

Powstanie i rozwój filozofii środowiskowej w USA na podstawie poglądów Johna Muira, Aldo Leopolda i J. Bairda Callicota

Leszek PYRA

ABSTRACT

The publication refers to environmental philosophy, which is also called ecological philosophy or ecophilosophy. It shows in what way philosophical reflection on the environment has been shaped in the American tradition. In this context, the views of the thinkers listed below have been presented, analysed and evaluated. John Muir, an astute observer of wild nature, has been presented as an enthusiast and a prophet persuading a return to nature. Muir was a forester under the strong influence of the representatives of transcendentalism. As an activist, he founded national parks that served to preserve virgin areas, and as a writer he popularized the concept of the preservation of wild areas. For many representatives of ecophilosophy, the views of Aldo Leopold, as expressed in his well-known work, *A Sand County Almanac*, constituted a new pattern of thinking about wild nature. The book itself is almost generally regarded as a bible of environmental philosophy. Leopold, a forester interested in philosophy, created the fundamentals of holistic environmental philosophy, but the theory he developed is not without defects, to which some attention has been paid in this paper. The theory of J. Baird Callicot presents the attitude of an academic philosopher with regard to wild nature. His attitude is fully professional as regards the applied method, thus allowing the author to avoid committing a naturalistic fallacy. Callicot reinterprets the issues of facts and values, because he thinks that the discoveries of the dynamically developing ecology make possible the reformulation of the traditional approach to such issues by utilising a spirit of acceptance, and lead to a shift from is to ought to be.

KEYWORDS

naturalistic fallacy, wild nature, ecology, land ethic, holistic environmental philosophy

Leszek PYRA, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie.
E-mail: lepyra@op.pl

www.argument-journal.eu

Amerykańskie przyrodopisarstwo, tzw. *nature writing*, ma przynajmniej sto pięćdziesiąt lat tradycji i może poszczycić się znakomitymi osiągnięciami. Można by w tym miejscu wymienić dokonania takich twórców, jak przykładowo: Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, John Burroughs, Mary Hunter Austin, Gary Snyder, Dave Forman. Wymienieni autorzy reprezentują różnorodne (na przykład antropo- lub biocentryczne) postawy wobec przyrody, . Zdecydowałem się na prezentację i analizę poglądów innych myślicieli, a mianowicie takich, którzy skłaniają się do ku stanowisku holistycznemu, preferującemu w aksjologii przypisywanie większej wartości złożonym całościom (na przykład gatunkom, ekosystemom) niż pojedynczym przedstawicielom gatunków. Wybór nazwisk nie wydaje się jednak całkowicie arbitralny, został podyktowany przekonaniem autora niniejszej publikacji o wzajemnym, znaczącym wpływie autorów na siebie, jak również dużym podobieństwem filozoficznego podejścia do relacji człowiek — przyroda.

JOHN MUIR

Prekursorem filozofii środowiskowej, zwanej także filozofią ekologiczną lub ekofilozofią, jest w Stanach Zjednoczonych John Muir. W pamięć sobie współczesnych wpisuje się on jako gorący zwolennik pozostawienia dużych obszarów przyrody w stanie dzikim. Pod koniec życia zyskał opinię „najbardziej wspaniałego entuzjasty dzikiej przyrody w Stanach Zjednoczonych, najbardziej wpływowego ze wszystkich proroków głoszących ewangelię powrotu do natury” (MUIR 1912: 766–767) Muir urodził się w Szkocji, w roku 1849, gdy miał jedenaście lat, przybył wraz z rodziną do Wisconsin. Spędził dwa i pół roku na tamtejszym uniwersytecie stanowym, studiując geologię i botanikę. Pod wpływem swoich nauczycieli odkrył reprezentantów transcendentalizmu, takich jak: William Wordsworth, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau — wszyscy oni, jak wiadomo, byli wielkimi miłośnikami przyrody. W 1866 roku Muir napisał do swoich nauczycieli, iż „Biblia i Przyroda są dwiema książkami, które ze sobą pięknie współgrają”. Dodał następnie: „Przyznaję że sprawia mi większą przyjemność odkrywanie potęgi i dobroci Boga «w rzeczach, które powstały», aniżeli czytanie o nich z Biblii” (BADE 1923: 147).

Po pięciu semestrach spędzonych na uniwersytecie Muir wybrał życie w głuszy, mając nadzieję studiować coś, co nazywał „uniwersytetem dzikości”. Osiedlił się w dolinie Yosemite. Tam studiował pisma transcendentalistów i przyrodę w całej jej okazałości. W maju 1871 roku poznał Ralpha Waldo Emersona, który przybył wówczas do Yosemite; po jego wyjeździe myśliciele korespondowali ze sobą przez wiele lat. Muir, wnikliwy obserwator przyrody, w 1874 roku podkreślił wielką różnicę pomiędzy owcami udomowionymi a dzikimi: udomowione były, według niego, tylko na wpół żywe, podczas gdy dzikie tętniły życiem.

W następnych latach doszedł do przekonania, że „przyroda jest piękniejsza wtedy, gdy jest nieucywilizowana” i „że trochę dzikości stanowi podstawową potrzebę zarówno człowieka, jak i owiec” (MUIR 1875: 361). W początkowym okresie swojego pobytu w Kalifornii Muir obserwował, jak owce, nazywane przezeń „szarańczą z kopytami” (*hoofed locusts*), przemieszczały się przez Sierra Nevada, przyczyniając się do degradacji regionu, gdyż zjadały niemal wszystkie rośliny, jakie napotykały na swej drodze. W kolejnym stuleciu zarówno Aldo Leopold, jak i J. Baird Callicot pogardliwie odnosili się do udomowionych zwierząt, co nie było, jak się wydaje, zbyt fortunne z ich strony.

W porównaniu z innymi zwolennikami natury Muir wydaje się szczególnie zagorzałym miłośnikiem obszarów dzikich, w szczególności lasu, o którym pisał: „pójście do lasu oznacza pójście do domu; przypuszczam bowiem, że wszyscy wywodzimy się z lasu” (WOLFE 1938: 317). Wyłącznie utylitarny stosunek do natury wydawał mu się nienaturalny i odpychający. W opinii Muira wszystkie żyjące istoty, w tym także na przykład grzechotniki, są czymś dobrym same w sobie i nie muszą zaspokajać ludzkich potrzeb, aby usprawiedliwić swoje istnienie. Jego zdaniem, w obliczu dzikości człowiek ma poczucie, iż jest częścią pierwotnej przyrody, spokrewnioną ze wszystkim, co istnieje. Z takiego poczucia jedności wywodzi się poczucie szacunku dla wszystkiego, w tym zwłaszcza dla przyrody biotycznej. Prezentując dorobek Muira, Roderick Nash zauważa: „Poprzez takie idee — bardzo oryginalne — Muir antycypował poglądy ekologów, zwłaszcza Aldo Leopolda” (NASH 1974: 129). Trudno nie zgodzić się z powyższą opinią.

Nadmierne wycinanie lasów powodowało, iż ludzie zaczęli myśleć o tych ideach w kategoriach oszczędzania, w kategoriach ochrony przyrody, określanych kolokwialnie jako „ochroniarskie”. Jednak okazało się, iż pojmowano je nader różnie. Z jednej strony, miano na myśli planową uprawę drzew, z drugiej zaś myślano o zachowaniu obszarów całkiem dzikich bez jakiegokolwiek, choćby najmniejszej ingerencji człowieka. Muir był niewątpliwie reprezentantem tej drugiej postawy.

Na skutek publikacji Muira w 1890 roku został założony Park Narodowy Yosemite — był to *de facto* pierwszy rezerwat przeznaczony wyłącznie do ochrony dzikiej przyrody jako takiej. Park ten, o powierzchni 308 tys. hektarów, rozciąga się na stokach gór Sierra Nevada, zaś na jego obszarze znajdują się liczne jeziora, kaniony, pięknie uformowane wodospady, bory i wspaniałe lasy gigantycznych sekwoi. Warto w tym miejscu przypomnieć, iż pierwszy w ogóle park, a mianowicie Park Narodowy Yellowstone, został założony 1 marca 1872 roku na mocy uchwały Kongresu USA, przy czym jego celem było zarówno zachowanie nienaruszonego środowiska, jak i zapewnienie miejsca odpoczynku ludziom, o czym jednoznacznie świadczy napis na głównej bramie wiodącej do parku: „Dla pożytku i radości ludzi” („For the benefit and enjoyment of the people”). W 1892 roku Muir wniósł duży wkład w założenie jednego z najbardziej

znanych na świecie towarzystw ochrony przyrody, a mianowicie Sierra Club. W rezultacie swoich działań został jego przewodniczącym, a stanowisko to piastował przez dwadzieścia dwa lata, czyli aż do swojej śmierci. Warto nadmienić, iż Muir początkowo wydawał się zwolennikiem polityki Gifforda Pinchota, który chciał naukowo zarządzać zasobami leśnymi po to, by zapewnić stałą, możliwie największą dostawę drewna. Dopiero po pewnym czasie Muir zaczął myśleć o lesie w kategoriach części przyrody w stanie całkowicie dzikim. W rezultacie został oskarżony o blokowanie dostępu do wartościowych surowców naturalnych (*primo loco*: drewna). Należy zaznaczyć, że Pinchot został wychowany i wyedukowany w Europie, gdzie lasami zarządzano jak plantacjami, w taki sposób, by dostarczały one nieprzerwanie odpowiednio duże ilości drewna. Różnicę pomiędzy lasem w stanie naturalnym a lasem „zagospodarowanym” dobrze ujmuje Walenty Miklaszewski w swojej broszurze zatytułowanej *Wróć do przyrody*. Pisze on:

Jeśli rozpatrzyć las, to w takim stanie, w jakim tworzyła go przyroda, znajdziemy w nim rozmaite drzewa, różnych gatunków, wielkości, o rozmaicie rozkrzewionych konarach i gałęziach. Ta malowniczość pociąga nasz wzrok, pobudza wyobraźnię. Mówimy o malowniczości położenia, o cieniach i półcieniach, o osobliwościach drzew poszczególnych i chodzilibyśmy po tym lesie od końca do końca, znajdując zawsze coś godnego uwagi. Inaczej wygląda las np. pod Berlinem: sosna stoi od sosny w jednakowych odległościach, wszystkie gałęzie poobcinane na jednej wysokości, do szeregów poważnych jednostek nie zakradł się ani jeden krzew młodociany, nawet kwiatek i trawka nie mają tu przystępu [...], piechura szukającego wrażeń estetycznych, przynęci ta grupa drzew jednakich chyba... cieniem w dzień upalny. Ten las w kulturze, a raczej to zbiorowisko drzew jednakowej miary jednak ocosanych z gałęzi, które z biegiem czasu padną jednocześnie pod toporem i dadzą właścicielowi sztuka w sztukę po kilkadziesiąt marek — to tak świetny interes, że Prusak patrzy z prawdziwym politowaniem na przechodnia, któremu to nie przyszło na myśl (MIKLASZEWSKI 1907: 16).

W sposób jeszcze bardziej ironiczny, niepozbawiony przy tym elementów komicznych, podchodzi do kwestii lasu w Niemczech pisarz niemiecki Manfred Bieler, pisząc:

W niemieckim lesie co dwa metry stoi drzewo, gałęzie są do wysokości półtora metra odrabane, a jeśli to las sosnowy, to od strony południowej wiszą na drzewach blaszane puszki, do których spływa żywica. Ptaki w niemieckim lesie mieszkają w drewnianych skrzynkach, czyli w tak zwanych ptasich domkach, żeby leśnicy mieli w ciągu roku ewidencję ptasich jaj [...]. Szum drzew odbywa się latem od czwartej do szóstej po południu, bo wcześniej nikt nie ma czasu go słuchać [...]. W niemieckim lesie nie można zabłądzić, ponieważ wejście do niemieckiego lasu jest wzbronione (BIELER 1966: 94).

Gifford Pinchot, jako główny leśnik Amerykańskiej Służby Leśnej, był zdania, iż należy gospodarować wszystkimi bez wyjątku lasami na sposób niemiecki. W związku z tym, na tyle, na ile był w stanie, przymuszała leśników amerykań-

skich do wdrażania tej filozofii w życie. Nie wszyscy jednak byli podobnego zdania. W przeciwieństwie do Pinchota, Muir walczył o zachowanie pewnych obszarów w stanie całkowicie dzikim i udawało mu się to od czasu do czasu, na przykład gdy w 1908 roku na skutek jego starań prezydent Theodore Roosevelt uznał Grand Canyon, jar w środkowym biegu rzeki Kolorado, o długości około 350 km i wysokości ścian do 1800 m, za narodowy pomnik, który powinien pozostać w stanie nienaruszonym.

Jak się wydaje, tego rodzaju decyzjom bardzo sprzyjała sytuacja panująca w USA na początku XX wieku, gdy naród amerykański przesiąknięty był entuzjazmem dla idei pozostawienia pewnych obszarów w stanie całkowicie naturalnym. Ludzie zaczęli sobie zdawać sprawę z tego, że jeśli się szybko nie podejmie odpowiednich kroków, dziewicza przyroda pozostanie jedynie wspomnieniem. Ludzie potrzebowali dzikiej przyrody, ponieważ, jak twierdził Muir:

[...] tysiące zmęczonych, znerwicowanych, umęczonych cywilizacją ludzi zaczyna odkrywać, iż udanie się w góry oznacza pójście do domu; że dzikość stanowi konieczność, iż górskie parki i rezerваты potrzebne są nie tylko jako zasoby drewna i wody do nawadniania, ale jako źródła życia (MUIR 1898: 15).

W takiej to właśnie atmosferze, sprzyjającej zachowaniu przyrody w stanie nienaruszonym pojawił się ktoś, kto spróbował stworzyć pewną filozofię odwołującą się do paru nieskomplikowanych zasad, filozofię ochrony dzikiej przyrody. Człowiekiem tym był Aldo Leopold.

ALDO LEOPOLD

Aldo Leopold urodził się w 1887 roku w Burlington w stanie Iowa. Od najwcześniejszych lat pasjonowała go przyroda, przy czym szczególnie wiele czasu poświęcał ornitologii. Początkowo studiował w Lawrence School w stanie New Jersey, a następnie w Yale. Wydział Leśny Uniwersytetu Yale był w tym okresie wiodącym ośrodkiem leśnictwa w kraju. W 1909 roku Leopold uzyskał stopień licencjata w zakresie leśnictwa i zaczął pracować jako pomocnik leśnika (*Forest Assistant*). Już wkrótce zorientował się, że zasoby dużej zwierzyny łownej, ryb i ptactwa wodnego kurczą się w zastraszającym tempie. W związku z tym zaczął organizować myśliwych i rybaków w stowarzyszenia chroniące przyrodę, publikował też liczne artykuły poświęcone problematyce ochrony przyrody. Dość szybko, jak pisze Roderick Nash: „wysiłki Leopolda stały się znane w skali całego kraju: w dowód swoich zasług otrzymał on medal od Fundacji Ochrony Życia Dzikiego (The Permanent Wild Life Protection Fund), zaś sam prezydent Theodore Roosevelt chwalił publicznie jego prace, stawiając je Amerykanom za wzór” (NASH 1974: 184).

W świadomości Amerykanów przekonanie o niematerialnej wartości lasów państwowych powoli zaczęło przeważać nad *stricte* materialnym i użytecznym

podejściem do nich, jakie przez całe lata propagował Pinchot. Amerykanie stawali się narodem coraz bardziej zmotoryzowanym, w rezultacie Służba Leśna zaczęła postrzegać parki narodowe jako miejsca o dużym potencjale rekreacyjnym. Zdaniem leśników zwiedzanie, wędrowanie i wypoczynek w lasach powinny być traktowane równie poważnie, jak ekonomiczne, *stricte* surowcowe ich wykorzystanie.

Jednak już wkrótce Leopold miał się przekonać, że intensywna turystyka przyczynia się do degradacji lasów¹. W rezultacie zaczął myśleć o pozostawieniu pewnych rejonów w stanie całkowicie nienaruszonym. W 1921 roku, w czasopiśmie *Journal of Forestry*, zdefiniował obszar dziki jako „obszar ciągle zachowany w całkiem naturalnym stanie, dostępny dla legalnie polujących myśliwych i rybaków, wystarczająco rozległy, aby można było przezeń wędrować pieszo przez co najmniej dwa tygodnie, obszar pozbawiony dróg, sztucznie wytyczonych tras i innych tworów człowieka” (LEOPOLD 1921: 718). W tym samym artykule Leopold sugerował, iż część lasu państwowego Gila w stanie Nowy Meksyk powinna służyć takim właśnie celom. W rezultacie 574 tys. akrów przeznaczono na tzw. obszar dziki. Zastanawiając się nad naturą postępu, Leopold wyraził w owym okresie następującą opinię: „podczas gdy zmniejszenie obszarów dzikich wydaje się rzeczą dobrą, ich całkowita eksterminacja jest czymś niezmiernie złym” (LEOPOLD 1926: 63). Publikacje Leopolda i jego praktyczna działalność sprawiły, iż zaczął się on cieszyć opinią wielkiego miłośnika przyrody i zagorzałego obrońcy obszarów dzikich. Frank A. Waugh, dostrzegając narastanie wśród Amerykanów sympatii dla przyrody niezagospodarowanej, pisał: „Pierwszy głośny sygnał protestu, który usłyszałem, pochodził od Aldo Leopolda [...]. Kiedy Leopold zadął w róg, jego echo powracało ze wszystkich stron. Tysiące leśników i setki zwykłych miłośników przyrody odczuwały w ten sam sposób swoje do niej przywiązanie” (WAUGH 1930: 146).

Na początku lat trzydziestych ubiegłego stulecia Leopold podjął pracę na Wydziale Leśnym Uniwersytetu Wisconsin. Stanowiła ona doskonałą okazję do przemyślenia doświadczeń nabytych podczas praktycznej działalności prowadzonej przezeń uprzednio w terenie, a więc w lesie. Coraz pełniej zaczął sobie zdawać sprawę ze wszystkich skomplikowanych zależności natury ekologicznej, występujących zwłaszcza na obszarze przyrody kierującej się li tylko prawami ewolucji. Zaczął dochodzić do przekonania, iż cała ziemia stanowi jeden wielki organizm. Wakacje spędzone w Sierra Madre w północnym Meksyku przyczyniły się, jak się wydaje, do wykrystalizowania się podstaw jego poglądów filozoficznych. O swoim pobycie w tym regionie pisał: „To właśnie tutaj zdałem sobie w pełni sprawę z tego, iż ziemia stanowi organizm, że przez całe życie oglądałem jedynie chorą ziemię, natomiast tutaj miałem do czynienia z biotopami w ich

¹ Podobnie sądzi John A. Passmore. Por. jego rozważania na temat zachowania obszarów dzikich (kategoria: *preservation*) zawarte w: PASSMORE 1974: 101 nn.

doskonałym pierwotnym zdrowiu” (LEOPOLD 1947b)². Analizując dane dotyczące destruktywnych skutków działalności ludzkiej na organizmie ziemi, Leopold doszedł do wniosku, iż potrzebne jest wypracowanie nowej, etycznej postawy wobec niej, postawy, która byłaby pozbawiona dotychczasowych antropocentrycznych obciążeń, które w praktyce sprowadzały się do jedynie czysto ekonomicznego zainteresowania, jakim człowiek zazwyczaj obdarzał przyrodę. Warto nadmienić, że to właśnie u Leopolda znajdujemy pojęcie „sumienie ekologiczne”, którego użył Robert Disch parę dziesięcioleci później, aby zatytułować swoją książkę (DISCH 1970). Pojęcie to zawiera w sobie postawę szacunku człowieka wobec wszelakich form życia.

Roderick Nash podkreśla, iż Leopold odwoływał się do kultur dalekowschodnich, konstruując swoją wizję rzeczywistości, a w szczególności do dżinizmu, który: „Już w ósmym wieku przed naszą erą [...], zakładał że człowiek nie powinien krzywdzić ani zabijać żadnej istoty żywej” (NASH 1974: 192). Jednak wspominając postać Dżiny, Nash popełnia błąd, gdyż jak wiadomo, ten oryginalny założyciel religii urodził się w 540 roku p.n.e., a więc w VI wieku³. Również niesłusznie, moim zdaniem, Nash przypisuje Leopoldowi niechęć do tradycji judeochrześcijańskiej — miał on ją jakoby oskarżać o przypisywanie człowiekowi nadrzędnej roli w stosunku do pozostałych stworzeń. Warto w tym miejscu nadmienić, iż Leopold nie krytykuje wielkich tradycji przeszłości, także tych o charakterze religijnym, natomiast stara się w sposób rozsądny i wyważony wykorzystać wszystkie te elementy w nich zawarte, które uważa za pomocne w wypracowaniu nowej, pozytywnej relacji „człowiek — przyroda”. Są w szczególności dwie tradycje, które autor darzy szczególną sympatią. Dotyczy to zwłaszcza teorii ewolucji Karola Darwina i rozstrzygnięć rodzącej się na jego oczach ekologii. Swoją sympatię do nich wyraża *expressis verbis* za pomocą następujących słów:

Dwa wielkie przejawy postępu kulturowego ubiegłego wieku to teoria Darwina i rozwój geologii. Jednakże równie ważne, jak pochodzenie roślin, zwierząt i gleby, jest pytanie o to, jak one na siebie oddziałują, tworząc wspólnotę. To zadanie przypadło nowej nauce, ekologii, która codziennie odkrywa przed nami sieć wzajemnych zależności tak skomplikowanych, że zadziwiłyby one — gdyby tu był — nawet Darwina, który ze wszystkich ludzi powinien mieć najmniej powodów, by obawiać się konsekwencji odkryć (LEOPOLD, fragm. 6B16).

Jak wynika z powyższych słów, jeszcze większe źródło inspiracji aniżeli teoria Darwina i okrycia geologiczne stanowiła dla Leopolda nowa nauka, ekologia, rozwijająca się dynamicznie za jego życia i stanowiąca dlań podstawowe źródło

² Cytat pochodzi z *Przedmowy*, która była pisana z myślą o włączeniu jej do pracy *A Sand County Almanac*, ale ostatecznie nie ukazała się ona drukiem — zob. LEOPOLD 1947.

³ Por. rozważania na temat dżinizmu w: RINGGREN i STRÖM 1990: 255–257.

natchnienia⁴. Tym samym jego szacunek dla przyrody znajduje solidniejsze ugruntowanie w nauce aniżeli ten deklarowany przez jego poprzedników, a więc przedstawicieli romantyzmu i transcendentalizmu, których szacunek wywodził się z duchowości i był nacechowany sentymentalizmem.

Pisząc o zależności Leopolda od poprzedników, Roderick Nash stwierdza: „Aldo Leopold największy dług intelektualny zaciągnął wobec Liberty Hyde Bailey a i Alberta Schweitzera” (NASH 1974: 194). W 1915 roku Bailey opublikował *The Holy Earth*, pracę, w której dowodził, że świat został stworzony przez Boga i w całości jest przesiąknięty boskością. Autor pracy przekonywał, że nadmierne eksploatowanie świata jest czymś złym. Twierdził, że człowiek współczesny powinien przestać być grabieżcą i wyrobić w sobie poczucie „prawości wobec ziemi” (*earth righteousness*) oraz że powinny go obowiązywać pewne normy moralne w postępowaniu z nią (BAILEY 1915: 24). Wspomniane pojęcie pomogło, jak się wydaje, sformułować Leopoldowi termin „etyka ziemi” (*land ethic*). O pewnej zależności poglądów Leopolda od przekonań Bailey’a świadczą odniesienia w pracach Leopolda do najbardziej znanej książki Bailey’a⁵. Brakuje natomiast tego rodzaju odniesień do filozofii Schweitzera. Nash wprawdzie stwierdza, że Leopold mógł znać prace Schweitzera, ale nic o tym nie świadczy. Leopold, o ile mi wiadomo, nigdy nie powołuje się na poglądy myśliciela z Alzacji. Pomimo to istnieje spore podobieństwo w sposobie, w jaki Schweitzer i Leopold formułują wnioski etyczne dotyczące relacji „człowiek — przyroda”. Zwłaszcza punkt wyjścia obu myślicieli wydaje się bardzo podobny. Gdy Schweitzer interpretuje w nowy sposób fenomen życia, pisze na przykład: „Etyka w naszym zachodnim świecie była jak dotąd ograniczona do relacji międzyludzkich. Ale taka etyka jest ograniczona” (SCHWEITZER 1949a: 30). Natomiast rozwijając swoją teorię, Schweitzer stwierdza: „Człowiek jest etyczny wtedy, gdy życie jako takie jest dlań święte, życie roślin i zwierząt, a także życie ludzi” (SCHWEITZER 1949b: 156). W rezultacie Alzaczyc formułuje swoją teorię znaną pod nazwą „etyka czci dla życia”, która pod wieloma względami przypomina „etykę ziemi” Aldo Leopolda.

W swojej najbardziej znanej pracy, *A Sand County Almanac*, Leopold podejmuje próbę konstrukcji całkiem nowej etyki, etyki zorientowanej biocentrycznie i holistycznie zarazem. Rozpoczyna swoje analizy, odwołując się do starożytności. Zauważa, iż gdy Odyseusz powrócił z wojny trojańskiej kazał powiesić

⁴ Jeśli chodzi o ekologię jako nową naukę, wyodrębniającą się powoli z biologii jako takiej, to podstawowe jej pojęcia kształtowały się na przestrzeni niemal stu lat, szczególnie zaś intensywnie za życia Leopolda. Przykładowo, poszczególne pojęcia powstawały: „ekologia” — Ernst Haeckel (1866), biom — Frederick Clements (1916), nisza ekologiczna — Charles Elton (1927), ekosystem — Arthur Tansley (1935). Natomiast autorem w pełni wypracowanego systemu ekologii jest Eugene Pleasants Odum, autor znanej pracy *Fundamentals of Ecology* (Philadelphia: W.B. Saunders 1953).

⁵ A. Leopold cytuje L.H. Bailey’a w: LEOPOLD 1933: 21, 422.

te służące, które podczas jego nieobecności źle się prowadziły. Stanowiły one wtedy własność prywatną i ich właściciel mógł z nimi postąpić tak, jak chciał. Ale sfera moralności poszerzyła się w okresie trzech tysięcy lat, które upłynęły od tamtego czasu, i ciągle się poszerza, twierdzi amerykański autor. Jako przykład pierwszych reguł etycznych podaje Leopold dekalog powierzony Mojżeszowi, dekalog, który — jego zdaniem — określa tylko reguły etyczne dotyczące relacji pomiędzy ludźmi; w tym miejscu autor zdaje się zapominać, że pierwsze przykazania odnoszą się w sposób oczywisty do Boga, nie do ludzi.

Na kolejnych etapach rozwoju refleksji etycznej pojawiają się normy etyczne określające relacje pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Stanowią one, zdaniem Leopolda, drugi krok w rozwoju moralności, a tymczasem potrzebny jest krok trzeci, określający reguły postępowania człowieka wobec ziemi, a także wobec roślin i zwierząt, które ją zamieszkują. Ten krok należy uczynić szybko, oznacza on zaakceptowanie tzw. etyki ziemi, o której badacz pisze: „Etyka ziemi poszerza zakres społeczności, włączając węń gleby, wody, rośliny i zwierzęta, lub łącznie: ziemię” (LEOPOLD 1990: 239). Warto zwrócić uwagę, że dość podobny schemat rozwoju refleksji moralnej został później zaprezentowany przez Petera Singera w książce omawiającej stadia rozwoju moralnego ludzkości, a noszącej charakterystyczny tytuł *The Expanding Circle* (SINGER 1981). Koncepcja etyki ziemi nie oznacza, że człowiek przestanie wykorzystywać ziemię jako źródło surowców, oznacza natomiast, iż zda on sobie sprawę z tego, że przyroda ma prawo do nieprzerwanej egzystencji, a w wielu przypadkach do pełnej, niczym niezakłóconej egzystencji w stanie całkiem dzikim. Zachowując zasady tej etyki, człowiek przestaje być jedynie łupieżcą przyrody, a staje się członkiem biotopowej wspólnoty.

Jednak zmiana ludzkiego nastawienia wobec ziemi i jej wytworów wymaga dużo czasu. Człowiek powinien w sobie wypracować coś, co Leopold nazywa „ekologicznym sumieniem”. Ludzkie zobowiązania wobec ziemi bez wypracowania takiego sumienia są właściwie martwe, bez znaczenia, gdyż człowiek nie traktuje ich poważnie, a tym samym jest skłonny je naruszać w każdym przypadku, gdy w grę wchodzi interes ekonomiczny. Sferę moralności należy poszerzyć w taki sposób, aby objęła ona również ziemię i jej wytwory, aby poprzez ochronę środowiska naturalnego osiągnąć „stan harmonii pomiędzy ludźmi a ziemią” (LEOPOLD 1990: 243). Niezbędne jest wobec tego powszechne wprowadzenie edukacji w zakresie ochrony przyrody, które wniesie zmiany do ludzkich wyobrażeń o świecie, zobowiązań i przekonań. Smutne jest bowiem, zdaniem Leopolda, że dotychczas w odniesieniu człowieka do przyrody dominującą rolę odgrywały motywy ekonomiczne. Nie można budować koncepcji ochrony przyrody przy uwzględnieniu li tylko interesów ekonomicznych. Należy brać pod uwagę rozstrzygnięcia dostarczane przez ekologię.

Nawiązując do ekologii, Leopold wprowadza pojęcie „piramida ziemi” lub „piramida biotyczna”. U jej podstawy znajduje się gleba, na której opiera się

warstwa roślinności, akumulująca energię słoneczną. Nad nią nadbudowuje się warstwa owadów, w następnej zaś kolejności warstwa ptaków i gryzoni. U samej góry pojawiają się większe zwierzęta mięsożerne, a na samym szczycie — ludzie. Piramida, będąc tworem nader skomplikowanym, jest jednocześnie strukturą bardzo stabilną. Na jej obszarze mamy do czynienia ze współpracą — z jednej strony, i rywalizacją — z drugiej. W związku z tym Leopold zauważa: „Ziemia to nie tylko gleba; to fontanna energii, która płynie poprzez obwód złożony z gleby, roślin i zwierząt. Łańcuchy pokarmowe to żyjące kanały, które popychają energię w górę; śmierć i rozkład przywracają ją ponownie glebie” (LEOPOLD 1990: 253). Należy zauważyć, iż cały ten system ulega powolnej transformacji, ale ewolucyjne zmiany są zazwyczaj powolne i lokalne. W przeciwieństwie do nich działalność człowieka prowadzona przy użyciu ciężkiego sprzętu wprowadza gwałtowne zmiany na niespotykaną dotąd skalę. Mogą one spowodować nieodwracalne szkody w piramidzie biotycznej. Gdy weźmiemy pod uwagę zdarzające się coraz częściej, dokonujące się niemal na skalę masową wymieranie niektórych gatunków roślin i zwierząt, musimy być jednocześnie świadomi, iż tak naprawdę nie wiemy, czy dane gatunki odgrywają kluczową, czy zaledwie marginalną rolę w procesie podtrzymywania życia na Ziemi. Leopold przypuszcza, iż poszczególne gatunki nie są w tym względzie jednakowo ważne, ale jest wątpliwe, czy człowiek może to adekwatnie ocenić. Pisze w związku z tym: „Naukowiec jest świadom, że mechanizm biotyczny jest tak skomplikowany, iż jego działanie może nigdy nie zostać w pełni zrozumiane” (LEOPOLD 1990: 241). Ponieważ człowiek nie potrafi przywrócić do życia wymarłych gatunków, powinien zachować szczególną ostrożność w postępowaniu z nimi, aby uniknąć czegoś, co Holmes Rolston III kilka dziesięcioleci później nazwie zagładą gatunków (*to superkill species*) (ROLSTON 1988: 143).

W następnej kolejności Leopold zastanawia się nad zdrowiem ziemi, o które człowiek powinien się troszczyć, gdy jest inspirowany etyką ziemi. Ale co oznacza zdrowie w odniesieniu do ziemi? Oznacza po prostu zdolność ziemi do samowyzdrowienia (samoregeneracji), stwierdza autor. I zwraca uwagę czytelnika na rozbieżność pomiędzy postawami A i B w odniesieniu do przyrody. Mając na uwadze leśnictwo, podaje następujący przykład. Leśnicy z grupy A hodują drzewa jak kapusty, kalafiorzy bądź inne warzywa, dbając jedynie o odpowiednio duże dostawy celulozy. Ich motywy są głównie ekonomiczne lub, dokładniej rzecz ujmując, agronomiczne. Odmiennie zachowują się leśnicy z grupy B, którzy preferują naturalną reprodukcję. Członkowie grupy B kierują się w swoim postępowaniu nie tylko motywami ekonomicznymi, lecz również „sumieniem ekologicznym”. Są wobec tego zatroskani również o uboczne efekty hodowli lasu, takie jak: życie dzikich zwierząt, rekreacja na danym terenie, zachowanie obszarów dzikich. Także jeśli chodzi o rolnictwo Leopold podkreśla ważność prowadzenia „rolnictwa biotycznego” (ekologicznego), które zakłada minimalne używanie herbicydów i pestycydów, tak małe, jak to tylko w danych warunkach

jest możliwe. Ostatecznie, podsumowując bipolarny (ambiwalentny) stosunek człowieka do przyrody, autor stwierdza:

W tych rozbieżnościach widzimy powtarzające się te same paradoksy: człowiek zdobywca zostaje przeciwstawiony człowiekowi biotycznemu; nauka ostrzająca ludzki miecz jest przeciwstawiana nauce wyjaśniającej tajemnice wszechświata; ziemia pojmowana jako niewolnik i sługa zostaje przeciwstawiona ziemi pojmowanej jako organizm kolektywny (LEOPOLD 1990: 260–261)⁶.

Leopold zauważa również, iż człowiek może być lojalny wobec czegoś, co widzi, odczuwa, darzy szacunkiem albo docenia w jakiś inny sposób. W odniesieniu do ziemi można to uczynić wtedy, gdy darzy się ją szacunkiem, a więc wtedy, gdy uwzględnia się również aspekt filozoficzny (aksjologiczny), a nie tylko ekonomiczny. Mając na względzie etyczne zachowania człowieka wobec przyrody, Leopold formułuje znany i często cytowany w literaturze przedmiotu imperatyw: „Dobre jest wszystko to, co sprzyja zachowaniu integralności, stabilności i piękna wspólnot biotopowych. Złem jest wszystko, co temu nie sprzyja” (LEOPOLD 1990: 262). Powyższy postulat Callicot nazywa „imperatywem kategorycznym” etyki holistycznej. Wynika z niego jednoznacznie, iż dobrem najwyższym (*summum bonum*) jest dobro wspólnoty biotopowej, jej piękno, stabilność i integralność. Dobro poszczególnych osobników, członków wspólnoty, ma wartość przede wszystkim instrumentalną i stanowi środek do realizacji wartości nadrzędnej. Problem pojawia się jednak wtedy, jak sędzę, gdy przychodzi ocenić, co jest dla biotopowej wspólnoty korzystne, a co jej szkodzi.

W relacjach człowieka z przyrodą często pojawia się tzw. błąd ekonomizmu, który Leopold opisuje w następujący sposób: „Błąd ekonomizmu [...], który obecnie musimy odrzucić, sprowadza się do przekonania, iż jedynie ekonomia decyduje o wszelkim używaniu ziemi. Przekonanie to nie jest po prostu prawdziwe” (LEOPOLD 1990: 262–263). Autor jest głęboko przekonany, iż nie tylko ekonomiczne motywy określają relację „człowiek — przyroda”. Etyka ziemi rozwija się cały czas, a jej rozwój to zarówno proces intelektualny, jak i moralny. W świetle powyższego konieczne jest wprowadzenie edukacji ekologicznej w powszechnym wymiarze.

Zdaniem Leopolda, edukacja taka może być prowadzona w ramach różnych, wykładanych w szkole przedmiotów, przykładowo takich, jak: geografia, biologia, ekonomia, agronomia. Celem edukacji ekologicznej jest takie poszerzenie sfery moralności, aby objęła ona również ziemię i jej wytwory. Autor jest przekonany, iż edukacja ta przyniesie dobre rezultaty, aczkolwiek zdaje sobie sprawę z tego, że nie nastąpi to szybko. Pisze: „Potrzeba było dziewiętnastu stuleci, aby

⁶ W sposób nieodparty nasuwa się w tym miejscu analogia do dwojakiego typu relacji w filozofii Martina Bubera, który pisał przecieź o stosunku człowieka do przyrody. Mowa oczywiście o relacjach „Ja — Ty” i „Ja — Ono”.

zdefiniować przywoity stosunek człowieka do człowieka, a i tak proces ten zakończył się tylko połowicznym sukcesem; być może potrzebny jest równie długi okres, aby wypracować przywoity stosunek człowieka do ziemi” (LEOPOLD 1947a: 53). Wziąwszy pod uwagę np. przypadki terroryzmu z 11 września 2001 roku (Nowy Jork) i 11 marca 2004 roku (Madryt), trudno nie przyznać Leopoldowi racji, gdy pisze on o zaledwie „połowicznym sukcesie”, jeśli chodzi o rozwój relacji etycznych między ludźmi.

J. BAIRD CALLICOT

J. Baird Callicot jest znanym i uznanym interpretatorem myśli Leopolda, a dodatkowo filozofem, który w oparciu o wypracowane przez leśnika idee próbuje stworzyć ekofilozoficzną holistyczną teorię. Zwraca on przede wszystkim uwagę, że jeśli chodzi o myśl Leopolda, to była ona, i nadal jest, różnorodnie, często bardzo rozbieżnie interpretowana. Leopolda często nazywano prorokiem, gdy chodzi o nowy sposób myślenia o relacji „człowiek — przyroda”. Określenia „prorok” użył najprawdopodobniej po raz pierwszy Roberts Mann w *American Forest* (MANN 1954: 23, 42–43), następnie zaś Ernest Swift w *Wisconsin Tails and Trails* (SWIFT 1961: 2–5). Ostatecznie określenie to zostało usankcjonowane przez Rodericka Nasha w książce *Wilderness and the American Mind* (NASH 1974)⁷. Książka Leopolda jest powszechnie uważana za biblię filozofii ekologicznej, zwłaszcza gdy chodzi o holistyczną wersję ekofilozofii. Van Rensselaer Potter zauważył na przykład, iż nazwisko Leopolda zostało wymienione w dwudziestu siedmiu z dziewięćdziesięciu sześciu artykułów zamieszczonych w pierwszych osiemnastu wydaniach *Etyki środowiskowej* (POTTER 1988: XIII). Podobnie John A. Passmore, pomimo krytycznego stosunku do poglądów Leopolda, skłonny był przyznać: „Ekolog Aldo Leopold, piszący w latach czterdziestych dwudziestego wieku był jednym z pierwszych, którzy wystąpili z sugestią, iż Zachód stanął wobec wyzwania dotyczącego «nowej etyki» — «etyki ochrony przyrody»” (PASSMORE 1974: 3).

Jednak większość zawodowych, akademickich filozofów zdawała się odnosić do teorii Leopolda co najmniej z rezerwą. Wspomniany już australijski filozof John Passmore nie traktował najbardziej znanej pracy Leopolda poważnie, inny Australijczyk, Henry J. McCloskey, zarzucał z kolei leśnikowi amerykańskiemu zbyt daleko idące interpretacje rzeczywistości i w rezultacie formułował opinie w rodzaju: „pojawia się poważny problem, gdy chcemy sensownie zinterpretować teorię Leopolda”; twierdził również, że teoria ta „stanowi krok wstecz polegający na upodobnieniu do moralności charakterystycznej dla różnych plemion pierwotnych” (MCCLOSKEY 1983: 56). Angielski filozof Robin Attfield

⁷ Należy zwrócić uwagę zwłaszcza na rozdział jedenasty książki zatytułowany: *Aldo Leopold: Prophet*, s. 182–199.

także krytykował wartość pojęcia „etyka ziemi”, pisząc: „Leopold jako filozof to katastrofa i boję się o studenta, który w oparciu o jego pisma kształtowałby swoje zdanie na temat filozofii” (ATTFIELD 1984: 294). Z kolei filozof kanadyjski Leonard Wayne Sumner niepocholebnie wyrażał się na temat poglądów Leopolda, nazywając je „niebezpiecznym nonsensem” (SUMNER 1986: 77).

W przeciwieństwie do wyżej wymienionych, J. Baird Callicot objaśnia i broni poglądów filozoficznych Leopolda. Próbuje na przykład dowieść, iż jego ewolucyjna i ekologiczna etyka umożliwia, w pewnych przynajmniej sytuacjach, przechodzenie od faktów do wartości. Callicot usiłuje również pokazać, w jaki sposób etyka może objąć swoim zakresem takie całości, jak: gatunki, ekosystemy a nawet całą biosferę. Píše o leśniku z uznaniem: „Aldo Leopold jest być może najwybitniejszym amerykańskim przedstawicielem ochrony przyrody. Szczególne uznanie należy mu się jako prekursorowi współczesnej etyki środowiskowej” (CALLICOT 1989: 239).

Swoje analizy filozoficzne Callicot rozpoczyna od przypomnienia poglądów Richarda Routleya, według którego: „dominująca zachodnia tradycja etyczna wyklucza etykę środowiskową z założenia, dlatego też ta druga może być rozwijana tylko w oparciu o całkiem nowe założenia” (ROUTLEY 1973: 205). Routley stwierdza w związku z tym, iż obecnie na przykład wieloryby powinny być chronione tylko w interesie ludzi; moralne zobowiązania człowieka nie dotyczą natomiast, niestety, wielorybów jako takich. W tym kontekście Routley rozważa hipotetyczną sytuację tzw. „ostatniego człowieka”, gdy za sprawą promieniotwórczego skażenia środowiska ludzie przestali być zdolni do rozmnażania się. Ponieważ kwestia przyszłych pokoleń znika wtedy z horyzontu rozważań moralnych, stosunek ludzi do środowiska naturalnego w takiej sytuacji przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie moralne, stwierdza autor (ROUTLEY 1973: 207). W związku z tym pojawia się nagląca potrzeba wypracowania nowej, ekologicznej etyki, która zabezpieczyłaby potrzeby pozaludzkich istot żywych w takiej ekstremalnej sytuacji. Zdaniem Callicota, wzorem takiej etyki, uwzględniającej interesy pozaludzkich istot żywych, może być właśnie etyka ziemi Leopolda.

W przekonaniu Callicota Leopold nie był świadom dychotomii pomiędzy faktami a wartościami (normami), a w związku z tym popełnił tzw. błąd naturalistyczny w rozumieniu tradycyjnej filozofii. Według klasycznej już definicji George’a E. Moore’a błąd naturalistyczny „polega na utożsamianiu pojęcia «dobry» z jakimś innym pojęciem” (MOORE 1929: 58). Kwestia błędu naturalistycznego ma swoją długą historię, w rezultacie sądzi się, iż błąd ten oznacza po prostu nieuprawnione przechodzenie od faktów (opisów) do wartości (norm). W świetle takiej definicji tzw. imperatyw Leopolda dotyczący wspólnoty biotycznej, zaprezentowany powyżej, jawi się jako norma etyczna sformułowana niepoprawnie w oparciu o opis pewnych fenomenów natury ekologicznej, niepoprawnie — ponieważ z punktu widzenia logiki formalnej nie istnieje możliwość przechodzenia od faktów do wartości, chyba że do danego wniosku zostają

nie wprowadzona dodatkowa przesłanka implikująca istnienie jakiejś wartości. I tu właśnie Callicot stara się przyjść w sukurs Leopoldowi.

Callicot próbuje ten tradycyjny problem filozoficzny ująć w nowy sposób. Odwołuje się w tym celu do teorii zmysłu moralnego Dawida Hume'a i teorii uczuć sformułowanej przez Karola Darwina w jego pracy *The Descent of Man* (DARWIN 1904: 107). Gdy patrzymy na uczucia z filogenetycznego punktu widzenia, dostrzegamy, iż są one starsze niż rozum — z jednej strony — jak również pojawiają się u istot pozaludzkich — z drugiej strony. Callicot powołuje się na teorię Dawida Hume'a, wedle której uczucia stanowią dobrą kategorię do ufundowania na nich przejścia od faktów do wartości (norm) (HUME 1960: 469–470). W rezultacie dochodzi do wniosku, iż ostateczne rozwiązanie problem faktów i wartości znajduje nie w obszarze filozofii, lecz psychologii. Znajomość pewnych faktów powoduje, że psychologicznie czujemy się zobowiązani do takiego, a nie innego zachowania⁸. W odniesieniu do relacji „człowiek — przyroda” nasza wiedza biologiczna obliguje nas do troszczenia się o środowisko naturalne, gdyż, jak wiemy, stanowi ono niezbywalną podstawę naszej egzystencji.

Nawiązując do własnej teorii filozoficznej, Callicot podkreśla, że jego aksjologia jest wprawdzie ugruntowana homocentrycznie (*humanly grounded*), ale nie jest skoncentrowana na człowieku (*humanly centered*). Jego etyka usiłuje przezwyciężyć ograniczenia etyki tradycyjnej, która jest atomistyczna, a w związku z tym skoncentrowana — *primo loco* — na człowieku. On sam chce przypisać wartość wspólnotom biotopowym (całościom). Należy jednak w związku z tym zauważyć, a jest to formułowany przez zwolenników atomistycznych teorii moralnych zarzut, że im bardziej etyka jest holistyczna, tym bardziej wiąże wartości z całościami, a tym samym coraz mniej uwagi skłonna jest poświęcać jednostkom. Callicot podkreśla to, formułując następującą opinię:

W miarę rozwoju „etyka wspólnot” staje się coraz bardziej i bardziej holistyczna, a to oznacza, iż jest coraz bardziej i bardziej zainteresowana wspólnotą biotopową *per se* i jej podsystemami, a coraz to mniej i mniej indywidualistyczna — coraz to mniej i mniej zainteresowana indywidualami, czyli zwierzętami i roślinami uczestniczącymi w tych wspólnotach (CALLICOT 1980: 409).

Callicot w sposób radykalny odróżnia zwierzęta żyjące dziko od udomowionych. Te drugie to jego zdaniem jedynie artefakty, a w związku z tym mówienie o przyznaniu im wolności, jak czynią to różne ruchy wyzwolenia zwierząt, jest po prostu nieporozumieniem (CALLICOT 1989: 30–31). Gdyby ludzie uwolnili zwierzęta udomowione, na przykład krowy lub owce, to tak czy inaczej trzymałyby się one ludzkich domostw, domagając się karmienia, pojenia itd. Gdyby ludzie takich zwierząt nie karmili, nie miałyby one raczej szans na przeżycie

⁸ Por. rozważania na ten temat w: PYRA 2003: 81–86.

zimy w naturalnych warunkach. Zwierzęta udomowione nie potrafią bowiem skutecznie rywalizować ze zwierzętami żyjącymi w stanie dzikości. Tym samym z punktu widzenia etyki holistycznej sensowne jest troszczenie się o zwierzęta udomowione tak, jak to człowiek czynił od tysiącleci, natomiast dzikie zwierzęta należy pozostawić samym sobie, bez najmniejszej — o ile to możliwe — ingerencji człowieka, a w szczególności bez popełniania tzw. błędu moralistycznego⁹.

Etyka holistyczna nie akceptuje utylitarnego stanowiska, zgodnie z którym życie jest tym lepsze, im mniej pojawia się w nim cierpienia (CALLICOT 1989: 32–33). Przekonanie, iż każde cierpienie (ból) jest złe, okazuje się bezzasadne, gdyż życie jako fenomen jest nieodłącznie z cierpieniem związane, natomiast sam ból stanowi istotny wskaźnik mówiący o tym, w jakim stanie znajduje się dany organizm biologiczny. Nie należy również zapominać o tym, iż natura działa w taki sposób, iż jedne organizmy żyją kosztem innych. Tylko rośliny są w stanie przyswajając energię słoneczną, w rezultacie żywią się nimi zwierzęta roślinożerne, natomiast te ostatnie pożerane są przez mięsożerców. Callicot pisze: „Życie [...] to znaczy odczuwać ból i przyjemność na zmianę, po to, by w końcu umrzeć. W ten właśnie sposób ten system funkcjonuje” (CALLICOT 1989: 33). Zdaniem filozofa, każdy, kto zgodnie z zasadami filozofii utylitarnej chciałby maksymalizować przyjemności i minimalizować cierpienia w przyrodzie, doprowadziłby w rezultacie do katastrofalnych zmian, a to zagroziłoby egzystencji nie tylko roślin i zwierząt, ale także ludzi. Najlepsze, co współczesny człowiek może uczynić, to zaakceptować biologiczne ograniczenia narzucone mu przez przyrodę i nauczyć się żyć w harmonii z nią, w dążeniu do osiągnięcia zdrowej jednostki ludzkiej i zdrowego społeczeństwa, które zakotwiczone być powinny w zdrowym środowisku naturalnym. Zwolennicy etyki holistycznej nie akceptują handlu dzikimi zwierzętami, ogrodów zoologicznych, zabijania wielorybów itd. Są natomiast głęboko zainteresowani ochroną gatunków zagrożonych. Nie mają również nic przeciwko odstrzałowi nadmiernej populacji saren czy wilków, zwłaszcza wtedy, gdy rozmnożyły się one nadmiernie i zagrażają równowadze w przyrodzie.

Gdy chodzi o porównanie dotychczasowej etyki zachodniej z etyką holistyczną na pierwszy rzut oka daje się zauważyć, że etyka ziemi przenosi punkt ciężkości: po pierwsze, z części (indywiduów) na całości (wspólnoty), po drugie, z istot ludzkich (antropocentryzm) na przyrodę (ekocentryzm). W ramach takiej etyki pojawiają się zarówno elementy racjonalne, jak i irracjonalne. Racjonalne wydaje się przeświadczenie, że człowiek nie zna wszystkich zawłości sieci (warstwy) życia, która opasuje ziemię, a która składa się z dolnej części atmosfery, całej hydrosfery i powierzchniowej części litosfery, i jest całkiem niezdolny do przewidzenia, jakie skutki może mieć dla całości biosfery, albo jej części, wyginiecie

⁹ Przed popełnieniem błędu moralistycznego przestrzega Zdzisława Piątek (1998: 160–162).

danego gatunku. Racjonalne jest większe troszczenie się o wspólnoty biotopowe, niż czyni to etyka tradycyjna, ale nieracjonalny jest niemal całkowity brak zainteresowania jednostkami, które takie wspólnoty współtworzą.

Moim zdaniem, jedną z największych słabości etyki holistycznej jest to, że nie jest ona w stanie podać adekwatnych, rozstrzygających kryteriów, jak postępować w przypadku konfliktu pomiędzy interesami jednostki a całości. W tego rodzaju sytuacjach przedstawiciele holizmu zazwyczaj optują za całościami, zapominając jednakże o tym, iż to faktycznie indywidua są naprawdę istniejącymi i rozmnażającymi się, a więc tym samym przedłużającymi istnienie gatunku jego reprezentantami. Jestem skłonny sądzić, że zarówno jednostki, jak i całości powinny być w takich sytuacjach brane pod uwagę.

Gdy weźmiemy pod uwagę odkrycia ciągle rozwijającej się ekologii, sensowne wydaje się ponowne rozważenie problematyki faktów i wartości. Leopold definitywnie popełnia tzw. błąd naturalistyczny w etyce, natomiast Callicot pokazuje kierunek, w jakim należy podążać, aby dokonać reinterpretacji tego zagadnienia w duchu aprobaty dla możliwości przechodzenia od faktów do wartości. Zajmą się tym zagadnieniem w sposób pogłębiony kolejni przedstawiciele holistycznej ekofilozofii, zwłaszcza Holmes Rolston III.

Jest niestosowne, iż Callicot traktuje zwierzęta domowe lekceważąco, jego przedmiotowy do nich stosunek, wyrażający się w pogardliwym nazywaniu ich artefaktami, powoduje, iż właściciele kotów, psów, koni itd. z pewnością nie staną się zwolennikami etyki holistycznej, ograniczając w ten sposób jej szansę stania się *applied ethics*, która pomagałaby regulować życie współczesnych i przyszłych pokoleń ludzi i towarzyszących im w odysei życia zwierząt.

Warto także podkreślić, iż szczególnie Leopold usiłuje włączyć do sfery moralności rośliny, glebę i wodę, co w odniesieniu do tradycji etycznej jest rzeczą całkowicie nową, wręcz rewolucyjną, a w związku z tym, że stanowisko takie jest dość radykalne, nieprędko, jak się wydaje, zostanie zaakceptowane przez etyków, a tym bardziej w skali powszechnej. Jednak ostatecznie taka właśnie wizja etyki środowiskowej, obejmująca w szczególności wszystkie elementy biosfery, powinna inspirować zwłaszcza tych przedstawicieli etyki, którzy choćby mgliście zaczynają sobie zdawać sprawę z tego, że dotychczasowym koncepcjom etycznym czegoś brakuje, zwłaszcza w tak fundamentalnym wymiarze, jakim jest relacja człowieka i przyrody.

BIBLIOGRAFIA

- ATTFIELD, Robin (1984): Value in Wilderness. *Metaphilosophy* 15, 289–304.
 BADE, William Frederick (1923): *The Life and Letters of John Muir*. T. I. Boston: Houghton Mifflin.
 BAILEY, Liberty Hyde (1915): *The Holy Earth*. New York: Scribner's Sons.

- BIELER, Manfred (1966): *Bonifacy czyli marynarz w butelce*. Przeł. Gabriela Mycielska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- CALLICOT, Baird J. (1980): Search for an Environmental Ethics. [W:] Tom REGAN (red.): *Matters of Life and Death*. New York: Random House.
- CALLICOT, Baird J. (1989): *In Defense of the Land Ethic*. New York: State University of New York Press.
- DARWIN, Charles (1904): *The Descent of Man in Relation to Sex*. New York: J.A. Hill.
- DISCH, Robert (red.) (1970): *The Ecological Conscience: Values for Survival*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- HUME, David (1960): *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- LEOPOLD, Aldo: fragm. 6B16, nr 36, Aldo Leopold Papers, Archiwum Uniwersyteckie, Uniwersytet Wisconsin, Madison.
- LEOPOLD, Aldo (1921): The Wilderness and its Place in Forest Recreational Policy. *Journal of Forestry* 19, 718–721.
- LEOPOLD, Aldo (1926): *National Conference on Outdoor Recreation, Proceedings 1926*, 69th Cong., 1st Sess., Senate Doc. 117 (14 IV 1926).
- LEOPOLD, Aldo (1933): *Game Management*. New York — London: Scribner's Sons.
- LEOPOLD, Aldo (1947a): The Ecological Conscience. *Bulletin of the Garden Club of America* 46, 49–53.
- LEOPOLD, Aldo (1947b): *Przedmowa* (maszynopis z datą 31 lipca 1947). Aldo Leopold Papers, Archiwum Uniwersyteckie, Uniwersytet Wisconsin, Madison, Box 8.
- LEOPOLD, Aldo (1990): *A Sand County Almanac*. New York: Ballantine Books.
- MANN, Roberts (1954): Aldo Leopold: Priest and Prophet. *American Forests* 60, 8, 23–43.
- MCCLOSKEY, Henry J. (1983): *Ecological Ethics and Politics*. Totowa: Rowman and Littlefield.
- MIKLASZEWSKI, Walenty (1907): *Wróć do przyrody!*. Warszawa: M. Arct.
- MOORE, George E. (1929): *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MUIR, John (1875): Wild Wool. *Overland Monthly* 14, 361–366.
- MUIR, John (1898): The Wild Parks and Forest Reservations of the West. *Atlantic Monthly* 81, 15–24.
- MUIR, John (1912): About the Yosemite. *American Review of Reviews* 45, 766–767.
- NASH, Roderick (1974): *Wilderness and the American Mind*. New Haven — London: Yale University Press.
- PASSMORE, John A. (1974): *Man's Responsibility for Nature*. London: Gerald Duckworth and Co. Ltd.
- PIĄTEK, Zdzisława (1998): *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na człowieka w przyrodzie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- POTTER, Rensselaer, van (1988): *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. East Lansing: Michigan State University Press.
- PYRA, Leszek S. (2003): *Environment and Values. Holmes Rolston III's Environmental Philosophy*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Rolniczej im. H. Kołłątaja w Krakowie.
- RINGGREN, Helmer i STRÖM, Ake V. (1990): *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*. Przeł. Bogdan Kupis. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- ROLSTON, Holmes, III (1988): *Environmental Ethics*. Philadelphia: Temple University Press.

- ROUTLEY, Richard (1973): *Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?*. Proceedings of the Fifteenth World Congress of Philosophy. Bulgarian Organizing Committee, Sofia, Bulgaria.
- SCHWEITZER, Albert (1949a): *Philosophy of Civilization, cz. II: Civilization and Ethics*. Przel. C.T. Champion. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- SCHWEITZER, Albert (1949b): *Out of my Life and Thought: An Autobiography*. Przel. C.T. Champion. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- SINGER, Peter (1981): *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*. Oxford: Farrar, Straus, Giroux.
- SUMNER, Leonard Wayne (1986): Review of Robin Attfield. The Ethics of Environmental Concern. *Environmental Ethics* 8, 77–82.
- SWIFT, Ernest (1961): Aldo Leopold: Wisconsin's Conservationist Prophet. *Wisconsin Tales and Trails* 2, 2–5.
- WAUGH, Frank A. (1930): Wilderness to Keep. *Review of Reviews* 81, 146–152.
- WOLFE, Linnie Marsh (red.) (1938): *John of the Mountains: The Unpublished Journals of John Muir*. Boston: Houghton Mifflin.