybierające, do których zalicza wyższe istoty żywe, a nawet złożone systemy życia biologicznego, z których najbardziej ważnym dla niego jest ekosystem[3].

Rolston III kwestionuje tezę, że bytom przyrodniczym i pozaludzkim przysługują najczęściej wartości instrumentalne, zaś inne wartości mają swe zakorzenienie w człowieku, a ich postrzeganie, przeżywanie i konstytuowanie zarezerwowane jest tylko dla gatunku *homo sapiens*. Filozof pyta więc czy „wartości wewnętrzne", które postrzegamy w świecie przyrody są przez człowieka odkrywane, czy też nadawane postrzeganym przedmiotom[4].

> Turyści w Parku Narodowym Yosemite nie cenią sekwoi – pisze Rolston III – jako potencjalnego drewna, lecz cenią ją jako przyrodnicze arcydzieło; cenią jej wiek, siłę, piękno, trwałość, majestatyczność. To właśnie ten ogląd stanowi konstatację wartości sekwoi, wartości, której obecność nie jest niezależna od ludzkiego wartościowania. Wynika stąd, że wartość potrzebna jest subiektywności do osadzenia w świecie, lecz osadzona w ten sposób zostaje ona ulokowana w świecie już obiektywnie, co zostanie wykazane. Wartość, o której tutaj mówimy, nie jest więc wartością ze względu na człowieka, chociaż to on ją generuje, nie jest też wartością samą w sobie[5].

2 Holmes Rolston III, "Value in Nature and the Nature of Value." in *Philosophy and the Natural Environment*, ed. Robin Attfield, Andrew Belsey (Cambbridge: Cambridge University, 1994), 13–30. Polski przekład S. Florka został opublikowany w dodatku *Zielony Paradygmat* do miesięcznika *Odra* 2002, nr 12 pt. „Wartości w Naturze i Natura Wartości", s. 21–26.

3 W latach 1900–2018 można w polskiej przestrzeni kulturalnej, a potem politycznej, wskazać szereg myślicieli wywodzących się głównie z nauk przyrodniczych, którzy głosili i rozwijali idee ekofilozoficzne. Należeli do nich m.in. Tadeusz Garbowski (1869–1940), Władysław Szafer (1886–1970), Walery Goetel (1889–1972), Kazimierz Demel (1889–1978), Jadwiga Dyakowska (1905–1992), Julian Aleksandrowicz (1908–1988), Stefan Kozłowski (1928–2007), Bolesław Józef Gawecki (1930–1984), Władysław Grodziński (1934–1988), Henryk Skolimowski (1930–2018) i urodzony w roku 1935 Adam Łomnicki.

4 Holmes Rolston III, „Wartości w Naturze i Natura Wartości." *Odra. Zielony Paradygmat*, nr 12, 2002, 22.

5 Ibid.

Odrzucając twierdzenie, że mówienie o wartości wewnętrznej w tym przypadku jest tylko metaforą, filozof opowiada się za rozumieniem jej jako atrybutu istniejących obiektów naturalnych, zanim pojawia się w ich otoczeniu człowiek – podmiot je przeżywający i wartościujący. Przedmioty wywołują więc wrażliwość podmiotu, który ulega pobudzeniu dzięki danym zmysłowym, przekładając je na wartości, co powoduje, że ów przedmiot jawi się człowiekowi jako nośnik danych wartości, w którym człowiek je spostrzegł. Wbrew więc panującemu przekonaniu, wynikającemu z praktyki językowej, sugerującemu, że to ludzie są źródłem wartości, które lokują w przedmiotach przyrodniczych, w rzeczywistości – wedle Rolstona III – nie umieszcza on tam żadnych wartości, ale je tylko postrzega i konstytuuje.

> My ludzie, niesiemy – podkreśla ekofilozof – lampę rzucającą światło na wartości, jednak potrzebujemy do niej paliwa, którego dostarcza nam przyroda. Rzeczywiście wartość jest wydarzeniem w naszej świadomości, chociaż obiekty ze świata przyrody, pozostające w cieniu wartości, cały czas posiadają potencjalną wartość wewnętrzną. Protagoras powiedział, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy – i rzeczywiście ludzie są mierniczymi, sędziami rzeczy, nawet gdy oceniają je ze względu na to, czym rzeczy te są same w sobie[6].

Bo przecież, żeby mierniczy mógł zmierzyć faktycznie cokolwiek, to pierwej musi istnieć owo coś, co podda się pomiarowi.

Innym interesującym problemem w myśli Rolstona III jest kwestia wartości aksjologicznej i aksjotwórczej ekosystemu. Myśliciel uważa, że żywy system zestrajający w pewną względnie zwięzłą całość istoty i ich środowiska życia w układ względnie wyosobniony, powstały w wyniku długiego procesu ewolucji, przyczyniając się do nieustannej innowacji warunków życia w nim, stwarzający warunki do powstawania nowych gatunków w swej przestrzeni życiodajnej i eliminacji innych, ma własną wartość wewnętrzną i w ogólnym sensie można go potraktować jako podmiot wartościujący. Preferuje on bowiem pewne wybory innych wartości dla istot żywych wewnątrz siebie, odmawiając realizacji wartości ważnych dla istot żyjących w innych ekosystemach[7]. Jego rozwój i funkcjonowanie związany jest z naciskiem selekcji i nieustannymi zmianami zdolności przystosowawczych żyjących w nim indywiduów, połączonych między sobą siecią sprzężeń zwrotnych. Pojawiające się w nim wytwory ewolucji są wartościowe i mogą być wartościowane przez ludzi. Można

6 Ibid.
7 Ibid. 23.

też powiedzieć, że zachodzący w nim proces ewolucji zdolny jest do wytwarzania tych wartości oraz wartościowania powstających innowacji[8].

> Z aksjologicznego punktu widzenia na bardziej złożonych poziomach organizacji terminy **instrumentalny** i **wewnętrzny** nie funkcjonują najlepiej. Ekosystemy – stwierdza myśliciel – mają **wartość systemową**. My jednak chcemy wiedzieć, co jest wartościowe, a co jest zdolne do wartościowania, zdolne do tworzenia wartości. Dlaczego nie powiedzieć, że jest to produktywność ekosystemu dająca istnienie tym fenomenom, którym w momencie pojawienia się ludzkiej świadomości może zostać przypisana wartość?

Świat wartości zatem – wedle Rolstona III – nie kończy na ludzkich czy pozaludzkich wartościach wewnętrznych, względem których inne wartością są czymś dodatkowym. Istnieją zarówno wartości wewnętrzne, instrumentalne i wartości systemowe, które przenikają się wzajemnie i żadne z tych typów wartości nie są ważniejsze od innych. Natomiast wartości systemowe są w tych układach podstawowe; umożliwiają bowiem charakter i bytowanie pozostałym, czyli wewnętrznym i instrumentalnym. W ten też sposób można powiedzieć, że ekosystem także jest podmiotem wartościującym, wybierającym określone wartości i ich charakter w ramach systemu[9]. Ta kwestia jest obecnie bardzo ważna, kiedy ludzkości przyszło żyć w kumulujących się kryzysach, począwszy od ekologicznego, klimatycznego, ale i duchowego oraz kulturowego.

Biorąc pod uwagę całość naszej planety jako zbioru tysięcy ekosystemów, Rolston III odrzuca także idealistyczno-subiektywistyczny stosunek do istnienia wartość, a mianowicie, że o tyle one istnieją, o ile są postrzegane. Nie kwestionuje jednak, że ich postrzeganie i wybór ma charakter typowo subiektywny, choć „subiektywność" taka może przysługiwać nie tylko ludziom, ale innym istotom żywym jak i całym ekosystemom, stanowiącym różnej rangi podmioty wartościujące. W tym sensie Ziemia jest podmiotem wytwarzającym wartości i jednocześnie wartościującym – podmiotem najbardziej fundamentalnym ze wszystkich w porządku rzeczywistym. Udziela ona bowiem istnienia nie tylko ekosystemom, istotom żywym i ich środowiskom, ale także samemu człowiekowi, a więc jego wartościowanie musi być zrelatywizowane do transcendentnych względem niego systemów wartości, które przysługują innym istotom żywym i ich środowiskom życia, tworzącym ekosystemy. W tak uporządkowanym aksjologicznie świecie jasnym staje się

8 Ibid. 24.

9 Ibid. 24. Piszę o tym szerzej – por.: Ignacy S. Fiut, *ECOetyki. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyjaznej środowisku* (Kraków: ABRYS, 1999), szczególnie rozdział pt. „Holmes Rolston III – teoria etyczno-ekocentryczna".

kwestia różnego od tradycyjnego pojmowania miejsca człowieka oraz roli człowieka w świecie przyrody. Bardziej więc zrozumiałym staje się potrzeba formowania nowego ładu ekologicznego w świecie, nowej sprawiedliwości ekologicznej oraz wynikającego z nich programu polityki rozwoju zrównoważonego.

Zmiany w podejściu do poznawania, rozumienia, konstytuowania i wybierania wartości przez człowieka, zaproponowane przez Rolstona III i plejady innych, ekologicznie zorientowanych myślicieli, nie mogą ujść uwadze, kiedy odniesie się je do pojmowania relacji człowieka w ramach światopoglądu religijnego. Zarówno rozumienie moralności i sposób jej uzasadniania, podobnie jak i pojmowanie fenomenu religii, powinny brać pod uwagę zaproponowane przesunięcia w obszarze aksjosfery człowieka. W tej perspektywie podmiotem moralnym i religijnym jest niewątpliwie człowiek, ale przedmiotami refleksji aksjologicznej, w tym moralnej i religijnej, stają się także inne istoty żywe – nasi bracia mniejsi: w pewien sposób „mniejsi bliźni" wraz z ich środowiskiem życia oraz cała ekosfera ziemska, która jest wyrazem harmonijnie powiązanej całości, stanowiąc coś na kształt „królestwa bożego" na Ziemi.

Projekty nowej duchowości i religijności ekologicznej, powstające w tle rozszerzających się procesów globalizacji, mogą być bardziej zrozumiałe, jeśli spojrzy się na nie z perspektywy pojmowania fenomenu religijności człowieka oraz religii jako takiej przez Immanuela Kanta. Myśliciele zorientowani ekologicznie, analogicznie do Kanta, rozpoczynają swe próby przebudowy zawartości świadomości indywidualnej i zbiorowej ludzi na relację człowieka z przyrodą od próby ukształtowania nowej formy sumienia ludzi – tzw. sumienia ekologicznego, które stanowiłoby z kolei podstawę do rozwoju nowej formy duchowości – „duchowości przyjaznej przyrodzie", by w ostatnim etapie podjąć się prób formowanie nowej formy religijności – „religijności ekologicznej", która gwarantowałaby skuteczną egzekucję szacunku dla życia i przyrody w codziennym działaniu ludzi.

Właściwości człowieka ekologicznego

Człowiek ekologiczny, którego sylwetkę lansują różne nurty myśli ekofilozoficznej, to przyjazny i odpowiedzialny podmiot relacji z przyrodą w wymiarze uniwersalnym, czyli zarówno lokalnie jak i globalnie. Jego programem działania jest projekt tzw. rozwoju zrównoważonego: rozwoju pomyślanego zarówno w skali lokalnej jak i globalnej. Rozwój ten stanowiłby także projekt polityczny, stanowiący program dla działalności nie tylko dla wspólnot lokalnych, państwowych, ale i wspólnoty globalnej, o którego wdrożenie walczą głównie „ruchy zielonych" i „par-

tie zielonych", nierzadko uczestniczące w ruchach antyglobalistycznych, chcąc w ten sposób zwrócić uwagę światowych ośrodków decyzyjnych i globalnej opinii publicznej na niekorzystne kierunków rozwoju gospodarki światowej w wymiarze globalnym. W ich opinii wartość przyrody dla pomyślności ludzi straciła kluczowe znaczenie, choć powinna być ona koniecznym warunkiem dalszego jej rozwoju w wymiarze systemowym. Wszystkie działania gospodarcze powinny brać pod uwagę wartość rozwoju zrównoważonego i powinna ona leżeć u podstawy podejmowanych decyzji. Aby te niekorzystne tendencje zatrzymać, czy odwrócić, zdaniem wielu teoretyków o ekologicznej orientacji, należy konsekwentnie budować nowe typy duchowości ludzi, która mogłyby skutecznie upowszechniać i petryfikować ten punkt widzenia człowieka na sens jego działania, szczególnie w sferze gospodarowania dobrami przyrodniczymi. Dobra te powinny stać się więc wartościami, a nie tylko bezgranicznymi źródłami zaspokajania szeroko rozumianych potrzeb konsumpcyjnych ludzki.

Propozycja zawartości tej „nowej świadomości" – tj. świadomości ekologicznej, której wyrazem jest indywidualna świadomość jednostek, wyrażana w odpowiednim ich światopoglądzie, powinna charakteryzować się zwięzłym systemem właściwości, wskazujących główne problemy oraz przedmioty jej intencjonalnego orientowania się, ukierunkowującego aktywność ludzi na jednoznacznie określone cele. Świadomość człowieka ekologicznego w relacjach ze środowiskiem życia winny więc cechować się następującymi właściwości, wyrażającymi określone wartości determinujące postawy proekologiczne:

- *ekocentryzmem* lub *biocentryzmem*, a więc stanowić zespół idei głoszących, że człowiek jest integralną cząstką przyrody, jeśli wyróżnioną to z powodu posiadania zdolności do żywienia mądrości i przyjmowania określonej postawy moralnej, przyjaznej przyrodzie. Inne istoty żyjące i całe ekosystemy, podobnie jak ludzie, posiadają – według tych doktryn światopoglądowych – wartości wewnętrzne oraz wartości natury systemowej, a więc mają prawo do życia. To zaś powinno pociągać za sobą obowiązek przyjmowania względem nich postawy poszanowania i współczucia oraz akceptacji ich preferencji życiowych w swych naturalnych środowiskach życia;
- postawą traktującą *przyrodę jako matkę*, co w konsekwencji winno wyrażać się w działaniach przedkładających wartość kooperacji i symbiozy, nacechowanych postawą altruistyczną, nad walką i konkurencją, mającymi zawsze charakter egoistyczny;
- przyjmowaniem idei *kosmologii holistycznej*, a więc tezy, że kosmos jest czymś więcej, niż sumą części addytywnych. Wraz z Ziemią i rozwijającym się w procesie ewolucji życiem na niej, powstałym z ewolu-

ującej materii, stanowi całość organiczną, otwartą na przyszłość, choć często nie zrozumiałą do końca i tajemniczą;
- świadomą potrzebą krzewienia i kultywowania *rozwoju zrównoważonego* (*ekorozwoju*), a więc doktryną ekonomiczną, poszukującą rozwiązań gospodarczych, skutecznie służących wartościom witalnym, duchowym i kulturowym, zmierzającą do zachowania dla wszystkich istot żywych i ich potomstwa określonej jakości ich życia, gwarantującej ich zdrowie.
- pojmowaniem *pracy* jako źródła głównie przez pryzmat wartości samorealizacji, dominującej nad wartością wydajności;
- opowiadaniem się za wdrażaniem *adekwatnych technik* produkcyjnych, podporządkowanych kulturze moralnej, które starają się, by to, co zostało zniszczone, zostało naprawione, a więc poszukiwaniem odpowiednich technik „miękkich" w miejsce „twardych", utrzymujących harmonię w obszarze biosfery; dążeniem *do polityki decentralizacyjnej*, przedkładającej w swych programach społeczno-politycznych racje wspólnot bioregionalnych, samoorganizację, oddolną odpowiedzialność i inicjatywę gospodarczą oraz – w miarę możliwości – samowystarczalność lokalną;
- preferowaniem w życiu społeczno-politycznym *równowagi płci*, wzmacniającej prymat kompromisu, spolegliwości, dobroci, chęci przedkładania wartości rodzinnych oraz wspólnotowych nad ekonomiczno-politycznymi oraz na myśleniu posiłkującym się intuicją, skierowanym na ważność wszystkich form życia w ich teraźniejszości;
- mocnym *poczuciem transcendencji*, akceptującym wręcz boski wymiar człowieka i przyrody oraz wszystkich istot żywych, którym winni jesteśmy respekt i należny szacunek właśnie w aspekcie transcendentnego stosunku do świata[10];
- umiejętnością jasnego *odróżniania duchowości od religijności*, gdyż duchowość i jej nowa forma globalna staje się obecnie celem całej biosfery, jako kolejnej formy jej ewolucyjnego rozwoju, realizowanej za sprawą ekspansji m.in. Internetu i jego społecznego odpowiednika, jakim staje się społeczeństwo informacyjne – nowej formacji społeczno-gospodarczej ludzi – żywiołowo rozwijającej się na początku XXI wieku. W tym przypadku człowiek ekologiczny powinien odróżniać duchowość od religijności, gdyż duchowość pojmuje się raczej w wymiarze całości biosfery, do którego zmierza człowiek ekologiczny, zaś wyznawana przez niego forma religijności (czy ateizmu)

10 Konrad Waloszczyk, *Wola życia. Myśl Pierre´a Teilharda de Chardin* (Warszawa: PIW, 1986), 228–235.

stanowi tylko jeden ze środków, przy pomocy którego się ta duchowość urzeczywistnia;
- wyznawana *forma religijności* powinna dopuszczać, a nawet zalecać, praktyki duchowe, czyli świadomą rezygnację z konsumpcyjnych pragnień na rzecz rozwoju ku transcendencji[11];
- skłonnością do poszanowaniem *zasady NOMA* – Nie Obejmujących się Magisteriów (Non-Overlapping Magisteria), zalecającą w miejsce agresywnych sporów między nauką i religią o prymat prawd religijnych nad naukowymi i *vice versa*, działania oparte na d i a l o g u; przeniknięte poszanowaniem obydwóch stron dysputy i nieinterferencją między „magisterium religii" oraz „magisterium nauki"[12].
- umiejętnością tworzenia i kultywowania *języka i form komunikacji* międzyludzkiej, które zarówno na poziomie semantycznym jak i syntaktycznym, będą rozwijać i utrwalać interakcje społeczne ludzi, przyjazne ich środowisku życia zarówno społecznemu jak i przyrodniczemu.
- umiejętnością porozumiewania się z innymi ludźmi na poziomie werbalnym jak i pozawerbalnym. Obydwa te poziomy komunikacji mają nie tylko funkcje informacyjne, ale także fatyczne oraz perswazyjne: język bowiem stanowi główne narzędzie ludzkiej socjalizacji, sapiencjalizacji, ale także adaptacji do naturalnego środowiska życia, zaś struktury psycholingwistyczne w umysłach ludzi, zwane także bioprogramami, odzwierciedlają i przechowują owe ewolucyjne oraz historyczne doświadczenia, związane ze skuteczną adaptacją ludzi do ich środowisk życia[13];
- *pragmatyzmem ekologicznym* – polegającym na umiejętności takiej modalizacji racjonalnego planowania i logicznego uzasadniania działania, a więc biegłości w sensownym urzeczywistnianiu ważnych wartości ludzkich w działaniu, które nie kolidowałyby z wartościami inherentnie tkwiącymi w przyrodzie i naturalnym środowisku życia człowieka.

Przesłanką, która umożliwia człowiekowi realizację ideału człowieka ekologicznego, jest więc umiejętność myślenia w duchu filozoficznej refleksji ewolucyjnej oraz odpowiednio znaturalizowanana koncepcja umy-

11 Konrad Waloszczyk, *Planeta nie tylko dla ludzi* (Warszawa: PIW, 1997), 283–287.

12 Stephen J. Gould, *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia* (Poznań: Zysk i S-ka, 2002), 124–125.

13 Jean Aitchison, *Ssak, który mówi. Wstęp do psycholingwistyki* (Warszawa: PWN, 1991), 13–16 i Jean Aitchison, *Ziarna mowy. Początki i rozwój języka* (Warszawa: PIW, 2002), 30–42 oraz 126–149. Szerzej piszę na temat języka i komunikowania pozawerbalnego – por. Ignacy S. Fiut, „Komunikowanie a język pozawerbalny." w *Valeriana. Eseje o komunikowaniu między ludźmi*, red. Jerzy Mikułowski Pomorski (Kraków: Ośrodek Badań Prasoznawczych Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1996), 161–169.

słu i wartości, które tę refleksję harmonijnie dopełniają[14]. Ewolucyjna refleksja filozoficzna umożliwia bowiem ujmowanie świata i człowieka w dynamicznym sprzężeniu zwrotnym, a więc wyklucza takie dyskursy wyjaśniania zjawisk, które rodzą sprzeczności i antynomie w myśleniu oraz działaniu konkretnych ludzi, powodujące sytuacje niemożliwe do konstruktywnego rozwiązania w realnych porządkach istnienia człowieka w świecie.

Konkluzje

W związku z tym można sensownie zapytać: jaki system wartości i jaki system wychowania upowszechniający owe wartości byłyby „najkorzystniejsze dla życia na całej Planecie"?[15] Odwołując się do licznych analiz tego zagadnienia, np. Paul W. Taylor sądzi, że za wartości naczelne należy przyjąć: życie, zdrowie i sprawiedliwość (ekologiczną) oraz wartości wspomagające bezpośrednio ochronę naturalnego środowiska, tj. odpowiedzialność, powściągliwość (umiarkowanie) i solidarność (międzygatunkową, wspólnotowość). Wartości te pełniłyby – w jego ocenie – funkcję regulatywną w kontaktach człowieka z przyrodą[16]. I trudno z taką diagnozą aksjologiczną się nie zgodzić.

Bibliografia

Aitchison, Jean. *Ssak, który mówi. Wstęp do psycholingwistyki*. Warszawa: PWN, 1991.

Aitchison, Jean. *Ziarna mowy. Początki i rozwój języka*. Warszawa: PIW, 2002.

Crosby, Alferd W. *Imperializm ekologiczny. Biologiczna ekspansja Europy 900–1900*. Warszawa: PIW, 1999.

Fiut, Ignacy S. „Komunikowanie a język pozawerbalny." W *Valeriana. Eseje o komunikowaniu między ludźmi*, pod redakcją Jerzy Mikułowski Pomorski, 161–169. Kraków: Ośrodek Badań Prasoznawczych Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1996.

Fiut, Ignacy S. *ECOetyki. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyjaznej środowisku*. Kraków: ABRYS, 1999.

Fiut, Ignacy S. „Natura i umysł w ujęciu ekofilozoficznym." W *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, pod redakcją Andrzej Delorme, 23–39. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Polityki Wrocławskiej, 2001.

Gould, Stephen J. *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*. Poznań: Zysk i S-ka, 2002.

14 Por. Ignacy S. Fiut, „Natura i umysł w ujęciu ekofilozoficznym." w: *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. Andrzej Delorme (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Polityki Wrocławskiej, 2001), 23–39.

15 Fiut, „Natura i umysł", 59.

16 Ibid.

Rolston III Holmes. “Value in Nature and the Nature of Value.” In *Philosophy and the Natural Environment* edited by Robin Attfield and Andrew Belsey, 13–30. Cambridge: Cambridge Universyty, 1994.

Rolston III Holmes. „Wartość w Naturze i Natura Wartości.” W *Odra. Zielony Paradygmat*, nr 12, 2002, 21–26.

Waloszczyk, Konrad. *Wola życia. Myśl Pierre´a Teilharda de Chardin*. Warszawa: PIW, 1986.

Waloszczyk, Konrad. *Planeta nie tylko dla ludzi*. Warszawa: PIW, 1997.

Etyczne konsekwencje kryzysu ekologicznego

Abstrakt

Praca zawiera prezentację koncepcji wartości proekologiczny, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji Holmesa Rolstona III.

Słowa kluczowe: filozofia ekologiczna, ekofilozofia, ekocentryzm, biocentryzm

Ignacy Stanisław Fiut – poeta, krytyk literatury, prasoznawca, profesor filozofii i wykładowca Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Ukończył studia z biologii oraz filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1984 uzyskał stopień doktora filozofii na UJ, habilitował się w 1996. W 2014 otrzymał tytuł naukowy profesora. Przewodniczył radzie naukowej serii wydawniczej „Idee i myśliciele”.

Ethical consequences of ecological crisis

Summary

The work presents the concept of pro-ecological values, with particular emphasis on the concept of Holmes Rolston III.

Key words: ecophilosophy, environmental philosophy, ecocentrism, biocentrism

Ignacy Stanisław Fiut – poet, literary critic, press expert, professor of philosophy and lecturer at the AGH University of Science and Technology in Cracow. He graduated in biology and philosophy at the Jagiellonian University. In 1984 he obtained a doctorate in philosophy at the Jagiellonian University, received habilitation in 1996. In 2014 he received the academic title of professor. He chaired the scientific council of the „Idee i myśliciele" publishing series.