

Edukacja Etyczna

Etyczne implikacje katastrofy
klimatyczno-środowiskowej

REDAKTOR TOMU: MARCIN URBANIAK

ISSN 2083-8972
17/2020

Recenzenci:

prof. dr hab. Ignacy S. Fiut, dr hab. Mariusz Wojewoda, dr hab. Bogna Choińska, dr hab. Ewa Nowak, dr Konrad Szocik, dr hab. Maciej Woźniczka, prof. dr hab. Leszek Koczanowicz, prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński, dr hab. Maria Gołębiewska, prof. dr hab. Bogusław Śliwerski, dr hab. Joanna Hańderek, dr Tomasz Cyrol, dr hab. Grzegorz Francuz, dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. dr hab. Jacek Filek, dr hab. Tomasz Czakon, dr hab. Leszek Pyra, dr hab. Danuta Ślęczek-Czakon, dr Dorota Maj, dr hab. Maria Kostyszak, dr hab. Arkadiusz Żychliński, dr Paul Neiman, dr Maciej Sosnowski, dr Radosław Strzelecki, dr hab. Wojciech Torzewski, dr hab. Barbara Grabowska, dr hab. Hanna Mamzer, dr hab. Karol Chrobak, prof. dr hab. Marta Kudelska, dr hab. Paweł Sajdek, dr Ewa Chudoba, dr hab. Dorota Pietrzyk-Reeves, prof. dr hab. Aldona Pobjewska, prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, dr hab. Piotr Belcerowicz, dr hab. Jacek Jaśtał, prof. dr hab. Paweł Łuków, dr hab. Mirosław Górecki, dr hab. Stanisław Łojek, dr Grace Whistler, prof. dr hab. Andrzej Elżanowski, prof. George Heffernan, prof. dr hab. Wojciech Załuski, prof. dr hab. Jan Woleński, prof. Kimberly Baltzer-Jaray, dr hab. Rafał Wonicki, dr hab. Joanna Mysona Byrska, dr hab. Piotr Augustyniak, dr hab. Adam Sawicki, dr hab. Danuta Kabat-Rudnicka, dr Magdalena Baran, dr Łukasz Białkowski, dr Elżbieta Kościńska, dr Ewa Chudoba, Katheleen Ratajczak, dr Justyna Czekajewska, prof. dr hab. Piotr Skubała, prof. dr hab. Anna Lemańska, dr Ewa Miszczyk, dr Anna Lada, dr Patryk Szaj, dr Łukasz Białkowski

Redakcja:

Redaktor naczelna: dr hab. prof. UP Dorota Probuca
Sekretarz redakcji: dr Maciej Kałuża

Członkowie redakcji:

dr Dariusz Dąbek – redaktor merytoryczny
dr Anna Szklarska – redaktor merytoryczny i statystyczny
dr Marta Szabat – redaktor merytoryczny
dr Tibor Máhrik – redaktor merytoryczny i językowy
dr Marcin Urbaniak – redaktor merytoryczny, opiekun działu scenariuszy zajęć
mgr Adrian Biela – opiekun działu recenzji

Adres redakcji:

Edukacja Etyczna
Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
pokój 242
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
<https://edukacjaetyczna.pl>

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2020

ISSN 2083-8972
DOI 10.24917/20838972.16

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego
tel. / faks 12 662-63-83, tel. 12 662-67-56
<http://www.wydawnictwoup.pl>
e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

Artykuły tematyczne

PIOTR SKUBAŁA

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Nauk Przyrodniczych

ORCID: 0000-0002-9209-0167

DOI 10.24917/20838972.17.1

Myślenie relacyjne, inkluzyjne w dobie kryzysu klimatycznego

Wprowadzenie

Zmiany klimatu spowodowane nadmierną emisją gazów cieplarnianych stają się powoli jednym z głównych zagrożeń dla życia na Ziemi i naszej cywilizacji. Określane są jako *big killer*, jedna z dziesięciu podstawowych przyczyn obserwowanego szóstego plejstoceniśko-holoceniśkiego wymierania. Inne to m.in. nadmierna eksploatacja środowiska, rolnictwo, urbanizacja, gatunki inwazyjne, odpady¹.

O związku pomiędzy koncentracją gazów cieplarnianych w atmosferze, a temperaturą przy powierzchni Ziemi wiemy dzięki Svante Arrheniusowi (szwedzki chemik i fizyk) od 1896 roku. Stwierdził on, że wytwarzanie dwutlenku węgla przez człowieka może spowodować nadmierny wzrost temperatury za kilka tysięcy lat. W 1908 roku skorygował te obliczenia, przewidując, że możemy mieć problemy za kilkaset lat. W 2018 roku wiemy już, że możliwy jest scenariusz, gdy odnotowujemy wzrost temperatury o 1,5 stopnia Celsjusza (w stosunku do temperatury z epoki przedindustrialnej) już za 12 lat i przekraczamy punkt krytyczny dla systemu klimatycznego i doświadczamy końca świata jaki znamy.

Świat podjął walkę ze skutkami zmian klimatu dopiero w 1992 roku przyjmując w trakcie Szczytu Ziemi w Rio de Janeiro Ramową Konwencję Narodów Zjednoczonych w sprawie Zmian Klimatu (UNFCCC – *United Nations Framework Convention on Climate Change*). Jej celem jest zapewnienie, że średnia temperatura Ziemi utrzyma się na poziomie bezpiecznym dla środowiska i ludzi. Realizację postanowień konwencji starano się uzgodnić i rozwijać w trakcie konferencji stron konwencji, zwanych popularnie COP (*Conference of the Parties*). Mamy już za sobą 25 tego rodzaju konferencji poczynając od COP1 w Berlinie w 1995 roku, a za nami COP25 w Madrycie. Trzeba otwarcie przyznać, że zdecydo-

¹ Sean L. Maxwell, Richard A. Fuller, Thomas M. Brooks, James E.M. Watson, "The ravages of guns, nets and bulldozers." *Nature* 536 (August 2016): 143-145, doi: 10.1038/536143a.

wana większość tzw. szczytów klimatycznych zakończyła się kompletną porażką. W zasadzie jedynym rokującym nadzieję sukcesem było podpisanie Porozumienia Paryskiego w 2015 roku. Wyznacza ono globalny plan działania, którego ambicją jest umożliwienie światu uniknięcia niebezpiecznej zmiany klimatu poprzez ograniczenie globalnego ocieplenia do poziomu poniżej 2°C – oraz pobudzanie wysiłków na rzecz dalszego ograniczenia wzrostu temperatur do 1,5°C – w stosunku do ery przedindustrialnej.

Dlaczego tak późno zareagowaliśmy na doniesienia naukowców o wpływie spalania paliw kopalnych na system klimatyczny? Dlaczego wciąż nie podejmujemy koniecznych kroków, aby utrzymać nasz system planetarny w kondycji pozwalającej nam bezpieczne przetrwać? Czego potrzebujemy, aby wprowadzić niezbędne zmiany w naszym świecie i zażegnać groźbę katastrofy klimatycznej?

Kryzys klimatyczny dopiero nabiera tempa

Realnych efektów wysiłków społeczności międzynarodowej w celu nie doprowadzenia do katastrofy klimatycznej, co mógłby oznaczać wzrost o kilka stopni do końca wieku, do tej pory nie widać. Emisje gazów cieplarnianych i temperatura na Ziemi wzrastają. Zmiany klimatu dopiero nabierają tempa oraz coraz większej dynamiki, a naukowcy używają coraz groźniej brzmiących terminów na określenie obecnej sytuacji: katastrofa, czy kryzys klimatyczny, eko-apokalipsa, destabilizacja, Ziemia w fazie szklarni. Praktycznie każdy kolejny rok jest najcieplejszym w historii. Rok 2019 był kolejnym w którym odnotowano rekordowo duże stężenie dwutlenku węgla w atmosferze i drugim najgorętszym w historii. Raport Światowej Organizacji Meteorologicznej (WMO) zwraca uwagę, że stężenie CO₂ jest o 47% wyższe niż przed rewolucją przemysłową. Rośnie też stężenie innych gazów cieplarnianych – metanu i podtlenku azotu. Nie widać nawet symptomów spowolnienia ich wzrostu². Rok ten był kolejnym w którym świat doświadczał groźnych ekstremalnych zjawisk pogodowych, coraz wyższe straty ponosi gospodarka, coraz więcej osób w ich wyniku umiera i cierpi³.

W 2008 roku grupa specjalistów w zakresie klimatologii, fizyki oceanów oraz analityków zajmujących się wpływem ludzkości na systemy Ziemi wyróżniła 13 „punktów krytycznych” dla systemu klimatycznego.

2 “2019 concludes a decade of exceptional global heat and high-impact weather.” World Meteorological Organization, <https://public.wmo.int/en/media/press-release/2019-concludes-decade-of-exceptional-global-heat-and-high-impact-weather> [dostęp: 22.05.2020].

3 *Counting the cost 2019: a year of climate break down* (Christian Aid, 2020), https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Counting_the_Cost.pdf.

Po 11 lat okazało się, że 9 z 13 „punktów krytycznych” już zostało uaktywnionych. Oznacza to, że niedługo mogą one uruchomić kaskadę zdarzeń nieodwracalnie pogarszających sytuację klimatyczną na Ziemi. Zdaniem autorów to realne „egzystencjalne zagrożenie dla cywilizacji”, znaleźliśmy się w stanie zagrożenia planetarnego. Pragnąc uniknąć katastrofy musimy podjąć nadzwyczajne, kryzysowe środki⁴.

Wymieranie gatunków i zagrożenie cywilizacji ludzkiej

Naukowcy oceniają, że w okresie od 1970 do 2014 roku odnotowano spadek liczebności populacji kręgowców aż o 60%. Od 1500 roku straciliśmy 75% gatunków roślin i kręgowców, jako efekt nadmiernej eksploatacji zasobów i rolnictwa⁵. Od pewnego czasu doszedł jeszcze jeden niezwykle groźny przeciwnik dla wszystkich gatunków na Ziemi – zmiany klimatyczne. Autorzy kreślą różne scenariusze dotyczące bioróżnorodności do końca wieku w zależności od efektów Konferencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu w Paryżu w 2015 roku⁶. Grupa brytyjskich naukowców przebadła 80 000 gatunków roślin, ssaków, ptaków, gadów i płazów w 35 najbardziej bogatych, dzikich częściach świata. Stwierdzili, że 50% gatunków może zostać utraconych bez wprowadzenia skutecznej polityki klimatycznej, gdy temperatura wzrośnie o 4,5°C (w stosunku do czasów przedindustrialnych). Do 90% płazów, 86% ptaków i 80% ssaków może potencjalnie wyginąć lokalnie w lasach Miombo w Afryce Południowej. W Amazonii możemy stracić 69% gatunków roślin. W południowo-zachodniej Australii 89% płazów może wyginąć lokalnie. Na Madagaskarze szacunki mówią o wyginięciu 60% wszystkich gatunków. Realizacja postanowień paryskich i ograniczenie wzrostu temperatury do 2°C oznaczać będzie zmniejszenie różnorodności o 25%. Dla gatunków, które są zdolne do migracji na nowe tereny, ryzyko lokalnego wymierania zmniejsza się z około 25% do 20% przy globalnym średnim wzroście temperatury o 2°C. Z kolei gatunki niezdolne do szybkiej migracji, mogą nie przetrwać nawet przy tym optymistycznym scenariuszu⁷. W 1995 roku ekolodzy przewidywali, że do końca XXI wieku

4 Timothy M. Lenton, Johan Rockström, Owen Gaffney, Stefan Rahmstorf, Katherine Richardson et al., “Climate tipping points – too risky to bet against.” *Nature* 575 (November 2019): 592–595, doi: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-03595-0>.

5 Monique Grooten and Rosamunde Almond, eds., *Living Planet Report – 2018: Aiming Higher* (WWF, Gland, Switzerland, 2018), 28, https://www.wwf.pl/sites/default/files/inline-files/LPR2018%20Podsumowanie%20PL_4.pdf.

6 Rachel Warren, Jeff Price, Jeremy VanDerWal, Stephen Cornelius, and Heather Sohl, “The implications of the United Nations Paris Agreement on climate change for globally significant biodiversity areas.” *Climatic Change* 147 (2018): 395–409, doi: [10.1007/s10584-018-2158-6](https://doi.org/10.1007/s10584-018-2158-6)

7 Ibid.

strefy klimatyczne przesuną się o 200–400 kilometrów. Okazało się, że stało się to w ciągu zaledwie 20 lat⁸. Wyścig ze zmianami klimatu, które zafundowaliśmy przyrodzie jest nie do wygrania dla większości dzisiaj żyjących gatunków na Ziemi. Josef Settele (niemiecki ekolog, współprzewodniczący Międzyrządowej Platformy do spraw Różnorodności Biologicznej i Funkcji Ekosystemu – IPBES) obecny stan życia na Ziemi opisał w słowach: „Ekosystemy, gatunki, dzikie populacje, lokalne odmiany i rasy udomowionych roślin i zwierząt kurczą się, podupadają lub znikają. Niezbędna, wzajemnie połączona sieć życia na Ziemi staje się coraz mniejsza i coraz bardziej postrzępiona”⁹.

Prognozy dla *Homo sapiens* są równie przygnębiające jak dla przyrody. Jeszcze niedawno Międzyrządowy Panel ds. Zmian Klimatu (IPCC) przewidywał, że ocieplenie do 2°C w porównaniu z 1,5°C zwiększy liczbę osób narażonych na ryzyko związane z klimatem i ubóstwo nawet o kilkaset milionów do 2050 roku¹⁰. Na początku maja tego roku ukazuje się w *Proceedings of the National Academy of Sciences* analiza międzynarodowego zespołu archeologów, ekologów i klimatologów z Chin, USA i Europy przewidująca, że przy dalszej emisji gazów cieplarnianych w 2070 roku 3,5 miliarda ludzi żyłoby poza „niszą” klimatyczną, w której ludzie prosperowali od 6000 lat. Znaczne obszary planety, na których mieszkać będzie jedna trzecia ludzi, staną się tak gorące jak najgorętsze części Sahary w ciągu 50 lat. Każdy stopień ocieplenia powyżej obecnego poziomu odpowiada około miliardowi ludzi, którzy znajdują się w otoczeniu, gdzie nie są w stanie przeżyć¹¹.

W 2019 roku Parlament, Komisja i Rada Europejska ogłosiły wspólny raport zatytułowany *Challenges and Choices for Europe* (Wyzwania i wybory dla Europy). Został on przygotowany przez Europejski System Analizy Strategicznej i Politycznej (ESPAS). Analiza przedstawia co może się wydarzyć w ciągu najbliższych 10 lat, jakie zagrożenia na nas czekają, jakie działania zapobiegawcze musimy podjąć. Ważną częścią dokumentu

8 Nicola Jones, „Redrawing the Map: How the World’s Climate Zones Are Shifting.” *YaleEnvironment360*, 23.11.2018. <https://e360.yale.edu/features/redrawing-the-map-how-the-worlds-climate-zones-are-shifting>.

9 Paweł Wernicki, „Raport: milion gatunków zagrożonych wyginięciem.” Polska Agencja Prasowa, 6.05.2019. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C447339%2Craport-milion-gatunkow-zagrozonych-wyginieniem.html>.

10 Rajendra K. Pachauri and Leo Meyer, eds., *IPCC: Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC, Geneva, Switzerland, 2014), Foreword, V, https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/05/SYR_AR5_FINAL_full_wcover.pdf.

11 Chi Xu, Timothy A. Kohlerb, Timothy M. Lentonf, Jens-Christian Svenning, and Marten Scheffer, “Future of the human climate niche.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117, no. 21 (2020): 11350–11355, <https://doi.org/10.1073/pnas.1910114117>.

jest opis globalnego ocieplenia, którzy autorzy zaliczają do najważniejszego megatrendu do 2030 roku. Zmiany klimatu są już faktem, stanowią tragiczną konsekwencję błędów popełnionych w przeszłości. Są one nieuniknione i zgubne efekty globalnego ocieplenia nasilą się do 2030 roku. W ciągu najbliższych 10 lat zaczniemy coraz mocniej doświadczać ekstremalnych zjawisk pogodowych. Bez wątplenia globalne ocieplenie przyniesie środowiskowe i gospodarcze szkody, ich skala zależy od działań jakie podejmiemy albo nie podejmiemy¹².

W 2030 roku możemy osiągnąć punkt zwrotny, gdy zmiany klimatu wymkną się już całkowicie spod naszej kontroli. Zmiany klimatyczne spowodują popadnięcie w biedę 100 milionów ludzi w Europie. Wzrośnie liczba uchodźców klimatycznych. W najbliższej dekadzie 2/3 ludzkości będzie mieszkać w miastach i jeśli nie poradzimy sobie z zarządzaniem urbanizacją, nasze miasta pogrążą się w chaosie, przemocy i zostaną osnute zanieczyszczonym powietrzem. Raport ESPAS wyraźnie przestrzega, że jeśli nie wdrożymy konkretnych działań i „jeśli nie utrzymamy wzrostu temperatury poniżej 1,5 stopnia, ryzykujemy pójściem w kierunku wymarcia ludzkości w dalszej części stulecia”¹³.

Naszą sytuację można by ująć w słowach: *We are facing a closing circle*. Tej metafory użyli autorzy raportu IPCC (Międzyrządowy Panel ds. Zmian Klimatu, organ ONZ odpowiedzialny za ocenę najnowszych badań dot. zmian klimatycznych) pod tytułem: *Climate Change and Land*¹⁴. Patrzymy na zamykające się okno i rodzi się pytanie, czy zdążymy zareagować i zażegnać kryzys klimatyczny. Musimy robić znacznie więcej niż do tej pory, aby zachować szansę. Opóźnianie działania jest zbyt kosztowne dla gospodarki, a przede wszystkim to niezwykle wysoka cena, biorąc pod uwagę los miliardów ludzkich istnień i całej przyrody.

Niezbędne działania dla przeciwdziałania kryzysowi planetarnemu

Jakie działania musielibyśmy podjąć, aby nie dopuścić do wzrost temperatury powyżej 1,5 ° C? Postulują je np. naukowcy w dwóch ostatnio ogłoszonych ostrzeżeniach do ludzkości. Pod koniec 2017 roku ukazał

¹² *Global Trends to 2030. Challenges and Choices for Europe* (European Strategy and Policy Analysis System, 2019), <https://www.iss.europa.eu/content/global-trends-2030-%E2%80%93-challenges-and-choices-europe>.

¹³ Ibid.

¹⁴ *Climate Change and Land. An IPCC Special Report on climate change, desertification, land degradation, sustainable land management, food security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystems, Summary for Policymakers* (Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), 2019), https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/4-SPM_Approved_Microsite_FINAL.pdf.

się w *BioScience* artykuł pt. “World Scientists’ Warning to Humanity: A Second Notice”. Apel został sygnowany przez ponad 15 tysięcy przedstawicieli świata nauki ze 184 krajów. Proponują oni 13 kroków, których wdrożenie może powstrzymać kryzys planetarny. Pierwsze pięć z nich ochrony przyrody. Autorzy m.in. postulują nadanie priorytetu działaniom służącym stworzeniu odpowiednio finansowanych i zarządzanych rezerwatów dla znaczącej części światowych siedlisk lądowych, morskich, słodkowodnych i powietrznych czy utrzymywanie usług ekosystemowych poprzez powstrzymanie przemiany lasów, zbiorowisk łąkowych i innych siedlisk rodzimych. W odniesieniu do jedzenia zalecają przeciwdziałanie marnotrawieniu żywności poprzez lepszą edukację oraz promocję diety roślinnej. Dwa działania odnoszą się do edukacji, gdzie zalecają rozwijanie edukacji ekologicznej prowadzonej w terenie, szczególnie wśród dzieci. Zmianie musi ulec model gospodarczy, w którym konieczne jest większe wykorzystanie odnawialnych źródeł energii i zielonych technologii. Sygnatariusze listu przyznają, że zarówno środowisko naukowe, politycy, media, biznes, jak i wszyscy ludzie nie robią wystarczająco dużo, by walczyć o swoją planetę. Jeśli to się nie zmieni, czeka nas „katastrofalna utrata różnorodności biologicznej i niezliczone ludzkie cierpienia”¹⁵.

W 2019 roku ukazuje się *World Scientists’ Warning of a Climate Emergency*, tym razem sygnowany przez blisko 13 tysięcy naukowców z 156 krajów. Autorzy w Ostrzeżeniu przedstawiają listę niezbędnych natychmiastowych działań. Zostały one zebrane w sześciu punktach dotyczących energetyki, krótkotrwałych zanieczyszczeń powietrza, przyrody, żywności, ekonomii i populacji ludzkiej. Autorzy zwracają uwagę, że ich Apel został spowodowany moralnym obowiązkiem jaki odczuwają wobec ludzkości i koniecznością jej ostrzeżenia przed zagładą. Podkreślają, że jeżeli nie dokonamy szybkich, głębokich i trwałych zmian w naszym życiu już wkrótce będziemy świadkami „niewyobrażalnego cierpienia ludzi na nieznaną dotąd skalę”¹⁶. Argumentują, że jeżeli chcemy zapewnić sobie zrównoważoną przyszłość, musimy zmienić sposób, w jaki żyjemy. Konieczne są nie tylko poważne zmiany w sposobie funkcjonowania naszego globalnego społeczeństwa, ale przede wszystkim zmianie muszą ulec nasze interakcje z naturalnymi ekosystemami¹⁷.

15 William J. Ripple, Christopher Wolf, Thomas M. Newsome, Mauro Galetti, Mohammed Alamgir, et al., “World Scientists’ Warning to Humanity: A Second Notice.” *BioScience* 67, no. 12 (December 2017): 1028, <https://doi.org/10.1093/biosci/bix125>

16 William J. Ripple, Christopher Wolf, Thomas M. Newsome, Phoebe Barnard, William R. Moomaw, “World Scientists’ Warning of a Climate Emergency.” *BioScience* bizo88 (January 2020), <https://doi.org/10.1093/biosci/bizo88>.

17 Ibid.

Zrozumieć przyrodę na nowo

Kryzys klimatyczny, a także kryzys środowiskowy stanowi realne egzystencjalne zagrożenie dla cywilizacji, znaleźliśmy się w stanie zagrożenia planetarnego. Pragnąc uniknąć katastrofy musimy podjąć nadzwyczajne, kryzysowe środki. Jakie kroki powinniśmy podjąć wiadomo, wystarczy sięgnąć do wspomnianych ostrzeżeń naukowców z 2017 i 2019 roku. W Unii Europejskiej mamy przygotowany Nowy Zielony Ład, który miałby doprowadzić do zero emisyjnej gospodarki do połowy wieku. Czy jednak starczy nam wyobraźni i woli do wprowadzenia radykalnych, natychmiastowych kroków rewolucjonizujących całe nasze życie i świat, który znamy?

Uważam, że jest to możliwe, ale warunkiem koniecznym dokonania tego dzieła naprawy świata jest całkowita przemiana naszego sposobu traktowania Ziemi oraz wszelkiego życia. Musimy zrozumieć i zaakceptować, że żyjemy w świecie niezwykle skomplikowanym, w którym wszystkie jego elementy (rośliny, zwierzęta, mikroorganizmy, woda, powietrze, gleba) są powiązane na najprzeróżniejsze sposoby. Każda żywa istota, niezależnie od szczebla rozwoju ewolucyjnego, jest potrzebna, ważna, ma do spełnienia istotną rolę. Każdy byt żyje tylko dzięki innym bytom. Istotą życia na Ziemi są zależności, one w pewnym sensie tworzą i warunkują funkcjonowanie biosfery. Często przyrównujemy życie na Ziemi do sieci pajęczej. Tak jak w sieci pajęczej nie ma nici mniej lub bardziej ważnych, podobnie w przyrodzie, każdy gatunek jest ważny, ma do spełnienia, określoną, pożyteczną rolę w ekosystemie jako całości. Sugestywnie ujął to w następujących słowach Lewis Thomas (lekarz, poeta): „...nie ma istot prawdziwie samotnych. Wszystkie stworzenia są, w pewnym sensie, związane z całą resztą i od niej zależne”¹⁸. Każdy organizm, w tym także drapieżnik, pasożyt czy organizm chorobotwórczy odgrywa niezwykle ważną rolę dla funkcjonowania ekosystemu, jest gwarantem utrzymania homeostazy, a więc gwarantem istnienia innych form życia. Żyjemy w świecie, gdzie wszystko jest powiązane. Nic nie jest samowystarczalne. Poszczególne gatunki nie mogą istnieć bez siebie. Problemem jest, że ludzie nie widzą tych powiązań. Ekologia naukowa, która bada wszelkie zależności w przyrodzie, została kiedyś nazwana przez Paula Searsa wywrotową dziedziną¹⁹. Biolog Neil Everndon (1978) z kolei w eseju *Beyond Ecology* zaznacza, że: „Prawdziwie wywrotowym

¹⁸ Michael Dowd, *Earthspirit* (Twent - Third Publications, Mystic, Connecticut, 1991), 28.

¹⁹ Bill Devall and George Session, *Ekologia głęboka* (Pusty Obłok, Warszawa, 1994), 115.

elementem w ekologii nie jest żadna z jej wyrafinowanych koncepcji, lecz jej podstawowe założenie: Wzajemne powiązanie wszystkiego”²⁰.

Wielką pomoc ofiarować może humanistyka środowiskowa, która postuluje potrzebę mariażu nauk humanistycznych i przyrodniczych. Ta dyscyplina naukowa zajmuje się interdyscyplinarnymi badaniami podejmującymi tematykę relacji oraz wzajemnej zależności człowieka i świata pozaludzkiego. Musimy usilnie promować inny sposób widzenia świata, oparty na myśleniu relacyjnym, które podkreśla wzajemne związki, współzależność, współbycie i współ-życie natury-kultury, człowieka i środowiska, bytów i istot ludzkich i nie-ludzkich²¹.

W 1991 roku w Arizonie przeprowadzono eksperyment pod nazwą *Biosphere 2*. W systemie gigantycznych szklarni odtwarzających główne biomy Ziemi zamieszkała grupa ośmiu biosferan. Starano się zbadać czy istnieje możliwość użycia zamkniętych biosfer w kolonizacji kosmosu i prowadzono jednocześnie badania nad prawdziwą biosferą nie szkodząc biosferze Ziemi. Jane Poynter, jedna z osób, która spędziła dwa lata w Biosferze 2, w trakcie wykładu TED, porusza ważną kwestię, mówiąc: „Gdy wstąpiłam do Biosfery 2, po raz pierwszy odetchnęłam zupełnie inną atmosferą, niż inni mieszkańcy planety, oprócz 7 innych osób. Wtedy stałam się częścią tej biosfery. Nie w przenośni, ale całkiem dosłownie”²². Zbudowanie tego rodzaju uczucia uważam za kluczowe w dzisiejszej misji ratowania naszego świata. Musimy na powrót poczuć się częścią sieci życia.

Podsumowanie – Skazani na współpracę

Żyjemy w czasach szczególnych, gdy populacja ludzka wciąż dynamicznie rośnie, wzrost gospodarczy dotyczy coraz większej liczby mieszkańców globu. Możemy określić czas, w którym przyszło nam żyć, jako Wielkie Przyspieszenie. Przemiany cywilizacyjne jeszcze do niedawna były powodem dumy i zadowolenia dla wielu. Wiemy jednak jak wysoką cenę możemy zapłacić za nieustannie rosnącą presję na energię, glebę, wodę, lasy, zwierzęta. Stało się szczególnie wyraźnie w 2020 roku, gdy cały świat boleśnie doświadczył pandemii koronawirusa SARS-CoV-2. Nie było to przypadkowe katastroficzne zdarzenie, ale konsekwencja naszej brutalnej ingerencji w naturalne ekosystemy. Postępująca deforestacja, niekontrolowana ekspansja rolnictwa, wydobywanie i spalanie paliw

²⁰ Neil Evernden, „Beyond Ecology: Self, Place, & the Pathetic Fallacy.” *The North American Review* 263, no. 4 (Winter 1978): 18.

²¹ Ewa Domańska, „Humanistyka ekologiczna.” *Teksty Drugie*, 1–2 (2013): 12–13.

²² Jane Poynter, “Life in Biosphere 2.” filmed March 2009 at TEDxUSC, video, 15:42, http://www.ted.com/talks/jane_poynter_life_in_biosphere_2.html.

kopalnych, rozwój infrastruktury, a także eksploatacja dzikich gatunków stworzyły idealną sposobność dla rozprzestrzeniania się chorób z dzikiej przyrody na ludzi. Eksperti Międzyrządowej Platformy ds. Różnorodności Biologicznej i Usług Ekosystemowych (IPBES) ostrzegają, że u ssaków i ptaków wodnych istnieje około 1,7 miliona niezidentyfikowanych wirusów, o których wiadomo, że zarażają ludzi. Każdy z nich może być bardziej destrukcyjny i śmiertelny niż COVID-19²³. Badania dowodzą, że przyroda stanowi niejako „szczepionkę”, która zabezpiecza nas przed patogenami. Zachowanie różnorodności biologicznej, przy jednoczesnym ograniczeniu kontaktu dzikich zwierząt z ludźmi, może ograniczyć rozprzestrzenianie się patogenów. Natomiast utrata gatunków ze środowiska skutkuje niebezpiecznymi konsekwencjami związanymi z rozprzestrzenianiem się i występowaniem nasilonych infekcji, w tym również tych, które dotyczą ludzi²⁴.

Papież Franciszek komentując sytuację w świecie związaną z pandemią podkreślał, że jest to reakcja natury na zmiany klimatu. W jego opinii musimy dzisiaj spowolnić tempo produkcji i konsumpcji, a nauczyć się rozumieć i kontemplować przyrodę, aby ponownie połączyć się z naszym prawdziwym otoczeniem²⁵. Carl Sagan (amerykański astronom i popularyzator nauki) o naszych powiązaniach z całym światem żywym mówił w takich słowach:

Chcąc nie chcąc, my, ludzie, jesteśmy powiązani ze sobą oraz ze wszystkimi roślinami i zwierzętami na całym świecie. Nasze życia łączą się ze sobą. [...] Rośliny, zwierzęta, mikroby bardzo długo pracowały wspólnie. [...] Skłonność do współdziałania wykształciła się w procesie ewolucji. Organizmy, które nie współdziałały z innymi, umierały. Współdziałanie to nasza natura. Klucz do przeżycia²⁶.

Albo wyciągniemy lekcję z pandemii koronawirusa i skłoni nas ona do głębszej refleksji na temat prawdziwych relacji między ludźmi a przyrodą i ich skorygowania, albo pograży nas kolejny kryzys choroby odzwierzęcej czy wcześniej kryzys klimatyczny. Wybór należy do nas.

23 Josef Settele, Sandra Díaz, Eduardo Brondizio and Peter Daszak, “COVID-19 Stimulus Measures Must Save Lives, Protect Livelihoods, and Safeguard Nature to Reduce the Risk of Future Pandemics.” *Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES)*, 27.04.2020, <https://ipbes.net/covid19stimulus>.

24 Natasha Gilbert, “More species means less disease.” *Nature* (2010), <https://doi.org/10.1038/news.2010.644>.

25 Austen Ivereigh, “Pope Francis says pandemic can be a ‘place of conversion.’” *The Tablet*, 8.04.2020, <https://www.thetablet.co.uk/features/2/17845/pope-francis-says-pandemic-can-be-a-place-of-conversion->.

26 Carl Sagan, *Miliardy, miliardy. Rozmyślenia o życiu i śmierci u schyłku tysiąclecia* (Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa, 2001), 156.

Bibliografia

- Climate Change and Land. An IPCC Special Report on climate change, desertification, land degradation, sustainable land management, food security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystems, Summary for Policymakers.* Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), 2019. https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/4.-SPM_Approved_Microsite_FINAL.pdf.
- Counting the cost 2019: a year of climate break down.* Christian Aid, 2020. https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Counting_the_Cost-pdf.pdf.
- Devall, Bill, and George Session. *Ekologia głęboka*. Pusty Obłok, Warszawa, 1994.
- Domańska, Ewa. „Humanistyka ekologiczna.” *Teksty Drugie*, 1–2 (2013): 12–32.
- Dowd, Michael. *Earthspirit*. Twent – Third Publications, Mystic, Connecticut, 1991.
- Evernden, Neil. “Beyond Ecology: Self, Place, & the Pathetic Fallacy.” *The North American Review* 263, no. 4 (Winter 1978): 16–20.
- Gilbert, Natasha. “More species means less disease.” *Nature* (December 2010). <https://doi.org/10.1038/news.2010.644>.
- Global Trends to 2030. Challenges and Choices for Europe.* European Strategy and Policy Analysis System, 2019. <https://www.iss.europa.eu/content/global-trends-2030-%E2%80%93-challenges-and-choices-europe>.
- Grooten, Monique, and Rosamunde Almond, eds. *Living Planet Report – 2018: Aiming Higher*. WWF, Gland, Switzerland, 2018. https://www.wwf.pl/sites/default/files/inline-files/LPR2018%20Podsumowanie%20PL_4.pdf.
- Ivereigh, Austen. “Pope Francis says pandemic can be a ‘place of conversion.’” *The Tablet*, April 8, 2020. <https://www.thetablet.co.uk/features/2/17845/pope-francis-says-pandemic-can-be-a-place-of-conversion->.
- Jones, Nicola. “Redrawing the Map: How the World’s Climate Zones Are Shifting.” *YaleEnvironment360*, October 23, 2018. <https://e360.yale.edu/features/redrawing-the-map-how-the-worlds-climate-zones-are-shifting>.
- Lenton, Timothy M., Johan Rockström, Owen Gaffney, Stefan Rahmstorf, Katherine Richardson et al. “Climate tipping points – too risky to bet against.” *Nature* 575 (November 2019): 592–595. <https://doi.org/10.1038/d41586-019-03595-0>.
- Maxwell, Sean L., Richard A. Fuller, Thomas M. Brooks and James E.M. Watson. “The ravages of guns, nets and bulldozers.” *Nature* 536 (August 2016): 143–145. doi: 10.1038/536143a.
- Pachauri, Rajendra K., and Leo Meyer, eds. *IPCC: Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. IPCC, Geneva, Switzerland, 2014. https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/05/SYR_AR5_FINAL_full_wcover.pdf.
- Poynter, Jane. “Life in Biosphere 2.” Filmed March 2009 at TEDxUSC. Video, 15:42. http://www.ted.com/talks/jane_poynter_life_in_biosphere_2.html.
- Ripple, William J., Christopher Wolf, Thomas M. Newsome, Mauro Galetti, Mohammed Alamgir, et al. “World Scientists’ Warning to Humanity: A Second Notice.” *Bioscience* 67, no. 12 (December 2017): 1026–1028. <https://doi.org/10.1093/biosci/bix125>.

- Ripple, William J., Christopher Wolf, Thomas M. Newsome, Phoebe Barnard, William R. Moomaw. "World Scientists' Warning of a Climate Emergency." *BioScience* bizo88 (January 2020). <https://doi.org/10.1093/biosci/bizo88>.
- Sagan, Carl. *Miliardy, miliardy. Rozmyślenia o życiu i śmierci u schyłku tysiąclecia*. Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa, 2001.
- Settele, Josef, Sandra Díaz, Eduardo Brondizio and Peter Daszak. "COVID-19 Stimulus Measures Must Save Lives, Protect Livelihoods, and Safeguard Nature to Reduce the Risk of Future Pandemics." *Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES)*, April 27, 2020. <https://ipbes.net/covid19stimulus>.
- Xu, Chi, Timothy A. Kohlerb, Timothy M. Lentonf, Jens-Christian Svenning, and Marten Scheffer. "Future of the human climate niche." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117, no. 21 (2020): 11350–11355. <https://doi.org/10.1073/pnas.1910114117>.
- Warren, Rachel Warren, Jeff Price, Jeremy VanDerWal, Stephen Cornelius, and Heather Sohl. "The implications of the United Nations Paris Agreement on climate change for globally significant biodiversity areas." *Climatic Change* 147 (2018): 395–409. doi: 10.1007/s10584-018-2158-6
- Wernicki, Paweł. „Raport: milion gatunków zagrożonych wyginieciem.” Polska Agencja Prasowa, May 6, 2019. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C447339%2Craport-milion-gatunkow-zagrozonych-wyginieciem.html>.
- World Meteorological Organization. "2019 concludes a decade of exceptional global heat and high-impact weather", <https://public.wmo.int/en/media/press-release/2019-concludes-decade-of-exceptional-global-heat-and-high-impact-weather> [dostęp: 22.05.2020].

Myślenie relacyjne, inkluzyjne w dobie kryzysu klimatycznego

Abstrakt

Zmiany klimatu spowodowane nadmierną emisją gazów cieplarnianych stają się, obok nadmiernej eksploatacji środowiska, rolnictwa i urbanizacji jednym z głównych zagrożeń dla życia na Ziemi i naszej cywilizacji. Mimo, że o związku pomiędzy emisją dwutlenku węgla a wzrostem średniej temperatury na Ziemi wiemy od końca XX wieku, dopiero po blisko 100 latach podjęliśmy międzynarodowe działania, mające ograniczyć to zjawisko. Patrzymy na zamykające się okno i rodzi się pytanie, czy zdążymy zareagować i zażegnać kryzys klimatyczny. Wiemy jakie natychmiastowe działania są potrzebne, ale ich nie podejmujemy. Wydaje się, że warunkiem koniecznym dokonania dzieła naprawy świata jest całkowita zmiana sposobu naszego widzenia świata. Musi on być oparty na myśleniu relacyjnym, podkreślać wzajemne związki, współzależność człowieka i przyrody, bytów i istot ludzkich i nie-ludzkich.

Słowa kluczowe: kryzys klimatyczny, zmiana myślenia, współzależność, współdziałanie

Prof. dr hab. Piotr Skubała – profesor nauk biologicznych, Wydział Nauk Przyrodniczych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, ekolog, akarolog (zajmuje się ekologią i systematyką roztoczy *Oribatida*), etyk środowiskowy, edukator ekologiczny, działacz na rzecz ochrony przyrody; aktywista klimatyczny, lider Climate Reality (fundacja wiceprezydenta Al Gore’a), „ethic expert” w Komisji Europejskiej w Brukseli (program HORIZON 2020), członek komisji ds. GMO i GMM przy Ministrze Środowiska (2014–2019), stały współpracownik miesięcznika „AURA. Ochrona środowiska” i miesięcznika „Dzikie Życie”, współorganizator Festiwalu Kultury Ekologicznej „Zielono Mi”, organizator i współprowadzący spotkania Klubu Myśli Ekologicznej.

Relational and inclusive thinking in times of climate crisis

Summary

Climate change caused by excessive emissions of greenhouse gases is becoming, along with excessive exploitation of the environment, agriculture and urbanization, one of the main threats to life on Earth and our civilization. Although we have known about the relationship between carbon dioxide emissions and the rise of the average temperature on Earth since end of the 20th century, it was only after nearly 100 years that we took international action to reduce this phenomenon. We are looking at the closing window and the question arises whether we will be able to react and stave off the climate crisis. We know what immediate actions are needed, but we do not take them. It seems that a necessary condition for doing the work of repairing the world is a complete change in the way we view the natural world. It must be based on relational thinking, emphasize mutual relationships, the interdependence of man and nature, human beings and non-human beings.

Key words: climate crisis, change of thinking, interdependence, cooperation

Prof. Piotr Skubała – professor of biological sciences, Faculty of Natural Sciences, University of Silesia in Katowice, ecologist, acarologist (deals with ecology and systematics of *Oribatida* mites), environmental ethicist, environmental educator, conservation activist; climate activist, Climate Reality leader (foundation of Vice President Al Gore), “ethic expert” at the European Commission in Brussels (HORIZON 2020 program), member of the GMO and GMM commission at the Ministry of the Environment (2014–2019), a regular contributor to the monthlies “AURA. Protection of the environment” and “Dzikie Życie”, co-organizer of the “Zielono Mi” Ecological Culture Festival, organizer and co-host of meetings of the “Club of Ecological Thinking”.

THOMAS PÖLZER

Uniwersytet w Gruz

ORCID: 0000-0002-4311-0897

DOI 10.24917/20838972.17.2

Wpływ moralności na przeciwdziałanie zmianom klimatycznym¹

Tłumaczenie: Maciej Kałuża, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Załóżmy, że przyjmujesz teorię błędu, to znaczy zakładasz, że żaden sąd moralny nie jest prawdziwy². Co powinieneś zatem zrobić z powszechną praktyką dokonywania takich sądów?

Na pierwszy rzut oka odpowiedź na to pytanie wydaje się prosta. Jeśli ktoś zaprzecza, jakoby jakikolwiek sąd moralny był prawdziwy, należałoby powstrzymać się od wydawania takich sądów. Przykładowo, zamiast przyjmować, że działania mogą być moralnie niesłuszne, osoba powinna się jedynie im przeciwstawiać, być im niechętna albo dążyć do ukarania tych, którzy się w nie angażują. Wielu zwolenników teorii błędu zalecało właśnie taką „abolicjonistyczną” postawę³. Jednakże, co stwierdzają

1 Niniejszy tekst został pierwotnie opublikowany jako rozdział książki z 2018 roku: Thomas Pölzer, „The Effects of Morality on Acting against Climate Change.” w: *The End of Morality: Taking Moral Eliminativism Seriously*, red. Richard Garner, Richard Joyce (New York: Routledge 2018). Serdecznie dziękujemy autorowi oraz wydawcy wskazanej monografii za zgodę na przekład i opublikowanie tekstu w „Edukacji Etycznej”.

2 Por. John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin 1977); Richard Joyce, *The Myth of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press 2001); „Moral anti-realism.” w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; „Error theory.” w *International Encyclopedia of Ethics*, red. Hugh LaFollette (Oxford: Wiley-Blackwell 2013); Hallvard Lillehammer, „Moral error theory.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (2004); Charles Pigden, „Nihilism, Nietzsche, and the doppelganger problem.” *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (2007). Większość zwolenników teorii błędu ograniczyła powyższe stwierdzenie do „prostych” „atomowych” albo „twierdzących” sądów moralnych (ale zobacz min. Don Loeb, „Moral statements for error theorists” *PEA Soup—A blog dedicated to philosophy, ethics, and academia*).

3 Por. John Burgess, „Against ethics.” *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (2007): 438; Richard Garner, *Beyond Morality* (Philadelphia: Temple University Press 1994), „Abolishing morality.” *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (2007), *The End of Morality: Taking Moral Eliminativism Seriously*, Ian Hinckfuss, *The Moral Society: Its Structure and Effects. Discussion Papers in Environmental Philosophy* 16 (Canberra: Philosophy Program (RSSS), Australian National University 1987), Joel Marks, *Ethics Without Morals* (NY: Routledge 2013).

nawet sami abolicjoniści, nie jest wcale oczywiste – i dlatego wymaga uzasadnienia – że uznanie dla teorii błędu zmusza jej proponenta do zaniechania sądów moralnych.

Zakładając słuszność teorii błędu, nie można znaleźć moralnych powodów aby zaprzestać dokonywania takich sądów. Pytanie o to, jak zatem działać dalej ma raczej charakter ostrożnościowy; zależy przede wszystkim od tego, jaki sposób działania sprzyja najlepiej naszym indywidualnym bądź kolektywnym interesom⁴. Wielu zwolenników teorii błędu argumentowało ostatnio, że zwyczajna moralna praktyka dobrze realizuje nasze własne interesy. W szczególności, „konserwacjoniści” etyczni twierdzą że sądy moralne można głosić niezależnie od tego czy jest się zwolennikiem czy przeciwnikiem teorii błędu⁵; „fikcjonalisci” rekomendują natomiast, by teoretycy błędu przynajmniej udawali, że dokonują takich sądów, to znaczy aby traktowali oni moralność jako „użyteczną fikcję”⁶.

Uznajmy zatem, że konserwacjonizm oraz fikcjonalizm są spójne logicznie i uzasadnione na poziomie psychologii⁷. Stosowność trzech powyżej opisanych rekomendacji teorii błędu (abolicjonizm, konserwacjonizm, fikcjonalizm) zależy zatem od dwóch kwestii: (1) natury naszych interesów oraz (2) tego, czy dokonywanie bądź niedokonywanie sądów moralnych bardziej sprzyja tym interesom. W niniejszym tekście zajmę się przede wszystkim drugą kwestią. Do tej pory ów problem – pytanie o użyteczność sądów moralnych – był bowiem traktowany bardzo ogólnie. Richard Garner przykładowo stara się wykazać, że „z moralnością [tzn. moralnością jako ogólną praktyką społeczną – T.P.] jest więcej problemów niż skłonni byliby przyznać moralisci oraz fikcjonalisci moralni”⁸. Z kolei Richard Joyce twierdzi, że „moralność [rozumiana ogólnie – T.P.] może nadal oferować istotne korzyści”⁹.

W moim przekonaniu, ważność takich ogólnikowych refleksji o użyteczności sądów moralnych jest jednakże dyskusyjna. Sądy moralne są

4 Zob. Garner, „Abolishing morality.” 507; Stephen Ingram, „After moral error theory, after moral realism.” *Southern Journal of Philosophy* 53 (2015): 228; Joyce, *The Myth of Morality*, 177.

5 Przykładowo: Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*; Jonas Olson, *Moral Error Theory: History, Critique, Defence* (Oxford: Oxford University Press 2014), Pigden, „Nihilism, Nietzsche, and the doppelganger problem”.

6 Zob. Joyce, *The Myth of Morality*; „Moral fictionalism”; Nolan et al., „Moral fictionalism versus the rest”.

7 Niektórzy metaetycy odrzucili niedawno konserwacjonizm i/lub fikcjonalizm z powodu ich logicznej bądź psychologicznej niespójności (e.g., Garner, „Abolishing morality.” 512; Joyce, *The Myth of Morality*, 178–179, Lutz, „The “now what problem for error theory.” 354–355; Olson, *Moral Error Theory*, 187–188; Suikkanen, „Moral error theory and the belief problem.” 171).

8 Garner, „Abolishing morality.” 511.

9 Joyce, *The Myth of Morality*, 205.

wszechobecne oraz wielowymiarowe. Mogą dotyczyć działań, osób oraz stanów rzeczy; mogą być związane z „chudymi” wyrażeniami¹⁰ (takimi jak „dobry”, „zły”) albo „tłustymi” wyrażeniami (takimi jak „uczciwy” czy „sprawiedliwy”); mogą dotyczyć zagadnień tak odmiennych jak troska, prawość, wolność, lojalność, autorytet czy świętość; mogą im też towarzyszyć doświadczenia, rozumiane z punktu widzenia realizmu bądź antyrealizmu metaetycznego; mogą być powodowane przez powolne, wolicjonalne i wymagające rozumowania albo szybkie, automatyczne i bezwysiłkowe reakcje afektywne; mogą być poczynione w kontekście prywatnym albo zawodowym itd.¹¹ Biorąc pod uwagę tak wielką ilość i różnorodność sądów moralnych, wydaje się zasadne, aby badać praktyczne implikacje teorii błędu poprzez (naukowo zorientowane) szczegółowe studia przypadków, zamiast koncentrować się na rozważaniach o użyteczności owych sądów razem wziętych.

W niniejszym tekście chciałbym przedstawić właśnie taką pogłębioną analizę przypadku, dotyczącą szczególnie istotnej kwestii, jaką jest zmiana klimatu. Etycy klimatyczni są do pewnego stopnia zgodni, że wiele osób w krajach uprzemysłowionych jest moralnie zobligowanych do działania przeciwko zmianom klimatycznym. Przykładowo wskazuje się, że osoby te są odpowiedzialne za ograniczenie własnej konsumpcji, zastąpienie samochodów transportem publicznym, przejście na dietę bezmięsną¹² albo przynajmniej głosowanie na takie partie polityczne, od których oczekiwane jest wprowadzanie przyjaznej dla środowiska legislacji¹³. Moja główna hipoteza w tym tekście stanowi, że sąd jakoby ludzie z krajów uprzemysłowionych byli zobligowani do działania przeciwko zmianom klimatycznym nie jest ani szkodliwy (jak sugeruje abolicjonizm¹⁴), ani korzystny (jak sugerują konserwacjonizm oraz fikcjona-

10 Na temat rozróżnienia *thick concepts* oraz *thin concepts* pisała Izabela Skoczeń: „Czy modny i sprawiedliwy mogą mieć ze sobą coś wspólnego? czyli kilka słów o thick terms, thick concepts oraz thick properties.” *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej*, 1 (12) 2006. Tłumacząc te terminy w sposób, jaki zaproponowała wspomniana, polska badaczka – M.K.

11 Zob. e.g., Greene et al., „The neural bases of cognitive conflict”; Haidt, *The Righteous Mind*; Sinnott-Armstrong i Wheatley 2012, „The disunity of morality and why it matters to philosophy”; Wright et al., „The meta-ethical grounding of our moral beliefs: Evidence for meta-ethical pluralism”, „The cognitive mechanisms of intolerance”.

12 Zob. e.g., Peeters et al., *Climate Change and Individual Responsibility*; Schwenkenbecher, „Is there an obligation to reduce one’s individual carbon footprint?”

13 Sinnott-Armstrong, „It’s not my fault: Global warming and individual moral obligations”.

14 Nie trzeba dodawać, że z przyjęcia abolicjonizmu nie wynika logicznie, że powyższy sąd moralny jest szkodliwy. Z przyjęcia konserwacjonizmu/fikcjonalizmu nie wynika zaś, że jest on korzystny. Wszystkie trzy postawy skupione są raczej na użyteczności sądów moralnych w ogóle. Przyjmują więc one, że konkretny sąd moralny, taki jak stwierdzenie, że ludzie z krajów uprzemysłowionych są zobligowani do działania przeciwko zmianom klimatycznym, nie pasuje do ich analiz.

lizm). Sąd taki nie ma raczej żadnego istotnego wpływu na tych, którzy go akceptują.

Moja argumentacja na korzyść powyższej hipotezy przeprowadzona będzie w dwóch głównych krokach. W części 1 zarysuję ogólne warunki sytuacji, w której sąd moralny ma jakikolwiek wpływ na tych, którzy go przyjmują. W części 2 pokażę, że sąd jakoby osoby z krajów uprzemysłowionych były moralnie zobligowane do działania przeciwko zmianom klimatycznym nie spełnia tych warunków w znaczącym stopniu¹⁵. Dowodzi to mojego twierdzenia o nieskuteczności powyższego sądu. Biorąc jednakże pod uwagę zagrożenie, jakie zmiana klimatu stanowi dla tak wielu istot ludzkich oraz pozaludzkich jak i ich ekosystemów, rozczarowaniem byłoby niewątpliwie zakończyć rozważania w tak pesymistyczny sposób. Dlatego też w części 3 zarysowuję kilka strategii do zwiększania pozamoralnych motywacji do działania przeciwko zmianom klimatycznym.

1. Skuteczność sądu moralnego

Ponieważ sądy moralne wpływają na nasze życie na wiele różnych sposobów, byłoby czymś niemożliwym rozpatrzenie ich wszystkich w jednym tekście. Na szczęście jednak nie jest to potrzebne. Moim celem jest raczej wnieść coś do debaty pomiędzy abolicjonistami, konserwacjonistami i fikcjonalistami. Zwolennicy każdego z tych stanowisk (przekonująco) wykazywali w jaki sposób sądy moralne liczą się dla tych, którzy je wygłaszają. Postaram się w zatem bazować tutaj na tych dobrze ugruntowanych poglądach.

W dużym uproszczeniu, abolicjoniści, konserwacjoniści oraz fikcjonalisci zakładają, że sądy moralne mogą być skuteczne na dwa sposoby: (1) poprzez natychmiastowe skłanianie do adekwatnego działania; oraz (2) poprzez wpływ na nasze myśli oraz ich wyrażenia (które mogą motywować do dalszych działań). Postaram się w bardziej szczegółowy sposób wyjaśnić i umotywić te dwie formy skuteczności.

1a. Bezpośredni wpływ na działanie

Sądy moralne często prowadzą osobę do natychmiastowego działania w zgodzie z nimi. Przykładowo, ktoś, kto uważa, że byłoby moralnie

¹⁵ Części 1a oraz 2a tego artykułu bazują na / rozwijają wnioski, które publikowałem w: Thomas Pölzer, „Climate change inaction and moral nihilism.” *Ethics, Policy & Environment* 18 (2015).

nieślusznym, aby spać z własną siostrą, może z tego właśnie powodu¹⁶ powstrzymać się od takiego działania. Jednakże, w jakich warunkach sądy moralne powodują natychmiastowe skutki behawioralne? Odpowiedź na to pytanie do pewnego stopnia zależy od konceptualnej relacji pomiędzy sądem moralnym a motywacją. W tym artykule przyjmuję „internalistyczny” opis tej relacji. Czynię tak nie tylko z uwagi na wiarygodność internalizmu¹⁷, ale także z powodów dialektycznych. Jako że sądy moralne są znacznie bardziej skuteczne na poziomie behawioralnym w perspektywie internalizmu motywacyjnego, niż w perspektywie opozycyjnego „eksternalizmu”, przyjęcie internalizmu jest pomocne w zapobieganiu oczywistego zastrzeżenia wobec mojej argumentacji w niniejszym tekście. Zastrzeżenie to można ująć w następujący sposób: chociaż sąd, że jesteśmy moralnie zobligowani do działania przeciwko zmianom klimatycznym może okazać się nieefektywny na gruncie eksternalizmu, nie może to mieć miejsca w sytuacji, gdy przyjmujemy założenia internalistyczne.

Zwolennicy internalizmu motywacyjnego uważają, że dokonanie sądu moralnego sprawia, że osoba ma motyw, aby działać w zgodzie z owym sądem¹⁸.

Zalóżmy, że osoba uzna ten motyw za nadrzędny, to znaczy silniejszy niż inny, antagonistyczny motyw. W takiej sytuacji relacja pomiędzy sądami moralnymi i adekwatnymi dla nich działaniami mogłaby być określona na gruncie czysto konceptualnym. Niejako z konceptualnej konieczności, każdy sąd natychmiastowo prowadziłby do adekwatnego działania. Ale nawet internaliści powszechnie uważają taki pogląd za

16 Konserwacjoniści oraz fikcjonalisci bazują na przekonaniu, że moralność zazwyczaj promuje nasze (egoistyczne lub altruistyczne) interesy. Z tego powodu często charakteryzowali oni nasze sądy moralne jako „bastion przeciwko słabości woli” (Joyce, *The Evolution of Morality* (Cambridge: MIT Press 2007): 208) aparat do motywowania samych siebie, aby osiągnąć coś, czego pragniemy.

17 Por. Blackburn, *Ruling Passions*; Gibbard, *Thinking How to Live*; Hare, *The Language of Morals*; Smith *The Moral Problem*.

18 Jeśli rację mają zwolennicy teorii błędu i sądy moralne konstytuowane są przez przekonania, to te sądy nie mogą być wewnętrznie motywujące, w sensie koniecznego konstytuowania motywujących stanów mentalnych. Przekonania nie są bowiem motywującymi stanami mentalnymi. Można przez to uznać teorię błędu za logicznie niekompatybilną z założeniami internalizmu motywacyjnego. Jednakowoż, motywacyjny internalizm jest powszechnie rozumiany w sensie nie-konstytutywnym (por. Tresan, „De dicto internalist cognitivism.”; zob. także: Björklund et al., „Recent work on motivational internalism.” 129–130). W nurcie tym, sądom moralnym muszą koniecznie towarzyszyć motywujące stany mentalne. A sądom moralnym jako przekonaniom mogą towarzyszyć z konieczności takie stany, przykładowo, mogą być one przez te sądy wywołane. Z drugiej strony, jak wykazał Joyce („Morality, schmorality.” w *Morality and Self-Interest*, red. Paul Bloomfield (Oxford: Oxford University Press 2007): 74–75), teoria błędu – nawet w odmianie fikcjonalistycznej – jest logicznie kompatybilna także z motywacyjnym eksternalizmem.

zbyt skrajny. Mimo, iż sądy moralne w normalnych okolicznościach¹⁹ prowadzą do motywacji dla adekwatnych działań, osoby mogą nie działać zgodnie z tymi motywami. W szczególności, do tego dojść z jednego – bądź obydwu – niezależnych powodów: (1) te motywy moralne są (bardzo) słabe, albo (2) będące z nimi w antagonizmie pozamoralne motywy są (bardzo) mocne²⁰.

Trudno jest zaproponować sensowne uogólnienie dotyczące siły motywacji pozamoralnej. Motywy takie po prostu za bardzo się różnią, zależnie od osoby czy związanej z nimi kwestii. Tym niemniej, ostatnie odkrycia w doświadczalnej psychologii moralnej pozwalają przynajmniej na pewne prognozy, dotyczące siły motywacji moralnej człowieka. Wedle wiarygodnej teorii podwójnego procesu, propagowanej przez Joshuę Greene'a i wsp.²¹, sądy moralne mogą być wynikiem dwóch odmiennych typów procesów mentalnych: (1) wolnego, wolicjonalnego i pracochłonnego rozumowania oraz (2) szybkiej, automatycznej i bezwysiłkowej reakcji afektywnej, określanej także mianem „intuicji moralnej”²². Sądy, pochodzące z systemu rozumowania oraz sądy pochodzące z systemu afektywnego znacząco się od siebie różnią w wielu aspektach. Co najważniejsze dla naszych rozważań, „gorące” (tj. o podłożu afektywnym) sądy powiązane są ze znacznie silniejszymi motywami do działania w zgodzie z nimi niż „zimne” (tj. bazujące na uzasadnieniu) sądy²³. Przykładowo, choć na niewielu ludzi wpływa ich sąd, stanowiący, że łamanie praw autorskich jest moralnie niedopuszczalne, to osąd dotyczący moralnej niesłuszności kazirodztwa zazwyczaj wywiera bardzo silny wpływ na zachowanie. Podsumujmy zatem stwierdzając, iż przy niezmienności innych czynników, sądy moralne o wiele częściej prowadzą do adekwatnego działania, gdy są one wynikiem intuicji moralnej a nie rozumowania.

19 Motywacyjni internaliści uznają zazwyczaj, że w pewnych rzadkich okolicznościach – takich jak apatia, depresja czy emocjonalne wyczerpanie – sądy moralne nie pociągają za sobą w ogóle adekwatnej motywacji (zob. Smith, *The Moral Problem*, 120–121).

20 Por. Birnbacher, „What motivates us to care for the (distant) future?”; Zangwill, „Motivational externalism...”; ale por.: McDowell, „Are moral requirements hypothetical imperatives?”

21 Zob. Joshua Greene et al., „An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment.” *Science* 293 (2001): 2105–2108; „The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment.” *Neuron* 44 (2) (2004): 389–400.

22 Dla zwięzłości będę nazywał te szybkie, automatyczne i bezwysiłkowe reakcje afektywne „reakcjami afektywnymi” albo „intuicjami moralnymi”.

23 Por. Jonathan Haidt, „The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment.” *Psychological Review* 108 (2001): 824; Jonathan Haidt, Selin Kesebir, „Morality.” w: *Handbook of Social Psychology*, red. Susan Fiske, Daniel Gilbert, Lindsey Gardner, Hoboken: Wiley 2010: 806; Jennifer Lerner et al., „Emotion and decision making.” *Annual Review of Psychology*, 66 (2015): 799–823.

1b. Wpływ na myśli i mowę

Sądy moralne nie tylko mogą bezpośrednio pobudzać do adekwatnego działania, oddziałują także na sposób, w jaki ludzie myślą i mówią (co z kolei może motywować ich do dalszych działań). Abolicjoniści, konserwacjoniści i fikcjonalisci nieustannie toczą spory o naturę oraz znaczenie tych niebezpośrednich efektów. Tutaj chciałbym się skupić na trzech typach takich oddziaływań, które – w moim przekonaniu – zasłużyły na największą uwagę.

Po pierwsze, jak wskazali konserwacjoniści oraz fikcjonalisci, (określone) sądy moralne mogą mieć znaczenie, ponieważ niebranie ich pod uwagę jest *trudne*, w takim sensie, że wymaga świadomego wysiłku poznawczego, często przez dłuższe okresy czasu²⁴. Źródła owej trudności mogą być różnorakie. Czasami osoba dokonuje określonego osądu moralnego, ponieważ akceptowała określone w nim stanowisko przez wiele lat i jest on utrzymywany przez samą siłę przyzwyczajenia. Ludzie mogą także mieć wrodzone tendencje do osądzania poszczególnych działań jako moralnie słusznych, niesłusznych, dobrych, złych etc. Tendencje te rozwijają się w (niemal) każdym środowisku, niezależnie od czynników socjalizacji, kultury, wierzeń itp.²⁵ Ponadto, poszczególne sądy moralne mogą być trudne do zignorowania, ponieważ stanowią konstytutywny element tożsamości albo charakteru danej osoby (pomyślmy dla przykładu o osobach, które są wegetarianami albo sprzeciwiają się aborcji).

Po drugie, jak podkreślają ci sami konserwacjoniści i fikcjonalisci, (poszczególne) sądy moralne mogą mieć efekt na to, jak myślimy oraz mówimy z uwagi na to, że ich unikanie jest kłopotliwe. Czasami pojęcia moralne pozwalają nam uchwycić pewne fakty w sposób wyjątkowo oszczędny²⁶. Dla przykładu, jeśli politolog określi jakąś politykę społeczną jako „sprawiedliwą”, jego koledzy mogą jednoznacznie interpretować to jako wyraz różnorodnych, skomplikowanych przekonań, dotyczących konsekwencji owej polityki na wolności obywatelskie, dobrobyt najmniej zamożnych osób, równość szans. Ponadto, unikanie pewnych sądów moralnych może być uciążliwe, ponieważ niesie za

24 Matt Lutz, „The “now what problem for error theory.” *Philosophical Studies* 171 (2014): 357; Daniel Nolan et al., „Moral fictionalism versus the rest.” *Australasian Journal of Philosophy* 83 (2005): 307–330.

25 Zob. William Lycan, „Moral facts and moral knowledge.” *The Southern Journal of Philosophy* 24 (wydanie specjalne, 1986): 79–94; Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy* (Nowy Jork: Prometheus Books, 1998).

26 Lutz, „The “now what” problem for error theory.” 357–358; por. Nolan et al., „Moral fictionalism versus the rest”.

sobą ryzyko że będzie odebrane jako „niezręczne i podejrzane”²⁷. Przypuśćmy, że pewna osoba publicznie odmawia uznania bojowników ISIS za moralnie zdeprawowanych. Jest dość prawdopodobne, że taka osoba stanie w ogniu trudnych pytań²⁸.

Po trzecie, abolicjoniści często wskazywali, że sądy moralne oddziałują na myśli oraz wypowiedzi, czyniąc osoby mniej tolerancyjnymi w stosunku do tych, którzy się z nimi nie zgadzają. Richard Garner, na przykład, zauważył: „Moralność podnosi temperaturę dyskusji... Jeśli wierzymy, że konflikt uda się rozwiązać za pomocą kompromisu, nasze zadanie będzie łatwiejsze, gdy postrzegać będziemy spory moralne jako częściowe konflikty interesów «bez zdobienia ich prawami oraz uzasadnieniami moralnymi»”²⁹. Chociaż niedawne badania psychologiczne popierają tę hipotezę³⁰, warto zaznaczyć, że zjawisko owo nie jest niezmiennie. Tolerancja na osoby, które się z nami nie zgadzają spada, gdy jest ona funkcją pewnych, metaetycznych interpretacji sądów moralnych. Kiedy sąd moralny jest interpretowany poprzez realizm moralny, to znaczy przyznany jest mu status prawdy obiektywnej, niezależnej od umysłu osoby ten sąd wyrażającej, ma on tendencję do czynienia osoby mniej otwartą na odmienne poglądy moralne. Jednak, gdy sąd traktowany jest jako prawda subiektywna bądź wyraz pragnień osoby, to nie ma on porównywalnie mocnego efektu na głoszącą go osobę³¹.

27 Lutz, op. cit. 358.

28 Ten typ oddziaływania zakłada oczywiście, że abolicjoniści stanowią mniejszość. Możemy jednak bezpiecznie uznać, że warunek ten jest obecnie spełniony. Wyłączywszy być może psychopatów, którzy jednak czynią to nieintencjonalnie, tylko nieliczne osoby świadomie wstrzymują się od określania przynajmniej niektórych działań jako dobre, złe, słuszne, niesłuszne etc.

29 Garner, „Abolishing morality.” 502; zob. także: Hinckfuss, *The Moral Society*; Marks, *Ethics Without Morals*, 45.

30 e.g.: Jonathan Haidt et al., „Differentiating diversities: Moral diversity is not like other kinds.” *Journal of Applied Social Psychology* 33 (2003): 1–36; Linda Skitka et al., „Moral conviction: Another contributor to attitude strength or something more?” *Journal of Personality and Social Psychology* 88 (2005): 895–917; Jennifer Wright et al., „The cognitive and affective dimensions of moral conviction: Implications for attitudinal and behavioral measures of interpersonal tolerance.” *Personality & Social Psychology Bulletin* 34 (2008): 1461–1476; Jennifer Wright, „Children’s and adolescents’ tolerance for divergent beliefs: Exploring the cognitive and affective dimensions of moral conviction in our youth.” *British Journal of Developmental Psychology* 30 (2011): 493–510.

31 Wright et al., „The cognitive mechanisms of intolerance: Do our meta-ethical commitments matter?” w: *Oxford Studies in Experimental Philosophy*, vol. 1, red. Joshua Knobe et al. (Oxford: Oxford University Press 2014): 37, 46; zob. także: Geoffrey Goodwin, John M. Darley, „The psychology of meta-ethics: Exploring objectivism.” *Cognition* 106 (2008): 1339–1366; Skitka et al., „Moral conviction: Another contributor to attitude strength or something more?”; Linda Skitka, Scott Morgan, „The social and political implications of moral conviction.” *Advances in Political Psychology* 35 (numer specjalny 2014): 95–110.

2. Skuteczność osądu moralnego, dotyczącego zobligowania do działania przeciwko zmianom klimatu

Aby sąd moralny mógł mieć korzystny albo niekorzystny efekt, to oczywiście jest, że musi on w ogóle oddziaływać na osobę. W części pierwszej wyjaśniłem, na jakie dwa sposoby określić możemy skuteczność sądu moralnego. Może on wywołać natychmiastowe, adekwatne działanie, gdy wywołany jest przez reakcje afektywne. Sąd moralny może mieć także wpływ na nasze myśli albo słowa, kiedy trudno jest go uniknąć, gdy unikanie uznamy za niestosowne albo gdy zmniejsza on naszą tolerancję na osoby, które się z nim nie zgadzają. Po określeniu tych preliminariów możemy przejść do naszego głównego obiektu zainteresowania, mianowicie sądu, że osoba jest moralnie zobligowana do działania przeciwko zmianom klimatu. W tej części wykażę, że dla większości osób z krajów uprzemysłowionych taki sąd nie spełnia żadnych z wyżej wymienionych warunków w dostatecznym stopniu. Sąd ten musi więc zostać uznany za nieskuteczny.

2a. Bezpośredni wpływ na działanie przeciwko zmianom klimatu

Dla większości osób z krajów uprzemysłowionych, sąd stanowiący, że są one moralnie zobligowane do działania przeciwko zmianom klimatu nie wydaje się być wywołany przez reakcje afektywne, tak więc nie pobudza ich do natychmiastowego działania³². Zbieżne dowody z psychologii i nauk pokrewnych sugerują, że jest reakcje afektywne są wywoływane przez działania krzywdzące, pod warunkiem że działania te cechują następujące charakterystyki: (1) krzywda zadawana jest intencjonalnie, to znaczy ktoś chce skrzywdzić ofiarę³³; (2) ofiara/ofiary jest (są) postrzegane jako społecznie podobne („jeden z nas”), wymagane jest co najmniej uznania ich za określone osoby³⁴; (3) działanie może być przetworzone poznawczo w sposób, nie generujący wysiłku, to znaczy jest

32 Ów brak oddziaływania afektywnego nie tylko sprawia, że sąd jest nieskuteczny; sprawia także, że wiele osób w ogóle nie dokonuje tego osądu, to znaczy nie postrzega zmian klimatu jako problemu natury moralnej.

33 Zob. Fiery Cushman, „Crime and punishment: Distinguishing the roles of causal and intentional analyses in moral judgment.” *Cognition* 108 (2008): 353–338; Greene et al., „An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment.” 2107; „The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment.” 389; Steve Guglielmo et al., „At the heart of morality lies folk psychology.” *Inquiry* 52 (2009): 449–466.

34 Greene et al., „An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment.” 2107; „The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment.” 389; Henri Tajfel et al., „Social categorization and intergroup behavior.” *European Journal of Social Psychology* 1 (1971): 149–178.

ono proste (a nie złożone), konkretne (a nie abstrakcyjne), nielosowe (a nie losowe)³⁵.

Dość łatwo zauważyć, że problemowi zmian klimatu brakuje wszystkich trzech wspomnianych charakterystyk.

Po pierwsze, emisja gazów cieplarnianych nie jest intencjonalna. Emisje te są po prostu powiązane przyczynowo z wieloma zwyczajnymi (skądinąd często niewinnymi) działaniami, takimi jak odbieranie dzieci ze szkoły, kupowanie nowego telefonu czy jedzenie burgera³⁶.

Po drugie, ofiary działań prowadzących do zwiększenia emisji gazów cieplarnianych są częstokroć bardzo odmienne od osób, żyjących w krajach uprzemysłowionych. Większość tych ofiar żyje w krajach rozwijających się (gdzie ludność ma mniejsze możliwości chronienia się przed zagrożeniami środowiskowymi, częstotliwość i intensywność skrajnych zdarzeń meteorologicznych jest wysoka, etc.).

Wiele z tych osób dopiero będzie żyło w (odległej) przyszłości (gdy efekty zmian klimatycznych będą znacznie bardziej poważne niż w chwili obecnej). Ponadto, w związku z problemem atrybucji o którym mowa będzie poniżej oraz naszą ograniczoną wiedzą o przyszłości, o części ofiar zmian klimatu nie możemy powiedzieć kim one są albo kim one będą³⁷.

Po trzecie, zmiany klimatu są wysoce złożonym, abstrakcyjnym i probabilistycznym problemem. Gazy cieplarniane oddziałują wiele lat lub dekad po ich emisji, pozostając przez długie okresy w atmosferze, rozrzedzając się zgodnie z bardzo skomplikowanymi prawidłami. Ludzie, ogólnie rzecz biorąc, mają tendencję do wyobrażania sobie przyszłości jako kategorii raczej abstrakcyjnej. Nikt osobiście nie doświadcza gazów cieplarnianych; wielu ludzi obecnie żyjących w krajach uprzemysłowionych nie zostało jeszcze w wystarczający sposób doświadczonych przez ich środowiskowe konsekwencje. Naukowcy mogą jedynie dostarczać danych statystycznych, określających czy poszczególne susze, powodzie, burze i inne szkodliwe zjawiska mogą być powiązywalne ze zmianami klimatycznymi. Nie mogą oni także jednoznacznie stwierdzić, kto i do

35 Ezra Markowitz, Azim Shariff, „Climate change and moral judgment.” *Nature Climate Change* 2 (2012): 243–244; Elke Weber, „Experience-based and description-based perceptions of long-term risk: Why global warming does not scare us (yet).” *Climatic Change* 77 (2006): 103–120.

36 Dale Jamieson, „Climate change, responsibility, and justice.” *Science and Engineering Ethics* 16 (2010): 431–445; Markowitz, Shariff, „Climate change and moral judgment.” 244.

37 Stephen Gardiner, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change* (Oxford: Oxford University Press 2011); Intergovernmental Panel on Climate Change, „Summary for policymakers.” w: *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (Genewa: IPCC, 2014).

jakiego stopnia, na poziomie przyczynowym, jest odpowiedzialny za zmiany klimatu³⁸.

Na koniec, brak ludzkiej reakcji afektywnej wobec zmian klimatycznych ma także sens w perspektywie ewolucyjnej. Wiele z naszych intuicji moralnych ukształtował mechanizm selekcji naturalnej³⁹. Stało się to setki czy tysiące lat temu. W owym czasie, globalne i oddziałujące na przyszłość problemy środowiskowe jeszcze się po prostu nie wydarzyły. Przykładowo, nasz odlegli przodkowie nie mogli wpłynąć na los ludzi żyjących daleko od nich, czy też w odległej przyszłości. Ich dostęp do ziemi i innych zasobów był nieograniczony, mogli się rozmnażać bez refleksji o przeludnieniu. Afektywna reakcja na globalne i zmieniające przyszłość problemy środowiskowe nie mogła zatem oddziaływać na biologiczny dobrostan naszych przodków, nie mogła więc być promowana przez rozwijające się mechanizmy psychologiczne⁴⁰.

Rozważania na temat bezpośredniego wpływu moralności na działanie przeciwko zmianom klimatu chciałbym podsumować cytatem z Davida Gilberta, który jasno obrazuje omawiany problem:

Globalne ocieplenie nie narusza naszej wrażliwości moralnej. Nie sprawia (przynajmniej nie w przenośni), że gotuje się w nas krew, ponieważ nie zmusza nas do głębszych przemyśleń, które uznalibyśmy za nieprawe, bezbożne czy odpychające. Gdy ktoś czuje się zniesmaczony albo obrażony, zazwyczaj coś z tym robi, na przykład tłucze innego po głowie albo głośuje. Emocje moralne są wezwaniem do działania dla mózgu. Społeczności ludzkie mają zasady dotyczące jedzenia i seksu, nie mamy jednak zasad dotyczących składu chemicznego atmosfery. I oburza nas naruszenie każdego protokołu, z wyjątkiem Kyoto. Globalne ocieplenie jest złe, ale nie sprawia, że czujemy mdłości, złość czy wstyd, dlatego też nie czujemy się zobligowani do sprzeciwiania się jego wpływowi tak, jak w przypadku innych doniosłych zagrożeń dla naszego gatunku, takich jak palenie flagi. Prawda jest taka, że gdyby zmiany klimatu spowodowane były przez stosunki płciowe gejów albo praktykę zjadania kotków, mielibyśmy miliony protestujących na ulicach⁴¹.

38 Jamieson, „Ethics, public policy and global warming.” *Science, Technology, & Human Values* 17 (1992): 149; „Climate change, responsibility, and justice.” 436; Markowitz, Shariff, „Climate change and moral judgment.” 243-244; Sander Van der Linden et al., „Improving public engagement with climate change: Five „best practice” insights from psychological science.” *Perspectives on Psychological Science* 10 (2015): 759; Weber, „Experience-based and description-based perceptions of long-term risk.” 108.

39 Haidt, „The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment.” *Psychological Review* 108 (2001): 826; Ruse, *Taking Darwin Seriously*.

40 Jamieson, „Ethics, public policy and global warming.” 148.

41 Daniel Gilbert, „If only gay sex caused global warming” *Los Angeles Times* (2.07.2006).

2b. Wpływy na myśli i mowę, powiązane z kwestią zmian klimatycznych

Osąd, że jesteśmy moralnie zobligowani do działania przeciwko zmianom klimatycznym nie prowadzi do adekwatnego, natychmiastowego działania. Ponadto, uważam, że sąd ten nie wpływa istotnie na myśli oraz wypowiedzi osób z krajów uprzemysłowionych – przynajmniej nie w trzy sposoby omówione powyżej w części 2b.

Po pierwsze, osoby z krajów uprzemysłowionych z łatwością mogą unikać sądenia, że są moralnie zobligowane do działania przeciwko zmianom klimatycznym. Przesłankę taką, w sposób najbardziej oczywisty potwierdza obserwacja, że wielu ludzi po prostu nie dokonuje takiego osądu. W dwóch badaniach psychologicznych, wykonanych przez Ezrę Markowitz, 58% (badanie 1) oraz 49% (badanie 2) respondentów wskazało, że nie traktują oni zmian klimatycznych jako „etycznej lub moralnej kwestii”⁴². Ponadto, część osób, która uznała zmiany klimatyczne za kwestię moralną, nie musi wyciągać z tego wniosku, że powinni oni ograniczyć konsumpcję, używać transportu publicznego, jeść mniej mięsa etc. Osoby takie mogą raczej traktować zmiany klimatyczne jako kwestię moralną w (kuriozalny) sposób, uznając, że obowiązkiem jest powstrzymanie się od działania przeciwko owym zmianom (ponieważ, przykładowo, polityka klimatyczna osłabiłaby wzrost ekonomiczny, przyczyniła się do zwiększenia nadzoru rządowego i w ten sposób „doprowadziła do komunizmu”⁴³).

To, że możliwe jest unikanie sądenia, że jesteśmy moralnie zobligowani do działania przeciwko zmianom klimatycznym sugerują także inne czynniki. Zacznijmy od tego, że publiczny niepokój i dyskusja wokół kwestii klimatycznych dopiero się rozwija⁴⁴. Niewiele osób nabrało więc nawyku sądenia, że są moralnie zobligowani do działania przeciwko zmianom klimatycznym. Pamiętajmy, że sądy o globalnych i oddziałujących na przyszłość problemach środowiskowych raczej nie oddziaływały na biologiczny dobrostan naszych przodków. Jako że sądy te nie są również niezbędnymi produktami ubocznymi innych cech adaptacyjnych, mało prawdopodobne jest, by były miały one wrodzone podstawy. Wreszcie, z wyjątkiem niektórych szczególnie świadomych ekologicznie osób, osąd, że jesteśmy moralnie zobowiązani do działania przeciwko

42 Markowitz, „Is climate change an ethical issue? Examining young adults’ beliefs about climate and morality.” *Climatic Change* 114 (2012): 485.

43 Zob., e.g., Miranda Devine, „Green agenda has parallels with excesses of communism.” *Herald Sun* 28 (lipiec 2011); Dave Rochlin, „Is climate change a communist plot? Britain’s new Joseph McCarthy.” *Care2* (1.11.2009).

44 Pew Research Center, „Polls show most Americans believe in climate change, but give it low priority.” 2014.

zmianom klimatu nie ma tendencji do określania naszej tożsamości czy charakteru (zwłaszcza, że sąd ten nie ma znaczenia afektywnego, które jest zwykle niezbędne do uzyskania takiego, konstytuującego tożsamość lub charakter statusu).

Po drugie, dla większości osób z krajów uprzemysłowionych, unikanie sądu, dotyczącego moralnej obligacji do działania przeciwko zmianie klimatu nie jest kłopotliwe. Jak wskazywałem już powyżej, zwykli ludzie rzadko myślą i rozmawiają o swoich zobowiązaniach moralnych dotyczących klimatu. Ale nawet tam, gdzie pojawia się skłonność do takich dyskusji, z łatwością można się jej oprzeć.

Fakty spoza sfery moralności, wynikające z sądów moralnych dotyczących działań w kwestii klimatu nie wymagają zazwyczaj długich wyjaśnień (zamiast uzasadnić takie działania w terminach *międzygeneracyjnej niesprawiedliwości*, na przykład, można wskazać, że choć obecnie żyjące osoby gromadzą większość zysków wynikających z zachowań generujących emisję gazów cieplarnianych, to osoby żyjące w przyszłości poniosą większość kosztów tych działań). Ponadto, odmowa sądenia, że osoba jest moralnie zobligowana do działania przeciwko zmianom klimatycznym rzadko będzie powodowała konflikty towarzyskie (chyba, że odsetek zaangażowanych środowiskowo przyjaciół i krewnych takiej osoby jest nieproporcjonalnie wysoki).

Po trzecie, sąd dotyczący moralnego zobowiązania do działania przeciwko zmianom klimatycznym nie zmniejszy znacząco tolerancji osoby wobec tych, którzy kwestionują takie stanowisko. Wskazywałem powyżej, że jeśli sądom moralnym towarzyszy antyrealistyczna, metaetyczna interpretacja, nie wpływają one istotnie na zmniejszenie tolerancji. Badania na temat tego, jak osoby w krajach uprzemysłowionych odnoszą się do metaetycznego statusu sądów dotyczących zmian klimatycznych są zapośredniczone, rzadkie i dyskusyjne⁴⁵. Tym niemniej, istnieje przynajmniej jeden powód aby sądzić, że stanowisko antyrealistyczne w tej kwestii jest dość powszechne. Po pierwsze wynika to z faktu, iż generalnie rzecz biorąc ludzie traktują sądy na temat nieintencjonalnych krzywd oraz krzywd wyrządzonych osobom społecznie odmiennym lub nieidentyfikowalnym albo jako sądy subiektywne albo jako wyraz pragnień⁴⁶. Po drugie, istnieje tendencja, aby postrzegać sądy moralne jako

45 James Beebe, „The Empirical Study of Folk Metaethics.” *Etyka* 15 (2015): 11–28; Pözlner, „Revisiting folk moral realism.” *Review of Philosophy & Psychology* 8 (2016): 455–476.

46 Pözlner, „Further problems with projectivism.” *South African Journal of Philosophy* 35 (2016): 100; zob.: Geoffrey Goodwin, John M. Darley, „The psychology of meta-ethics: Exploring objectivism.” *Cognition* 106 (2008): 1339–1366; Jennifer Wright et al., „The meta-ethical grounding of our moral beliefs: Evidence for meta-ethical pluralism.” *Philosophical Psychology* 26 (2013): 336–361; Wright et al., „The cognitive mech-

mniej obiektywne, jeśli są one postrzegane jako kontrowersyjne⁴⁷; a wiele osób (niestety) nadal uważa sąd dotyczący zaangażowania w działanie przeciwko zmianom klimatycznym jako kontrowersyjny⁴⁸.

3. Zwiększanie pozamoralnej motywacji osób do działania przeciwko zmianom klimatycznym

W częściach 1 i 2 wykazałem, że sąd dotyczący moralnego zobligowania do działania przeciwko zmianom klimatycznym nie oddziałuje istotnie na życie osób z krajów uprzemysłowionych. Ani nie sprawia on, że osoba natychmiast podejmuje działania, ani nie wpływa na myśli i wypowiedzi w trzy najbardziej powszechne i istotne sposoby. Taki wniosek jest z pewnością złą wiadomością w kontekście zapobiegania nadchodzącej, globalnej katastrofie. Ostatecznie, także główne, pozamoralne motywacje ludzi zwykle nie przemawiają za działaniem⁴⁹. Z powodu przestrzennego, czasowego i społecznego dystansu, jaki dzieli nas od ofiar zmian klimatu, osoby nie rozwijają w naturalny sposób postaw prospołecznych, takich jak przyjaźń czy solidarność⁵⁰. Na ogół unikają również niewygodnych zmian w swoim stylu życia, które pociągałyby za sobą przeciwdziałanie zmianom klimatu.

Niektórzy badacze sugerują, że efektywność sądów moralnych dotyczących zmian klimatycznych może być poprawiona, jeśli zamiast na konsekwencje działań, punkt ciężkości przeniesiony zostanie na pracę nad charakterem⁵¹ albo ugruntowanie owych sądów w nieliberalnych wartościach takich jak lojalność, autorytet, świętość⁵². Strategie te mogą rzeczywiście przyczynić się do zmian w bezruchu wokół kwestii klimatycznych. Jednakże nawet gdyby owe strategie zostały szeroko zastosowane, ich efekt byłby prawdopodobnie dość ograniczony. Wskazaliśmy

anisms of intolerance: Do our meta-ethical commitments matter?" w: *Oxford Studies in Experimental Philosophy vol. 1*, red. Joshua Knobe et al. (Oxford: Oxford University Press 2014).

47 Goodwin, Darley, „Why are some moral beliefs seen as more objective than others?” *Journal of Experimental Social Psychology* 48 (2012): 250–256.

48 Zob. Ezra M. Markowitz, „Is climate change an ethical issue? Examining young adults' beliefs about climate and morality.” *Climatic Change* 114 (2012): 479–495.

49 American Psychological Association, *Psychology and Global Climate Change: Addressing a Multi-faceted Phenomenon and Set of Challenges*, 2010; Pözlzer, „Climate change inaction and moral nihilism.” *Ethics, Policy & Environment* 18 (2015): 209–210.

50 Dieter Birnbacher, „What motivates us to care for the (distant) future?” w: *Intergenerational Justice*, red. Axel Gosseries i Lukas Meyer (Oxford: Oxford University Press 2009): 282.

51 Dale Jamieson, „When utilitarians should be virtue theorists.” *Utilitas* 19 (2007): 160–183.

52 Ezra Markowitz, Azim Shariff, „Climate change and moral judgment.” *Nature Climate Change* 2 (2012): 243–247.

już bowiem w części 1 oraz 2, że sądy o moralnych zobowiązaniach dotyczących zmian klimatycznych są mało skuteczne, ponieważ nie pochodzą one z intuicji moralnych. To zaś, co ludzie uznają za problem moralny jest do pewnego stopnia poza naszą świadomą kontrolą. Wiele z naszych intuicji moralnych to adaptacje, dostosowane do potrzeb otoczenia z minionych dziejów, często posiadające pewne wrodzone podstawy⁵³. Ponadto, nawet gdy wrodzone intuicje są kulturowo kształtowane lub uzupełniane, owa plastyczność jest znacznym stopniu ograniczona do pewnych istotnych okresów naszego dzieciństwa i wieku dojrzewania⁵⁴.

W moim przekonaniu, aby skutecznie przeciwdziałać bezczynności w kwestii zmian klimatycznych, należy zwiększać pozamoralną motywację do działania. W końcowej części tego tekstu zaprezentuję cztery obiecujące strategie w tym zakresie: (1) edukowanie ludzi na temat zmian klimatycznych, (2) niewiązanie zmian klimatycznych z negatywnymi emocjami, (3) wiązanie zmian klimatycznych z pozytywnymi emocjami, (4) przekazywanie informacji o zmianach klimatu w prosty i konkretny sposób. W szczególności zalecam strategie 3 i 4, ponieważ sprawiają one, że zmiana klimatu staje się kwestią afektywną. Mogą one zatem nie tylko zwiększyć pozamoralne motywacje do działania, ale również mieć uboczny efekt w postaci zwiększania motywacji moralnej (choć w obrębie zarysowanych powyżej ograniczeń).

3a. Edukacja o zmianach klimatu

Podobnie jak w przypadku moralności, najważniejsze wyjaśnienie powodu, dla którego tak wielu ludzi nie ma pozamoralnej motywacji do działania przeciwko zmianom klimatu dotyczy ich afektywnych stanów mentalnych (zob. części 3b, 3c i 3d). Są jednakże także inne poznawcze czynniki, ograniczające działanie. Znacząca część ludzi nadal zaprzecza, jakoby zmiany klimatyczne były spowodowane przez antropogenne emisje gazów cieplarnianych albo podważa w ogóle fakt istnienia owych zmian⁵⁵. Niewiedza co do procesów, które powodują albo składają się

53 Zdaję sobie sprawę, że relacja pomiędzy czymś co jest adaptacją, a czymś wrodzonym (w rozumieniu: rozwijającym się niezależnie od wpływu środowiska) nie jest tak prosta jak sugerować może to zdanie. Niektóre adaptacje potrzebują wkładu środowiskowego, aby się ujawniły. Przykładowo odciski ewoluowały aby chronić głębsze warstwy skóry. Są zatem adaptacjami, ale tworzą się jedynie w efekcie tarcia, por. David Schmitt, June Pilcher, „Evaluating evidence of psychological adaptation. How do we know one when we see one?” *Psychological Science* 15 (2004): 643–649.

54 Zob. e.g.: Haidt, „The emotional dog and its rational tail.” 827–828; Marc Hauser, *Moral Minds. How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong* (New York: HarperCollins 2006). Warto zestawić tę obserwację z wiedzą na temat tego, jak źle radzą sobie ludzie z uczeniem się nowych języków po okresie dzieciństwa.

55 Pew Research Center, 2014.

na zmiany klimatyczne także jest powszechna. Przykładowo, wiele osób myli pogodę z klimatem albo jest przekonana, że spadek emisji CO² natychmiastowo doprowadziłby do globalnego spadku temperatury. Część osób nie potrafi również ocenić skutków własnych działań w odniesieniu do zmian klimatycznych⁵⁶. Ponadto, istnieje także tendencja do wyolbrzymiania stopnia niepewności naukowych hipotez dotyczących klimatu, co z kolei sprzyja postawom i zachowaniom zorientowanym na siebie jak i myśleniu życzeniowemu⁵⁷. Najbardziej zaś oczywistym antidotum na wszystkie owe ograniczenia poznawcze, oddziałujące na działanie przeciwko zmianom klimatu, jest edukacja. Państwa, organizacje i jednostki muszą informować opinię publiczną o naukowym konsensusie wokół kwestii zmian klimatycznych⁵⁸, jak zaś pokażą kolejne podrozdziały, powinno to być realizowane w określony sposób (unikając negatywnych i promując pozytywne emocje, utrzymując prosty i konkretny sposób przekazu).

3b. Unikanie łączenia zmian klimatycznych z negatywnymi emocjami

Motywacje pozamoralne osoby są istotnie zależne od jej emocji. Do tej pory wiadomości, dotyczące zmian klimatycznych zazwyczaj miały tendencję do wywoływania negatywnych uczuć, takich jak poczucie winy, wstydu czy strachu (pomyślmy o hasłach, takich jak „Kończy nam się czas”, „Rujnujemy planetę”). Jest wątpliwe czy takie emocje są skuteczne w motywowaniu. Ludzie ogólnie rzecz ujmując starają się unikać negatywnych emocji, szczególnie takich, które implikują, że są one złymi osobami albo że zrobiły coś źle. Aby utrzymać pozytywny wizerunek siebie, wina, wstyd i strach prowadzą osoby do wątpliwości, co do znaczenia i pewności zmian klimatycznych, umniejszania własnej odpowiedzialności sprawczej i uznawania, że i tak nie mogą one przyczynić się do poprawy sytuacji⁵⁹. Analogiczne „uprzedzenie winnych” może być zidentyfikowane na szerszym, społecznym gruncie. Jak zauważyła Keri

56 Travis Reynolds et al., „Now what do people know about global climate change? Survey studies of educated laypeople.” *Risk Analysis* 30 (2010): 1520–1538; John Sterman, Linda Sweeney, „Cloudy skies: Assessing public understanding of global warming.” *System Dynamics Review* 18 (2002): 207–240.

57 American Psychological Association, 2010: 65; Markowitz i Shariff, „Climate change and moral judgment.” 244.

58 Zob. Intergovernmental Panel on Climate Change, 2014.

59 Susanne Stoll-Kleemann et al., „The psychology of denial concerning climate mitigation measures: Evidence from Swiss focus groups.” *Global Environmental Change* 11 (2001): 107–117, Markowitz i Shariff, „Climate change and moral judgment.” 244–245.

Norgaard⁶⁰. Zachodnie społeczeństwa starają się tłumić negatywne emocje w stosunku do zmian klimatycznych poprzez zaangażowanie w proces, który definiuje ona jako „zaprzeczenie implikacyjne.” Ludzie są często świadomi faktyczności problemu, ich wkładu oraz ich zobowiązań moralnych. Jednakże, społeczeństwa są regulowane przez normy konwersacji oraz grzeczności, które powstrzymują ich członków przed publicznym odnoszeniem się do zmian klimatycznych; przez normy ematywne (takie jak: kontrolowanie się, bycie wytrzymałym), które sprawiają, że niechętnie zastanawiają się nad tym problemem.

3c. Łączenie zmian klimatycznych z pozytywnymi emocjami

Ludzie są znacznie bardziej skłonni do rozwoju pozamoralnej motywacji do działania, gdy zmiany klimatyczne wiązane są z pozytywnymi, a nie negatywnymi, emocjami. Niektórzy badacze sugerowali, że motywacja może ulec zwiększeniu przez wzmacnianie nadziei, że utrzymanie zmian klimatycznych pod kontrolą jest możliwe, przez wywoływanie dumy z dokonanego jednostkowego lub kolektywnego wysiłku, przez pokazywanie ludziom wdzięczności ze strony beneficjentów działań, przyjaznych dla klimatu⁶¹. Kolejnym potężnym uczuciem, które można wykorzystać w promowaniu działań przeciwko zmianom klimatu jest miłość. W pierwszym stadium można zachęcać i edukować osoby, aby rozszerzyły miłość do swoich dzieci, bliskich, przyjaciół na osoby z krajów rozwijających się i / lub żyjące w (odległej) przyszłości. Następnie, proces ten może zostać rozszerzony o naturę. Jakkolwiek trudne jest, z psychologicznego punktu widzenia, wywołanie takiej ogólnej miłości do natury, istnieje kilka strategii działania, które mogą ułatwić ten proces. Można na przykład spróbować doceniać piękno natury; starać się zrozumieć jak ludzie są od niej zależni i jak różne elementy ekosystemu są ze sobą powiązane; rozwijać świadomość faktu, że inne gatunki ewoluowały poprzez te same procesy mutacji, dryfu genetycznego i selekcji naturalnej które doprowadziły do powstania *Homo sapiens*⁶².

60 Keri Norgaard, „Cognitive and behavioral challenges in responding to climate change.” *World Bank Policy Research Working Paper No. 4940*, 2009: 26–33; Norgaard, *Living in Denial: Climate Change, Emotions and Everyday Life* (Cambridge: MIT Press 2011).

61 Markowitz i Shariff, „Climate change and moral judgment.” 245; Norgaard, „Cognitive and behavioral challenges...” 46.

62 Zob. e.g. Roman Briggs, „The greening of heart and mind: A love story.” *Environmental Ethics* 31 (2009): 155–168; Aldo Leopold, *A Sand County Almanac* (Nowy Jork: Ballantine 1986); David Seamon, „Emotional experience of the environment.” *The American Behavioral Scientist*, 27 (1984): 757–770.

3d. Komunikowanie informacji o działaniach przeciwko zmianom klimatycznym w prosty i konkretny sposób

Afektywna niewyrazistość problemu zmian klimatycznych ogranicza zarówno moralne jak i pozamoralne motywacje. W części 2a wykazaliśmy, że owa niewyrazistość wynika po części ze złożoności i abstrakcyjności problemu. Moja ostatnia rekomendacja zwiększania motywacji ludzi do działania dotyczy ujmowania zmian klimatycznych w sposób bardziej konkretny i prosty. Można na przykład opowiadać historie o hipotetycznych, przyszłych ofiarach zmian klimatycznych albo prezentować zdjęcia tych ofiar, aby przestały być one anonimowe i łatwe do ignorowania⁶³; można dawać osobom bardziej konkretne wskazówki co do tego, jak bardzo mogą one złagodzić albo dostosować się do zmian klimatycznych (np. „Wyłącz tryb uśpienia swojego telewizora” zamiast „Oszczędzaj energię”); można wyjaśniać dokładne skutki takich działań (np. „jeśli wyłączysz swoje urządzenia, zamiast używać trybu uśpienia, twoje gospodarstwo może zmniejszyć emisję dwutlenku węgla o 200kg rocznie, pozwalając zaoszczędzić 4000 zł”); można też przyciągać uwagę do skutków koncentracji gazów cieplarnianych które już mają i będą miały wpływ bezpośrednio otoczenie człowieka⁶⁴. Bardziej złożony model tego, jak wpływać na motywację w kontekście międzypokoleniowym, prezentujący wskazane zalety prostoty oraz konkretności i zawierający wskazane już tutaj uwagi o potrzebie oddziaływania na pozytywne emocje zaprezentował John Passmore w koncepcji „więzów miłości”. W kontekście rozważań o zmianach klimatycznych, koncepcja ta wskazuje, że przeciwdziałanie owym zmianom powinno być ujmowane jako akt troski o nasze dzieci i wnuki. Biorąc pod uwagę szczególnie bliski stosunek do tych osób, takie postrzeganie zmian klimatycznych może podnieść emocjonalne zaangażowanie i przez to zwiększyć motywację do działania.

Wnioski

W niniejszym artykule podjęta została kwestia tego, czy teoretycy błędu mają zasadne obawy wobec dokonywania sądów moralnych. Problem podjęty został w nietypowy sposób. Zamiast bowiem analizować przydatność wszystkich naszych sądów moralnych, dokonaliśmy wglądu w skuteczność konkretnych sądów, głoszących że osoby z uprzemysłowionych krajów są moralnie zobligowane do działania przeciwko zmianom

63 Pamiętając jednak, by wystrzegać się wywoływania nadmiernej winy poprzez prezentowanie ofiar zmian klimatycznych w ten sposób (zobacz część 3b).

64 Markowitz i Shariff, „Climate change and moral judgment.” 246; Van der Linden et al., „Improving public engagement with climate change...” 759–760

klimatycznym. W obliczu ogromnej ilości oraz różnorodności sądów moralnych, takie studium przypadku wydaje się być najlepszym narzędziem w rozwoju debaty abolicjonizmu, konserwacjonizmu i fikcjonalizmu. Mam nadzieję, że pojawiać się zaczną podobne analizy, dostarczając nam danych, które pozwolą nam rzetelnie ocenić przydatność praktyki dokonywania sądów moralnych w ogóle.

Abolicjoniści, konserwacjoniści i fikcjonałiści czasami kreują wrażenie, że sądy moralne są albo szkodliwe, albo korzystne. Głównym odkryciem mojej pracy jest to, że przynajmniej w przypadku sądów, że ludzie z krajów uprzemysłowionych są moralnie zobligowani do działania przeciwko zmianom klimatycznym, to założenie jest fałszywe. To, czy dana osoba dokonuje, czy nie dokonuje takiego sądu, wydaje się nie mieć istotnego wpływu na jego/jej życie. Owe wnioski pozwalają także dostarczyć podstaw do przekonania, że ową diagnozę można generalizować. W istocie, sądy moralne dotyczące naruszania praw autorskich, biernej eutanazji i innych działań mają przynajmniej część cech wspólnych z analizowanymi tu sądami, które czynią je również nieskutecznymi. Czy oznacza to, że w ostatecznym rozrachunku moralność nie oddziałuje na nasze życie w żaden sposób (jak wnioskował, na przykład Zimmerman w 1962)?⁶⁵ A zatem, czy dla teoretyków błędu moralnego nie ma znaczenia, czy dokonują sądów moralnych?

Taki wniosek byłby jednak zdecydowanie przesadzony. Albowiem, wiele sądów moralnych nie posiada omawianych powyżej cech, zmniejszających ich skuteczność, jednocześnie oddziałując na ludzkie działania, myśli i mowę. Wpływ owych sądów może być nawet większy niż powszechnie się przyjmuje. Niedawne badania empiryczne wskazują przykładowo, że oceny moralne mogą mieć wpływ na sposób w jaki ludzie przypisują znaczenie intencjonalności, przyczynowości i różnych innych niemoralnych właściwości⁶⁶ – oddziałują one na sposób, w jaki postrzegamy świat. Jak wiele innych cech sądów moralnych, ich skuteczność zatem wydaje się być zmienna. I choć część z owych sądów ma znaczący wpływ na nasze życie, inne nie mają większego wpływu lub nie mają go w ogóle. To jednak jest wniosek, który abolicjoniści, konserwacjoniści i fikcjonałiści powinni mieć na uwadze, starając się określić, czy moralność jest szkodliwa czy korzystna.

65 M. Zimmerman, „The “is-ought”: An unnecessary dualism.” *Mind* 71 (1962): 53–61.

66 Joshua Knobe, „Intentional action and side effects in ordinary language.” *Analysis* 63 (2003): 190–194; „The concept of intentional action: A case study in the uses of folk psychology.” *Philosophical Studies* 130 (2006): 203–231; Joshua Knobe, Ben Fraser, „Causal judgment and moral judgment: Two experiments.” w: *Moral Psychology. The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, red. Walter Sinnott-Armstrong (Cambridge: MIT Press 2008).

Bibliografia

- American Psychological Association [APA]. *Psychology and Global Climate Change: Addressing a Multi-faceted Phenomenon and Set of Challenges*. <http://www.apa.org/science/about/publications/climate-change-booklet.pdf> 2010.
- Beebe, James. "The Empirical Study of Folk Metaethics." *Etyka* 15 (2015): 11–28.
- Birnbacher, Dieter. "What motivates us to care for the (distant) future?" W *Intergenerational Justice*, red. Axel Gosseries & Lukas Meyer, 273–300. Oxford: Oxford University Press 2009.
- Björklund Fredrik, Björnsson Gunnar, Eriksson John, Ragnar Francén, Strandberg Caj. "Recent work on motivational internalism." *Analysis* 72 (2012): 124–137.
- Blackburn, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press 2000.
- Briggs, Roman. "The greening of heart and mind: A love story." *Environmental Ethics* 31 (2009): 155–168.
- Burgess, John. "Against ethics." *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (2007): 427–439.
- Cushman, Fiery. "Crime and punishment: Distinguishing the roles of causal and intentional analyses in moral judgment." *Cognition* 108 (2008): 353–380.
- Devine, Miranda. "Green agenda has parallels with excesses of communism." *Herald Sun* 28 (July 2011). <http://www.heraldsun.com.au/opinion/green-agenda-has-parallels-with-excesses-of-communism/story-e6frfh-qf-1226103023674>
- Gardiner, Stephen. *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford: Oxford University Press 2011.
- Garner, Richard. *Beyond Morality*. Philadelphia: Temple University Press 1994.
- "Abolishing morality." *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (2007): 499–513.
- "A plea for moral abolitionism." W *The End of Morality* red. Garner Richard, Joyce, Richard. NY: Routledge 2019.
- Gibbard, Allan. *Thinking How to Live*. Cambridge: Harvard University Press 2003.
- Gilbert, Daniel. "If only gay sex caused global warming." *Los Angeles Times* (2.07.2006). <http://articles.latimes.com/2006/jul/02/opinion/op-gilbert2>
- Goodwin Geoffrey, Darley John M. "The psychology of meta-ethics: Exploring objectivism." *Cognition* 106 (2008): 1339–1366.
- "Why are some moral beliefs seen as more objective than others?" *Journal of Experimental Social Psychology* 48 (2012): 250–256.
- Greene, Joshua D.; Nystrom, Leigh E.; Engell, Andrew D.; Darley, John M.; Cohen Jonathan D. "The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment." *Neuron* 44 (2) (2004): 389–400.
- Greene, Joshua D.; Sommerville, Brian; Nystrom, Leigh E.; Darley, John M.; Cohen, Jonathan D; "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment." *Science* 293 (2001): 2105–2108.
- Guglielmo Steve, Monroe Andrew, Malle, Bertram. "At the heart of morality lies folk psychology." *Inquiry* 52 (2009): 449–466.

- Haidt, Jonathan. "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment." *Psychological Review* 108 (2001): 814–834.
The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. NY: Pantheon 2012.
- Haidt, Jonathan; Kesebir, Selin. "Morality." W *Handbook of Social Psychology*, red. Fiske Susan, Gilbert Daniel, Gardner Lindzey, 797–832. Hoboken: Wiley 2010.
- Haidt, Jonathan, Rosenberg Evan, Hom Holly. "Differentiating diversities: Moral diversity is not like other kinds." *Journal of Applied Social Psychology* 33 (2003): 1–36.
- Hare, Richard. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press 1952.
- Hauser, Marc. *Moral Minds. How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*. Nowy Jork: HarperCollins 2006.
- Hinckfuss, Ian. *The Moral Society: Its Structure and Effects. Discussion Papers in Environmental Philosophy* 16. Canberra: Philosophy Program (RSSH), Australian National University 1987.
- Ingram, Stephen. "After moral error theory, after moral realism." *Southern Journal of Philosophy* 53 (2015): 227–248.
- Intergovernmental Panel on Climate Change [IPCC]. "Summary for policymakers." W *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Genewa: IPCC 2014.
- Jamieson, Dale. "Ethics, public policy and global warming." *Science, Technology, & Human Values* 17 (1992): 139–153.
- "When utilitarians should be virtue theorists." *Utilitas* 19 (2007): 160–183.
- "Climate change, responsibility, and justice." *Science and Engineering Ethics* 16 (2010): 431–445.
- Joyce, Richard. *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- "Moral fictionalism." W *Fictionalism in Metaphysics*, red. Kalderon Mark, 287–313, Oxford: Oxford University Press 2005.
- "Moral anti-realism." W *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Zalta, Edward. <http://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/>
- "Morality, schmorality." W *Morality and Self-Interest*, red. Bloomfield, Paul, 51–75, Oxford: Oxford University Press 2007.
- The Evolution of Morality*. Cambridge: MIT Press 2007.
- "Error theory." W *International Encyclopedia of Ethics*, red. LaFollette, Hugh, 123–147, Oxford: Wiley-Blackwell 2013.
- Knobe, Joshua. "Intentional action and side effects in ordinary language." *Analysis* 63 (2003): 190–194.
- "The concept of intentional action: A case study in the uses of folk psychology." *Philosophical Studies* 130 (2006): 203–231.
- Knobe, Joshua; Fraser, Ben. "Causal judgment and moral judgment: Two experiments." W *Moral Psychology. The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, red. Sinnott-Armstrong, Walter, 441–447, Cambridge: MIT Press 2008.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. NY: Ballantine 1986.

- Lerner, Jennifer, Li, Ye; Valdesolo, Piercarlo; Kassam, Karim. "Emotion and decision making." *Annual Review of Psychology*, 66 (2015): 799–823.
- Lillehammer, Hallvard. "Moral error theory." *Proceedings of the Aristotelian Society* 104 (2004): 95–111.
- Loeb, Don. "Moral statements for error theorists" *PEA Soup—A blog dedicated to philosophy, ethics, and academia*. <http://peasoup.typepad.com/peasoup/2007/09/moral-statement.html>
- Lutz, Matt. "The "now what problem for error theory." *Philosophical Studies* 171 (2014): 351–371.
- Lycan, William. "Moral facts and moral knowledge." *The Southern Journal of Philosophy* 24 (wydanie specjalne, 1986): 79–94.
- Mackie, John L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin 1977.
- Maltais, Aaron. "Radically non-ideal climate politics and the obligation to at least vote green." *Environmental Values* 22 (2013): 589–608.
- Markowitz, Ezra M. "Is climate change an ethical issue? Examining young adults' beliefs about climate and morality." *Climatic Change* 114 (2012): 479–495.
- Markowitz, Ezra; Shariff, Azim. "Climate change and moral judgment." *Nature Climate Change* 2 (2012): 243–247.
- Marks, Joel. *Ethics Without Morals*. NY: Routledge 2013.
- McDowell, John. "Are moral requirements hypothetical imperatives?" *Proceedings of the Aristotelian Society* 52 (1978): 13–29.
- Nolan, Daniel; Restall, Greg; West, Caroline. "Moral fictionalism versus the rest." *Australasian Journal of Philosophy* 83 (2005): 307–330.
- Norgaard, Keri. "Cognitive and behavioral challenges in responding to climate change." *World Bank Policy Research Working Paper No. 4940*, 2009.
- Living in Denial: Climate Change, Emotions and Everyday Life*. Cambridge, MA.: MIT Press 2011.
- Olson, Jonas. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford: Oxford University Press 2014.
- Peeters, Wouter; De Smet, Andries; Diependaele, Lisal, Sterckx, Sigrid. *Climate Change and Individual Responsibility: Agency, Moral Disengagement and the Motivational Gap*. Basingstoke: Palgrave MacMillan 2015.
- Pew Research Center. "Polls show most Americans believe in climate change, but give it low priority." <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/09/23/most-americans-believe-in-climate-change-but-give-it-low-priority/2014>.
- Pigden, Charles. "Nihilism, Nietzsche, and the doppelganger problem." *Ethical Theory and Moral Practice* 10 (2007): 441–456.
- Pözlzer, Thomas. "Climate change inaction and moral nihilism." *Ethics, Policy & Environment* 18 (2015): 202–214.
- "Further problems with projectivism." *South African Journal of Philosophy* 35 (2016): 92–102.
- "Revisiting folk moral realism." *Review of Philosophy & Psychology* 8 (2016): 455–476.
- Reynolds Travis; Bostrom, Ann; Read, Daniel; Morgan, Granger. "Now what do people know about global climate change? Survey studies of educated laypeople." *Risk Analysis* 30 (2010): 1520–1538.

- Rochlin, Dave. "Is climate change a communist plot? Britain's new Joseph McCarthy." *Care2*, 1 Listopada 2009. <http://www.care2.com/causes/is-climate-change-a-communist-plot.html#ixzz2orpgHXxO>
- Ruse, Michael. *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*. Nowy Jork: Prometheus Books 1998.
- Schmitt, David; Pilcher, June. "Evaluating evidence of psychological adaptation. How do we know one when we see one?" *Psychological Science* 15 (2004): 643-649.
- Schwenkenbecher, Anne. "Is there an obligation to reduce one's individual carbon footprint?" *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (2014): 1-21.
- Seamon, David. "Emotional experience of the environment." *The American Behavioral Scientist*, 27 (1984): 757-770.
- Sinnott-Armstrong, Walter. "It's not my fault: Global warming and individual moral obligations." W *Perspectives on Climate Change*, red. Sinnott-Armstrong, Walter; Howarth, Richard, 221-253, Amsterdam: Elsevier 2005.
- Sinnott-Armstrong, Walter; Wheatley, Thalia. "The disunity of morality and why it matters to philosophy." *The Monist* 95 (2013): 355-377.
- Skitka, Linda; Bauman, Christopher; Sargis, Edward. "Moral conviction: Another contributor to attitude strength or something more?" *Journal of Personality and Social Psychology* 88 (2005): 895-917.
- Skitka, Linda; Morgan, Scott. "The social and political implications of moral conviction." *Advances in Political Psychology* 35 (numer specjalny 2014): 95-110.
- Smith, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell 1994.
- Skoczeń, Izabela. „Czy modny i sprawiedliwy mogą mieć ze sobą coś wspólnego? : czyli kilka słów o thick terms, thick concepts oraz thick properties.” *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej*, 1 (12) (2006): 55-63.
- Sterman, John; Sweeney, Linda. "Cloudy skies: Assessing public understanding of global warming." *System Dynamics Review* 18 (2002): 207-240.
- Stoll-Kleemann, Susanne; O'Riordan, Timothy; Jaeger, Carlo. "The psychology of denial concerning climate mitigation measures: Evidence from Swiss focus groups." *Global Environmental Change* 11 (2001): 107-117.
- Suikkanen, Jussi. "Moral error theory and the belief problem." W *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 8, red. Shafer-Landau, Russ, 168-194, Oxford: Oxford University Press 2013.
- Tajfel, Henri; Billig, M.G; Bundy, R.P; Flament, Claude. "Social categorization and intergroup behaviour." *European Journal of Social Psychology* 1 (1971): 149-178.
- Tresan, Jon. "De dicto internalist cognitivism." *Noûs* 40 (2006): 143-165.
- Van der Linden, Sander; Maibach, Edward; Leiserowitz, Anthony. "Improving public engagement with climate change: Five "best practice" insights from psychological science." *Perspectives on Psychological Science* 10 (2015): 758-763.
- Weber, Elke. "Experience-based and description-based perceptions of long-term risk: Why global warming does not scare us (yet)." *Climatic Change* 77 (2006): 103-120.

- Wright, Jennifer. "Children's and adolescents' tolerance for divergent beliefs: Exploring the cognitive and affective dimensions of moral conviction in our youth." *British Journal of Developmental Psychology* 30 (2011): 493–510.
- Wright, Jennifer; Cullum, Jerry; Schwab, Nicholas. "The cognitive and affective dimensions of moral conviction: Implications for attitudinal and behavioral measures of interpersonal tolerance." *Personality & Social Psychology Bulletin* 34 (2008): 1461–1476.
- Wright, Jennifer; Grandjean, Piper; McWhite, Cullen. "The meta-ethical grounding of our moral beliefs: Evidence for meta-ethical pluralism." *Philosophical Psychology* 26 (2013): 336–361.
- Wright, Jennifer; McWhite, Cullen; Grandjean, Piper. "The cognitive mechanisms of intolerance: Do our meta-ethical commitments matter?" W *Oxford Studies in Experimental Philosophy vol. 1*, red. Knobe, Joshua; Lombrozo Tania, Nichols, Shaun, 28–61. Oxford: Oxford University Press 2014.
- Zangwill, Nick. "Motivational externalism: Formulation, methodology, rationality, and indifference." W *Motivational Internalism*, red. Björnsson, Gunnar; Strandberg, Caj; Olinder, Ragnar; Eriksson, John; Björklund, Fredrik, 44–60, Oxford: Oxford University Press 2015.
- Zimmerman, M. "The "is-ought": An unnecessary dualism." *Mind* 71 (1962): 53–61.

Wpływ moralności na przeciwdziałanie zmianom klimatycznym

Abstrakt

Założmy, że przyjmujesz teorię błędu, to znaczy wierzysz, że żaden sąd moralny nie jest prawdziwy. Co powinieneś zrobić z naszą powszechną praktyką dokonywania takich sądów? Określenie użyteczności naszej zwyczajnej praktyki moralnej jest utrudnione przez wielką ilość oraz różnorodność sądów moralnych. Szczegółowe studia przypadków mogą być zatem bardziej pomocne w wyjaśnianiu praktycznych implikacji teorii błędu niż ogólne refleksje o moralności. W tym tekście chciałbym wykorzystać taką strategię w odniesieniu do szczególnie istotnej kwestii, jaką jest zmiana klimatu. W pierwszej części chciałbym określić ogólne warunki, w których sąd moralny ma wpływ na tych, którzy go przyjmują. Następnie wykażę, że sąd, wedle którego osoby w krajach uprzemysłowionych są moralnie zobligowane do działania przeciwko zmianie klimatu nie spełnia tych warunków, nie jest on więc ani korzystny ani szkodliwy. Na koniec zarysować chciałbym kilka strategii, które zwiększyć mogą pozamoralne motywacje ludzi w celu działania przeciwko zmianom klimatycznym.

Słowa kluczowe: teoria błędu, motywacja moralna, abolicjonizm, konserwacjonizm, fikcjonalizm, etyka klimatyczna, psychologia moralności

Thomas Pölzler, wykładowca na Wydziale Filozofii Uniwersytetu w Grazu w Austrii. Jego główne obszary badań to metaetyka i psychologia moralna. W szczególności Pölzler interesuje się słusznością i metaetycznym oddziaływaniem empirycznych badań nad moralnością (takich jak badania nad ludowym realizmem moralnym, ewolucją moralności i związkiem sądów moralnych z emocjami). Inne zainteresowania badawcze obejmują filozofię Alberta Camusa, etykę środowiskową i kwestię potrzeb podstawowych.

The influence of morality on counteracting climate change

Summary

Suppose you are a moral error theorist, i.e., you believe that no moral judgment is true. What, then, ought you to do with regard to our common practice of making such judgments? Determining the usefulness of our ordinary moral practice is exacerbated by the great number and variety of moral judgments. In-depth case studies may thus be more helpful in clarifying error theory's practical implications than reflections about morality in general. In this chapter I pursue this strategy with regard to a particularly important matter, namely climate change. First, I establish general conditions for when a moral judgement has any effect on those who accept it. Second, I show that the judgement that individuals in industrialized countries are morally obliged to act against climate change does not fulfil these conditions, and is thus neither beneficial nor harmful. Finally, I sketch several strategies for increasing people's non-moral motivation to act against climate.

Key words: error theory; moral motivation; abolitionism; conservationism; fictionalism; climate ethics; moral psychology

Thomas Pölzler, post-doc researcher and lecturer at the Philosophy Department of the University of Graz, Austria. His main areas of research are metaethics and moral psychology. In particular, Pölzler is interested in the validity and metaethical relevance of empirical studies on morality (such as studies on folk moral realism, the evolution of morality, and moral judgments' relation to emotions). Further research interests include the philosophy of Albert Camus, environmental ethics, and basic needs.

CHRISTINA SHAHEEN MOOSA

North Central College

ORCID: 0000-0002-8265-6331

DOI 10.24917/20838972.17.3

Individual Obligations, Climate Change, and Shared Responsibility

Climate change threatens to impact the environment and human life in unprecedented ways. These impacts are already being seen, perhaps most dramatically in the case of Pacific Island nations that are being overtaken by rising sea levels.¹ Despite this, in the American context at least, galvanizing support for mitigation and adaptation efforts proves difficult. Given shifting dynamics in American politics, the progress made by the 2015 Paris Climate Agreement, which outlined support for mitigation and adaptation strategies, is under threat in ways that may not only stunt progress but could increase global greenhouse gas (GHG) emissions.

One reason why climate change remains an intractable problem is that, while the causes of climate change are known, understanding precisely who has an obligation to mitigate the harms created by climate change is difficult.² Climate change is a complex phenomenon made even more morally complicated given many of its specific features. The causes and effects of climate change are both spatially diffuse and temporally distributed, making it impossible to trace an individual instance of greenhouse gas (GHG) emissions to a specific climate event. Those who currently contribute to the problem do so at multiple levels of agency (e.g., individual, collective, state, corporate, etc.) and which level of agency ought to be the primary focus of concern remains a matter of debate. Additionally, those who are negatively affected by increased climate variability are differentially distributed across the globe, and the harms inflicted by climate change often have as much to do with the

1 See Nobuo Mimura et al., "Small Islands." in *Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, contribution of Working Group II to the *Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, eds. M.L. Parry, O.F. Canziani, J.P. Palutikof, P.J. van der Linden and C.E. Hanson (Cambridge University Press, Cambridge 2007): 687–716.

2 Stephen Gardiner, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change* (New York: Oxford University Press, 2013); John Broome, *Climate Matters: Ethics in a Warming World* (New York: W.W. Norton & Company, 2012).

existing social and economic features of a place as with the impacts of any specific climate event.

Given these complexities, some question the existence of individual moral obligations for climate change. For example, Walter Sinnott-Armstrong has suggested that while choosing to spend one's Sunday joy-riding in a gas guzzling vehicle seems problematic within the context of anthropogenic climate change, no moral principles can be found to ground such an intuition.³ Others, who like Sinnott-Armstrong reject the existence of individual moral obligations to refrain from contributing to climate change, do so in the process of shifting focus onto the obligations of larger entities (e.g., corporations, states, and intergovernmental bodies) as the primary agents of concern regarding mitigation.⁴ This shift of focus sometimes coincides with a recognition that there may be positive obligations for individuals to participate in collective action to address climate change, typically by lobbying large scale entities to pass environmentally friendly legislation, adopting mitigation policies, funding adaptation efforts, etc.

In this paper, I consider the existence of individual moral obligations in the face of climate change. By engaging with Walter-Sinnott Armstrong and Avram Hiller's debate concerning the moral saliency of individual's GHG emissions, I diagnose a fit problem that exists in the application of our ordinary ways of thinking about individual moral obligations (or what I call the causal liability model) to the ethical challenges of climate change. To show that this fit problem exists, I demonstrate how specific phenomenological features of climate change undermine attempts to justify the existence of individual moral obligations for climate change, even if we accept that individual acts are themselves causally responsible for harms related to climate change. I argue the fit problem exists because the causal liability model presumes a certain kind of use case (i.e., one that is paradigmatically found in close individual interactions) that does not obtain for individuals in their experience of contributing to climate change. In light of this fit problem, I suggest that the question of individual moral obligations concerning climate change must be preceded by a more thorough explanation of the nature of climate change as a moral problem. While climate change presents a multifaceted challenge, with environmental, technical, social, economic, and political components, I argue that in order to assess the existence of individual

3 Walter Sinnott-Armstrong, "It's Not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations." in *Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics*, ed. Walter Sinnott-Armstrong and Richard Howarth, vol. 5, *Advances in the Economics of Environmental Research* (Elsevier, 2005).

4 See, for example, Baylor L. Johnson, "Ethical Obligations in a Tragedy of the Commons." *Environmental Values* 12, no. 3 (2003): 271-87.

obligations concerning climate change, we must focus on this challenge as a matter of social justice. By considering the ways in which climate change harms result from social and economic arrangements that distribute advantages, disadvantages, and risks all over the globe, we can begin to formulate a better understanding of what kind of obligations individuals may have in light of this kind of harm. I conclude by proposing two paths for understanding individual moral obligations as a matter of shared responsibility, based on the work of Iris Young and Larry May, as potential avenues for exploration.

1. Sunday Drives and Shirking Responsibility

In “It’s Not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations,” Sinnott-Armstrong notes that, like many others, his intuitions tell him that individuals have a moral obligation to limit their use of fossil fuels. Driving in a wasteful fashion is, according to such intuitions, an act that ought to be deemed morally blameworthy. He takes up the specific case of a Sunday joy-ride, that is, borrowing a gas guzzling vehicle to take out for a spin on a Sunday afternoon, and asks whether this act is morally problematic and whether the driver in the scenario has a moral obligation to avoid expelling these luxury emissions. Although he recognizes that many environmentalists share the intuition that this kind of GHG emission is morally problematic, ultimately he can find no moral principle to justify this claim. As a result, he concludes that there are no individual moral obligations concerning climate change mitigation. That is, individuals are not morally obligated to reduce their impact on the environment when they can. But, why not?

On his account, the GHG emissions created by any one individual agent neither cause a specific harm nor would abstaining from such acts change the ultimate consequences of global climate change. One afternoon of joyriding in a gas guzzling vehicle does not by itself cause any harm, and choosing not to take the ride does not prevent harm from eventually befalling someone else in any discernable sense. Because individual acts like these are not causally sufficient for producing harm and eliminating a particular instance of emissions has little influence on the ultimate consequences of climate change, individual contributions are not subject to moral disapprobation. On this reading, aggregate emissions, not individual contributions, cause harm when it comes to climate change. By concluding that Sunday joy-rides cause no harm and abstaining from the act would remedy no harm, Sinnott-Armstrong suggests that individuals are not morally obliged to abstain from GHG emitting behavior in their daily lives.

An important caveat to Sinnott-Armstrong's position is that the absence of a principle that would ground negative duties concerning GHG emissions, does not preclude the existence of relevant positive duties concerning anthropogenic climate change. He recognizes that individuals could, for example, be understood as having positive obligations concerning the issue, for example, to encourage their governments to pass legislation regarding vehicle emission standards.⁵ Individuals themselves, however, take on no individual-level responsibilities concerning mitigation. That is, individuals are not morally blameworthy for contributing to climate change in their everyday actions, even when the contributions in question are easily avoidable. Others have come to a similar conclusion. Baylor Johnson, for example, frames climate change harms as a tragedy of the commons and suggests that individuals have no moral obligations to abstain unilaterally from GHG emissions when doing so will have no result on preventing or mitigating the harmful effects of climate change overall.⁶

Sinnott-Armstrong's and Johnson's conclusions about the absence of individual moral obligations concerning climate change are based on drawing a strict distinction between obligations to avoid contributing to climate change and obligations to participate in collective action to alter the systemic causes that ultimately lead to climate change. Taking up the latter (e.g., as an individual member of a state), for example, by participating in collective action to influence one's government to institute positive environmental policies, is understood as distinct from attributions of individual moral obligations in the first sense.⁷ While I discuss the question of positive obligations to participate in collective action concerning climate change below, my focus in what follows is on the question of individual moral obligations concerning mitigation.

Generally obligations to abstain from harm are attributed to agents based on a number of common criteria for determining responsibility. These criteria, amongst other things, require that the act in question be morally faulty in some way, typically by causing unjustified harm to others.⁸ In accordance with this ordinary way of attributing blame or praise, Sinnott-Armstrong's argument begins with and is based upon the

5 While recognizing that such obligations may exist, Sinnott-Armstrong does not argue for the existence of positive obligations regarding climate change.

6 Johnson, "Ethical Obligations in a Tragedy of the Commons".

7 Marion Hourdequin also rejects the decoupling of individual and collective obligations in the case of anthropogenic climate change. See Marion Hourdequin, "Climate, Collective Action and Individual Ethical Obligations." *Environmental Values* 19, no. 4 (2010): 443-464.

8 Joel Feinberg, *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility* (New Jersey: Princeton University Press, 1974).

question of whether a Sunday joy-ride actually causes harm. In ordinary cases, such attributions of blame or praise take place within a context in which the causes and effects in question are easily traceable and faulty acts are simple to discern. For example, if someone steals a car to take a joyride, the theft is identifiable as a morally faulty act and the causal chain between the individual who stole the car and the owner of the vehicle who is harmed is relatively easy to trace. The theft is a necessary cause of harm, since without it the harm would not occur. The theft is also sufficient for causing harm without the involvement of any other actors or contributing circumstances.

In order to be worthy of moral condemnation, a Sunday joy-riding would also have to be a necessary and sufficient cause of some identifiable harm. But this is not the case on Sinnott-Armstrong's reading. Climate scientists now report that atmospheric levels of CO₂ have surpassed 400ppm, and, as a result, we can already expect rising global temperatures and increased climate variability.⁹ Even if one were to abstain from their Sunday joy-ride, someone else would presumably contribute these emissions in the long run. A few more gallons of fossil fuels burnt seems to make no difference if broader changes, at the level of states, corporations, and international agreements, are not made. Given that the harms that result from climate change are inevitable, one additional instance of individual emissions (i.e., one more Sunday joy-ride) is not necessary for causing any harm.

A single Sunday joy-ride is also not a sufficient cause of harm. By itself, one instance of driving does not cause climate change or the harms that result from increased climate variability. As Sinnott-Armstrong notes, "global warming will not occur unless lots of other people also expel greenhouse gasses."¹⁰ An implication of Sinnott-Armstrong's argument is that blame for a collective harm caused by aggregated emissions cannot be distributed to the individual actors embedded in that systemic processes. Because of this, he concludes that there are no individual moral obligations to abstain from GHG emitting behavior.

There are at minimum two avenues through which we might question Sinnott-Armstrong's conclusion. First, we could question the truth of Sinnott-Armstrong's claim that individual level emissions do not in fact cause harm. Avram Hiller has done this in detail and in the next section I consider his argument. A second approach is to deny the relevance of the model of individual moral obligation on which Sinnott-Armstrong's argument rests. Following an examination of Hiller's response

9 Nicola Jones, "How the World Passed a Carbon Threshold and Why It Matters." *YaleEnvironment360*, 2017.

10 Sinnott-Armstrong, "It's Not My Fault." 297.

to Sinnott-Armstrong, I advance the second approach and argue that, even if we grant that Hiller successfully demonstrates that individual GHG emissions cause significant harm, these acts still lack a number of other characteristics that are necessary for a robust attribution of individual moral obligation under the traditional model. Instead of (a) concluding that Sinnott-Armstrong is correct and that no individual moral obligations regarding GHG emissions exist or (b) attempting to salvage the traditional model by showing how it can in fact ground individual moral obligations for GHG emissions, I will instead (c) examine why this model of moral obligations will inevitably face such difficulties when applied to climate change and ultimately suggest that discussions of individual obligations and climate change need to move beyond this model.

2. Causing Harm and the Complications of Climate Change

Hiller responds to Sinnott-Armstrong by examining how many of those who reject the existence of individual moral obligations concerning climate change rely on an assumption of the causal inefficacy of individual GHG emissions. This position presumes that “most or all common individual actions, and even full individual lives, are too causally insignificant to make *any* difference with regard to climate change.”¹¹ Hiller attempts to demonstrate that this assumption is false in two different ways. First, if it were true that individual-level GHG emissions do not cause climate change, then it must be the case that something else does. Proponents of the individual causal inefficacy thesis hold that the aggregated effects of “everyone’s driving” cause climate change, but they refuse to distribute causal responsibility to the individual acts that make up that aggregate. According to Hiller, this view implies that “everyone’s driving would have to be some odd emergent entity that is not reducible to individual acts of driving,” which he considers to be “far fetched, metaphysically.”¹²

Hiller also considers the possibility of locating causal responsibility for climate change in “the system of driving,” which would include acts like individual’s taking Sunday joy-rides along with the many socio-economic structures which contribute to the use of fossil fuels in the transportation sector more broadly (e.g., political policies concerning emissions standards, the activities of the coal and natural gas industries, urban/suburban planning, etc.). However, Hiller maintains that it

¹¹ Avram Hiller, “Climate Change and Individual Responsibility.” *The Monist* 94, no. 3 (2011): 349.

¹² Hiller, 354.

is untenable to blame “the system of driving” without recognizing how this entity is reducible to its many features and parts. While acts like an individual’s choice to take a Sunday joy-ride are one small part of this system, individual use of fossil fuels plays an important role in driving the system of production, distribution, and consumption.

In addition to simply pointing out the metaphysical oddity of an aggregate harm that is irreducible to its individual components, Hiller’s second response to the causal inefficiency view focuses on demonstrating that individual GHG emissions *do* in fact cause harm, by performing a dis-utility calculation on examples like a Sunday joy-ride. Following the work of John Nolt, which calculates the climate change harms produced by individual life choices taken as a whole, Hiller determines the amount of harm produced by a single Sunday joy-ride.¹³

Hiller suggests that if it is possible to quantify both the total amount of GHG emissions that contribute to climate change and the total amount of harm which can be expected to be caused by climate change, then we can determine the portion of that harm that is attributable to a specific instance of GHG emission. Following Nolt’s calculations, Hiller concludes that if the GHG emitting behavior of “a full life of an American seriously harms the full life of one person (taking the more conservative of Nolt’s estimates), then $\frac{1}{4}$ of a day’s worth of emissions cause $\frac{1}{4}$ of a day’s worth of serious harm. In other words, *going on a Sunday drive is the moral equivalent of ruining someone’s afternoon.*”¹⁴ Although such a calculation cannot trace the actual emissions from one particular Sunday joy-ride to an actual person whose afternoon will be ruined (e.g., by a localized weather event in some other place), tracing the immediate cause to its direct effect is not necessary for Hiller’s argument. The fact that I cannot know precisely who will be harmed by my action does not make the action morally irrelevant.

Because it is unlikely that humanity has passed some threshold of GHG emissions that would make additional contributions innocuous, and because we can reasonably expect more GHG emissions to increase the harms associated with anthropogenic climate change, Hiller concludes that individuals ought to abstain from GHG emitting behavior when easily available alternatives are present. In the case of a Sunday joy-ride, this behavior can reasonably be expected to cause some harm, and there are many available alternatives to taking a Sunday joy-ride that would cause less or no harm related to climate change (e.g., riding a bike, playing a board game, etc.). It should be noted the same cannot

¹³ John Nolt, “Greenhouse Gas Emission and the Domination of Posterity.” in *The Ethics of Global Climate Change*, 2010.

¹⁴ Hiller, “Climate Change and Individual Responsibility.” 357.

be said for cases where abstaining from using fossil fuels is not easily avoidable, i.e., subsistence emissions.¹⁵ For example, a suburban dweller, whose only transportation to work is the use of vehicle, cannot as easily opt out of burning fossil fuels.

3. Climate Change and the Challenge to Ordinary Moral Concepts

While Hiller makes a compelling case for understanding individual emissions as being causally responsible for producing a calculable harm, there are other considerations at stake before determining whether an individual had a moral obligation to avoid causing that harm. Being the cause of some harm is, in itself, usually insufficient for determining whether a moral obligation exists. For example, someone may have acted involuntarily, unknowingly, or due to other factors that would serve to eliminate an obligation or mitigate blame. For this reason, it is necessary to get a more detailed account of the understanding of moral obligation that is implicitly at work in Sinnott-Armstrong's and Hiller's assessments of the Sunday joyrider. In doing so, I suggest that moral evaluations of individual acts typically rely on a phenomenology of agency that gives precedence to negative obligations to abstain from harms committed in localized interactions. Indicative of this phenomenology of agency is a model of moral obligation based in causal liability. In what follows, I explore the phenomenology of agency that the Sunday joyrider debate presupposes. I then articulate a number of common criteria, beyond determining a causal relation, that feature in moral judgments made under the causal liability model.

The causal liability model, generally speaking, seeks to assign negative duties to discreet agents who have intentionally caused some foreseeable harm. In order to better understand this model and how it fairs in assessments of moral obligations concerning climate change, I find it useful to turn to work on global responsibility that deals with moral problems of a similarly global scope to climate change. In "Responsibility in a Global Age," Samuel Scheffler describes the strain put on the traditional (Western) conception of moral responsibility when we are

¹⁵ Sinnott-Armstrong's focus on a Sunday joy ride ignores the more common case of the individual use of subsistence emissions, that is, those which are consumed for the purpose of maintaining one's life, such as getting to work or shopping for necessities. Options for how one conducts these everyday acts are significantly structured by one's social and economic opportunities. Affordable housing may not be close to good jobs and often someone's use of a gas-guzzling car is not a product of choice but the only affordable option given a lack of good public transportation or opportunities in one's community for ride sharing.

faced with global problems like famine and poverty. Setting aside consequentialist frameworks, he suggests that moral judgments about individual moral obligations tend to serve a restrictive function by seeking, in part, to limit the scope of an agent's responsibilities. For this reason, a common way of understanding our own moral obligations, Scheffler explains, gives precedence to negative duties (e.g., to not cause harm) in immediate contexts.

This restrictive function stems from what Scheffler calls a "complex phenomenology of agency," which involves a "characteristic way of experiencing ourselves as agents with causal powers... [in which] acts have primacy over omissions, near effects have primacy over remote effects, and individual effects have primacy over group effects."¹⁶ This phenomenology of agency (or ordinary way of experiencing ourselves as moral actors) accounts for the tendency to give precedence to local interactions in our everyday moral thinking. This framework ends up shaping the way we approach most questions of moral obligation, even those that occur in more distant or complex contexts. This approach is well suited to evaluate small scale interactions between individual agents (e.g., a fender bender) and can be extended to some degree. For example, we might approach a moral judgment concerning a discrete instance of pollution, where dangerous chemicals in a river can be linked to a company's dumping upstream, from this view of agency. In this use case, the harm in question still fits the phenomenology of agency that Scheffler articulates because it involves discreet agents that are still relatively close in proximity. More complex use cases, however, may begin to outstrip the resources of this view. Scheffler explains that, when inhabiting this phenomenology of agency, we end up missing how "the earth has become an increasingly crowded place" and the "lives of its inhabitants are structured to an unprecedented degree by large, impersonal institutions and bureaucracies... [that] link the fates of people in multiple ways."¹⁷ Concerning the Sunday joyrider scenario, what this phenomenology of agency obfuscates are the various ways in which individual GHG contributions take place within large-scale systemic relations (socio-economic, political, technological) that shape individual acts in ways that produce harm for distant and future others. Sinnott-Armstrong also recognizes the challenge, noting how climate change "operates on a much grander scale than my moral intuitions evolved to handle long ago when acts did not have such long term effects on future generations (or at least peo-

¹⁶ Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 39.

¹⁷ Scheffler, 40.

ple were not aware of such effects).¹⁸ That many of our moral concepts evolved before the potentially far reaching effects of human agency was a matter of prolonged reflection, may give us pause in presuming their use value in regard to climate change.

Dale Jamieson and Stephen Gardiner have noted the strain put on traditional moral concepts in the context of climate change. Jamieson, for example constructs a simple thought experiment to note how climate change stretches our moral imagination. His example begins with a simple case of a harm resulting from an individual interaction (i.e., Jack stealing Jill's bike). Gradually altering his example, Jamieson seeks to complicate and create distance between the agents in the scenario in a way that maps onto the problems raised by climate change. He revises the scenario to describe a case in which many individuals steal small parts of Jill's bike until it is gone. Then in its final iteration, Jamieson presents a case in which a diffuse group of past actors (of which Jack is a part) unintentionally contribute to circumstances that make it impossible for any future others (including Jill) to have bikes. The latter scenario better articulates, for Jamieson, the moral nature of climate change insofar as "climate change is not a matter of a clearly identifiable individual acting intentionally so as to inflict an identifiable harm on another identifiable individual, closely related in time and space."¹⁹ Given how different climate change is from usual contexts in which assessments of moral obligations are made, Jamieson notes the need for "a revision of everyday understandings of moral responsibility" in order to better assess individual moral obligations concerning this phenomenon.²⁰ Stephen Gardiner echoes a similar sentiment noting the need for a "conceptual paradigm shift" in the ways that we think about moral obligations if we are to adequately deal with the challenges posed by climate change.²¹

4. Common Criteria for Assigning Obligations Under the Causal Liability Model

To better understand these calls for alternative ways of understanding individual obligations in the context of climate change, I first consider the model of moral obligation at work in the phenomenology of agency Scheffler describes. Sinnott-Armstrong and Hiller's debate is focused on

18 Sinnott-Armstrong, "It's Not My Fault." 297.

19 Dale Jamieson, "Climate Change, Responsibility, and Justice." *Science and Engineering Ethics* 16, no. 3 (2010): 437.

20 Jamieson, 438.

21 Stephen Gardiner, "The Heart of the Perfect Moral Storm." *Philosophy and Public Issues* 3, no. 1 (2013): 4.

the question of whether individuals are obligated to refrain from acts that unnecessarily contribute to climate change. In the previous section, I noted that this focus is indicative of a model of moral obligations (i.e., causal liability) which may be ill equipped to deal with the moral challenges produced by climate change. To demonstrate the existence of a fit problem between the causal liability model at work in this debate and the moral challenges posed by climate change, I turn to an examination of the common criteria that accompany moral judgments made under the causal liability model. In their simplest form, assertions of individual obligations refer to what one agent either ought to (or ought not) do in a specific context. When an individual fails to make good on their obligations, they are held responsible for their acts (typically through some form of moral disapprobation). In their most ordinary sense, individual moral judgments are made according to the causal liability model when they focus on attributing blame to specific agents for the harms that they produce in relatively immediate contexts. Application of this model thus produces a focus on whether the Sunday joy rider causes harm when he or she makes choices that produce unnecessary GHG emissions.

While causing some harm to another party is a central aspect of the causal liability model, there are other important criteria that support the determination of an individual moral obligation under this model. Here, I examine four of these criteria. Paradigmatically, moral obligations are (1) understood as being applicable to an agent in accordance with his or her *discreet acts within immediate relations* (e.g., for stealing someone else's property). Blameworthy acts call for reproach, restitution, or punishment, while praiseworthy acts warrant approbation and in some cases reward. Identifying the links of causation between an initial act and an end result serves as the initial step in grounding the assignment of an obligation. While a simple, discreet line of causation is not required to assign an individual moral praise or blame, the more simplicity there is in connecting an agent's act to a harmful effect makes judging behavior easier. As I demonstrate below, our experience of the causal nexus between an individual act that contributes to climate change and a harm that is produced is far from simple.

To be worthy of an assignment of blame under the causal liability model, an act must typically be (2) committed *voluntarily* and *intentionally*. While in the case of the Sunday joy-ride the agent in question voluntarily chooses to spend his or her day emitting GHG for pleasure, the intent behind the act is likely not to contribute to climate change. It is probably just to have fun. In this case, the agent in question may either fail to know or acknowledge their role in the larger systemic structure that creates climate change. While lacking a malicious intent does not in

itself exculpate an agent of blame, it may mitigate some responsibility. Intentional behavior is a mainstay of the causal liability model. However, many individual behaviors that contribute to climate change, like the Sunday joy ride, fails to map cleanly onto this common criterion.

In the case of the Sunday joy ride, an individual's ability to disregard the larger implications of one's action is made easier given that the act in question does not participate in a third common criterion of the causal liability model, which is that morally faulty acts are (3) typically *unusual* in some way. Acts like lying, cheating, and stealing stray from a presumed norm of social cooperation thus highlighting their faultiness. However, many individual acts that contribute to climate change can be characterized as completely ordinary. Taking a Sunday joy-ride, running one's air-conditioning on a hot day, choosing a meat-centric diet, and driving one's child to school are everyday activities amongst certain social classes and in certain regions. In these places, such acts don't deviate from a presumed norm of socially cooperative behavior. They are an everyday part of how certain people in certain parts of their world live their lives. On the causal liability model, however, precedence is given to acts that have an unusual quality in attempting to locate discreet causes of harm. In the same way as it would be odd to hold the oxygen in the atmosphere partially responsible for a fire rather than the person who left a campfire unattended in a drought, it is difficult for assignments of moral obligations to gain traction when they involve acts that are extraordinarily common.²² These activities make up the backdrop of what many consider "normal living."

Another common criterion at work in the causal liability model concerns whether (4) the consequences of one's actions were *reasonably foreseeable*. If it is entirely impossible or extremely difficult to have foreseen the consequences of one's actions, this complication may remove or mitigate reproach. Random or coincidental effects rarely warrant blame. Determining whether the long term consequences of an individual instance of GHG emission is reasonable foreseeability faces serious obstacles, especially in the American context, given the political discourse surrounding climate change. First, the same challenges that make the causes and effects of individual contributions to climate change difficult to trace may lead some to view these connections as merely coincidental. Second, the prevalence of public disinformation campaigns concerning climate science creates a unique challenge for determining what counts as reasonably foreseeable in this context.²³ It is important to note

22 Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity, 2008), 21.

23 Naomi Oreskes and Erik M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming* (New York:

that those who are well placed to adapt to increased climate variability caused by climate change demonstrate higher rates of denialism.²⁴ In examining what it takes to develop a “responsible trust” in climate science, Heidi Grasswick notes that “reflection on one’s positionality is crucial in both revealing the ignorances that manifest themselves from positions of privilege and participating in the generation of a more ‘strongly objective’ form of knowledge (Harding 1991).”²⁵ For Grasswick, reflection on one’s own privileged social position is a necessary condition of avoiding self-serving beliefs concerning climate change. While there is overwhelming consensus in the scientific community concerning the realities of climate change, the political discourse surrounding the issue continues to undermine trust in these findings. Whether such ignorance is willful and blameworthy or is in some way excusable is beyond the scope of this paper, but the political discourse surrounding climate change certainly thwarts the drawing of simple conclusions about whether the criteria of reasonable foreseeability is met for a Sunday joyrider.²⁶

5. Challenges Posed by the Phenomenological Features of Climate Change

Even if we accept Hiller’s conclusion that the Sunday joy rider is causing harm, the driver’s actions still poorly fit the other criteria that commonly accompany assessments of individual moral obligation. The causal chain between the act of taking the joyride and some future harm due to increased climate variability is not easily traceable. While voluntarily choosing to take the joyride is indisputable, it is unlikely that this driver intends to cause harm. The act of driving, even for mere pleasure, is not unusual (in this context) and does not deviate from some established standard of socially acceptable behavior. And finally, whether or not the consequences of the driver’s actions were reasonably foreseeable is complicated by climate change disinformation campaigns that work to breed doubt and thwart straightforward attempts to assign blame.

One might assume that since the act in question fails to fit neatly into the common criteria for the causal liability model, that there simply are no individual moral obligations to mitigate one’s emissions. This is

Bloomsbury Press, 2010); Michael D. Doan, “Climate Change and Complacency.” *Hypatia* 29, no. 3 (2014).

24 Richard Wike, “High CO₂ Emitters Are Less Intensely Concerned about Climate Change.” *Pew Research Center’s Global Attitudes Project* (blog), November 3, 2015, <http://www.pewglobal.org/interactives/climate-concern/>.

25 Heidi Grasswick, “Climate Change Science and Responsible Trust: A Situated Approach.” *Hypatia* 29, no. 3 (2014): 553.

26 See also Lorraine Code, “Culpable Ignorance?.” *Hypatia* 29, no. 3 (2013).

what Sinnott-Armstrong concludes. Instead, I believe we can find a path forward by returning to an examination of the moral nature of climate change itself. In doing so, I seek to chart a path for moving beyond the fit problem between the causal liability model and the question of individual obligations concerning climate change. My aim is thus to consider what alternative models of moral obligation—specifically ones not based in the phenomenology of agency that Scheffler highlights—can begin to answer the call from Jamieson and Gardiner to rethink our moral concepts given the challenge that climate change poses. To do so, I first examine how specific phenomenological features of climate change challenge our capacities as moral agents and in turn undermine the applicability of the causal liability model.

An initial challenge results from the nature of the scientific inquiry involved in studying climate change. Climate science is empirical and inductive and as such involves a certain level of uncertainty, which is typically viewed as an asset of scientific inquiry. However, the experience of uncertainty takes on a problematic dimension in this context. For example, when the International Panel on Climate Change (IPCC) makes predictions about future climate impacts, it does so in the language of “likelihood” or by expressing various levels of “confidence” in its findings. Social psychologists Ezra Markowitz and Azim Shariff note that when non-scientists read IPCC reports, “respondents... systematically interpret the outcomes [described in the reports] as less likely than intended by the experts.”²⁷ When considering an undesirable outcome or a conclusion that may require uncomfortable changes in one’s own day to day life (as is the case with climate change), respondents tend to focus on the small chance that the climate harms deemed “likely” will not come to fruition. This research demonstrates a tendency to experience perceived uncertainty concerning climate change in an overly optimistic fashion.

A second challenge for utilizing the causal liability model emerges from the experience of climate change as a physical phenomenon. Climate change is spatially diffused and temporally dispersed. Carbon emissions do not stay in one place; they disperse into the atmosphere, accumulate, and create increased climate variability in various places. Many of those who have contributed to the existing quantity of CO₂ in the atmosphere are no longer alive. In this way, the effects of climate change are, as Gardiner notes, “seriously backloaded” and “substantially

²⁷ Ezra M. Markowitz and Azim F. Shariff, “Climate Change and Moral Judgement.” *Nature Climate Change* 2, no. 4 (2012): 243–247.

deferred.”²⁸ The effects that we feel now are the result of past emissions and “the cumulative effects of our current emissions will not be realized for some time in the future.”²⁹ Whereas climate change is experienced as a prolonged and dispersed phenomenon, the moral intuitions that typically motivate action tend to take the form of “rapid, emotional visceral reactions” to immediate stimuli.³⁰ Temporal dispersion incentivizes current generations, who benefit from resisting the financial burdens of mitigation efforts, to avoid dealing with climate change. According to Markowitz and Shariff, those who will be affected by the future effects of climate change are, at best, perceived as less similar to oneself than one’s contemporaries and, at worst, as “out-group members” without moral standing.³¹ Jamieson notes how the spatial and temporal features of climate change make it “difficult to identify the agents and the victims or the causal nexus that obtains between them,” which is why, as I have also argued here, “it is difficult for the network of moral concepts (for example, responsibility, blame, and so forth) to gain traction.”³² In considering an individual’s experience of themselves as contributors to climate change, the spatial diffusion and temporal dispersion between causes and effects seriously thwart the identification of specific causes of harm under the causal liability model.

A third challenge results from how we experience the impacts of climate change. Climate change related harms are differentially distributed. It effects different people in different places in different ways. While the immediate impacts of increased climate variability may only cause minor inconveniences for those who are relatively affluent and well equipped for adaptation, others face catastrophic circumstances ranging from sea level rise and drought to unexpected changes in weather patterns. Gardiner refers to these impacts as the “skewed vulnerabilities” created by climate change and reminds us that those who are most likely to suffer the worst impacts of climate change often lack the power and resources to hold higher emitting states responsible for their contributions.³³ Emerging sociological research continues to highlight the differential impacts of climate change, including focuses on how racial,

28 Stephen Gardiner, “A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics, and the Problem of Moral Corruption.” in *Climate Ethics: Essential Readings*, ed. Stephen Gardiner et al. (Oxford: Oxford University Press, 2010), 91.

29 Gardiner, 91.

30 Markowitz and Shariff, “Climate Change and Moral Judgement.” 244.

31 Markowitz and Shariff, 245.

32 Jamieson, “Climate Change, Responsibility, and Justice.” 436.

33 Gardiner, “A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics, and the Problem of Moral Corruption.” 90.

gender, and class based differences skew individual's specific experiences of climate change and its related harms.³⁴

A final challenge results from the fact that the causes of climate change exist at multiple levels of agency and, as a result, the question of precisely who (or what) we should focus on when we look to assign moral obligations for climate change is unclear. Individuals are just one level of agency that we might focus on. Nation states, corporations, international institutions, and cities (all made up of collections of individuals) must be part of the conversation concerning mitigation. Determining which level of agency ought to be the primary focus of moral concern is, as a result, an open issue. Much of the literature in climate ethics focuses on the role of nation-state and international institutions.³⁵ Sinnott-Armstrong's own argument concludes by shifting focus onto governments as the bodies on which environmentalists ought to place their focus.³⁶

Chris Cuomo has demonstrated how environmental campaigns that focus on individual agency, through greener living strategies (e.g., switching one's light bulbs, carpooling, etc.) are problematic. Such campaigns, Cuomo explains, remove attention from the responsibilities of larger scale agents with the power to make a substantial difference in overall GHG emissions. Cuomo notes that even "if a miracle were to occur and all automobile use was replaced by carbon-neutral transportation, larger-scale reductions that can only be achieved by meta-level emitters such as corporations and governments would still be necessary to avert climate disaster."³⁷ Focusing only on individual agency reinforces a rhetoric of personal responsibility that shifts attention to largely ineffective changes and avoids conversations about the structural and institutional changes needed for effective mitigation. What kind of moral obligations individuals, especially those living in high-emitting states, have in light of the fact that their lifestyle changes alone affect little change is a difficult question. It is not surprising that, given these real-

34 Irene Dankelman, *Gender and Climate Change: An Introduction* (Washington, DC: Routledge, 2010); Seema Arora-Jonsson, "Virtue and Vulnerability: Discourses on Women, Gender and Climate Change." *Global Environmental Change* 21, no. 2 (2011): 744–51.

35 See, for example, Peter Singer, "One Atmosphere." in *One World: The Ethics of Globalization* (New Haven: Yale University Press, 2004); Paul Baer, "Who Should Pay for Climate Change? 'Not Me.'" *Chicago Journal of International Law* 13, no. 2 (2013); Simon Caney, "Cosmopolitan Justice, Responsibility, and Global Climate Change." in *Climate Ethics: Essential Readings*, ed. Stephen Gardiner et al. (Oxford: Oxford University Press, 2010).

36 Simon Caney argues for individual obligations to influence political leaders as "second order" responsibilities concerning climate change. See Simon Caney, "Two Kinds of Climate Justice: Avoiding Harm and Sharing Burdens: Two Kinds of Climate Justice." *Journal of Political Philosophy* 22, no. 2 (2014): 125–49.

37 Chris J. Cuomo, "Climate Change, Vulnerability, and Responsibility." *Hypatia* 26, no. 4 (2011): 701.

izations about individual's influence, many might simply conclude that individuals have no such obligations. What is required (if it is possible) is a model of individual moral obligation that can better take into account these specific challenges inherent to the experience of climate change.

6. Climate Change, Social Justice, and Shared Responsibility

The focus of this paper has been to explore the problems raised by applying the casual liability model to cases in which individual GHG emissions (e.g., a Sunday joy-ride) contribute to climate change. Sinnott-Armstrong and Hiller focus on whether or not individual actions cause harm in order to determine whether individuals have moral obligations to refrain from GHG emitting behavior. I argue that even if we accept that individual contributions to climate change cause a quantifiable harm, this is not sufficient for making a strong determination of individual moral obligations in this context. Many of the everyday behaviors that contribute to climate change lack other features that commonly accompany straightforward determinations of an individual's obligations (e.g., discreetly connected causes and effects, intentionality, unusualness, etc.). I am not suggesting that this morally excuses individuals for climate change, but it at minimum brings our attention to the existence of a fit problem concerning the causal liability model and the challenges posed by climate change.

What I have constructed is an account of why climate change is ill conceived as a use case for the casual liability model. Given the existence of strong psychological temptations to avoid changing one's lifestyle to mitigate climate change (especially when a single individual's efforts do not result in tangible gains), a weak attribution of individual obligation will not suffice in this case. In this last section, I suggest that when thinking about how individuals are morally implicated in the harms produced by climate change, it is best to focus climate change as a matter of social justice. I then briefly consider two paths for understanding individual moral obligations as a matter of shared responsibility, both of which have grown out of attempts to articulate individual moral obligations in light of other social justice issues.

As I have argued, climate change is not well explained as merely the result of easily identifiable, discreet causes and effects that take place within individual interactions. The causal liability model is, therefore, a poor fit for understanding the moral obligations of individual who contribute to climate change. This phenomenon is also not best explained as merely a matter of failed collective responsibilities, since there is no

single, organized, and intentional collective body that causes climate change.³⁸ Although the policies of certain collective bodies (such as nation states) can have a large impact on future GHG emissions, a focus on the obligations of political bodies is not exhaustive of the many ways in which climate change is produced. Moreover, when high emitting nation states fail to address climate change, it is productive to reflect back on the moral obligations of those who ultimately make up these bodies (i.e., individuals). The causal agency that creates climate change is as diffused and dispersed as climate change itself. Climate change is caused by a collection of past, present, and future actors (some organized into collective bodies and some not), continuing down an unsustainable path of environmental degradation. At the level of individual contribution, what produces climate change are largely unintentional acts, comprised of the unsustainable life practices of numerous individuals going about their everyday lives.

In light of these characteristics of how climate change is produced, I suggest that a fruitful way to explore individual moral obligations for climate change is to first recognize that in addition to being an environmental or technical problem, climate change is also a matter of social justice. Climate change is a matter of social justice insofar as the harms that it produces result from basic social, economic, and political arrangements.³⁹ Social expectations concerning energy usage, the interests of fuel industries, transportation infrastructure, fuel efficiency standards, and contemporary political interests all set the backdrop in which individual GHG consumption takes place. While individual contributions are a cause of climate change, so are these structural features of societies. The affects that are ultimately produced, whether in the form of sea level rise or susceptibility to high intensity weather patterns, significantly impacts people's life prospects by distributing advantages to some and disadvantages to others based upon one's social positioning. As such, the effects of climate change reinforce and potentially create new inequalities. How to evaluate individual GHG emissions then is not a mere question of environmental responsibility, but rather a matter of how to understand an individual's role in a large scale, complex social justice issue.

³⁸ Tracy Isaacs, *Moral Responsibility in Collective Contexts* (Oxford University Press, 2011).

³⁹ This assertion is based in a Rawlsian formulation of the subject of social justice as the basic structure of social, political, and economic arrangements, specifically focusing on the idea that these structures significantly shape life prospects given one's social position. See John Rawls, *A Theory of Justice* (Massachusetts: Harvard University Press, 1971), 6.

Larry May and Iris Young have developed models of shared responsibility to articulate individual obligations in light of issues like racism and global labor injustice. Injustices caused by these issues are, like climate change, not merely the result of individual interactions (although many harmful individual actions along with social, economic, and political policies make up the conditions for the possibility of these harms). Models of shared responsibility depart from individual and collective models of moral obligation insofar as they focus on distributing obligations within disorganized groups of actors.⁴⁰ This focus is useful given the multiple levels of agency that contribute to social justice issues. A model of shared responsibility for climate change would allow for the distribution of some portion of responsibility to our Sunday joyrider, without inaccurately claiming that the full criteria of the causal liability model are satisfied by this agent's actions. May and Young both employ their own versions of a model of shared responsibility, and I look to their models to highlight two avenues through which we might attribute some degree of moral obligation to the Sunday joyrider. These alternative ways of conceiving of moral obligations for the Sunday joyrider can also ground some of the content of the initial intuition that drives Sinnott-Armstrong's investigation, i.e., that unnecessary use of GHG emission is morally problematic.

While May focuses on obligations concerning racist attitudes, Young focuses on the way in which social connections to unjust labor practices (e.g., through the buying of fast fashion) produce obligations to address harms. In *Sharing Responsibility*, May argues that individuals can be morally implicated in harms that happen in their communities, even when they do not directly cause these harms. Shared responsibility issues, at least in part, from the adoption of attitudes "one can be reasonably expected to change when it is understood that they are likely to be productive of harm."⁴¹ On May's account, individuals who adopt racist attitudes are to some extent responsible for racist violence that happens within their communities, since these attitudes support a context in which racist violence is able to persist. Those who share in these attitudes are certainly not as responsible for the violence as the actual perpetrators, but their attitudes, May suggests, warrant some attribution of blame because it contributes to an environment in which this kind of violence is tolerated. To connect this analysis to the case of climate change, the Sunday joyrider may be seen as sharing in responsibility for harms relating to climate change insofar as his or her contributions to climate change display an attitude of indifference to the long-term and

⁴⁰ Larry May, *Sharing Responsibility* (Chicago: University Of Chicago Press, 1996), 36.

⁴¹ May, 6.

distant effects of GHG emissions. The joyrider's indifference in effect helps to maintain social, economic, and political structures that, taken together, continue down the path of anthropogenic climate change. For example, a widespread climate of indifference among citizens of a high emitting country makes politicians unlikely to implement policies that curb GHG emissions.

Seeking to investigate moral obligations concerning individual involvement in global labor injustice (e.g., through the purchase of clothing produced by sweatshops), Young crafts her own model of shared responsibility called the social connection model. Young argues that some "obligations of justice arise between persons by virtue of the social processes that connect them," specifically obligations to remedy harms that result from "structural social injustice."⁴² On Young's view, individuals have a moral obligation to remedy harms based upon the social positions that they inhabit, especially when their position is mediated by complex social, economic, and political structures that benefit them while disadvantaging others. Young's social connection model is a shared model of responsibility insofar as it aims to distribute responsibility to the many actors (individuals and institutions) that contribute to social injustice. For example, individuals, companies, and government agencies, who are socially connected to injustice in the global apparel industry share, for Young, responsibility for these harms. What differentiates Young's social connection model from a causal liability model is that it is forward looking; it maintains that agents who participate in social injustice have positive obligations to address these harms. The social connection model is disinterested in the blame assigning function of the causal liability model and instead highlights obligations to participate in collective action to transform unjust social structures. In this way, Young's model aims to avoid the defensive responses to practices of blame, and instead attempts to assign positive obligations in ways that are responsive to the actual capacities and positions of individuals.⁴³

To apply this model to the case of the Sunday joy rider would take account of ways in which the ultimate effects of GHG emissions are significantly structured by the social position that an agent inhabits, i.e., the model would recognize how GHG emissions contribute to harm due, in part, to factors beyond the control of any individual agent (i.e., that others also choose to emit, limited options for energy consumption and transportation, etc.). This model then would posit the existence of posi-

⁴² Iris Marion Young, "Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model." *Social Philosophy and Policy* 23, no. 1 (2006): 102.

⁴³ For more on Young's social connection model, see Iris Marion Young, *Responsibility for Justice* (New York: Oxford University Press, 2013).

tive obligations to transform those structures in cases where those social arrangements advantage of some at the expense of others, while being attentive to the ways in which individuals' social positions make them more or less susceptible to climate change harms. The Sunday joyrider is connected to the harms of anthropogenic climate change through his or her use of GHGs. Sharing in responsibility for these harms, under the social connection model, involves taking on obligations to transform the various institutions that structure individual acts in ways that necessarily harm others.

7. Conclusion

Sinnott-Armstrong crafts the Sunday joyrider example to investigate the intuition that individuals are in some way obligated to refrain from producing excess GHG emissions. What ensues is a debate with Hiller regarding the causal role played by individual GHG emissions on the overall impacts of climate change. In this paper, I have argued for the existence of a fit problem in standard ways of thinking about individual responsibility and climate change, specifically that the causal liability model's paradigmatic use case of individuals harming others in small scale interactions does not hold for individuals in their everyday experience of contributing to climate change. Responding to this fit problem, I suggest that addressing the question of individual moral obligations concerning climate change must begin with an examination of the moral nature of climate change itself. I argue that climate change is best understood as a matter of social justice and suggest that a model of shared responsibility may be fruitful for investigating whether or not individuals, like the Sunday joyrider, are morally obligated to curb their contributions to climate change. This discussion of shared responsibility is not intended to offer a conclusive solution, but rather to provide an avenue for further exploration. By looking to models based in attitudinal and socially connected moral obligations, I identify two possible paths for articulating individual moral obligations concerning climate change.

Bibliography

- Arora-Jonsson, Seema. "Virtue and Vulnerability: Discourses on Women, Gender and Climate Change." *Global Environmental Change* 21, no. 2 (2011): 744-51.
- Baer, Paul. "Who Should Pay for Climate Change? 'Not Me.'" *Chicago Journal of International Law* 13, no. 2 (2013).
- Caney, Simon. "Cosmopolitan Justice, Responsibility, and Global Climate Change." In *Climate Ethics: Essential Readings*, edited by Stephen Gardiner,

- Simon Caney, Dale Jamieson, and Henry Shue. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . “Two Kinds of Climate Justice: Avoiding Harm and Sharing Burdens: Two Kinds of Climate Justice.” *Journal of Political Philosophy* 22, no. 2 (2014): 125–49.
- Code, Lorraine. “Culpable Ignorance?” *Hypatia* 29, no. 3 (2013).
- Cuomo, Chris J. “Climate Change, Vulnerability, and Responsibility.” *Hypatia* 26, no. 4 (2011): 690–714.
- Dankelman, Irene. *Gender and Climate Change: An Introduction*. Washington, DC: Routledge, 2010.
- Doan, Michael D. “Climate Change and Complacency.” *Hypatia* 29, no. 3 (2014).
- Feinberg, Joel. *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- Gardiner, Stephen. “A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics, and the Problem of Moral Corruption.” In *Climate Ethics: Essential Readings*, edited by Stephen Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson, Henry Shue, and Rajendra Kumar Pachauri. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . “The Heart of the Perfect Moral Storm.” *Philosophy and Public Issues* 3, no. 1 (2013).
- Grasswick, Heidi. “Climate Change Science and Responsible Trust: A Situated Approach.” *Hypatia* 29, no. 3 (2014): 541–57.
- Hiller, Avram. “Climate Change and Individual Responsibility.” *The Monist* 94, no. 3 (2011): 349–368.
- Hourdequin, Marion. “Climate, Collective Action and Individual Ethical Obligations.” *Environmental Values* 19, no. 4 (2010): 443–464.
- Isaacs, Tracy. *Moral Responsibility in Collective Contexts*. Oxford University Press, 2011.
- Jamieson, Dale. “Climate Change, Responsibility, and Justice.” *Science and Engineering Ethics* 16, no. 3 (2010): 431–45.
- Johnson, Baylor L. “Ethical Obligations in a Tragedy of the Commons.” *Environmental Values* 12, no. 3 (2003): 271–87.
- Jones, Nicola. “How the World Passed a Carbon Threshold and Why It Matters.” *YaleEnvironment360*, 2017.
- Markowitz, Ezra M., and Azim F. Shariff. “Climate Change and Moral Judgment.” *Nature Climate Change* 2, no. 4 (2012): 243–47.
- May, Larry. *Sharing Responsibility*. Chicago: University Of Chicago Press, 1996.
- Mimura, Nobuo, Nurse, L., McLean, R.F., Agard J., Briguglio, L., Lefale, P., Payet, R., Sem, G. “Small Islands,” in *Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, contribution of Working Group II to the *Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, eds. M.L. Parry, O.F. Canziani, J.P. Palutikof, P.J. van der Linden and C.E. Hanson. Cambridge University Press: Cambridge 2007: 687–716.
- Nolt, John. “Greenhouse Gas Emission and the Domination of Posterity.” In *The Ethics of Global Climate Change*, 2010.
- Oreskes, Naomi, and Erik M. Conway. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury Press, 2010.
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity, 2008.

- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Singer, Peter. "One Atmosphere." In *One World: The Ethics of Globalization*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Sinnott-Armstrong, Walter. "It's Not My Fault: Global Warming and Individual Moral Obligations." In *Perspectives on Climate Change: Science, Economics, Politics, Ethics*, edited by Walter Sinnott-Armstrong and Richard Howarth, Vol. 5. *Advances in the Economics of Environmental Research*. Elsevier, 2005.
- Wike, Richard. "High CO2 Emitters Are Less Intensely Concerned about Climate Change." *Pew Research Center's Global Attitudes Project* (blog), November 3, 2015. <http://www.pewglobal.org/interactives/climate-concern/>.
- Young, Iris Marion. "Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model." *Social Philosophy and Policy* 23, no. 1 (2006): 102–130.
- . *Responsibility for Justice*. New York: Oxford University Press, 2013.

Indywidualne zobowiązania, zmiany klimatyczne i współodpowiedzialność

Abstrakt

Skuteczne przeciwdziałanie zmianom klimatycznym okazało się trudne, mimo że wpływ rosnącej zmienności klimatu stał się bardziej widoczny. W tym artykule rozważam istnienie indywidualnych zobowiązań moralnych dotyczących zmian klimatu. Poprzez dołączenie do dyskusji Waltera-Sinnotta-Armstronga i Avrama Hillera na temat moralnego znaczenia emisji gazów cieplarnianych na poziomie indywidualnym, diagnozuję zasadniczy problem, jaki istnieje w dostosowywaniu naszych zwyczajnych sposobów myślenia o indywidualnych zobowiązaniach moralnych (co nazywam modelem odpowiedzialności przyczynowej) do etycznych wyzwań związanych ze zmianą klimatu. W świetle owego problemu twierdzę, że kwestię indywidualnych zobowiązań moralnych dotyczących zmian klimatu należy poprzedzić analizą natury zmian klimatu jako problemu moralnego. Twierdzę, że biorąc pod uwagę pewne cechy, zmiany klimatyczne są zagadnieniem z zakresu sprawiedliwości społecznej i sugeruję, że model współodpowiedzialności oferuje możliwość rozwoju w artikulacji indywidualnych zobowiązań w tym kontekście.

Słowa kluczowe: zmiany klimatyczne, zobowiązania moralne, współodpowiedzialność, postawy, obojętność

Christina Shaheen Moosa pracuje jako adiunkt w North Central College, Naperville, Illinois. Obroniła doktorat na Pennsylvania State University. Obszary jej specjalizacji to etyka i filozofia feministyczna zaś jej aktualne badania skon-

centrowane są na pytaniu o moralną odpowiedzialność w kontekście globalnym, szczególnie w obliczu indywidualnych zobowiązań jakie mają poszczególne osoby, skonfrontowane z złożonymi społecznymi i środowiskowymi problemami, takimi jak zmiany klimatyczne.

Individual Obligations, Climate Change, and Shared Responsibility

Summary

Effectively addressing climate change has proven to be intractable, even as the impacts of increased climate variability have become more prominent. In this paper, I consider the existence of individual moral obligations regarding climate change. Through an engagement with Walter-Sinnott-Armstrong and Avram Hiller's debate concerning the moral significance of individual level GHG emissions, I diagnose a fit problem that exists in the application of our ordinary ways of thinking about individual moral obligations (what I call the causal liability model) to the ethical challenges of climate change. In light of this fit problem, I argue that the question of individual moral obligations concerning climate change should be preceded by an analysis the nature of climate change as a moral problem. I argue that, given certain features, climate change is a matter of social justice and suggest that models of shared responsibility offer a path forward for articulating individual obligations in this context.

Key words: climate change, moral obligation, shared responsibility, attitudes, indifference

Christina Shaheen Moosa is Assistant Professor of Philosophy at North Central College in Naperville, Illinois. She received her Ph.D. in philosophy from Pennsylvania State University. Her areas of specialization include ethics and feminist philosophy and her research focuses on questions of moral responsibility in a global context, especially concerning what responsibilities individuals have in the face of complex social and environmental problems, such as climate change.

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 globalną 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 dotyczą 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 konsekwencją 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 człowieka 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 władzę w ręce suwerena, ludzie mogą kooperować i budować bezpiecznie własną siłą 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 ekologiczny¹.

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 1994². 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 ekosystem³.

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 przedmiotom⁴.

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 sobie⁵.

2 Holmes Rolston III, "Value in Nature and the Nature of Value." in *Philosophy and the Natural Environment*, ed. Robin Attfield, Andrew Belsey (Cambridge: Cambridge University, 1994), 13–30. Polski przekład S. Florka został opublikowany w dodatku *Zielony Paradigmat* 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 Paradigmat*, 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 sobie⁶.

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 zestrzajający 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 żyjących wewnątrz siebie, odmawiając realizacji wartości ważnych dla istot żyjących w innych ekosystemach⁷. Jego rozwój i funkcjonowanie związany jest z naciskiem selekcji i nieustannymi zmianami zdolności przystosowawczych żyjących w nim indywidualów, 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 innowacji⁸.

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 systemu⁹. 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 wartości, 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 ująć 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 aksjospfery 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 ziemiska, 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 formowania 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 upowszechnić 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 związłym 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 właściwościami, wyrażającymi określone wartości determinujące postawy proekologiczne:

- *ekocentryzmem* lub *biocentryzmem*, a więc stanowić zespół idei głoszących, że człowiek jest integralną częścią 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 należyty szacunek właśnie w aspekcie transcendentnego stosunku do świata¹⁰;
- 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 – żywiłowo 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 transcendencji¹¹;
 - 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 dialogu; 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 utrzymywać 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 bio-programami, odzwierciedlają i przechowują owe ewolucyjne oraz historyczne doświadczenia, związane ze skuteczną adaptacją ludzi do ich środowisk życia¹³;
 - *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 umożliwiła człowiekowi realizację ideału człowieka ekologicznego, jest więc umiejętność myślenia w duchu filozoficznej refleksji ewolucyjnej oraz odpowiednio znaturalizowanej koncepcji umy-

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

12 Stephen J. Gould, *Skąły 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 dopełniają¹⁴. 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 przyrodą¹⁶. 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, Alfred 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. *Skaty 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 University, 1994.

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

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

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

Etyczne konsekwencje kryzysu ekologicznego

Abstrakt

Praca zawiera prezentację koncepcji wartości proekologicznej, 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.

MARCIN URBANIAK

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0003-0837-5889

DOI 10.24917/20838972.17.5

O projekcie nowej etyki środowiskowo-klimatycznej. Zarys podstawy aksjologicznej projektu

I am gorilla... I am flowers, animals. I am nature. Man
Koko love. Earth Koko love. But man stupid... Stupid!
Koko sorry. Koko cry. Time hurry! Fix Earth! Help Earth!
Hurry! Protect Earth... Nature see you. Thank you.
gorylica Koko

Wstęp

Dane naukowe i obserwowane fakty wskazują, że żyjemy w cywilizacji szeroko pojętego wzrostu, który okazuje się zabójczy dla życia w skali planetarnej. Od połowy ubiegłego wieku gwałtownie wzrosło zużycie paliw kopalnych, zużycie tworzyw sztucznych oraz emisja trzech głównych gazów cieplarnianych do atmosfery (CO₂, metanu i podtlenku azotu), przy jednoczesnym wzroście temperatura powierzchni Ziemi. Równocześnie podnosi się liczba mieszkańców kuli ziemskiej, co implikuje stały wzrost wielkopowierzchniowych hodowli przemysłowych zwierząt. W efekcie ciągle powiększają się tereny zurbanizowane, a więc rośnie liczba wylesień i dramatycznie zanika różnorodność biologiczna¹. Rośnie także liczba konsumentów dóbr i usług, które dewastują środowisko naturalne. Krótko mówiąc, poświęcamy coraz większe fragmenty przyrody ożywionej (bioróżnorodności) i nieożywionej (surowców kopalnych), które stają się ofiarą złożoną na ołtarzu postępu cywilizacyjnego i wzrostu komfortu życia krajów globalnej Północy. Cena, jaką płacimy za ten wzrost, zawiera w sobie – poza milionami ginących zwierząt – również życie ludzkie, czego ostatnim przykładem są osoby zmarłe w wyniku trwającej pandemii zoonozy, wywołanej wirusem SARS-CoV-2. Jak wykazał na łamach *Environment: Science and Policy for Sustainable Deve-*

¹ Pierre L. Ibisch, Monika T. Hoffmann, Stefan Kreft, „A global map of roadless areas and their conservation status.” *Science*, Vol. 354 (December 2016): 1423–1427.

lopment Robert Toovey Walker, do 2064 roku największe planetarnie lasy deszczowe Amazonii znikną z powodu intensywnej deforestacji, zabójczych susz oraz pożarów, stając się sawanną. Amazonia to największy na świecie las deszczowy, którego około 60 procent znajduje się na terytorium Brazylii. Zniknięcie tego lasu oznacza w praktyce koniec ludzkiej cywilizacji, a wręcz całej biosfery w takiej formie, jaką obecnie znamy².

Celem niniejszego artykułu jest uzasadnienie stanowiska, że katastrofalne zmiany środowiskowo-klimatyczne stawiają ludzkość w obliczu skrajnej sytuacji, wymagającej wzbogacenia rodzimego systemu edukacji oraz sfery relacji interpersonalnych o nowy wymiar problemów etycznych w kontekście środowiskowym. Konieczność ta wynika z głęboko moralnego aspektu zapaści społeczno-ekologicznej, która cechuje epokę antropocenu, a która nie miała miejsca w epokach poprzednich. W aspekcie tym znajduje się powszechny marazm i obojętność społeczna na wydarzającą się katastrofę, a także brak systemowych działań rządowych, ograniczających np. emisję dwutlenku węgla (i innych gazów cieplarnianych); deforestację obszarów zielonych czy przyczyny suszy rolniczej. W efekcie ogólnonarodowych zaniechań oraz zbiorowej indolencji, aktualnie żyjące społeczeństwo przenosi koszty ekologiczne, energetyczne i cywilizacyjne standardu życia na kolejne pokolenia, w tym własne dzieci. Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, jak zmodyfikować bieżącą refleksję etyczną, aby kolejne generacje nie były narażone na konsekwencje obecnego braku odpowiedzialności i sprawiedliwości.

W rozpoczynającej się trzeciej dekadzie XXI wieku system edukacji korzysta głównie ze zbioru tradycyjnych – antropocentrycznych i gatunkowistycznych – refleksji etycznych, które okazują się bezsilne w obliczu międzynarodowej sytuacji społeczno-ekologicznej, którą poniżej krótko zarysuję. W efekcie społeczeństwo czuje się bezradne wobec globalnych i międzypokoleniowych wyzwań, na które dotychczasowe teorie humanistyczno-przyrodnicze nie były i wciąż nie są przygotowane. Główną tezę niniejszej pracy jest twierdzenie, że uczciwa diagnoza bieżącego stanu przyrody wraz z krytyczną, odpowiedzialną refleksją wokół naszych postaw względem przyrody jest w stanie zmobilizować nas do wyjścia poza nawyki, uprzedzenia i krótkoterminowe perspektywy, które dominują w naszym myśleniu. Autorskie założenie brzmi: kluczowe dla moralnej zmiany naszego funkcjonowania w świecie jest zaakceptowanie własnego uczestnictwa w kryzysie oraz wzięcie za niego odpowiedzialności. Z tego powodu projekt zmodyfikowanej, środowiskowo-klima-

2 Robert Toovey Walker, „Collision Course: Development Pushes Amazonia Toward Its Tipping Point.” *Environment: Science and Policy for Sustainable Development* Vol. 63, 2021 – Issue 1, 15–25.

tycznej edukacji etycznej wydaje się głównym punktem odniesienia dla walki z postępującą katastrofą klimatyczno-ekologiczną.

Diagnoza bieżącej sytuacji środowisko-społecznej

Jak pisała Naomi Klein w książce *To wszystko zmienia*, współczesna gospodarka ostatnich dwóch stuleci jest stanem ciągłej wojny z wieloma formami życia na Ziemi, w tym paradoksalnie z życiem ludzkim³. W drugiej dekadzie XXI wieku okazuje się, że antropocentryczny paradygmat życia dosłownie niszczy owo życie. Współczesność, rozumiana jako epoka antropocenu, charakteryzują faktyczne rekordy planetarnej eksterminacji przyrody ożywionej, które są pobijane w ostatnim dziesięcioleciu, gdy spojrzymy na szybkość topnienia lodowców i wiecznej zmarzliny; na częstotliwość i rozległość pożarów w Afryce, USA, Amazonii czy Syberii; na rosnący obszar pustynnienia i degradacji gleby; skalę wymierania rafy koralowej oraz zakwaszenia oceanów; ilość uwalnianego metanu, który podgrzewa atmosferę szybciej od dwutlenku węgla); skalę zanieczyszczenia pestycydami i globalność wymierania owadów zapylających, a wręcz całej bioróżnorodności. Oto zaledwie trzy z dziesiątków przykładów zabójczych rekordów z ostatnich miesięcy 2020 roku:

- a. Wedle raportu WWF z 2019 roku pt. *Solving Plastic pollution through accountability*, od 1980 do 2020 roku zanieczyszczenie tworzywami sztucznymi wzrosło dziesięciokrotnie⁴. Każdy z nas, co tydzień, spożywa około 5 g plastiku (karta kredytowa). W ciągu roku wchłaniamy około 250 g plastiku w postaci ponad 100 tys. mikrogranulek mniejszych niż 1 mm, głównie pijąc wodę butelkowaną, ale też kranową. Plastik jest wszędzie: w lesie amazońskim, na Arktyce i Antarktydzie, na bezludnych wyspach, na dnie Rowu Mariańskiego, w śniegu i w deszczu. Kiedy Gregory A. Wetherbee ze swoim zespołem przeanalizował skład deszczu na wysokości ponad 3000 m n.p.m. w Górach Skalistych, okazało się, że mikroplastik znajdował się w 90% wody deszczowej⁵. Lateksowe rękawiczki oraz maski na twarz są znajduwane już w tej chwili na dnie m.in. Morza Śródziemnego i zwiastują początek nowego rodzaju zanieczyszczenia tworzywami sztucznymi. Już w kwietniu

³ Naomi Klein, *To wszystko zmienia. Kapitalizm kontra klimat*, przeł. Hanna Janowska (Warszawa: MUZA SA, 2016).

⁴ Wijnand de Wit, Adam Hamilton, Rafaella Scheer, *WWF Report Solving Plastic pollution through accountability*, Geneva: Dalberg, 2019, <https://www.wwf.no/assets/attachments/SOLVING-PLASTIC-POLLUTION-THROUGH-ACCOUNTABILITY.pdf> [dostęp: 30.12.2020].

⁵ Gregory A. Wetherbee, Austin K. Baldwin, James F. Ranville, „It is raining plastic.” *U.S. Geological Survey*, Open-File Report 2019, <https://doi.org/10.3133/ofr20191048>.

2020 r. Greenpeace informował, że na ulicach wielu metropolii całego świata zalegała masa jednorazowych masek i rękawiczek. Gdy padają ulewne deszcze, spłukują cały ten plastik do kanalizacji, którą dostaje się do rzek i ostatecznie do zatok mórz i oceanów. Poza maskami i rękawiczkami, na wzrost plastikowych odpadów w czasie pandemii wpływa fakt, że kupujący szybko wrócili do foliowych worków i jednorazowych reklamówek czy opakowań, a szpitale zaczęły generować większą ilość plastikowych odpadów medycznych (ich recycling lub utylizacja jest kosztowna i czasochłonna). Podczas paniki w marcu i kwietniu kupowano pakowaną hermetycznie żywność, która ma dłuższy termin przydatności do spożycia. Hipermarkety i sklepy spożywcze na całym świecie do dzisiaj pakują oddzielnie pieczywo w foliowe torebki. Wzrosła intensywność używania plastikowych opakowań w sklepach, cofając wcześniejsze postępy dokonane przez sklepy w tym zakresie i postępy samych konsumentów. Podobnie lokale, które wycofywały się z plastikowych opakowań lub przyjmowały od klientów naczynia wielorazowego użytku, zostały zmuszone do zaprzestania tych działań.

- b. W skali globalnej, ostatni rok był rekordowy pod względem suszy atmosferycznej i spowodowanych suszami pożarów, trawiące świat nieustannie od sierpnia 2019 do maja 2020. Przypomnę krótko, że w sierpniu i wrześniu płonęły lasy Amazonii; od października do stycznia 2020 płonęła Australia; w marcu pożary objęły lasy okolic Czarnobyła; w kwietniu palił się Biebrzański Park Narodowy (spłonęło ponad 5 tys. hektarów terenów); na początku maja pożary strawiły 2 miliony ha łąk i lasów Syberii; pod koniec maja pożary zabijały bioróżnorodność w północnej części Indii, gdzie miliony drzew i zwierząt były w niebezpieczeństwie. Poza pożarami, susze są poważnym zagrożeniem dla sektora rolnego, postępuje pustoszenie przyrody, a brak wody pitnej oraz upały zmuszą setki tysięcy ludzi do migracji klimatycznej.
- c. Afrykę Wschodnią na wiosnę 2020 dotknęła równocześnie plaga szarańczy oraz pandemia koronawirusa. To kolejna katastrofa w regionie, który ucierpiał z powodu epidemii eboli i wojen domowych. Setki miliardów owadów pożarły uprawy w co najmniej ośmiu krajach. Regionowi, który zamieszkuje 25 mln ludzi, groził głód. Ekspersi z Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Wyżywienia i Rolnictwa (ang. *Food and Agriculture Organization of the United Nations*) gorączkowo rozważali możliwość pomocy. Gdyż ucierpieć może rolnictwo, turystyka i budownictwo. Ekspersi alarmują, że Afryka ma od lat poważny problem z monitorowaniem

szarańczy z powodu niedofinansowania. Jak mówił Robert Cheke, wiele krajów dotkniętych plagą nie powołuje Organizacji Kontroli Szarańczy Pustynnej w Afryce Wschodniej, która zapewnia system wczesnego ostrzegania (m.in. Dżibuti, Somalia i Sudan). Organizacja nie jest w stanie pomóc krajom, których nie stać na finansowanie takiej pomocy⁶. Za plagę szarańczy odpowiadają antropogeniczne zmiany klimatu, a konkretnie cyklony, które jeszcze w 2018 r. rozszalały się na Oceanie Indyjskim, wskutek anomalii pogodowej, jaką jest wzrost temperatury wód oceanu z powodu globalnego ocieplenia. Cyklony sprawiły, że na pustynię Chali na Półwyspie Arabskim spadło wyjątkowo wiele deszczu, tworząc dogodne warunki do wylęgu szarańczy, nietypowe o tamtej porze roku – powstał rój, który rozciągał się na dziesiątki kilometrów i składał się z miliardów osobników. Lecąc z wiatrem, rój mógł pokonać nawet 150 km dziennie, zatem szybko przemieścił się z Arabii Saudyjskiej przez Morze Czerwone do wybrzeży Somalii i w głąb Afryki, siejąc spustoszenie na zachód i południe kontynentu. Szarańcza niszczyła niemal wszystkie uprawy m.in. w Somalii (którą trawiła również susza), zaś w Kenii pożarła jedną trzecią pastwisk. Tylko jeden z jej rojów zajmował powierzchnię 2,4 tys. km kwadratowych, czyli pięciokrotność Warszawy. Ponieważ owady złożyły nowe jaja w Somalii, Etiopii, Erytrei, Dżibuti i Ugandzie, problem z tą konkretną plagą dopiero się zaczął i będzie trwał wiele miesięcy.

Powyższe przykłady antropogenicznych klęsk żywiołowych stanowią źródło nowego typu zagrożenia, niesionego wraz ze zmianami ekologiczno-klimatycznymi: szczególnego rodzaju cierpienia psychicznego, jakiego doświadczamy, kiedy znane nam ekosystemy zostają radykalnie zmodernizowane, bądź dogłębnie zdewastowane, sprawiając wrażenie całkowicie obcych. Glenn Albrecht nazwał to doświadczenie solastalgia, czyli tęsknotą za – w pewnym sensie – zmarłym, czy może raczej – bezpowrotnie utraconym fragmentem terenu, emocjonalnie wciąż odczuwanym jako dom. Nasze doświadczenie przynależności, tożsamości i bezpieczeństwa zdecydowanie rozciąga się poza granice mieszkania – przeżywamy je w mniej lub bardziej oddalonej przestrzeni, emocjonalnie wartościując dany obszar jako subiektywnie cenny. Gdy włączamy pewne fragmenty zielonych terenów w zakres własnej sfery intymnej, wówczas utrata tych obszarów bywa doświadczana w formie swoistego uśmiercenia części swej tożsamości, czy lepiej – uśmiercenia uzewnętrznionego

6 Antoaneta Roussi „Why gigantic locust swarms are challenging governments and researchers.” *Nature News*, 12.03.2020, <https://www.nature.com/articles/d41586-020-00725-x> [dostęp: 25.08.2020].

elementu własnej sfery duchowej. Emocjonalnie najbliższe fragmenty przyrody okazują się naturalnymi ekstensjami naszej osoby bądź świata wewnętrznego, na równi z najbliższym, fizycznym otoczeniem, które samodzielnie organizujemy i porządkujemy. Eksterminacja fragmentów przyrody okazuje się źródłem głębokiej frustracji, długofalowego stresu, a nawet trwałego urazu psychicznego. Ostatecznie, współczesną nowością jest, że problemy ekologiczne – globalne kryzysy bądź przypadki lokalnych dewastacji – posiadają jednakowo poważne konsekwencje dla ludzkiego zdrowia psychicznego. Stan środowiska naturalnego nie jest obojętny dla równowagi psychicznej.

* * *

Zabójcze zmiany środowiskowo-klimatyczne i nasz marazm, obojętność oraz indolencja w obliczu tych zmian są prawdopodobnie największym wyzwaniem, przed jakim stoi dzisiaj ludzkość. To wyzwanie etyczne jest bezprecedensowe, bowiem nasze tradycyjne koncepcje społeczno-ekonomiczne i wynikające z nich działania tzw. ekologii płytkiej wydają się pozostawać bezradne wobec katastrofy. Być może sedno marazmu i obojętności leży w naszej niedoskonałości percepcyjnej, mentalnej, czy szerzej – ewolucyjnej. Potrafimy co prawda myśleć i planować inicjatywy w relatywnie długofalowym zakresie czasu, lecz większość zabójczo szkodliwych emisji pozostaje w atmosferze przez kilkaset lat, zaś część z nich utrzyma się w niej przez tysiące, a nawet setki tysięcy lat. Nikt z nas nie myśli w tych kategoriach czasowych, ponieważ na co dzień nie mamy takiej potrzeby, zaś wieloletnie dystanse czasowe przekraczają ludzkie możliwości prognozowania, reprezentacji czy też wyobrażania sobie tak odległych konsekwencji działań. W efekcie tych niedostatków obecna generacja czerpie korzyści, przerzucając koszty swojego hiperkonsumpcyjnego życia na dogorywającą biosferę oraz przyszłe pokolenia ludzi. Wysokość kosztów konsumowania rośnie wraz z indywidualnym komfortem jednostkowych, pozornie banalnych wyborów, wspierających systemową przemoc wobec bioróżnorodności: – jedzenia nabrała i mięsa, pochodzącego z przemysłowej hodowli zwierząt; – nabywania produktów z wysokim śladem węglowym, z olejem palmowym lub/i testowanych na zwierzętach; – codzienne marnotrawienie energii (np. paliwa, gdy rozpedzamy 1,5-tonowy samochód, aby przywieźć ciężar 10 kg zakupów razem z tym 1,5-tonowym autem) itd. Zdaniem wspomnianej już Naomi Klein „Cała nasza kultura rozrzutnie gospodaruje ograniczonymi zasobami, nie myśląc o jutrze. [...] Wciąż opowiadamy sobie historie o tym, że możemy bezkarnie pustoszyć świat. I zawsze zaskakuje

nas, kiedy się okazuje, że jest inaczej”⁷. Pojawia się pytanie, dlaczego nie uczymy się na własnych błędach? Skąd to powtarzalne zaskoczenie?

Jak pisał Daniel Gilbert, globalne ocieplenie nie narusza naszej wrażliwości moralnej⁸. Nie sprawia (przynajmniej nie w przenośni), że „gotuje się w nas krew” ani nie pojawiają się głębsze przemyślenia, ponieważ globalne ocieplenie nie wywołuje w nas intensywnych moralnie emocji: wstydu bądź odrazy do własnych decyzji czy też obrzydzenia i wstrętu co do swoich konsumpcyjnych nawyków. Gdy dana osoba czuje się zniesmaczona, zszokowana bądź obrażona, zazwyczaj jakoś dobitnie reaguje: organizuje uliczny protest, mobilizuje się do głosowania podczas powszechnych wyborów albo zmienia swoje dotychczasowe przyzwyczajenia. Emocje oraz intuicje moralne – dowodził Jonathan Haidt – są dosłownym sygnałem do zrationalizowanego działania dla kory mózgowej⁹. Społeczności ludzkie od tysięcy lat przekazują sobie systemy reguł, kontrolujących nasze zachowania kulinarne czy seksualne, ale nie mamy żadnego zbioru zasad, kontrolujących emisję trujących substancji do atmosfery, wody oraz gleby. Stąd opinia publiczna nie była globalnie oburzona naruszeniem np. protokołu z Kyoto czy brakiem realizacji tzw. celów z Aichi. Racjonalnie patrząc, globalne ocieplenie jest złe, ale nie powoduje na poziomie emocjonalnym, że czujemy mdłości, złość czy wstyd, dlatego też masowo nie czujemy się zobligowani do sprzeciwiania się jego wpływowi, choć jest to obecnie najbardziej doniosłe zagrożenie dla całego gatunku ludzkiego. Z kolei motywują nas do szybkich reakcji sytuacje infantylnie wręcz banalne na tle katastrofy klimatyczno-środowiskowej, jak symbole tęczy w kontekście sakralnym bądź teorie spiskowe na temat obowiązkowych szczepionek. Przywołując Daniela Gilberta, smutną prawdą jest, że gdyby destrukcyjne zmiany klimatu powodowane były przez stosunki płciowe gejów (które wzbudzają fale homofobicznych emocji) albo praktyki zjadania (najchętniej oglądanych w Internecie) kotów, wówczas mielibyśmy natychmiast miliony osób protestujących na ulicach całego świata. Niestety, antyekologiczna hiperkonsumpcja nie budzi w nas odrazy na równi z homofobicznym obrzydzeniem, a promocja praktyk wegańskich oraz działań określanych mianem „less waste” nie wywołuje w nas uwielbienia, na podobieństwo oglądanych w Internecie filmów z kotami. Niezależnie od tego, czy zainteresowanie banalnymi rozrywkami masowych mediów przy masowej obojętności na dziejącą się katastrofę wynika z indywidualnego wyra-

7 Klein, *To wszystko zmienia*, 179.

8 Daniel Gilbert, „If only gay sex caused global warming.” *Los Angeles Times*, 2.07.2006, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2006-jul-02-op-gilbert2-story.html> [dostęp: 13.12.2020].

9 Jonathan Haidt, *Prawy umysł*, przeł. Agnieszka Nowak-Młynikowska (Sopot: Smak Słowa, 2014), 57–84.

chowania decydentów; krótkowzrocznego egoizmu konsumentów, czy też z kolektywnej ignorancji oraz skłonności do eskapizmu w obliczu nieuniknionej tragedii, z pewnością wszystkie wymienione źródła stanowią konsekwencję powielania destrukcyjnych mitów nieograniczonego postępu, centralnej roli człowieka w przyrodzie i naszego wyobcowania z przyrody. Jaką strategię przyjąć, aby zrozumieć, że dalsze tkwienie w wymienionych mitach prowadzi nas bezpośrednio do zagłady, zwanej globalnym ekobójstwem? Jak sugeruje David Wallace-Wells, ratunkiem może okazać się „perspektywa nowej etyki dla nowego świata”, czyli zmierzenie się na gruncie moralno-obyczajowym z cierpieniem, które fundujemy sobie oraz całej bioróżnorodności, a także odrzucenie szkodliwych przyzwyczajzeń, stereotypów i narracji, pośród których żyjemy¹⁰.

Projekt modyfikacji współczesnej edukacji etycznej

„Ostatnie kilkaset lat, które wielu mieszkańców Zachodu widziało jako prostą [linię] postępu i rosnącej pomyślności, zamieniło się w preludium do masowego cierpienia klimatycznego”, pisze wspomniany Wallace-Wells¹¹. Niezależnie od tego, które z psychologicznych, kulturowych oraz politycznych czynników zdiagnozujemy jako bezpośrednie źródła aktualnego, katastrofalnego stanu biosfery i atmosfery ziemskiej, nie unikniemy wysiłku refleksji nad przyszłością życia ludzi oraz bieżącej różnorodności biologicznej na Ziemi. Ponieważ „zmiany klimatu podważają każdy aspekt dotychczasowej organizacji społeczeństwa [...], musimy zmienić niektóre z podstawowych zasad” funkcjonowania współczesnej cywilizacji¹². Konieczna wydaje się modyfikacja już na poziomie aksjologicznych fundamentów bieżącej edukacji etycznej, czyli odejście od antropocentrycznie zorientowanej etyki oraz aksjologii. Antropocentryczna etyka jest zbiorem koncepcji, rozpowszechniających i podtrzymujących ekologicznie szkodliwy, arystotelesowko-kartezjański mit uprzywilejowanej pozycji człowieka na tle bioróżnorodności, a wręcz wspierających mentalne wyobcowanie człowieka z królestwa zwierząt. Kwintesencją refleksji arystotelesowsko-kartezjańskiej, generującej mity, irracjonalne uprzedzenia i groźne nawyki, jest szowinizm gatunkowy, dla którego alternatywą powinna się stać biocentrycznie ukierunkowana edukacja etyczna, bazująca na aksjologicznych osiągnięciach ekologii głębokiej

¹⁰ David Wallace-Wells, *Ziemia nie do życia. Nasza planeta po globalnym ociepleniu*, przeł. Jacek Spólny (Poznań: Zysk i S-ka, 2019), 251.

¹¹ Wallace-Wells, *Ziemia nie do życia*, 233.

¹² Mark Maslin, *Zmiany klimatu*, przeł. Katarzyna Dośpiał-Borysiak (Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, 2018), 11–13.

Arne Naessa oraz głębokiej adaptacji Jema Bendella¹³. Byłby to zbiór na nowo zinterpretowanych wartości moralnych, jak np. odpowiedzialność międzypokoleniowa i międzygatunkowa; sprawiedliwość klimatyczna; niskoemisyjna lokalność i umiar podczas decyzji konsumenckich; a także całkiem nowych wartości np. rezyliencji czy adaptacji do warunków permanentnego kryzysu klimatycznego. Uzupełnienie nowej etyki środowiskowej powinny również stać się zasady codziennego konsumowania w realiach XXI wieku, a wzorowane choćby na idei „zero waste”: odmawianie, ograniczanie, ponowne wykorzystywanie, recykling zużytych dóbr i kompostowanie odpadów organicznych.

Autorska propozycja zarysowania aksjologicznej podstawy dla biocentrycznie ukierunkowanej edukacji etycznej wychodzi od etyki czci dla życia Alberta Schweitzera, akcentując szczególną wartość właśnie zjawiska życia w bogactwie form przejawiania się, bowiem w innym przypadku – parafrazując Henryka Skolimowskiego – proces edukacji pozostanie spetryfikowanym, odtwórczym streszczeniem historii moralności, „pieczętując tym samym rozbrat z [realnym] życiem i wyobcowanie się z niego”¹⁴. Zatem fenomen biologicznego życia – w swoich wszystkich organicznych przejawach i składowych elementach (woda, powietrze, flora, fauna, ekosystemy) – jest rudymmentarnym kontekstem oraz niezbywalnym warunkiem jakiegokolwiek egzystencji i refleksji, działań czy wyborów. Jako warunek możliwości wszelkiego (świadomego lub instynktownego) działania, życie jest prymarnym dobrem, a ochrona witalnego dobra okazuje się bezdyskusyjnym imperatywem moralnym oraz aksjomatem etycznym nie tylko dla naszego codziennego funkcjonowania, ale też dla realizacji kolejnych wartości: użytkowych, poznawczych, estetycznych czy moralnych. Wspomniany Albert Schweitzer pisał, że fenomen życia, to siła, energia; to sam świat w swej różnorodności, jak również jego doznawanie¹⁵. Stąd życie jest dobrem: twórczą, jakościową treścią w postaci samoreplikujących się cząsteczek, z mniejszymi lub większymi błędami. Ta autokreacja jest istotą życia i sensem trwania, gdzie brak życia oznacza brak realizacji możliwości, a więc brak zmienności, rozwoju i dynamiki – brak tworzenia. Życie istot, zwłaszcza organizmów doznających, jest pragnieniem trwania pośród innych, równych sobie pragnień trwania. Ponieważ czujące organizmy są sobie równe, wymagają także wzajemnego szacunku, zaś moralnym złem – za Schweitzerem – jest hamowanie bądź destrukcja organicznych form tak

13 Jem Bendell, *Głęboka adaptacja: mapa nawigacyjna katastrofy klimatycznej*, przeł. Arkadiusz Wierzbą, <http://lifeworth.com/DeepAdaptation-pl.pdf> [dostęp: 29.11.2020].

14 Mikołaj Niedka, „W stronę światła. Rozmowa z Henrykiem Skolimowskim.” *Dziśkie Życie* 11/269, listopad 2016, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2016/listopad-2016/w-strone-swiatla-rozmowa-z-prof-henrykiem-skolimowskim> [dostęp: 18.07.2020].

15 Ija Lazari-Pawłowska, *Schweitzer* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1976), 42.

pojętego życia. Implikacją szacunku wobec życia i dla życia jest naturalne doświadczenie jedności z przyrodą, które stanowi trzon postawy biocentrycznej. Kolejną wartością moralną, na której ufundowana być powinna zreformowana, środowiskowo-klimatyczna etyka, jest globalna odpowiedzialność. Rozumiem przez nią świadomość współzależności, równości i partycypacji w dostępie do konsumpcyjnych dóbr oraz usług, a także w ponoszeniu kosztów dobrobytu, jakie kolektywnie płacimy. Współodpowiedzialność za losy świata polega nie tylko na wiedzy, ale również na poczuciu, że jesteśmy obywatelami globalnego domostwa, zwanego biosferą. Z globalną odpowiedzialnością łączy się sprawiedliwość klimatyczna, czyli przekonanie, że wszyscy jednakowo, w skali indywidualnej, społecznej oraz międzynarodowej, powinniśmy odpowiedzialnie ponosić koszty za coraz większe wyrządzone szkody środowiskowe i klimatyczne – często w przestrzennie odległych regionach geograficznych¹⁶. Zakładam tutaj, że posiadamy wystarczająco zaawansowane narzędzia naukowe, pozwalające ekspertom względnie precyzyjnie oszacować szkody klimatyczne. Zatem realizacja sprawiedliwości klimatycznej jest konsekwencją postawy globalnie odpowiedzialnej, a dotyczy faktycznych strat w bioróżnorodności, spowodowanych kataklizmami i klęskami żywiołowymi (susze, pożary, powodzie), generowanymi m.in. przez zbyt długie spalanie paliw kopalnych, drapieżną eksploatacją surowców naturalnych, wylesianie bądź mechaniczną dewastację różnorodności biologicznej. Dostrzegalna jest prawidłowość, iż naturalne kataklizmy sięją najczęściej spustoszenie w ubogich krajach globalnego Południa.

Kolejnymi wartościami moralnymi, wynikającymi z powyższych, są odpowiedzialność oraz sprawiedliwość międzypokoleniowa, które oznaczają przede wszystkim konieczność zachowania światowej bioróżnorodności jako ekologicznego kapitału dla przyszłych pokoleń, poprzez wyjątkowo oszczędne gospodarowanie tymi elementami ożywionych i nieożywionych zasobów biosfery, które są w tym momencie jeszcze dostępne. Posiadany potencjał naturalny powinien być wykorzystywany w sposób ekologicznie zrównoważony, przy minimalnej eksploatacji, wynikającej z umiarkowanych, wyłącznie „pierwszorzędnych” potrzeb egzystencjalnych obecnego społeczeństwa. Tylko taka strategia umiaru zapewni przyszłym pokoleniom relatywną gwarancję możliwości cieszenia się równie minimalnym zaspokajaniem ichniejszych potrzeb. Analogicznie do naszej sytuacji, w której możemy cieszyć się względnym dobrostanem dzięki surowcom, zostawionym przez uprzednio żyjące generacje. Z międzypokoleniową łączy się sprawiedliwość oraz odpowiedzialność międzygatunkowa. Wartości te rozumiane są tutaj jako moral-

¹⁶ Friederike Otto, *Wściekła pogoda. Jak mszczą się zmiany klimatu, kiedy są ignorowane*, przeł. Anna Krochmal (Kraków: Otwarte, 2019), 197–219.

ne przekonania o konieczności dobrowolnego ograniczania eksploatacji ożywionych i nieożywionych zasobów naturalne z tego względu, aby zostawić pewne nietknięte obszary bioróżnorodności nie tylko dla *Homo sapiens*, lecz również dla aktualnych i przyszłych populacji zwierząt odmiennych gatunków, a wręcz wszelkich organizmów żywych. Realizacja wartości międzygatunkowej sprawiedliwości i odpowiedzialności wydaje się być antagonistyczną postawą względem masowo rozpowszechnionego szowinizmu gatunkowego, co w praktyce zwiększy szanse przeżycia kolejnym populacjom zwierząt pozaludzkich, minimalizując uprzedmiotowienie oraz eksploatację gatunków w różnych obszarach przemysłu.

Wzbogacając niniejszy szkic manifestu nowej etyki klimatyczno-środowiskowej wspomnianą pracą Bendella *Głęboka adaptacja: mapa nawigacyjna katastrofy klimatycznej*, należy zaproponować trzy kolejne wartości ekologiczno-etyczne: rezyliencję, rezygnację oraz rewitalizację. Bendell zakłada, że nie jesteśmy w stanie zatrzymać degradacji środowiska naturalnego Ziemi – nie powstrzymamy wymierania roślin i zwierząt, wobec czego osiągniemy zapaść cywilizacyjną. Dzieje się tak z wielu powodów: uzależnienia od luksusu, naturalnego egoizmu, strachu i lenistwa, wobec czego chętnie wypieramy fakty z pamięci, stosujemy magiczne myślenie i zakłamywanie faktów językiem lub stosujemy pseudonaukowy denializm klimatyczny. Mimo wszystko, zdaniem Bendella warto jest zacząć praktykować postawę rezyliencji, która oznacza swoiste „dojście do siebie” po traumatycznym doświadczeniu kataklizmu, nie zaś próby negocjowania zaistniałej tragedii. Innymi słowy, postawa rezyliencji oznacza przeżycie solastalgii bądź żałoby klimatycznej, wyjście ze stanu depresyjnego i elastyczne dostosowanie nowych celów oraz priorytetów do równie nowych warunków, które umożliwiają relatywne przetrwanie (gdy zabraknie prądu i wody pitnej, w aptekach lekarstw, zaś w sklepach jedzenia). Rezyliencja byłaby uprzedzającą odpowiedzią już dzisiaj na to, co warto ocalić w katastrofalnej przyszłości: nie luksus materialny, lecz zdrowie, stabilność psychiczną czy bliskie relacje z otoczeniem. Rezyliencja jest również postawą dokonywania wysiłku zmiany stylu życia w kierunku umiaru, minimalizmu i akceptacji niewygód. Wymieniana już wcześniej postawa rezygnacji jest z kolei faktycznym porzuceniem materialnych zasobów, szkodliwych zachowań i mentalnych przekonań, których utrzymywanie pogarsza naszą ekologiczną sytuację. Na o dzień byłaby to przede wszystkim rezygnacja z tradycyjnych decyzji konsumenckich (tanich linii lotniczych, jazdy autem, spożywania mięsa i nabiału bądź posiadania dziecka). Z kolei kultywowanie wartości rewitalizacji jest uznaniem absolutnej współzależności gatunku ludzkiego od zdrowej ziemi, czystej wody, drzew, grzybów, zwierząt, powietrza itd. Rewitalizacja oznacza świadomość, że nasze zdrowie i życie jest zależne

od zdrowia i życia milionów gatunków pozaludzkich, z którym dzielimy planetę. To dogłębne poczucie zależności od czynników często trywializowanych i lekceważąco dewastowanych, jak ekosystemy leśne i wodne, jak również uświadamianie sobie i przełamywanie otaczających nas, antropocentrycznych narracji, jakoby los człowieka był ważniejszy od losu ginących zwierząt i roślin.

Zakończenie

Niewątpliwie, aby rozpowszechnić ekologicznie wzbogaconą edukację etyczną, należy przywrócić poczucie wspólnoty z środowiskiem naturalnym; doświadczenie więzi z naturą, ale też poczucie sprawczości w świecie społecznym, gdy wziąć pod uwagę przyszłość, która jawi się jako katastrofa. To poczucie jest możliwe do przywrócenia, gdy przyjmiemy jeszcze jedną, bazową wartość w proponowanym manifeście nowej etyki: nadzieję. Rozumiem przez nią doświadczenie realnej perspektywy do działania, albo posiadania mocy zmieniania swego otoczenia. Odczuwając nadzieję, pojawia się moralne przekonanie, że nasze wysiłki posiadają pewne znaczenie, zaś konstruktywna zmiana w świecie jest możliwa. Jako wartość etyczna, nadzieja oznacza gotowość do podjęcia ciężkiej i długiej pracy, której historycznymi przykładami jest ponad dwustuletnia walka o prawa kobiet; likwidacja niewolnictwa czy też zmiana statusu homoseksualizmu. To również gotowość nie dostrzegania rezultatów natychmiast. Co więcej, wydaje się, iż nadzieja domaga się działania, zaś samo działanie nie jest możliwe bez nadziei, bowiem postawa nadziei oraz twórcze działanie wzajemnie się mobilizują. Przeciwnością nadziei jest rozpacz, czyli utrata wiary w sens działania, w wartość wysiłku – swoiste zmęczenie moralne, a wręcz duchowa bezsilności.

Tak zarysowana, nowa formuła etyki środowiskowo-klimatycznej może być określana mianem ekologicznej etyki prefiguratywnej. Mam tutaj na myśli – w nawiązaniu do pracy Rebecci Solnit – postawy i działania zapowiadające pewne założone, wyższe dobro moralne¹⁷. Przez termin „prefiguratywności” rozumiem moralne dążenie do zakładanej w nieokreślonej przyszłości doskonałości, które realizowane byłoby strategią małych kroków oraz chwilowych sukcesów w dążeniu do celu. Moja idea wynika z założenia, że choć indywidualne działania nie uratują dużej ilości organizmów, to mimo wszystko owe indywidualne i konsekwentne działania są w stanie uratować pewne, wybrane jednostki, które cierpią. Chociaż indywidualnie nie wyeliminujemy trwale wszelkiego zła, to jesteśmy w stanie ograniczać je w danym obszarze, a to już są

¹⁷ Rebecca Solnit, *Nadzieja w mroku*, przeł. Anna Dzierzgowska (Kraków: Karakter, 2019), 149–157.

(drobne i tymczasowe) sukcesy. Nawet, gdy przemijają, rzadko kiedy zauważone przez otoczenie, bowiem niezbyt spektakularne. Musimy tutaj jednak założyć, że sukces nie oznacza odległego w czasie stanu mgliście zwizualizowanej perfekcji. Inaczej mówiąc, prefiguratywna ekoetyka jest lokalnym uzdrawianiem, czy też wzbogacaniem moralnym swego otoczenia z pełną świadomością, że nigdy nie stworzymy globalnie doskonałego świata. Odgórnie przyjęta skromność, entuzjazm i cierpliwość oferują poczucie osiągnięcia relatywnie niewielkich sukcesów bez popadania w zgubne samozadowolenie bądź rozczarowanie i rozpacz. Można stwierdzić, że na polu moralnego i ekologicznego aktywizmu unikamy poczucia klęski, gdy towarzyszy nam poczucie tymczasowości oraz ciągłej niepełności sukcesów. Credo proponowanej etyki można wyrazić w słowach: „jeśli żyjesz zgodnie z tym, do czego dążysz, w zasadzie już odnosisz zwycięstwo”. Zwycięzamy, gdy społecznie, etycznie i ekologicznie inspirujemy – stajemy się wówczas katalizatorami działania u innych. Nie tylko naprawiamy to, co uważamy za wadliwe, lecz również budujemy coś nowego i lepszego. Używając nomenklatury Cornela Westa, byłaby to etyka „jazzowych” improwizacji w działaniu oraz antydogmatycznej elastyczności w postawie do świata. Wówczas nasze moralne wybory zostają wzmocnione poczuciem sprawczej mocy i pewności, że działania mają sens, a hasło „myśl globalnie – działaj lokalnie” staje się równoznaczne z hasłem „myśl lokalnie – działaj globalnie”. Możemy bowiem posiadać tożsamość opartą na lokalności i jednocześnie odgrywać rolę w globalnym dialogu. Ostatecznie celem tak pomyślanej etyki jest przejście od pasywnej konsumpcji gotowych zasad i norm moralnych do postawy etycznego prosumenta, gdzie odpowiedzialnie i świadomie, sami stajemy się wytwórcami nowych, biocentrycznych jakości społeczno-środowiskowych.

Bibliografia

- Bendell, Jem. *Głęboka adaptacja: mapa nawigacyjna katastrofy klimatycznej*, przeł. Arkadiusz Wierzb. <http://lifeworth.com/DeepAdaptation-pl.pdf>.
- Foer, Jonathan Safran. *Klimat to my*, przeł. Andrzej Wojtasik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020.
- Gilbert, Daniel. „If only gay sex caused global Warming.” *Los Angeles Times*, July 2, 2006, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2006-jul-02-op-gilbert2-story.html>.
- Haidt, Jonathan. *Prawy umysł*, przeł. Agnieszka Nowak-Młynikowska. Sopot: Smak Słowa, 2014.
- Ibisch, Pierre L., Monika T. Hoffmann i Stefan Kreft. „A global map of roadless areas and their conservation status.” *Science*, Vol. 354 (December 2016): 1423-1427.

- Junger, Sebastian. *The Perfect Storm*. New York City: W.W. Norton & Company, 1997.
- Klein, Naomi. *To wszystko zmienia. Kapitalizm kontra klimat*, przeł. H. Jankowska. Warszawa: MUZA SA, 2016.
- Lazari-Pawłowska, Ija. *Schweitzer*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1976.
- Maslin, Mark. *Zmiany klimatu*, przeł. Katarzyna Dośpiał-Borysiak. Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, 2018.
- Niedka, Mikołaj. *Dzikie Życie* 11/269, listopad 2016, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2016/listopad-2016/w-strone-swiatla-rozmowa-z-prof-henrykiem-skolimowskim>.
- Otto, Frederike. *Wściekła pogoda. Jak mszczą się zmiany klimatu, kiedy są ignorowane*, przeł. Anna Krochmal. Kraków: Otwarte, 2019.
- Popkiewicz, Marcin, Szymon Malinowski. *Nauka o klimacie*. Katowice: Sonia Draga, 2019.
- Roussi, Antoaneta. „Why gigantic locust swarms are challenging governments and researchers.” *Nature News*, March 12, 2020, <https://www.nature.com/articles/d41586-020-00725-x>.
- Solnit Rebecca. *Nadzieja w mroku*, przeł. Anna Dzierzowska. Kraków: Karakter, 2019.
- Wallace-Wells David. *Ziemia nie do życia. Nasza planeta po globalnym ociepleniu*, przeł. Jacek Spólny. Poznań: Zysk i S-ka, 2019.
- Walker, Robert Toovey. „Collision Course: Development Pushes Amazonia Toward Its Tipping Point.” *Environment: Science and Policy for Sustainable Development* Vol. 63, 2021 – Issue 1: 15–25.
- Wetherbee Gregory A., Austin K. Baldwin, James F. Ranville. „It is raining plastic.” *U.S. Geological Survey*, Open-File Report 2019, <https://doi.org/10.3133/ofr20191048>.
- Wit Wijnand de, Adam Hamilton, Rafaella Scheer. *WWF Report Solving Plastic pollution through accountability*. Geneva: Dalberg, 2019. <https://www.wwf.no/assets/attachments/SOLVING-PLASTIC-POLLUTION-THROUGH-ACCOUNTABILITY.pdf>.

O projekcie nowej etyki środowiskowo-klimatycznej. Zarys podstawy aksjologicznej projektu

Abstrakt

Jak wykazał Robert Toovey Walker, w 2064 roku nastąpi prawdopodobny koniec cywilizacji. Celem artykułu jest uzasadnienie stanowiska, że katastrofalne zmiany środowiskowo-klimatyczne wymagają modyfikacji rodzimego systemu edukacji w kierunku na nowo zinterpretowanej etyki środowiskowo-klimatycznej. Konieczność ta wynika z zapaści społeczno-ekologicznej, która cechuje współczesną epokę antropocenu, a która posiada głęboko moralny wymiar. W wymiarze tym zaobserwować można powszechny marazm i obojętność społeczną na wydarzającą się katastrofę, a także brak systemowych działań rządowych, ograniczających np. emisję dwutlenku węgla, dewastację wodnych ekosyste-

mów czy deforestację obszarów zielonych. Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, jak zmodyfikować tradycyjną, silnie antropocentryczną refleksję etyczną, aby ochronić kolejne generacje przed konsekwencjami obecnego braku społecznej odpowiedzialności klimatycznej, a także braku międzypokoleniowej i międzygatunkowej sprawiedliwości.

Słowa kluczowe: etyka środowiskowa, katastrofa ekologiczna, odpowiedzialność klimatyczna, sprawiedliwość międzypokoleniowa

Marcin Urbaniak – kognitywista, bioetyk środowiskowy i aktywista społeczny. Zajmuje się dobrostanem i prawami zwierząt oraz etycznymi aspektami katastrofy ekologiczno-klimatycznej. Organizator konferencji, warsztatów oraz wydarzeń popularnonaukowych, poświęconych zagadnieniom ochrony zwierząt, środowiska naturalnego i klimatu. Autor publikacji dotyczących aktualnych problemów ekoetyki; edukator ekologiczno-etyczny na falach audycji radiowej i na łamach czasopism. Prywatnie zajmuje się koordynacją działań oraz projektów na rzecz ratowania bioróżnorodności, współpracując m.in. z Klubem Gaja

On the project of new environmental and climate ethics. Outline of the axiological basis of the project

Summary

As Robert Toovey Walker notes, the multidimensional catastrophe is going to happen in 2064. The main aim of an article is to justify the standpoint that environmental and climate changes are so much calamitous its force some modifications of native educational system, in the direction of reinterpreted environmental ethics anew. The necessity eventuates from – experienced by us – an ecological-social collapse which has got a deeper moral strand and which characterises modern age, called Anthropocene. In this strand one is able to observe an ubiquitous lethargy and social indifference to happening catastrophe, as well as to the lack of systemwide, governmental activities, that could reduce for example emission of carbon dioxide, devastation of water ecosystems or deforestation of green areas. Present article endeavours to answer the question how to adjust traditional, deeply anthropocentric ethical thought in order to safe next generations against some consequences of an actual lack of climate responsibility as well as a lack of cross-generational and interspecies equity.

Key words: environmental ethics, climate ethics, environmental disaster, climate responsibility, intergenerational equity

Marcin Urbaniak – researcher in cognitive science, environmental bioethicist and social activist. His interest range from animal welfare and rights to the ethical aspects of an ecological and climate disaster. Organizer of conferences, workshops and popular science events devoted to the issues of animal protection, natural environment and climate. Author of publications on current problems of eco-ethics; environmental and ethical educator on the radio broadcast and in magazines. Privately, he coordinates activities and projects to save biodiversity in cooperation with Klub Gaja organization.

RYSZARD KULIK

Pracownia na rzecz Wszystkich Istot

ORCID: 0000-0003-2138-6689

DOI 10.24917/20838972.17.6

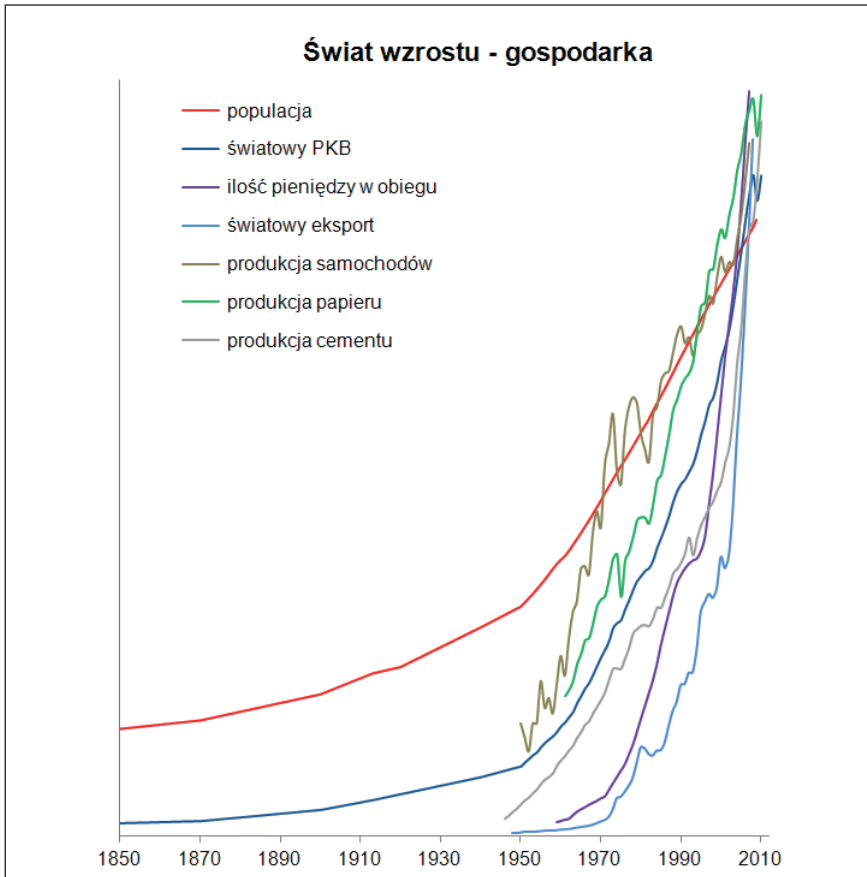
Kryzys klimatyczny i środowiskowy jest szansą na wystarczająco dobre życie

Współczesny świat stawia przed nami bezprecedensowe wyzwania. Z jednej strony jako ludzkość osiągnęliśmy znaczący postęp we wszystkich dziedzinach życia, z drugiej strony jest to okupione znaczącymi kosztami środowiskowymi, a także zdrowotnymi i psychospołecznymi. Balansujemy między tymi zyskami i kosztami, usiłując utrzymać wartości współczesnej cywilizacji i jednocześnie nie doprowadzić do jej załamania poprzez degradację biosfery. Między zyskami i kosztami postępu znajduje się przestrzeń psychologicznych poszukiwań naszych najgłębszych potrzeb i tęsknot oraz odpowiedzi na pytania: czym jest dobre życie i jak radzić sobie z cierpieniem. Z tej perspektywy obecna katastrofa środowiskowa i klimatyczna jest szansą na dokonanie głębokiej refleksji nad naszym człowieczeństwem, która może przyczynić się do przemiany naszego świata. Naszym zadaniem jest zatem zmierzenie się z osobistymi egzystencjalnymi dylematami dotyczącymi szczęścia, spełnienia i cierpienia, których rozwiązanie może uratować nas przed katastrofą.

Cywilizacyjny sukces

Z pozoru współczesna cywilizacja jest spełnieniem naszych marzeń. Biorąc pod uwagę wąską perspektywę ludzkich celów, aspiracji i ambicji związanych z rozwojem cywilizacyjnym, można powiedzieć, że odnieśliśmy spektakularny sukces. Jego miarą jest rozrost ludzkiej populacji szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach. U progu rewolucji neolitycznej świat zamieszkiwało 5 mln ludzi. Aby podwoić tę liczbę ludzkość potrzebowała aż 5 tysięcy lat. Na początku naszej ery żyło około 250 mln ludzi. Podwojenie tej ilości zabrało nam już tylko 1500 lat. Pierwszy miliard przekroczyliśmy w 1820 roku, kolejny w 1930 roku. Dalsze podwojenia przychodziły po 30 latach, 14 latach, 14 latach i 11 latach. W 2012 roku ludzka populacja przekroczyła 7 mld ludzi. Jak widać, mamy tutaj do czynienia ze wzrostem wykładniczym, który ma miejsce w przypadku żywych organizmów wtedy, kiedy warunki środowiskowe sprzyjają (do

pewnego momentu) masowemu mnożeniu się osobników określonego gatunku. W przyrodzie tego rodzaju gradacje najczęściej występują w monokulturach, stanowiących optymalne warunki dla wykładniczego wzrostu liczebności osobników. Ewolucyjny sukces *homo sapiens* był możliwy wyłącznie dlatego, że przystosowaliśmy różnorodne ziemskie środowiska do naszych wymagań, zmieniając oblicze Ziemi w bezprecedensowym stopniu. W tym znaczeniu nasza ludzka kultura przekształciła ziemski ekosystem w swego rodzaju monokulturę dającą odpowiednie warunki do wykładniczego wzrostu ludzkiej populacji.



Rys. 1. Rozwój społeczno-gospodarczy (za: Popkiewicz¹)

¹ Marcin Popkiewicz, *Świat na rozdrożu* (Katowice: Sonia Draga, 2013), 16.

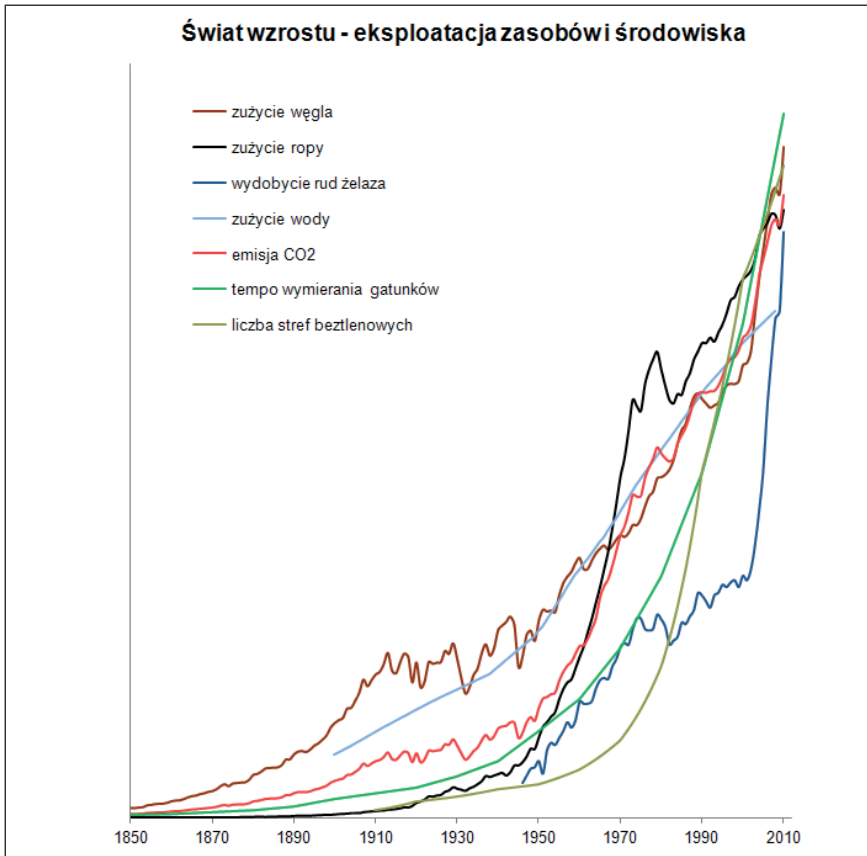
Sukces wydaje się być niepodważalny w ludzkich kategoriach. Wskaźnik rozwoju społecznego² (*Human Development Index, HDI*), miara wprowadzona przez Organizację Narodów Zjednoczonych, by ocenić efekty rozwoju społeczno – ekonomicznego poszczególnych krajów, na przestrzeni ostatnich 40 lat wzrósł z wartości 0,56 do 0,73 w wymiarze globalnym. Od 1987 roku światowe PKB na głowę powiększyło się z 4,1 tysiąca USD do prawie 16 tysięcy USD w 2017 r. Śmiertelność niemowląt na 1000 urodzeń zmalała z 71 do 28,8. Oczekiwana długość życia od 1960 roku wydłużyła się z 53 lat do 63,4 lat³. Ten postęp był możliwy dzięki temu, że usługi medyczne stały się bardziej powszechne, nastąpiła poprawa dostępu do czystej wody oraz warunków sanitarnych, a ludzie zaczęli się lepiej odżywiać. Od 1975 r. do 2018 r. nastąpił wzrost piśmienictwa z 48 proc. do 83 proc. populacji. Więcej ludzi ma samochody, komputery, lodówki, pralki, telefony komórkowe. Podróżujemy częściej i dalej niż kiedykolwiek przedtem. W większości krajów odsunęliśmy widmo głodu. W bogatych krajach mamy dostatek jedzenia, ogromną ofertę rozrywki i edukacji. Można by powiedzieć, że nigdy nie żyło się nam lepiej, wygodniej, bezpieczniej i szczęśliwiej.

Środowiskowe koszty sukcesu

Za tymi imponującymi wskaźnikami i doniesieniami idą jednak koszty, których nie da się nie dostrzec. Przede wszystkim są one związane z ograniczeniami środowiskowymi, które rosnąca ludzka populacja musi brać pod uwagę, a które wciąż niestety są marginalizowane. To właśnie tutaj spotykamy takie zjawiska, jak: zanikająca różnorodność biologiczna, degradacja usług ekosystemów czy globalne ocieplenie. Lustrzanym odbiciem wskaźników poprawy ludzkiego losu są koszty środowiskowe, które ostatecznie wpływają na pogorszenie się warunków życia ludzi, a w wymiarze globalnym mogą doprowadzić do trudnej do wyobrażenia katastrofy (rys. 2).

² Wskaźnik rozwoju społecznego zawiera następujące składowe: oczekiwana długość życia; średnia liczba lat edukacji otrzymanej przez mieszkańców w wieku 25 lat i starszych; oczekiwana liczba lat edukacji dla dzieci rozpoczynających proces kształcenia; dochód narodowy per capita, liczony według parytetu nabywczego waluty.

³ „UN Development Program. Human Development Reports 2019.” <http://hdr.undp.org/en/content/table-2-human-development-index-trends-1990%E2%80%932018> [dostęp: 25.02.2020].



Rys. 2. Środowiskowe koszty wzrostu (za: Popkiewicz⁴)

W długiej historii życia na Ziemi zdarzyło się pięć wielkich katastrof, w czasie których wymarła zdecydowana większość gatunków. Tak się składa, że obecnie żyjemy w czasach szóstej katastrofy; naukowcy szacują, że zwierzęta, rośliny i grzyby wymierają nawet 1000 razy szybciej niż wynikałoby to z naturalnego procesu⁵. Wielkie wymieranie jest globalnym zjawiskiem, wobec którego można poczuć obezwładniającą bezradność. Społeczność międzynarodowa próbuje więc w sposób systemowy zastopować spadek różnorodności biologicznej poprzez powiększanie obszarów chronionych i lepszą ochronę zagrożonych gatunków. Niestety te działania nie przynoszą spodziewanych rezultatów. Pod koniec 2018 roku ukazał się kolejny raport „Żyjąca Planeta” (*Living Planet Report*) przygotowany przez WWF, Londyńskie Towarzystwo Zoologiczne

⁴ Popkiewicz, *Świat na rozdrożu*, 17.

⁵ „Living Planet Report 2018” (Gland: WWF, 2018), 7, https://www.wwf.org.uk/sites/default/files/2018-10/LPR2018_Full%20Report.pdf [dostęp: 27.02.2020].

i Global Footprint Network, w którym czytamy, że w ciągu ostatnich 40 lat populacje dzikich zwierząt zmalały o 60%. Mało tego, ten proces ciągle postępuje. Najbardziej zagrożone są tereny podmokłe, które we współczesnych czasach straciły 87% swojej powierzchni⁶. A warto zwrócić uwagę, że to właśnie w tych miejscach bogactwo życia jest największe. Zanikająca różnorodność biologiczna ma swoją przyczynę w nadmiernej eksploatacji żywych organizmów oraz w dramatycznym przekształcaniu siedlisk przez człowieka, które obejmuje proces wylesiania, fragmentację ekosystemów, osuszanie terenów podmokłych, emisję zanieczyszczeń czy prowokowanie zmian klimatu. Te ostatnie wtórnie przyczyniają się do zmian środowiska, do których organizmy nie potrafią się zaadaptować. Cztery najpoważniejsze źródła presji skutkujące utratą bioróżnorodności to: rolnictwo, gospodarka leśna, łowiectwo, produkcja energii i transport, wydobywanie surowców i infrastruktura⁷. Po utracie bioróżnorodności drugim ważnym kosztem środowiskowym rozwoju cywilizacyjnego są zmiany klimatu. Od około 50 lat średnie temperatury Ziemi systematycznie rosną. Zmiany te są rejestrowane przez stacje lądowe, pomiary na powierzchni i w głębinach mórz oraz przez stacje satelitarne. Ostatnia dekada była najcieplejszą w historii pomiarów. Ekstremalnie ciepłe lata, które wcześniej występowały raz na pół wieku, ostatnio zdarzają się mniej więcej co 3 lata. Kurczą się lodowce i pokrywa śnieżna, granica zasięgu drzew przesuwa się w kierunku biegunów oraz w górę, podobnie migrują zwierzęta. Pojawiają się coraz bardziej skrajne zjawiska pogodowe, co świadczy o zwiększonej ilości energii w atmosferze. Zimy ocieplają się szybciej niż lata, również wiosna przychodzi szybciej. Rośnie temperatura powierzchni morza oraz zawartość ciepła w oceanach, co przyczynia się do wzrostu poziomu oceanów. Pomiary z satelitów wskazują, że Ziemia otrzymuje więcej energii od Słońca niż emituje w kosmos⁸. Klimat się ociepla, czego bezpośrednią przyczyną są emisje gazów cieplarnianych powodowane przez naszą cywilizację. Wypracowywanie bogactwa wymaga zużycia energii. Mieszkańcy krajów bogatych zużywają znacznie więcej energii niż mieszkańcy biednych krajów⁹. Źródłem energii są zaś głównie paliwa kopalne: węgiel, ropa naftowa i gaz. To właśnie konsumpcja w największym stopniu odpowiada za eksploatację surowców oraz emisję gazów cieplarnianych. Konkludując, im więcej konsumujemy, tym bardziej podgrzewamy

6 „Living Planet Report 2018. Aiming higher – Summary” (Gland: WWF, 2018), 12, <https://www.zsl.org/sites/default/files/Living%20Planet%20Report%202018%20-%20Summary%20Report.pdf> [dostęp: 28.02.2020].

7 „Living Planet Report 2018”, 29.

8 Marcin Popkiewicz, Aleksandra Kardaś, Szymon Malinowski, *Nauka o klimacie* (Warszawa: Wydawnictwo Nieoczywiste 2018), 23–25.

9 Popkiewicz, Kardaś, Malinowski *Nauka o klimacie*, 237–238.

atmosferę, a także tym bardziej ingerujemy w ekosystem, co powoduje wymieranie gatunków roślin, zwierząt i grzybów. Im mamy bardziej rozwiniętą cywilizację, tym bardziej cierpi przyroda, co ostatecznie zagraża samej cywilizacji.

Psychospołeczne koszty rozwoju za wszelką cenę

Koszty rozwoju cywilizacyjnego ponosi nie tylko środowisko. Ponosi je także bezpośrednio człowiek, degradując własne człowieczeństwo i zaburzając funkcjonowanie stworzonego przez siebie systemu. Widać to na przykładzie współczesnej ekonomii, która w coraz większym stopniu staje się odrealniona i grozi globalnym kryzysem. Opublikowane w 2019 r. stanowisko Towarzystwa Ekonomistów Polskich wobec zmian klimatu i kryzysu środowiskowego stwierdza: „czysty zysk jest możliwy” oraz „prawa fizyki w odniesieniu do środowiska naturalnego nie determinują skończonego, możliwego do osiągnięcia poziomu rozwoju ekonomicznego”¹⁰. Jeśli według ekonomistów prawa fizyki nie determinują rozwoju ekonomicznego, to można mieć poważne obawy o przyszłość planety. Co ciekawe, czołowy polski ekonomista Witold Orłowski sam przyznaje, że: „rynek finansowy całkowicie oderwał się od realnej gospodarki i poszybował w przestworza, składając posiadaczom aktywów niemożliwe do realizacji obietnice przyszłych dochodów”¹¹. Zadłużenie, wirtualne pieniądze i wyrafinowane operacje finansowe, które zdominowały grę rynkową, stanowią potężną bańkę, która nieustannie rośnie i generuje poważne zagrożenie dla całego systemu. Musi jednak rosnąć, gdyż system finansowy jest oparty na kredytach, które trzeba najzwyczajniej spłacać razem z odsetkami. Najbogatsze gospodarki jak USA są potężnie zadłużone, co wymusza nieustanny wzrost ekonomiczny. Zadłużenie w obszarze ekonomii odzwierciedla dużo poważniejsze zadłużenie ekologiczne ludzkości. Wskazuje na nie ślad ekologiczny, który globalnie przekracza o 70 proc. moce produkcyjne biosfery¹². Kto będzie spłacał nasze długi zarówno te ekonomiczne, jak i środowiskowe? Kto zapłaci za rozpędzoną lokomotywę światowej gospodarki, która niszczy przyrodę i zagraża samej sobie? Przyszłe pokolenia.

10 „Stanowisko Rady TEP. Zmiany klimatu a rola procesów rynkowych: czysty zysk jest możliwy.” *Towarzystwo Ekonomistów Polskich*, 1709. 2019, <https://tep.org.pl/stanowisko-rady-tep-zmiany-klimatu-a-rola-procesow-rynkowych-czysty-zysk-jest-mozliwy> [dostęp: 27.02.2020].

11 Witold Orłowski, „Przed nami dekada łez.” *Wyborcza.biz*, 6.05.2011.

12 David Lin, Laurel Hanscom, Adeline Murthy et al., „Ecological Footprint Accounting for Countries: Updates and Results of the National Footprint Accounts, 2012–2018.” *Resources* 7 (3), 58, 2018. <https://doi.org/10.3390/resources7030058> [dostęp: 28.02.2020].

Te przewidywania mają swoje odzwierciedlenie w pogarszającej się kondycji obecnego młodego pokolenia. Naukowcy szacują, że to pierwsze pokolenie w historii, które będzie żyło krócej niż ich rodzice. Według danych GUS oczekiwana długość życia Polaków spada od 2017 r.¹³ Przyczyną tego jest przede wszystkim pogarszająca się jakość powietrza w Polsce, a globalnie coraz bardziej niezdrowy styl życia, który skutkuje rosnącą liczbą chorób cywilizacyjnych. Wśród nich najbardziej niepokojąca jest otyłość. W ciągu ostatnich 25 lat XX w. odsetek osób dorosłych z nadwagą zwiększył się na świecie z 25 proc. do 40 proc., a u dzieci z 10 proc. do 15 proc. Obecnie jest to odpowiednio 65 proc. i 25 proc.¹⁴. Podstawowe przyczyny otyłości to niezdrowa dieta i brak ruchu. Ten drugi aspekt poruszany jest w kontekście zerwania więzi z przyrodą, szczególnie u dzieci. Psychologowie w Anglii zbadali przykładowo, w jakim promieniu od domu dzieci realizują swoją aktywność na przestrzeni ostatnich czterech pokoleń. U pradiadków było to ok. 10 km, u dziadków 1,6 km, u rodziców 800 m, a u dzieci 275 m. Coraz więcej dzieci w ogóle nie wychodzi już z domu; są odwożone samochodem na zajęcia pozalekcyjne (realizowane w kolejnym pomieszczeniu) albo przebywają całymi dniami przed telewizorem lub komputerem¹⁵. W Stanach Zjednoczonych notuje się sukcesywnie zmniejszającą się liczbę odwiedzin dzieci w parkach narodowych i jednocześnie rosnącą konsumpcję elektronicznych gadżetów przez dzieci. Ostatecznie prowadzi to do upośledzenia aktywności fizycznej dzieci i wzrostu ilości czasu, który spędzają one przed komputerem, telewizorem czy tabletem. Obecnie w USA są to 44 godziny w tygodniu¹⁶.

Syndrom deficytu natury prowadzi do wielu negatywnych konsekwencji somatycznych, ale też i emocjonalnych. Richard Louv, autor książki *Ostatnie dziecko lasu*, opisującej wspomniany syndrom przekonuje, że brak kontaktu z przyrodą może powodować depresję. Przebywanie w naturalnym otoczeniu ma bowiem zbawienny wpływ na naszą psychikę, pozwala się wyciszyć oraz znaleźć odpowiednią perspektywę patrzenia na własne życie. W tym znaczeniu sprzyja lepszemu radzeniu sobie ze stresem i trudnościami codziennego życia. Jeśli tego kontaktu jesteśmy pozbawieni, to gorzej radzimy sobie z problemami. Jednym z tego objawów jest wyższy lęk. W przypadku dzieci zauważono, że te,

13 Janusz Kowalski, „Będziemy żyli coraz krócej. Oto najnowsze dane GUS.” *Gazeta Prawna*, 26.03.2019, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artysty/1404880.przewidywana-dlugosc-zycia-gus.html> [dostęp: 28.02.2020].

14 „Otyłość u Polaków: porażający raport!” *Niezależna*, 25.01.2019, <https://niezalezna.pl/256093-otylosc-u-polakow-porazajacy-raport> [dostęp: 28.02.2020].

15 William Bird, *Natural thinking. RSPB and Natural England report*, Royal Society for the Protection of Birds, 1st Edition (June 2007).

16 Bill O'Driscoll, „Outside Agitators.” *Pittsburgh City Paper*, 2.10.2008.

które rzadziej przebywają w środowisku naturalnym, cechują się znaczącymi deficytami w obszarze uwagi i zdolności koncentracji. To zaś ma swoje konsekwencje w radzeniu sobie z obowiązkami szkolnymi. Badania wskazują na to, że uczniowie, którzy spędzali znaczącą część czasu na aktywności na zewnątrz, osiągnęli lepsze rezultaty w takich dziedzinach jak matematyka, nauka języków czy nauki społeczne¹⁷.

Problemy, z jakimi borykamy się we współczesnym świecie, poczynając od otyłości, poprzez niezrównoważony system ekonomiczny aż po zmiany klimatu są przejawem kosztów towarzyszących cywilizacyjnym benefitom. Im bardziej się rozwijamy cywilizacyjnie, tym bardziej prowokujemy poważniejsze problemy, które za chwilę trzeba będzie rozwiązać poprzez... parcie na dalszy rozwój. W tym procesie uwidacznia się podstawowy paradoks rozwoju cywilizacyjnego. Polega ona na tym, że cywilizacja jest swoistą „kulą śniegową”, która musi nieustannie rosnąć. Innymi słowy, cywilizacja jest sposobem na rozwiązywanie problemów powodowanych przez cywilizację.

Głębokie przyczyny kryzysu środowiskowego. Podstawowy wzorzec egzystencjalny

Motorem napędowym tego procesu jest nieumiejętność radzenia sobie z cierpieniem. Nasza relacja z przyrodą oparta jest na podstawowej ambiwalencji. Z jednej strony jesteśmy częścią systemu życia, który podtrzymuje nasze istnienie. Wszystkie nasze potrzeby zaspokajamy bezpośrednio lub pośrednio w kontakcie z przyrodą. W tym właśnie znaczeniu Ziemia jest naszą matką, naszym jedynym domem. Ale jednocześnie ta sama przyroda nas ogranicza, jest źródłem cierpienia, a ostatecznie – przyczyną śmierci. Cywilizację zatem można potraktować jako sposób maksymalizowania korzyści i minimalizowania kosztów. Wydaje się nam, że możemy stworzyć świat, w którym będzie nam dobrze i w którym nie będziemy cierpieć, albo przynajmniej będziemy cierpieć mniej. I rzeczywiście odnieśliśmy w tym zakresie spektakularny sukces. Niemniej jednak, jeśli poradziliśmy sobie z wieloma zagrożeniami i żyjemy w coraz większym komforcie, to przecież cierpienie ciągle jest fundamentalnym doświadczeniem egzystencjalnym. Ciągle jesteśmy z czegoś niezadowoleni, ciągle chcemy czegoś więcej, a zatem wciąż towarzyszy nam niespełnienie, które jest aspektem cierpienia. Innymi słowy – cierpimy, gdy nie dostajemy tego, czego chcemy; cierpimy, gdy dostajemy to, czego nie chcemy; cierpimy nawet, gdy dostajemy dokładnie to, czego chcemy, bo nie możemy zachować tego na zawsze.

¹⁷ Richard Louv, *The Nature Principle: Human Restoration and the End of Nature-Deficit Disorder* (New York City: Algonquin Books, 2011).

Nie jesteśmy w stanie wyrugować wszystkich chorób, starzenia się, a ostatecznie śmierci. Nawet jeśli wydłużamy życie, to w końcu i tak umieramy. Umierają też inni, z którymi byliśmy związani. Bycie w relacji, które jest istotą życia, nieuchronnie wiąże się z kosztami psychologicznymi. To się nigdy nie zmieni. Krótko mówiąc, nie da się wyeliminować trudnych, bolesnych doświadczeń. Jest to niemożliwe, ponieważ „druga strona” jest immanentną częścią całości i stanowi jedność ze swym przeciwieństwem. Dlatego próba jej amputacji jest z góry skazana na niepowodzenie. Co więcej, pociąga za sobą poważne konsekwencje w postaci zaburzenia porządku równowagi. Taka sytuacja zagraża samemu człowiekowi. Amputując część rzeczywistości, faktycznie dokonuje amputacji części samego siebie. W ten sposób staje się niepełny, pozbawiony ważnej części siebie. U podłoża pragnienia wyrugowania niekorzystnych warunków życia leży lęk przed cierpieniem. I mimo, że wszystkie zwierzęta unikają cierpienia i maksymalizują dobrostan, tylko człowiek tak usilnie lgnie do przyjemności i nie godzi się na cierpienie. To zaś sprawia, że oddzielamy się od bieżącego doświadczenia i od świata, który nas otacza. Oddzielenie człowieka od środowiska i towarzyszące temu oddzielenie człowieka od samego siebie, od własnej prawdziwej natury, spowodowane niezgodą na cierpienie, jest najgłębszą przyczyną kryzysu ekologicznego. To podstawowy wzorzec egzystencjalny¹⁸. Zatem głęboką psychologiczną przyczyną negatywnych zmian obserwowanych we współczesnym świecie jest brak zgody na cierpienie jako nieodłączny składnik życia. Manifestacją braku zgody na cierpienie jest zaś tworzenie cywilizacyjnych narzędzi przekształcających środowisko i podporządkowujących je naszym wąskim celom rozumianym jako eliminacja jednego bieguna równoważącego się układu.

Marazm antropocenu

Niezgoda na cierpienie prowadzi do oddzielenia się od bieżącego doświadczenia, to zaś pociąga za sobą oddzielenie się od środowiska niosącego różnorodne zagrożenia. Oddzielenie manifestuje się w wielu obszarach naszego życia. Jest obecne w ekonomii jako zjawisko eksternalizacji kosztów. Współczesna ekonomia po mistrzowsku potrafi maksymalizować zyski i jednocześnie lokować koszty w środowisku, łudząc się, że one znikają na zawsze. Oddzielenie jest też obecne w postaci sztucznego środowiska, dzięki któremu możemy uniknąć naturalnych zagrożeń. Fakt, że większość czasu spędzamy w zamkniętych pomieszczeniach ze stałą temperaturą i sztucznym światłem, pośród obiektów i przedmiotów

¹⁸ Ryszard Kulik, *Człowiek wobec natury. Psychologia ochrony przyrody* (Świebodzin: Wydawnictwo Klubu Przyrodników, 2014), 77.

z plastiku, betonu, szkła i stali, wskazuje na stopień separacji od dzikiej przyrody. Również w obszarze relacji międzyludzkich, które podobnie jak przyroda noszą ze sobą ryzyko cierpienia robimy wiele, by się oddzielić od tego, co trudne. Nasze relacje stają się coraz bardziej powierzchowne i wirtualne, co daje poczucie większej kontroli, a tym samym obietnicę uniknięcia cierpienia.

Paradoksem jest to, że syndrom oddzielenia chroniący przed cierpieniem ostatecznie sprawia, że tego cierpienia jest więcej. Ekonomia, eksternalizując koszty, przyczynia się do katastrofy klimatycznej i środowiskowej, czyli prowokuje ogromne cierpienie. Żyjąc w miastach, w sztucznym środowisku, jedząc coraz bardziej przetworzone jedzenie i coraz mniej wysilając się fizycznie, skazujemy się na poważne konsekwencje zdrowotne, emocjonalne i duchowe. Oddzielając się od bliskich i głębokich relacji z drugim człowiekiem, skazujemy się na poczucie samotności i pustkę. Oddzielenie degraduje nasze człowieczeństwo i jest źródłem cierpienia. Jak współczesny świat reaguje na te zagrożenia? System ekonomiczny w sytuacji kryzysu dodrukowuje pieniądze, powodując jeszcze większe zadłużenie. Chcąc przeciwdziałać ocieplającemu się klimatowi, mamy zwrócić się ku zaawansowanym zielonym technologiom i zrezygnować ze spalania paliw kopalnych. Innymi słowy, odpowiedzią na zagrożenia spowodowane przez rozwój jest presja na jeszcze większy rozwój. To dlatego, mimo że odnawialne źródła energii są najszybciej rosnącą gałęzią gospodarki, globalne emisje gazów cieplarnianych także nieustannie rosną¹⁹.

Nawet gdybyśmy wprowadzili wszystkie niezbędne zmiany związane z transformacją w kierunku zielonej gospodarki, to nie zatrzymamy katastrofy. Dowodem na to są badania – symulacje rozwoju sytuacji do 2050 r., które założyły, że ludzkość podaży za najbardziej optymistycznymi (przyjaznymi dla środowiska) scenariuszami rozwoju. W każdym przypadku pozyskanie zasobów, czyli obciążenie ekosystemów przekraczało co najmniej dwukrotnie referencyjny poziom traktowany jako zrównoważony^{20 21}. To właśnie w tym miejscu znajdujemy odpowiedź na pytanie, dlaczego wobec kryzysu klimatycznego i środowiskowego

19 Amy Harder, „Renewable energy will keep rising through 2050, but so will CO2 emissions.” *AXIOS*, 3.10.2019, <https://www.axios.com/renewable-energy-forecast-carbon-emissions-9e4a1749-0f6c-4a07-a311-56e3e7ffa2cf.html> [dostęp: 28.02.2020].

20 Monika Dittrich, Stefan Giljum, Stephan Lutter et al., *Green Economies Around the World: Implications of resource use for development and the environment* (Vienna: Sustainable Europe Research Institute SERI, 2012), https://www.researchgate.net/publication/301790657_Green_economies_around_the_world_Implications_of_resource_use_for_development_and_the_environment [dostęp: 28.02.2020].

21 Heinz Schandl, Steve Hatfield-Dodds, Thomas Wiedmann et al., „Decoupling global environmental pressure and economic growth: scenarios for energy use, materials use and carbon emissions.” *Journal of Cleaner Production* Vol. 132, 20.09.2016, 45–

jesteśmy pogrążeni w marazmie. To tak, jakbyśmy przeczuwali, że rozwiązania, które proponujemy, są przeciwnie skuteczne. Prawdopodobnie przeczuwamy, że naiwnością jest pokładać nadzieję w rozwiązaniach, które same są przyczyną problemu. Im bardziej się staramy, tym bardziej pogarszamy sytuację. To zaś jest źródłem zniechęcenia, frustracji, marazmu, a nierzadko i depresji.

Biorąc pod uwagę zaproponowaną przeze mnie diagnozę obecnego kryzysu, drogą wyjścia z pułapki jest gotowość przyjęcia cierpienia jako części naszego doświadczenia egzystencjalnego. Mamy nauczyć się cierpieć, nie odcinając się od bieżącego doświadczenia. Mamy zrezygnować z ujarzmiania świata i angażowania się w rozwój za wszelką cenę. Mamy nauczyć się przyjmować koszty towarzyszące zyskom i w związku z tym zrezygnować z nadmiernego standardu życia, by nie obciążać środowiska, przyszłych pokoleń i nas samych negatywnymi konsekwencjami życia ponad stan. Tak czy owak trudno wyobrazić sobie, że ta wizja stanie się programem politycznym, który pociągnie za sobą rzesze obywateli. Zwyczajli ludzkie chcą, żeby było im dobrze, co oznacza niezgodę na cierpienie. Stąd marazm i brak pomysłów na rozwiązanie naszych problemów.

Wystarczająco dobre życie

Z pewnością stoimy u progu wielkiej zmiany. Póki co łudzimy się, że będzie ona miała wymiar wyłącznie technologiczny, choć po prawdzie, jeśli nie obejmie ona wszystkich sfer naszego życia, to zakończy się porażką. Ta zmiana ma się zacząć w naszych głowach i sercach, a jej impulsem powinno być pytanie o wystarczająco dobre życie. Do tej pory dobre życie definiowaliśmy w kategoriach materialnego dostatku, który dawał obietnice życia bez cierpienia. Wiemy już jednak, że ta wizja okazała się być iluzoryczna. Unikanie cierpienia za wszelką cenę jako motor rozwoju cywilizacyjnego jest pułapką. Powtórzmy: głęboką przyczyną kryzysu ekologicznego jest podstawowy wzorzec egzystencjalny polegający na oddzieleniu człowieka od środowiska i towarzyszące temu oddzielenie człowieka od samego siebie, spowodowane niezgodą na cierpienie.

A jeśli tak, to naszym głównym zadaniem jest ponownie nauczyć się przyjmowania w pełni bieżącego doświadczenia, bez oddzielania się od niego w postaci próby amputacji tej części rzeczywistości, która wiąże się z cierpieniem. Inaczej można powiedzieć, że naszym głównym zadaniem jest nauczyć się cierpieć. Co to jednak znaczy *nauczyć się* cierpieć? Czy jest to zachęta do masochizmu? Masochista czerpie przyjemność z cierpienia, a tutaj chodzi o to, by przyjąć je wyłącznie jako część

naszego doświadczenia egzystencjalnego. Chodzi o to, by nie oddzielać się od cierpienia, kiedy ono pojawia się w naszym doświadczeniu. Raczej wniknąć w nie, by przestało być intruzem. Cierpienie stanowi problem o tyle, o ile spostrzegane jest jako coś zewnętrznego, jako ciało obce, które niesie ze sobą trudne do zniesienia doznania. Gdy wejdziesz się w te doznania i stanie się z nimi jednością, wtedy problem cierpienia jako czegoś zewnętrznego znika.

Gdy Jacek Żakowski poprosił sędziego Leszka Kołakowskiego, by ten zdradził mu przepis na szczęśliwe życie, usłyszał następujący zestaw zaaleceń²²:

Po pierwsze: przyjaciele. A poza tym:
Chcieć niezbyt wiele;
Wyzwolić się z kultu młodości;
Cieszyć się pięknem;
Nie dbać o sławę;
Wyzbyć się pożądlivości;
Nie mieć pretensji do świata;
Mierzyć siebie swoją własną miarą;
Zrozumieć swój świat;
Nie pouczać;
Iść na kompromisy ze sobą i światem;
Godzić się na mierność życia;
Nie szukać szczęścia;
Nie wierzyć w sprawiedliwość świata;
Z zasady ufać ludziom;
Nie skarżyć się na życie;
Unikać rygoryzmu i fundamentalizmu.

W przykazaniach Kołakowskiego nie ma uskrzydających fajerwerków. Jest raczej zgoda na pełną rzeczywistość z jej różnorodnością, również tą zawierającą cierpienie. To prawdziwa droga środka, bez próby wypierania trudnej strony życia, ale też bez bronienia się przed jego pięknem. Z tym drugim mamy zwykle mniejszy problem (choć i tutaj możemy się obawiać, że utracimy piękno). Prawdziwym problemem jest „mierność życia”, czyli – cierpienie. Okazuje się, że w zgodzie na cierpienie jest rozwiązanie problemu cierpienia. To jeden z największych paradoksów, z jakim mamy do czynienia. To właśnie oddzielenie, traktowanie przykrego aspektu doświadczenia jako ciała obcego powoduje prawdziwe cierpienie. Czy to oznacza, że wobec cierpienia mamy

²² Jacek Żakowski, „Rozmowa z prof. Leszkiem Kołakowskim, filozofem Co jest ważne w życiu?” *Polityka* nr 38 (2470), 15.09.2004, 3-7.

być bierni i beczynni? Akceptacja cierpienia nie oznacza beczynności i bierności. Jeśli coś nie działa, trzeba to naprawić. Jeśli jest coś do zrobienia, to trzeba to zrobić. Teraz! To niemalże organiczny sposób funkcjonowania. Dzisiaj jest on prawie nieobecny w naszym doświadczeniu. Ciągłe coś zmieniamy, choć stare urządzenia wciąż działają. Mówimy, że lepsze jest wrogiem dobrego. Cała nasza cywilizacja oparta jest na tym paradygmacie. My nie tyle zmieniamy coś, co nie działa, tylko musimy ciągle uciekać do przodu gnani lękiem przed cierpieniem.

Radzenie sobie z cierpieniem polega na zgodzie, by rzeczywistość była zaledwie wystarczająco dobra. Bo taka jest ze swej natury. Zawiera oba bieguny doświadczenia, a my mamy nauczyć się mieścić je w sobie, bez przymusu kontrolowania rzeczywistości. Świat jest dokładnie taki, jaki jest. Nie będzie inny. Przyroda działa dokładnie tak, jak działa. To my ludzie mamy problem, bo ciągle uważamy, że powinno być inaczej. Że ostatecznie trzeba ją uczynić poddaną, by spełniła wszystkie nasze wymagania wynikające z lęku przed cierpieniem. Nasze działania są nadmiarowe, skrajne i niezrównoważone, bo oparte wyłącznie o jeden biegun doświadczenia. I w związku z tym chcemy, by rzeczywistość podporządkowała się naszym oczekiwaniom. Natura ma być taka, jak myślimy, że *powinna* być. Nasze problemy biorą się z różnicy między tym, jak działa natura, a jak myśli człowiek. To, dlatego toczyliśmy nieustanną walkę, której efektem ma być amputacja kłopotliwej części rzeczywistości. To zaś jest źródłem nieustannego lęku i cierpienia.

Zatem mamy uczyć się pozwalać, by było to, co jest. Jak to zrobić? W ogóle tego nie trzeba robić! Problemem jest to, że my ciągle coś robimy. Jesteśmy w nieustannym przymusie działania, które tak naprawdę jest ucieczką przed rzeczywistością. Żeby zgodzić się na to, co jest, nie trzeba nic robić. Wystarczy zgodzić się. A jeśli coś nie działa, trzeba wpieryw doznać dyskomfortu z tym związanego, a następnie wziąć się do roboty. To, co dzisiaj nie działa jak należy, to nasza cywilizacja. Powoduje ogromne zniszczenie świata oraz tłumi swoją ofertą potężne pokłady cierpienia, którego boimy się doświadczyć. Dlatego ważną rzeczą jest pozwolić sobie na odczucie tego cierpienia. Nie uciekać przed nim, nie kombinować, tylko pozwolić, by było to, co jest. Z tego doświadczenia rodzi się następnie głęboka świadomość własnego miejsca w biosferze. A stąd już tylko krok do decyzji o samoograniczeniu własnego wpływu na środowisko.

Samoograniczenie jest odmową udziału w grze, która jest szkodliwa dla przyrody i dla człowieka. Jest braniem mniej, w świecie, w którym niemal wszyscy nastawieni są na to, by brać więcej. Jest rezerwą wobec coraz bardziej zaawansowanych cywilizacyjnych narzędzi, które same w sobie pogłębiają chaos w środowisku. Jest zgodą na prostotę życia. Jest

również zgodą na miernotę życia, bo rzeczywistość ze swej natury jest zaledwie wystarczająco dobra.

W dzisiejszych czasach samoograniczanie się jest kulturowo wypracowanym mechanizmem zastępującym istniejące od zawsze limity środowiskowe, które w naturalny sposób ograniczały nasz centryzm. Cywilizacja w dużym stopniu zniosła te limity, stąd naturalny centryzm gatunku ludzkiego przybrał niepokojące rozmiary, siejąc wokół zniszczenie. Biorąc to pod uwagę, potrzebujemy dzisiaj działania ograniczającego nasz centryzm. To działanie wypływa z naszej głębokiej świadomości związków z całym życiem. Dzięki świadomości jednoczącej przeciwieństwa, możemy pozwolić sobie na cierpienie. To zaś tworzy odpowiednie warunki, by czuć się wystarczająco dobrze z rezygnacją z wielu cywilizacyjnych udogodnień. Innymi słowy, samoograniczenie się jest praktykowaniem drogi środka. Nie chodzi o to, by nie brać nic ze środowiska, by wrócić do jaskiń, czy biernie przyglądać się naturalnemu procesowi, który może stwarzać dla nas zagrożenie. Chodzi jedynie o to, by nasze działanie nie było zakorzenione w lęku, by nie było nadmiarowe, by mogło poprzestać na skromnych środkach służących do prowadzenia wystarczająco dobrego życia. Jak więc widać, między zgodą na cierpienie, samoograniczaniem się oraz świadomością związków z całym życiem, istnieje ścisły, komplementarny związek. Tworzy on nowy rodzaj adaptacji, ewolucyjnego przystosowania, którego bardzo potrzebujemy w obecnych czasach. Stare sposoby funkcjonowania zawiodły – stały się dezadaptacyjne. To, co może nas uratować, to ponowne odkrycie naszego miejsca w sieci życia i dostosowanie się do przyrody z jej uniwersalnymi prawami.

Ta wizja może wydawać się niezwykle trudna i wymagająca. Choć przecież nie ma prostszej rzeczy niż zgoda na to, co jest. Ale w dzisiejszych czasach samoograniczanie się jest działaniem prawdziwie heroicznym. Czyż nie jest to utopia? Tak rzeczywiście może to wyglądać. Co się jednak stanie, jeśli nic się nie zmieni? Puśćmy więc wodze fantazji i wyobraźmy sobie dalszy kierunek rozwoju naszego świata przy zachowaniu współczesnych tendencji. Wszystkie kraje próbują dalej rozwijać się na potęgę. Za maksymalizacją PKB idą coraz większe nakłady energii, coraz większe emisje gazów cieplarnianych, coraz większa eksploatacja surowców. Ludzka populacja dalej rośnie. Po drugiej stronie uwidaczniają się coraz silniejsze objawy związane z ograniczeniami wzrostu. Kończą się paliwa kopalne. Surowce są coraz droższe. Nawet przy odkryciu taniego i bezpiecznego źródła energii, eksploatacja zasobów wiąże się z kolejnymi objawami degradacji ekosystemów. Załamują się usługi ekosystemowe. Rynek finansowy chwieje się pod ciężarem długów, które są nie do spłacenia. Pękają kolejne bańki rosnące wcześniej na bazie

wirtualnych aktywów. Recesja i bezrobocie ogarniają rynki. Klimat się w dalszym ciągu ociepla. To wszystko pociąga za sobą konflikty społeczne i załamanie się gospodarek. Przychodzi czas płacenia odsetek od zaciągniętych długów.

Co się stanie, jeśli zabraknie prądu w gniazdku? Jak z takim kryzysem poradzą sobie instytucje bankowe, służby publiczne, struktury państwa i sztaby kryzysowe? Gdzie zdobędziemy jedzenie, jeśli system jego dostaw załame się? Z jakiej rzeki, potoku, będziemy mogli napić się czystej wody? Wszyscy jesteśmy uzależnieni od komputerów, telefonów, a te od prądu w gniazdku. Nawet elektrownie nie są w stanie pracować bez napływu energii elektrycznej. Jeśli przestaną działać urządzenia, na których opiera się nasza cywilizacja, bo zabraknie energii, to zapanuje trudny do wyobrażenia chaos. Jeśli chcemy dalej się rozwijać tak, jak dotychczas, to taki scenariusz jest bardzo prawdopodobny. Jest nawet pewny, choć nikt nie wie, ile czasu nam zostało. Co wtedy zrobimy? Cała nasza cywilizacja zmierza do dramatycznego przesilenia, którego konsekwencją będzie powrót do starych, sprawdzonych sposobów funkcjonowania. Praca ludzkich rąk, umiejętność „czytania” przyrody (co można, a czego nie można zjeść), zaufanie do ludzi znajdujących się w najbliższym otoczeniu oraz współpraca z nimi i skromne środki do tego, by przetrwać kolejny dzień. Oto niewypowiedziana wizja, na którą usilnie pracuje współczesna cywilizacja. Oczywiście nie chcemy tego, ale jednocześnie w taką właśnie stronę zmierzamy. Jeśli więc nic się nie zmieni, taki scenariusz jest bardzo prawdopodobny, ponieważ tak bywało już w przeszłości nie raz, gdy załamywały się wielkie cywilizacje. A każda cywilizacja ma swój czas odejścia. Różnica między obecnymi czasami a przeszłością jest jednak taka, że dzisiaj mamy naprawdę sporo do stracenia. I jesteśmy niesamowicie słabi, mając tylko dwie ręce i własne ciało do dyspozycji.

Zatem z jednej strony mamy wizję samoograniczania się już teraz, a z drugiej wizję dalszego rozpasania cywilizacyjnego, które ostatecznie prowadzi do... konieczności ograniczenia siebie. Różnica jednak jest taka, że pierwsza wizja jest świadomym wyborem, jest afirmacją rzeczywistości takiej, jaka ona jest w swojej pełni. Druga wizja jest związana z przymusem i w tym znaczeniu wiąże się z dramatycznymi wydarzeniami, które pojawiają się jako konsekwencja niezgody ludzi na taki obrót sprawy. Zmierzamy do tego samego, choć jedna droga jest afirmacją życia, a druga jest dramatycznym trzymaniem się cywilizacyjnych podpórki z wszystkimi tego kosztami. Obecny kryzys jest właściwą odpowiedzią na nasz niezrównoważony świat i nieadekwatnie rozwiązywany dylemat egzystencjalny związany z doświadczaniem cierpienia. Dlatego stanowi dla nas szansę na dokonanie przemiany siebie i świata. Wystarczająco dobre życie jest perspektywą pozwalającą nam przetrwać na planecie,

która jest zaledwie wystarczająco dobrym miejscem do życia. Ta dobra wiadomość wciąż czeka na pełne odkrycie i przyjęcie.

Bibliografia

- Bird, William. *Natural thinking. RSPB and Natural England report*, Royal Society for the Protection of Birds, 1st Edition (June 2007).
- Dittrich, Monika, Stefan Giljum, Stephan Lutter et al. *Green Economies Around the World: Implications of resource use for development and the environment*. Vienna: Sustainable Europe Research Institute SERI, 2012.
- https://www.researchgate.net/publication/301790657_Green_economies_around_the_world_Implications_of_resource_use_for_development_and_the_environment.
- Harder, Amy. „Renewable energy will keep rising through 2050, but so will CO2 emissions.” *AXIOS*. October 03, 2019. <https://www.axios.com/renewable-energy-forecast-carbon-emissions-9e4a1749-0f6c-4a07-a311-56e3e7ffa2cf.html>.
- Kowalski, Janusz. „Będziemy żyli coraz krócej. Oto najnowsze dane GUS.” *Gazeta Prawna* 26.03.2019. <https://www.gazetaprawna.pl/galerie/1404880,duze-zdjecie,2,przewidywana-dlugosc-zycia-gus.html>
- Kulik, Ryszard. *Człowiek wobec natury. Psychologia ochrony przyrody*. Świebodzin: Wydawnictwo Klubu Przyrodników, 2014.
- Lin, David, Laurel Hanscom, Adeline Murthy et al. „Ecological Footprint Accounting for Countries: Updates and Results of the National Footprint Accounts, 2012–2018,” *Resources* 7 (3), 58, 2018. <https://doi.org/10.3390/resources7030058>.
- Living Planet Report 2018*. Gland: WWF, 2018. https://www.wwf.org.uk/sites/default/files/2018-10/LPR2018_Full%20Report.pdf.
- Living Planet Report 2018. Aiming higher – Summary*. Gland: WWF, 2018. <https://www.zsl.org/sites/default/files/Living%20Planet%20Report%202018%20-%20Summary%20Report.pdf>.
- Louv, Richard. *The Nature Principle: Human Restoration and the End of Nature-Deficit Disorder*. New York City: Algonquin Books 2011.
- O’Driscoll, Bill. „Outside Agitators.” *Pittsburgh City Paper*. October 02, 2008.
- Orłowski, Witold. „Przed nami dekada łez.” *Wyborcza.biz*. 10 maja 2011.
- „Otyłość u Polaków: porażający raport!” *Niezależna*. 25 stycznia 2019. <https://niezalezna.pl/256093-otylosc-u-polakow-porazajacy-raport>
- Popkiewicz, Marcin. *Świat na rozdrożu*. Katowice: Sonia Draga, 2013.
- Popkiewicz, Marcin, Aleksandra Kardaś, Szymon Malinowski. *Nauka o klimacie*. Warszawa: Wydawnictwo Nieoczywiste, 2018.
- Schandl, Heinz, Steve Hatfield-Dodds, Thomas Wiedmann et al. „Decoupling global environmental pressure and economic growth: scenarios for energy use, materials use and carbon emissions.” *Journal of Cleaner Production* Vol. 132. September 20, 2016. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0959652615008331>.
- „Stanowisko Rady TEP. Zmiany klimatu a rola procesów rynkowych: czysty zysk jest możliwy.” *Towarzystwo Ekonomistów Polskich*. 27 lutego 2020. <https://>

Kryzys klimatyczny i środowiskowy jest szansą na wystarczająco dobre życie

tep.org.pl/stanowisko-rady-tep-zmiany-klimatu-a-rola-procesow-rynkowych-czysty-zysk-jest-mozliwy/

UN Development Program. *Human Development Reports 2019*. UNDP. <http://hdr.undp.org/en/content/table-2-human-development-index-trends-1990%E2%80%932018>

Żakowski, Jacek. „Rozmowa z prof. Leszkiem Kołakowskim, filozofem Co jest ważne w życiu?” *Polityka* nr 38 (2470). 15 września 2004.

Kryzys klimatyczny i środowiskowy jest szansą na wystarczająco dobre życie

Abstrakt

Artykuł prezentuje psychologiczną perspektywę przyczyn oraz konsekwencji kryzysu klimatycznego i środowiskowego. Autor przedstawia obraz współczesnego świata, ukazując osiągnięcia ludzkiej cywilizacji i związane z nimi koszty środowiskowe i psychospołeczne. Następnie analizuje głębokie przyczyny obecnego kryzysu, wśród których szczególną rolę odgrywa tendencja do unikania cierpienia powodująca oddzielanie się od bieżącego doświadczenia. Syndrom oddzielenia staje się podstawowym rysem współczesnej cywilizacji, której funkcją jest rugowanie doświadczenia cierpienia. Autor pokazuje, w jaki sposób unikanie cierpienia przyczynia się do oddzielania się od przyrody, co skutkuje eksternalizacją kosztów rozwoju i ostatecznie prowadzi do kryzysu klimatycznego i środowiskowego. Jednocześnie kryzys oprócz destrukcyjnego potencjału stwarza również okazję do głębokiej refleksji nad kondycją człowieka i podjęcia kroków w celu zmiany niekorzystnej sytuacji. Autor, w oparciu o przeprowadzoną diagnozę, kreśli wizję nowej rzeczywistości, w której człowiek będzie potrafił radzić sobie z cierpieniem bez nadmiernego unikania niesprzyjających okoliczności. Zgoda na cierpienie jako naturalny składnik życia, umiejętność mieszcznia go w sobie oraz przyjmowanie rzeczywistości taką, jaka ona jest, stanowią klucz do rozwiązania obecnego kryzysu klimatycznego i środowiskowego.

Słowa kluczowe: kryzys klimatyczny i środowiskowy, oddzielenie od przyrody, cierpienie, cywilizacja, samoograniczanie się

Ryszard Kulik – psycholog i trener grupowy. Autor książki „Jak kształtować postawy proekologiczne” oraz kilku innych odnoszących się do problematyki relacji człowiek – środowisko. Zaangażowany w prowadzenie edukacji ekologicznej i psychologicznej od wielu lat. Główne obszary jego zainteresowań to edukacja ekologiczna, postawy prośrodowiskowe i jakość życia.

The climate and environmental crisis is an opportunity for a good enough life

Summary

The article presents a psychological perspective of the causes and consequences of the climate and environmental crisis. The author presents a picture of the modern world showing the achievements of human civilization and the associated environmental, psychological and sociological costs. Then, the deep causes of the current crisis are analyzed, among which the tendency to avoid suffering plays a special role. Finally, it leads to separation from current experience. The separation syndrome becomes the basic feature of modern civilization, whose function is to eliminate the experience of suffering. The author shows how avoiding suffering leads to separation from nature, which results in externalization of costs and ultimately leads to the climate and environmental crisis. In addition to the destructive potential, the crisis also provides an opportunity for deep reflection on the human condition and taking steps to change the unfavourable situation. The author, basing on the diagnosis, creates a vision of a new reality in which man will be able to cope with suffering without avoiding unfavourable circumstances. Consent to suffering as a natural component of life, the ability to contain it and to accept reality as it is, are crucial for resolving the current climate and environmental crisis.

Key words: climate and environmental crisis, separation from nature, suffering, civilization, self-limitation

Ryszard Kulik is a psychologist and works as a group coach. He is an author of a book “How to form ecological attitudes” and few others related to relationship between man and environment. He has been involved in environmental and psychological education for many years. The main fields of his interest are environmental education, attitudes toward environment, and quality of life.

MATEUSZ SCHULER

Uniwersytet Śląski

ORCID: 0000-0001-8628-0899

DOI 10.24917/20838972.17.7

Co dekonstrukcja może zaproponować etyce środowiskowej?

1. Wprowadzenie

W serialu przyrodniczym produkcji BBC „Nasza planeta” twórcy przedstawiają Ziemię jako sieć wielkich, tętniących życiem ekosystemów, których funkcjonowanie staje się zagrożone w obliczu zbliżającej się katastrofy klimatycznej. Oglądając brytyjski serial można odnieść wrażenie, iż koegzystencją poszczególnych gatunków rządzi tajemnicza siła, pozwalająca każdej z jednostek zaspokoić głód, popęd seksualny, a w efekcie zapewnić sobie przetrwanie. Całość (eko)systemu, jak słusznie przekonują twórcy, powiązana jest gęstą siecią relacji i zależności. Kiedy widzimy ciała potężnych arktycznych morsów, które bezwładnie spadają z dwustumetrowych klifów, lektor wyjaśnia to kurczeniem się ich naturalnego habitatu, który nastąpił pod wpływem roztopów lodowych plaż. Były to plaże, na których zwierzęta te gromadziły się w przeszłości, dlatego teraz morsy desperacko i często z fatalnym skutkiem szukają nowych, bezpiecznych miejsc na odpoczynek i coroczne gody. Jeszcze inny przykład stanowią gromady afrykańskich zwierząt poszukujące zasobów wody pitnej w czasie pory suchej. Niestety woda występuje tam już w znikomych ilościach, powodem jest wykorzystywanie jej zapasów w rozwijającym się afrykańskim rolnictwie. Jej brak przyczynia się bezpośrednio do wymierania stad¹, a w bliskiej przyszłości prawdopodobnie i całych gatunków afrykańskiej fauny. Działaniom zwierząt nie przypisuje się ocen moralnych, bowiem wygląda na to, iż zostały one w pewien sposób wcielone w życie ekosystemu i zaprogramowane, by przetrwać nawet w destabilizujących się warunkach środowiska. Jednak bliskość jaką odczuwa widz w stosunku do przedstawianej przyrody, rodzi współczucie i zrozumienie, skłaniające do obdarzenia przyrody (ożywionej i nieożywionej) moralnością oraz wkomponowania jej sta-

¹ Nyasha Chingono „More than 200 elephants in Zimbabwe die as drought crisis deepens.” *The Guardian*, 12.11.2019, <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/12/drought-kills-more-than-200-elephants-in-zimbabwe>.

tusu w ludzkie rozważania etyczne. Ten moment wydaje się szczególnie ważny, ponieważ sposób i kontekst w jakim nadajemy wartość naturze, decyduje o naszych działaniach i orientacji w świecie przyrody. Dobitnie ujawnia to czas związany z katastrofą klimatyczną.

Filozofia środowiska bada relację człowieka do świata pozaludzkiej przyrody, poświęcając szczególną uwagę nowoczesnemu procesowi alienacji natury od życia i dorobku kultury, nauki oraz techniki². Epoka przedindustrialna pozwalała człowiekowi postrzegać przestrzeń oswojoną przez techniką i cywilizację (miasta, szlaki handlowe) w bezpiecznej separacji od dziewiczej, czystej i nierzadko niebezpiecznej przestrzeni przyrody³. Jednak XX wiecna industrializacja przemysłu, kapitalizm oraz postęp w strukturach społecznych napędzany polityczno-ekonomicznymi zmianami rozmył tę klarowną granicę. Odtąd obie te sfery zaczęły na siebie wzajemnie oddziaływać. Faktem jest, iż dawna perspektywa jest nie do utrzymania: człowiek nie może dłużej izolować się w zabetonowanych miastach-oazach i odwracać wzrok od globalnej degradacji przyrody.

Jednymi z pierwszych, którzy poczuli to pismo nosem, byli filozofowie zgromadzeni wokół Instytut Badań Społecznych na Uniwersytecie we Frankfurcie w pierwszej połowie XX wieku. Wybitną rolę w kształtowaniu świadomości ekologicznej odegrali tutaj twórcy „dialektyki oświecenia”, Horkheimer oraz Adorno, a także inni marksistowscy krytycy kapitalizmu⁴. Do grona prekursorów filozofii ekologicznej zalicza się również Martina Heideggera wraz z jego propozycją „autentycznego życia” bliskiego naturze, dekonstrukcji oświeceniowego podmiotu i krytyki antropocentrycznej perspektywy w filozofii⁵. Wyżej wymienieni rozpoczęli znaczący proces zmiany w orientacji filozofii na rozwiązywanie problemów związanych z zagrożeniami ekologicznymi. Jednak dopiero pod koniec XX wieku myśl ekologiczna przybrała swoją współczesną formę, dlatego wielu myślicieli za okres źródłowy dla etyki środowiskowej (ang. *environmental ethics*) przyjmuje lata 70 XX wieku. Ten nagły wzrost zainteresowania ekologią spowodowany był powojennym rozwojem przemysłu chemicznego oraz szeregiem kryzysów ekologicznych

2 Ronald Sandler, *Environmental Ethics: Theory in Practice* (New York: Oxford University Press, 2018), 3–4.

3 Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności, Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. Marek Klimowicz (Kraków: Wydawnictwo Platan, 1996), 25.

4 Zbigniew Łepko, „Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia.” *Studia Ecologiae et Bioethicae* 8/2, 2010.

5 Magdalena Hoły-Łuczaj, *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka* (Warszawa-Rzeszów: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie 2018).

związanych z problemami w zapewnieniu rosnącej populacji dostępu do wody pitnej, żywności oraz zdrowego, czystego środowiska⁶.

W anglojęzycznej debacie dotyczącej ekologii występuje szereg tradycji, które w odmienny sposób wyjaśniają pojawienie się w świecie wartości, a także sam akt normatywny względem natury. Dla ułatwienia prezentacji wyróżnię trzy podstawowe kierunki rozważań wewnątrz etyki środowiskowej.⁷ Każdą z nich można wyrazić przez pytanie ogólne, wokół którego zbudowana została określona perspektywa etyczna:

- 1) Czy jednostka sama stanowi o własnej wartości?
- 2) Czy może cierpieć?
- 3) Czy wartość może być wyprowadzona z troski o całość środowiska (gatunku, ekosystemu, planety)?

Celem niniejszego artykułu będzie przyjrzenie się najważniejszym nurtom etyki środowiskowej, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień związanych z pojawieniem się wartości, następnie uporządkowanie i omówienie intuicji stojących za każdą z propozycji, by na sam koniec zarysować dekonstrukcyjną perspektywę na wcześniej omówione zagadnienia.

2. Etyka środowiskowa. Próba typologii

2.1. Obiektywna wartość wewnętrzna

Wielu etyków środowiskowych stara się wyjść poza oświeceniowy paradygmat mówiący o tym, że wartość jest wynikiem relacji bytu z umysłem potrafiącym tę wartość dostrzec: „Zabierzmy wolę i uczucie, a zniknie coś takiego jak wartość”⁸ stwierdza neokantysta Wilhelm Windelband. W myśl tej antropogenicznej zasady rozłożysty platan staje się wartościowym obiektem wyłącznie wtedy, gdy człowiek dostrzeże w nim przyszły materiał na opał, bądź doceni pożytek z jego cienia w upalne popołudnie. A co jeśli weźmiemy pod uwagę, że nasz platan stanowi również wartościowy obiekt dla żyjących w jego pniu wiewiórek, korników oraz ptaków, a nawet dla samego siebie, bowiem bez wątplenia potrafi zaleczyć swoje rany, zadbać o rozwój i przeciwstawić się procesowi obumierania. Inaczej mówiąc jest on nastawionym na cel, żyjącym indywiduum, posiadającym obiektywną wartość wewnętrzną. Zwolennikiem takiej

⁶ Robin Attfield, *Environmental Ethics: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2018), 10.

⁷ Typologia oparta została w głównej mierze na książce Mary Anne Warren, *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, przeł. Sergiusz Tokariew (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019).

⁸ Wilhelm Windelband, *An Introduction to Philosophy* (London: T. Fisher Unwin, 1921), 215.

perspektywy jest Holmest Rolston III, który stara się objąć nią nie tylko zwierzęta i rośliny, ale również całe ekosystemy:

Prawdą jest, że ludzie są jedynymi oceniającymi, którzy potrafią przełożyć własną obserwację na skalę globalną i świadomie decydować o tym, co robić aby chronić przyrodę. Kiedy ludzie to robią, muszą ustawić skalę; a ludzie są miarą rzeczy. Zwierzęta, rośliny, ekosystemy oraz Ziemia nie mogą nas nauczyć, jak oceniać. Ale potrafią pokazać to, co ma być ocenione. Skale aksjologiczne, które konstruujemy nie tworzą wartości⁹.

Podobną intuicję, wyprowadzającą wartość z bytu, znajdujemy u niemieckiego filozofa Hansa Jonasa¹⁰. W oparciu o dorobek Emmanuela Levinasa oraz Martina Heideggera proponuje on coś, co pokrótce nazwać można „egzystencjalną interpretacją faktów biologicznych”¹¹. Perspektywa ta ukazuje naturę jako akuszerkę wszelkiego życia organicznego, posiadającego nadrzędny cel w postaci zachowania własnego istnienia. Jonas lokuje chęć przetrwania poza sferą mentalną, ponieważ – według autora każdy żywy organizm wykazuje pewną transcendencję, tzn. jego istota wyprzedza samą siebie w trosce o własne życie i przetrwanie¹². Tak oto otrzymujemy kolejną koncepcję, gdzie wartość wyprowadzona została z obiektywnej wartości wewnętrznej.

2.2. Cierpienie

Wśród etyków istnieje przekonanie, iż to zdolność do odczuwania bólu decyduje o przyznaniu statusu moralnego. Jednym z pierwszych, który zdobył się zadać pytanie o cierpienie istot poza ludzkich był Jeremy Bentham. W szeroko omawianym fragmencie swojej pracy *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa* z 1789 roku pisał, że: „należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy

9 Holmes Rolston III, “Value in Nature and the Nature of Value.” w *Philosophy and the Natural Environment*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 36, red. Robin Attfield, Andrew Belsey (Cambridge: Cambridge University Press 1994), 29.

10 „A jeśli nowy rodzaj ludzkiego działania oznacza, że trzeba wziąć pod uwagę coś więcej niż tylko interes ludzki – że antropocentryczne zawężenie etyki jest dziś niewystarczające [...] Oznaczałoby to poszukiwanie nie tylko dobra ludzkiego, ale także dobra rzeczy pozaludzkich tzn. rozciągnięcie uznania «celów samych w sobie» na sprawy poza ludzkie i włączenie troski o te sprawy do dobra ludzkiego.” Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, 33.

11 Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (Evanston: Northwestern University Press, 2001), xi.

12 Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, 152.

mogą cierpieć”¹³. Bentham zrywa w ten sposób z kartezjańską tradycją wykluczającą zwierzęta z pewnej wspólnoty istot żywych¹⁴, jednak ważne jest, aby zrozumieć intuicję stojącą za stwierdzeniem Benthama, bowiem czyni on z bezbronności (czyli pewnej nie-mocy) uświadomioną zdolność podobną do logicznego myślenia i mowy. Gdzie jednak przebiega granica „zdolności odczuwania”, czy należy ją stopniować w odniesieniu do ssaków, ptaków czy też bezkręgowców? Peter Singer proponuje, wydaje się słusznie, przeprowadzić taką cezurę „gdzieś między krewetka a ostrygą”¹⁵.

Jednakże nasza antropocentryczna rzeczywistość wymuszana myśleniem o poza ludzkim życiu w kategoriach nieuświadomionych maszyn. Zdolność do cierpienia wymaga w tym przypadku świadomości bólu, która automatycznie przekształca zwykłe życie (surowy ból) w suwerenny podmiot o statusie i wartości moralnej. Czyli innymi słowy to sama jednostka musi w pewnym sensie zaświadczyć o tym, iż jej cierpienie jest wartościowe tzn. świadomie przeżywane. Rodzi to pewien problem, bowiem takie rozumienie wyklucza z kręgu etycznego zainteresowania między innymi rośliny oraz nieożywione elementy biosfery.

Jeszcze inny problem dotyczy tzw. „wymienności” życia. Peter Singer oraz inni utylitaryści byli często oskarżani o to, że traktują istoty żywe jako „pojemniki” na użyteczność. Wyobraźmy sobie technikę całkowicie bezbolesnego zabijania krów na mięso. Jeśli każdą zabitą taką metodą krowę zastąpimy nową, która będzie zdolna do podobnego odczuwania przyjemności i bólu w przyszłości, to ten rodzaj zabójstwa będzie moralnie dopuszczalny w rozumieniu utylitarystycznym.

Ta skądinąd słuszna krytyka skłoniła Petera Singera do przeprowadzenia rozróżnienia na byty niewymienne samoświadome, które posiadają wyobrażenie o swoim przyszłym życiu, czyli boją się śmierci i preferują istnienie (do nich zaliczyć można oprócz tylko niektóre ssaki takie jak małpy, delfiny i wieloryby)¹⁶ oraz wymienne i cierpiące. Również tu

13 Jeremy Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. Bogdan Nowroczyński (Warszawa: PWN, 1958), 420.

14 „Jest to rzecz nader godna uwagi, że nie ma ludzi tak tępych i głupich, nie wyjmując nawet szaleńców, iżby nie byli zdolni zebrać do kupy rozmaitych słów i ułożyć z nich zdania, którym zdolają wyrazić swą myśl; przeciwnie zaś, nie ma innego zwierzęcia, choćby było najdoskonalsze i najbogaciej obdarzone, aby dokazało tegoż samego. [...] To świadczy nie tylko, iż zwierzęta mają mniej rozumu niż ludzie, ale że nie mają go wcale, widzimy bowiem, iż potrzeba go bardzo mało, aby umieć mówić”. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2002), 40.

15 Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alchniewicz, Anna Szczęsa (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004), 102.

16 Peter Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. Agata Sagan (Warszawa: Książka i wiedza, 2003), 99.

taj autor posłużył się podobnym wybiegiem, nakazującym mu przyznać większą wartość moralną takiej zdolności do cierpienia, która powiązana jest ze zdolnością do afirmacji samego życia. Innymi słowy jest to nadanie wartości i ludzkich praw zwierzętom najbardziej przypominających właśnie ludzi.

2.3. Perspektywa absolutystyczna

Czy zasadnym jest nadawanie wartości pojedynczej istocie – bądź to ze względu na jego wewnętrzną wartość, bądź to z racji jego wrażliwości na ból – kiedy jej status moralny istnieje wyłącznie dzięki sieci pewnych relacji, które tworzy on z innymi osobnikami, gatunkami oraz ekosystemami? Część etyków środowiskowych odpowiada przecząco i proponuje zgoła odmienną podstawę dla wartościowania natury, opierającą się na totalnej współzależności istot, kwestionując tym samym indywidualizm wcześniejszych koncepcji. Aldo Leopold nazywa to biospołeczną etyką ziemi, która: „poszerza granice naszej wspólnoty, włączając do niej gleby, zasoby wodne, rośliny i zwierzęta lub mówiąc ogólniej: samą ziemię”¹⁷. Chodzi w gruncie rzeczy o to, że poszczególne byty powstają wraz z całościowymi systemami, do których należą, i od których bez wątpienia pozostają zależne, aż do swojej śmierci, zaś po śmierci wchłonięte zostają w wielkich łańcuchach przepływu energii¹⁸. Callicott, kontynuator myśli Leopolda, krytykuje indywidualizm biocentryzmu oraz przypomina o naturalnej przynależności człowieka do wspólnoty biologicznej, postulując naczelną zasadę troski o jej dobro. Wniosek płynący z rozważań Callicotta nakazuje ponowne przemyślenie nie tylko relacji indywidualium wobec środowiska, ale również stosunek życia do śmierci w procesie powstawania wartości. Życie nie jest prostym przeciwieństwem śmierci, lecz momentem podtrzymującym współzależną całość wspólnoty w stabilności oraz integralności. Piszę on nawet w jednym ze swoich artykułów, iż: „życie jednego członka wspólnoty wprost zakłada śmierć drugiego”¹⁹.

Teoria biospołeczna powołuje się na strukturę więzi społecznych oraz biologicznych, łączących poszczególne istoty. Struktura ta kształtuje się koncentrycznie. W przeciwieństwie do poprzednich propozycji, które wartość wydobywały z wnętrza bytu, Leopold oraz Callicott budują zewnętrzne kryterium: „To jak powinniśmy, i nie powinniśmy, traktować siebie nawzajem [...] określa [...] natura organizacji naszych

17 Aldo Leopold, *A Sand County Almanac* (New York: Ballantine Books, 1970), 239.

18 Ibid., 252.

19 John Baird Callicott, “The Land Ethic: key philosophical and scientific challenges.” *Oregon State University* https://liberalarts.oregonstate.edu/sites/liberalarts.oregonstate.edu/files/history/ideas/callicott_landethic.pdf

wspólnot”²⁰. W myśl tej zasady członkowie naszych rodzin oraz zwierzęta domowe – będące na granicy społeczno-biologicznej – wraz z najbliższym otoczeniem fauny i flory zasługują na nasze najwyższe wyrazy troski i szacunku. Trudno jest w takim rozumowaniu utrzymać relację między niezaprzeczną wartością wobec indywidualnego życia, a wartością wynikającą z relacji wewnątrz wspólnoty. Bowiem dlaczego miałbym powstrzymać się przed morderstwem obcej osoby, kiedy byłaby to jedyna szansa by wyżywić moją rodzinę?

Wartość wyprowadzona zostaje tutaj z systemu, ale w sposób pośredni, innymi słowy system przekształca wartość wewnętrzną (indywidualną) jednostki w instrumentalną funkcję służącą całości, nadając jej zewnętrznego (holistycznego) znaczenia. Największą wątpliwość w teorii absolutystycznych, jak w skrócie wykazałem powyżej, budzi połączenie wartości wewnętrznej z wartością systemową oraz sam sposób konstruowania i zarządzania wspólnotami biospołecznymi. W następnej części postaram się pokazać inny model normatywności, wywiedziony z koncepcji dekonstrukcji Jacquesa Derridy, który w sposób przewrotny zawiera w sobie wszystkie wyżej wymienione wartości uznawane przez etyków środowiskowych.

3. (Eko)dekonstrukcja

Teorie poststrukturalne coraz śmielej bywają angażowane w rozważania etyczno-ekologiczne, wystarczy wspomnieć chociażby prace na temat biopolityki Foucaulta, deleuzjańskiej koncepcja stawania-się-zwierzęciem oraz animalny dyskurs prowadzony przez Derridę. Ujmowanie rzeczywistości w tekstach poststrukturalistów charakteryzuje się wyraźnym odejściem od protekcyjnistycznej pozycji podmiotu, skłaniając się ku kategorii zdecentralizowanego systemu. W tym rozdziale postaram się pokazać, iż odrzucenie silnej, subiektywistycznej pozycji podmiotu w etyce nie przekreśla rozważań nad zagadnieniem normatywności. Swój wywód zaprezentuje w oparciu o dwa elementy: pierwszym będzie znana publikacja Jacquesa Derridy *Zwierzę, którym więc jestem* (*L'animal que donc je suis*); odniesienie do Kartezjusza jest jasne, dlatego chcąc oddać intuicję kryjącą się za tytułem, należałoby go przetłumaczyć jako: „Jestem zwierzęciem, a więc jestem”. Z kolei drugi element wyprowadzony zostanie z koncepcji podwójnej afirmacji. W skrócie: przy pomocy metodologii i dorobku Derridy pragnę zrewidować wyżej wyodrębnione koncepcje etyki środowiskowej oparte na: (1) wartości obiektywnej, (2) zdolności do odczuwania bólu oraz (3) perspektywie

²⁰ John Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy* (Albany: University of New York Press, 1989), 55.

holistycznej; by postarać się pomyśleć je w ramach jednego systemu, tzn. jako jedną perspektywę na zagadnienie wydobywania wartości z natury.

Koncepcja podwójnej afirmacji przypomina proces obustronnej koligacji, w której każda istota żywa potwierdza siebie oraz innych w wyniku uprzedniego wpisania się w system powiązań żyjącej wielości; autor *Widm Marksa* określa tę wspólnotę neologizmem „l’animot” oznaczającym: „nieredukowalną wielość żyjących istnień”²¹. Zaś to, co wcześniej określiłem jako wartość obiektywną podmiotu, występuje u Derridy pod pojęciem „auto-biografii” bądź „samoprezentacji”, jest to moment uświadamiania (afirmacji) przez istotę żyjącą, swojej pierwotnej, zwierzęcej natury: „Ktokolwiek mówi «ja», ujmuje lub ukazuje siebie jako «ja», jest żywym zwierzęciem”²²; nie chodzi tutaj o zniesienie granicy między człowiekiem a zwierzęciem, lecz o wydobywanie porowatej i płynnej granicy między nimi. Podmiot „zoo-auto-biograficzny” oznacza dla Derridy przede wszystkim „podmiot współodczuwający”, czyli gotowy do współ-przeżywania cierpienia i przeglądania się w widmie nieuchronnej śmierci wraz ze wspólnotą żyjących istot, w których środowisko jest on zanurzony.

Czy ostatecznie mogę ukazać się nagi przed oczami tego, co oni określają mianem „zwierzęcia”? [...] Wszędzie tam, gdzie wcielana jest autobiograficzna sztuka, tam istnieć mus „psyche”, lustro, które odbija mnie nagiego od stóp do głów. To samo pytanie okazuje się zatem kwestią tego, czy powinienem się ukazywać. Ale w trakcie widzenia siebie nago (czyli odbijania mojego obrazu w lustrze) gdzie znajduje się, w moim przypadku, patrząc na mnie, to żywe stworzenie, kotka, która sama może odkryć, że została złowiona w to samo lustro? Czy istnieje zwierzęcy narcyzm? Czy ta oto kotka również nie mogłaby być, w głębi jej oczu, moim pierwotnym zwierciadłem?²³

Wróćmy ponownie do samej dekonstrukcji, by jeszcze raz przemyśleć to, co przed chwilą zostało tutaj opisane. Punktem wyjścia jest podmiot, wyłaniający się z pola zróżnicowanych relacji z innymi (Derrida nazywa to „grą różni”, inaczej polem obejmującym wszystkie różnice)²⁴. Relacje te są dla podmiotu konstytutywne, czyli jego tożsamość oraz status nie jest uprzedni wobec systemu, a staje się wynikiem wzajemnej relacji ze środowiskiem i otoczeniem. Kontekst wszystkich

21 Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am* (New York: Fordham University Press, 2008), 41; Jacques Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. Bogdan Banasiak (Łódź: Oficyna Wydawnicza, 2012), 68.

22 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 49.

23 Ibid., 50-51.

24 Jacques Derrida, „Różnia.” w: *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pieniążek (Warszawa, Wydawnictwo KR, 2002), 38.

relacji jest niewyczerpany nie dlatego, że nie jesteśmy w stanie uporządkować wszystkich jej obiektów, lecz z powodu nieustannej zmiany kontekstu, który rekontekstualizuje podmiot, zaś on ponownie zmienia cały kontekst tej relacji. Derrida do wytłumaczenia tego procesu używa neologizmu „différance”, oznaczającego różnicę oraz odroczenie. Podmiot, jak i istoty z którym jest on w relacji, pozostają zatem w stałej, otwartej ekspozycji na przyszłość utkaną z nieprzewidywalnych elementów żywej wspólnoty.

Dekonstrukcja to nie filozofia pozbawiona podmiotu, lecz stawiająca podmiot w pozycji ciągłej niepewności (nie-tożsamości zarówno ze sobą, jak względem otoczeniem), zn. wymagającej nieustannej pracy samo-potwierdzania (afirmacji). Właśnie w jednostkowym dążeniu do samo-potwierdzenia ujawnia się dekonstrukcyjna koncepcja normatywności. Zasada podwójnej afirmacji jest więcej splotem wymagającym od podmiotu odróżnienia się (ustanowienia własnego „Ja”) od otoczenia (innego) przez potwierdzenia swojej istoty w drodze od „ja”, w kierunku biegnącym przez to, co inne, „zwierzęce”, nie-ludzkie: „Oto ślad, którym jestem i którym podążam, ślad, który tropię, idąc za tym, co całkowicie inne, a co oni nazywają »zwierzęciem«, na przykład »kotem«”²⁵. Zatem tożsamość według Derridy zawsze musi zostać potwierdzona w kimś innym ode mnie samego oraz być stale rekonstruowana, gdyż nie jest ona dana raz na zawsze. Afirmacja nie ma „swojego pierwszego razu” w myśl widmontologicznej zasady mówiącej o tym, że „jednostkowość każdego pierwszego razu czyni z niego również ostatni raz”²⁶. Tożsamość zostaje w ten sposób zamknięta w koniecznej sprzeczności: zawieszona pomiędzy absolutną przeszłością a otwartą przyszłością, ustawiona między własną jaźnią a jaźnią innego, między afirmacją śmiertelnego życia a potwierdzeniem nadchodzącej śmierci.

4. Wnioski

Relacje między ludźmi a zwierzętami będą musiały się zmienić. Będą musiały w podwójnym sensie tego wyrażenia, w sensie konieczności «ontologicznej» i obowiązku «etycznego». Podaję te słowa w cudzysłowie, ponieważ owa zmiana będzie musiała dotyczyć sensu i wartości samych pojęć (tego, co ontologiczne, i tego, co etyczne)²⁷.

25 Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 14.

26 Jacques Derrida, *Widma Marksa*, przeł. Tomasz Załuski (Warszawa: PWN, 2016), 30.

27 Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *Z czego jutro... Dialog*, przeł. Waleria Szydłowska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2016), 94.

Na podstawie wyżej zarysowanego modelu (eko)dekonstrukcji widzimy, iż pomyślenie etyki wielokryterialnej tzn. opartej na kilku podstawowy wartościach jest możliwe, kiedy granica dzieląca świat ludzki i poza-ludzki (zwierzęcy) zostanie zdynamizowana i wciągnięta w przestrzeń nowych, niedogmatycznych znaczeń. Warto zwrócić uwagę, iż większość napięć pomiędzy poszczególnymi koncepcjami etyki środowiskowej wzięła się nie dlatego, że wskazują one na niesłuszne kryteria moralne, lecz dlatego, że nie potrafią one poradzić sobie ze zmieniającym się kontekstem samego życia, poziomem nauki oraz postępującą coraz szybciej katastrofą klimatyczno-środowiskową²⁸.

Derrida, podobnie jak główni przedstawiciele etyki środowiskowej, przewidywał w swoich rozważaniach radykalną zmianę naszego paradygmatu w relacjach ze światem poza-ludzkim. Jednak z pewnością nie można przypisać go do żadnej z jednokryterialnych tradycji etyki środowiskowej, bowiem, jak starałem się wykazać powyżej, korzystał on i implementował jej dorobek we własny system, który dzięki pewnej „samozwrotności”, bądź mówiąc nieco inaczej: wytworzonemu programowi „auto-odporności”, czyli mocy nieustannego reagowanie na zmiany ogólnego kontekstu w jakim występuje życie, stworzył pomocne narzędzie do przyszłego myślenia o naturze i działania na rzecz łagodzenia skutków katastrofy klimatycznej.

Bibliografia

- Attfeld, Robin. *Environmental Ethics: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2018.
- Baird Callicott, John. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: University of New York Press, 1989.
- . “The Land Ethic: key philosophical and scientific challenges.” *Oregon State University*, https://liberalarts.oregonstate.edu/sites/liberalarts.oregonstate.edu/files/history/ideas/callicott_landethic.pdf
- Bentham Jeremy, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Przeł. Bogdan Nowroczyński. Warszawa: PWN, 1958.
- Chingono, Nyasha, „More than 200 elephants in Zimbabwe die as drought crisis deepens”, *The Guardian*, 12.11.2019, <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/12/drought-kills-more-than-200-elephants-in-zimbabwe>
- Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press, 2008.
- . *Ostrogi. Style Nietzschego*. Przeł. Bogdan Banasiak. Łódź: Oficyna Wydawnicza, 2012.
- . *Różnia*, [w:] *Marginesy filozofii*. Przeł. A. Dziadek, J. Margański i P. Pięniązek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002.
- . *Widma Marksa*. Przeł. Tomasz Załuski. Warszawa: PWN, 2016.

²⁸ Warren, Status moralny, 367.

- Derrida, Jacques, Elisabeth Roudinesco. *Z czego jutro... Dialog*. Przeł. Waleria Szydłowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2016.
- Holy-Łuczaj, Magdalena. *Radikalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa-Rzeszów: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie, 2018.
- Jonas Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- . *Zasada odpowiedzialności, Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Przetł. Marek Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan, 1996.
- Kartezjusz, Rozprawa o metodzie, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Kraków, Wydawnictwo Zielona Sowa, 2002
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. New York: Ballantine Books, 1970.
- Łepko, Zbigniew. „Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia.” *Studia Ecologicae et Bioethicae* 8/2, (2010): 121–135.
- Rolston, Holmes, III. “Value in Nature and the Nature of Value.” W *Philosophy and the Natural Environment*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 36, red. Robin Attfield, Andrew Belsey. Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Sandler, Ronald. *Environmental Ethics: Theory in Practice*, New York: Oxford University Press, 2018.
- Singer Peter, *Wyzwolenie zwierząt*, Przeł. Anna Alchniewicz, Anna Szczęśna. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004.
- . *Etyka praktyczna*. Przeł. Agata Sagan. Warszawa: Książka i wiedza, 2003.
- Windelband, Wilhelm. *An Introduction to Philosophy*. London: T. Fisher Unwin, 1921.
- Warren, Mary Anne. *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, przeł. Sergiusz Tokariew. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.

Co dekonstrukcja może zaproponować etyce środowiskowej?

Abstrakt

W artykule zaprezentowane zostało dekonstrukcyjne spojrzenie na etykę środowiskową, które realizuje model wielokryterialnego podejścia do spraw związanych z normatywnością w etyce środowiskowej. W pierwszej części przedstawione zostają najważniejsze koncepcje etyki środowiskowej, reprezentowane przez takich filozofów jak: Peter Singer, Hans Jonas, Holmest Rolston czy Aldo Leopold. Następnie staram się pokazać, iż z pism Jacquesa Derridy jesteśmy w stanie wydobyć interesującą wizję etyki środowiskowej, która swoim systemem obejmuje postulaty „tradycyjnych”, jednokryterialnych etyk środowiskowych i dodatkowo zawiera w sobie element pozwalający jej reagować na przyszłe, nieprzewidziane zjawiska.

Słowa kluczowe: Etyka środowiskowa, dekonstrukcja, afirmacja, autobiografia

Mateusz Schuler lic. Uniwersytet Śląski, Indywidualne Studia Międzyobszarowe. W swoich pracach tropi obecności wielkich narracji, które swój początek mają w małych, codziennych (nie)przyjemnościach. W ostatnim czasie zajmuje się etycznym i politycznym wymiarem dekonstrukcji Jacquesa Derridy.

What does deconstruction offer to environmental ethics?

Summary

This article presents a deconstructionist perspective on the environmental ethics. This model realizes a multi-criterial approach to normativity in the environmental ethics. The first part of this study is devoted to the most important concepts of environmental philosophy, as represented by Peter Singer, Hans Jonas, Holmest Rolston and Aldo Leopold. In the second part, I show that the philosophy of Jacques Derrida contains an interesting vision of environmental ethics.

Key words: environmental ethics, deconstruction, affirmation, autobiography

Mateusz Schuler was awarded a bachelor's degree at University of Silesia, Interdisciplinary Individual Studies. In his research, he tracks how the great narratives begin with small, everyday (un) pleasures. Recently, Schuler researches ethical and political dimensions of Jacques Derrida's deconstruction.

ANNA KAMIŃSKA

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3717-6985

DOI 10.24917/20838972.17.8

„Nie ma ekologii bez antropologii”. O zubożeniu ekologiczno-społecznym, w oparciu o koncepcję „ekologii integralnej” papieża Franciszka

Postanowiłem położyć kres istnieniu wszystkich ludzi, bo
ziemia przez nich jest pełna gwałtu (Rdz 6,13).

W niniejszym artykule chcemy poruszyć filozoficzny problem zubożenia będącego wynikiem współczesnej alienacji człowieka. Skupimy się zwłaszcza na zubożeniu etycznym oraz społecznym. Obie te postacie zubożenia wpisują się w zagadnienie konsumpcjonizmu¹.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie powyższego problemu na przykładzie refleksji papieża Franciszka o konieczności przeciwstawiania się globalizacji zubożenia oraz potrzebie połączenia ekologii jako refleksji o przyrodzie z antropologią jako refleksją o człowieku.

W artykule tym zanalizujemy encyklikę papieża Franciszka *Laudato si'*, zestawiając zawarte w niej refleksje z myślami autora zawartymi w innych jego encyklikach, adhortacjach apostolskich, homiliach, dokumentach z wystąpień oraz książkach. Umożliwi nam to ukazanie szerszej panoramy refleksji na interesujący nas temat.

Abstrakcyjne refleksje filozoficzne o sytuacji ludzkości i świata będą pustymi hasłami, dopóki nie umieścimy ich na nowo w aktualnym kontekście, który *notabene* jest bezprecedensowy w historii ludzkości. Jak pisał Józef Tischner, „aby dobrze uchwycić sens poszukiwań, trzeba pamiętać o kontekście, w jakim się one dokonywały”².

Papież Franciszek zauważa, że przyśpieszenie przemian cywilizacyjnych ludzkości nie harmonizuje z naturalną powolnością ewolucji biolo-

1 Zob.: Anna Kamińska, „Zubożenie konsumpcjonizmu.” w: idem, *Zubożenie. Filozoficzne aspekty współczesnej alienacji człowieka* (Kraków: Fundacja Instytut Wydawniczy „Maximum” 2018): 100–127.

2 Józef Tischner, *Nieszczęsny dar wolności* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993): 84.

gicznej. Dodatkowo, zmiany te niekoniecznie są zorientowane na dobro wspólne oraz na ludzki, zrównoważony i integralny rozwój. Tymczasem, jak trafnie konstatuje autor encykliki *Laudato si'*, żadne zmiany nie mogą być zjawiskiem pozytywnym, gdy prowadzą do degradacji świata przyrodniczego i jakości życia znacznej części ludzkości.

Należy dostrzec i docenić istniejącą wśród pewnej części społeczeństwa wrażliwość i troskę o przyrodę oraz towarzyszące im obawy o los naszej planety. Wrażliwemu etycznie i poznawczo człowiekowi nie chodzi jedynie o gromadzenie informacji czy zaspokojenie ciekawości, lecz także o trudną świadomość oraz odwagę przemiany tego, co się dzieje w świecie w osobistą troskę umożliwiającą rozeznanie, co może zrobić dla poprawy sytuacji. Wiąże się z tym poważna odpowiedzialność, jeśli bowiem niektóre aspekty obecnej rzeczywistości nie znajdują właściwych rozwiązań, mogą dać początek procesom dehumanizacji, z których niełatwo będzie się później wycofać.

O jakich zagrożeniach tutaj mówimy?

O zanieczyszczeniach, które codziennie wpływają na ludzi, na które narażeni są wszyscy mieszkańcy planety, a w sposób szczególny najubożsi i najbardziej bezbronni: spaliny, środki chemiczne, odpady, w tym toksyczne i radioaktywne etc. Problem gromadzenia odpadów związany jest z szerszym zjawiskiem kultury odrzucenia, która dotyka zarówno przedmioty, które szybko stają się śmieciami, jak i ludzi, których spotyka podobny los. O niebezpieczeństwach kultury odrzucenia powiemy szerzej w dalszej części tego artykułu.

Zagrożenia klimatu, o którym zapomina się, że stanowi dobro wspólne. Nie pamięta się także o tym, że zmiany klimatyczne, takie jak globalne ocieplenie, są problemami globalnymi i wywołują poważne następstwa ekologiczne, społeczne, ekonomiczne i polityczne oraz że wiążą się z kwestią podziału dochodów.

Chodzi o wodę, którą również w niektórych miejscach prywatyzuje się, zamieniając w towar podporządkowany prawom rynku, podczas gdy dostęp do wody pitnej jest podstawowym i powszechnym prawem człowieka. Determinuje przeżycie i z tego względu jest warunkiem możliwości korzystania z wszelkich innych praw. Odmawiając ludziom dostępu do wody pitnej, odmawia się im prawa do życia.

Chodzi o zatracenie różnorodności biologicznej w wyniku ludzkiej ingerencji w ekosystemy i, w konsekwencji, w cały geosystem czy globalny ekosystem. Owa ingerencja również nierzadko służy interesom środowisk finansowych i konsumpcjonizmowi. Niektóre gatunki są wykorzystywane w doraźnych celach komercyjnych.

Chodzi także o pogorszenie jakości życia, o sytuacje, w których prywatyzacja przestrzeni utrudnia dostęp do obszarów o szczególnym

pięknie, gdy tworzy się strzeżone, „ekologiczne” osiedla mieszkaniowe jedynie do dyspozycji niewielu.

O wszystkim tym, w swojej encyklice *Laudato si'* mówi papież Franciszek, za każdym razem podkreślając, że wszystkie wymienione powyżej dobra: powietrze, woda czy piękno przyrody, mają przeznaczenie powszechne.

Papież Franciszek powołuje się na słowa Jana Pawła II (zawarte w jego encyklikach: *Laborem exercens* z 14 września 1981 r. oraz *Centesimus annus* z 1 maja 1991 r.): „Dlatego każdy projekt ekologiczny powinien włączać perspektywę społeczną, uwzględniającą prawa podstawowe osób najbardziej społecznie upośledzonych. Zasada podporządkowania własności prywatnej powszechnemu przeznaczeniu dóbr jest zatem uniwersalnym prawem jej użytkowania, jest „złotą regułą” zachowań społecznych oraz „pierwszą zasadą całego porządku społeczno-etycznego”. Tradycja chrześcijańska nigdy nie uznała prawa własności prywatnej za absolutne i nienaruszalne i podkreślała społeczną funkcję wszelkiej formy własności prywatnej. Święty Jan Paweł II zdecydowanie przypominał tę doktrynę, mówiąc, że „Bóg dał ziemię całemu rodzajowi ludzkiemu, aby utrzymywała wszystkich jego członków, nie wykluczając ani nie wyróżniając nikogo”. Są to mocne i doniosłe słowa”³ – czytamy w encyklice *Laudato si'*. Zarazem papież Franciszek przytacza słowa Jana Pawła II z encykliki *Sollicitudo rei socialis* z 30 grudnia 1987 r.: „Wyraźnie stwierdził, że «wszelka własność obciążona jest zawsze hipoteką społeczną, aby dobra mogły służyć ogólnemu przeznaczeniu»”⁴. Papież Franciszek przywołuje także mocne słowa z *Listu apostołskiego* biskupów Nowej Zelandii, wypowiedziane podczas Konferencji Episkopatu Nowej Zelandii 1 września 2006 roku:

Środowisko jest dobrem publicznym, mieniem całej ludzkości i wszyscy są za nie odpowiedzialni. Ten, kto posiada jego część, ma ją jedynie po to, aby zarządzać nią dla dobra wszystkich. Jeśli tego nie czynimy, to bierzemy na swe sumienie ciężar zaprzeczenia istnieniu innych. Dlatego biskupi Nowej Zelandii zastanawiali się, co oznacza przykazanie „nie zabijaj”, kiedy „dwadzieścia procent ludności świata zużywa zasoby tak bardzo, że okrada kraje biedne oraz przyszłe pokolenia z tego, czego potrzebują do przetrwania”⁵.

3 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'. W trosce o wspólny dom* (Kraków: Wydawnictwo M, 2015): 61–62. Te same słowa Jana Pawła II, papież Franciszek zacytował także w encyklice *Fratelli tutti*, zob.: idem., *Encyklika Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej* (Kraków: Wydawnictwo M, 2020): 81–82.

4 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 62.

5 Ibid., 63.

Opublikowana w 2015 roku encyklika papieża Franciszka *Laudato si'* to szczególnie manifest ekologiczny i społeczny, pierwszy dokument Kościoła Katolickiego poświęcony w całości „trosce o wspólny dom”, czyli Ziemię. Jest on odpowiedzią na kryzys ekologiczny, na „wołanie Ziemi i krzyk biednych”⁶. Już w tym zwięzłym sformułowaniu mamy zarys głównej tezy zawartej w tej encyklice, ale także i szerzej, w całej myśli i postawie papieża Franciszka.

Autor encykliki *Laudato si'* podkreśla z mocą, że nie można ignorować zmian klimatycznych na naszej planecie, ani też ukryć faktu, iż mają one głęboki związek z obecną sytuacją ekonomiczną na świecie oraz z istnieniem niesprawiedliwości społecznej. Z właściwą sobie wrażliwością i wnikliwością opisuje sytuację kryzysu ekologiczno-społecznego, starając się dotrzeć do jego przyczyn, aby zaproponować możliwe rozwiązania. Proponuje „ekologię integralną”, która obejmowałaby jednocześnie przyrodę i człowieka. Jak zaznacza w rozmowie z francuskim intelektualistą Dominique Woltonem, specjalistą od zagadnień komunikacji oraz globalizacji: „Moja encyklika *Laudato si'* nie jest «zieloną» encykliką. To encyklika społeczna. [...] Owszem, mowa tam o ekologii, ale za nią stoją problemy społeczne”⁷. Także w rozmowie z włoskim dziennikarzem i pisarzem, Thomasem Leoncinim, papież Franciszek podkreśla, że temat zmian klimatycznych jest dla niego bardzo ważny. „Jest to temat, który bardzo leży mi na sercu, ponieważ tylko chroniąc ekosystemy, można chronić nasze dzieci, wnuki i wszystkie następne pokolenia. W konsekwencji troska o środowisko powinna być wypisana czerwonymi literami na pierwszej stronie każdej agendy politycznej”⁸. I zaraz potem papież Franciszek dodaje, że wrażliwość na sprawy klimatu ściśle łączy się z kwestią dostrzegania wykluczenia najsłabszych. „Wszyscy musimy zawsze patrzeć na tych, którzy w danym momencie znajdują się «niżej», a którzy nie interesują ludzi zepsutych. Z zapomnianych i wykluczonych mogą się oni przemienić w «niosących radość»”⁹. Papież zauważa, że logika, zgodnie z którą człowiek nie przejmuje się środowiskiem naturalnym, jest tą samą, która wyklucza najsłabszych.

Dominique Wolton zauważa, że papież Franciszek jest „pierwszym papieżem globalizacji, stojącym pomiędzy Ameryką Łacińską a Europą”¹⁰, a zarazem „jedną z najbardziej wyjątkowych osobistości intelektualnych

6 Ibid., 33.

7 Papież Franciszek, Dominique Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, przeł. Marek Chojnacki (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018): 335.

8 Papież Franciszek, *Bóg jest młody. Rozmowa z Thomasem Leoncinim*, przeł. Oskar Styczeń (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018): 81–82.

9 Ibid., 82.

10 Wolton, „Wprowadzenie. To trudne, trudne...” w: Papież Franciszek, Wolton, *Otwieranie drzwi, Rozmowy o Kościele i świecie*, 15.

i religijnych świata”¹¹, i dodaje, że „najmocniejszą jego wypowiedzią, naturalną w trakcie wymiany zdań, były słowa: «Niczego się nie boję»”¹². Zaznacza także, że płaszczyzną, na której się odnaleźli w rozmowie było przekonanie, że należy dać człowiekowi pierwszeństwo przed techniką, że trzeba we współczesnym świecie ponownie odnaleźć wartości humanistyczne.

Warto zauważyć, co podkreśla D. Wolton, że w przypadku papieża Franciszka, osobista biografia człowieka spłótła się z historią powszechną. Papież wywodzący się z Ameryki Łacińskiej i w niemalym stopniu ukształtowany przez teologię wyzwolenia, wniósł do Kościoła katolickiego zupełnie nową tożsamość. Zdaniem D. Woltona: „Wszystko lepsze jest od jednowymiarowości, która zawsze stanowi zagrożenie, o czym już w latach dwudziestych XX wieku mówili przedstawiciele szkoły frankfurckiej”¹³. Francuski intelektualista podziwia zdolność papieża do prawdziwego oburzenia, a wręcz do gniewu, i pyta: „Niekonformistycznie. Jak udało się Ojcu połączyć w życiu tę wolność, tego krytycznego ducha, tę ironię ze wszystkimi przeszkodami instytucjonalnymi, przez które Ojciec przeszedł?”¹⁴. Na co papież Franciszek odpowiada: „nienawidzę hipokryzji. [...] Hipokryzja to coś, co mnie oburza”¹⁵.

Aby zobaczyć, co jeszcze oburza papieża Franciszka, wróćmy do encykliki *Laudato si'*.

Przeciwko globalizacji obojętności

W obliczu globalnej degradacji środowiska, papież Franciszek zwraca się do każdego mieszkańca naszej planety. Przytacza znamienne słowa papieża Pawła VI z roku 1970, wypowiedziane z okazji 25 rocznicy powstania FAO – organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia: „najbardziej niezwykle postępy naukowe, najbardziej niesamowite osiągnięcia techniczne, najcudowniejszy rozwój gospodarczy, jeśli nie łączą się z autentycznym postępem społecznym i moralnym, w ostatecznym rachunku zwracają się przeciw człowiekowi”¹⁶. Powołuje się także ponownie na św. Jana Pawła II, który już w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, w 1979 roku ostrzegał, że „człowiek zdaje się często nie dostrzegać innych znaczeń swego naturalnego środowiska, jak

11 Ibid., 16.

12 Ibid.

13 Ibid., s. 22.

14 Papież Franciszek, Wolton, *Otwieranie drzwi*, 373–374.

15 Ibid., s. 376.

16 Papież Paweł VI, „Przemówienie do FAO z okazji dwudziestej piątej rocznicy powstania.” (16.11.1970) *AAS* 62 (1970): 833, [cyt. za:] Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 6.

tylko te, które służą celom doraźnego użycia i zużycia”¹⁷, i nawoływał do „nawrócenia ekologicznego”. Z kolei, jak przypomina papież Franciszek, w encyklice *Centesimus annus* z 1991 roku Jan Paweł II zauważał, że „zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»”¹⁸.

Kolejną ważną inspiracją jest dla papieża Franciszka nauczanie patriarchy ekumenicznego Bartłomieja, który w 2003, podczas wykładu w klasztorze Utstein w Norwegii, zachęcał do przejścia od konsumpcji do poświęcenia, od chciwości do wielkoduszności, od marnotrawstwa do zdolności dzielenia się i do ascezy, która „oznacza uczenie się dawania, a nie po prostu rezygnowania” i która jest „wyzwoleniem od strachu, chciwości i uzależnienia”¹⁹.

Przede wszystkim jednak Papież Franciszek powołuje się na przykład św. Franciszka z Asyżu, będącego symbolem troski o to, co słabe, wzorem nierozzerwalnego połączenia troski o naturę, sprawiedliwości wobec biednych, zaangażowania społecznego i pokoju wewnętrznego. Czytamy w encyklice *Laudato si'*:

Jeśli zbliżamy się do przyrody i środowiska bez tego otwarcia na zadziwienie i podziw, jeśli nie mówimy już językiem braterstwa i piękna w naszej relacji ze światem, to nasze postawy będą postawami władcy, konsumenta lub jedynie wyzyskującego zasoby naturalne, niezdolnego do postawienia ograniczeń swoim doraźnym interesom. Jednakże jeśli czujemy się ściśle związani ze wszystkim, co istnieje, to umiar i troska pojawiają się spontanicznie. Ubóstwo i prostota świętego Franciszka nie były ascezą jedynie zewnętrzną, ale czymś bardziej radykalnym: wyrzeczeniem się czynienia z rzeczywistości jedynie przedmiotu użytku i panowania²⁰.

Podobne refleksje znajdujemy w Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Querida Amazonia* będącej podsumowaniem Synodu, który odbył się w Rzymie w dniach 6–27 października 2019 roku. Papież Franciszek nawiązuje w niej wprost do encykliki *Laudato si'* z 2015 r., przedstawiając swoje „marzenie społeczne”²¹. W sytuacji katastrofy ekologicznej, jaka grozi Amazonii, podkreśla, że prawdziwe podejście ekologiczne jest

17 Papież Jan Paweł II, „Encyklika Redemptor hominis” (4.03.1979), 15: AAS 71 (1979): 287, [cyt. za:] Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 7.

18 Papież Jan Paweł II, „Encyklika Centesimus annus” (1.05.1991), 38: AAS 83 (1991): 841, [cyt. za:] Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 7.

19 Patriarcha Bartłomiej, „Wykład w klasztorze Utstein.” Norwegia (20.06.2003), [cyt. za:] Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 10.

20 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 12.

21 Papież Franciszek, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Querida Amazonia. Do Ludu Bożego i wszystkich ludzi dobrej woli* (Kraków:Wydawnictwo M, 2020), 9.

także podejściem społecznym, ponieważ w dyskusję o środowisku trzeba włączyć kwestię sprawiedliwości społecznej, aby usłyszeć „zarówno wołanie Ziemi, jak i krzyk biednych”²². Jego zdaniem, w dyskursie ekologicznym nie można ominąć zagadnienia niesprawiedliwości i przestępczości, nie wolno przemilczać kwestii „najgorszych form niewolnictwa, podporządkowania i nędzy”²³. Czytamy w adhortacji apostołskiej *Querida Amazonia*:

W Amazonii można lepiej zrozumieć słowa Benedykta XVI, gdy mówił, że „obok ekologii natury istnieje ekologia, którą moglibyśmy nazwać „ludzka”, a która z kolei domaga się „ekologii społecznej”. Oznacza to, że ludzkość [...] powinna zwracać coraz większą uwagę na związki, jakie istnieją między ekologią naturalną, czyli poszanowaniem przyrody, a ekologią ludzką”. Ten nacisk na fakt, że „wszystko jest ze sobą powiązane”, jest szczególnie ważny dla terytorium takiego, jak Amazonia²⁴.

Czyli, według papieża Franciszka przyroda nie jest dzisiaj zmienną niezależną, lecz jest włączona w procesy społeczne i kulturowe. Pustynnienie i zubożenie niektórych obszarów uprawnych jest także skutkiem zubożenia i zacofania zamieszkującej je ludności. Z tego względu konieczne jest wyzwolenie od „paradygmatu technokratycznego i konsumpcyjnego, który tłamsi przyrodę i sprawia, że jesteśmy pozbawieni prawdziwie godnej egzystencji”²⁵. Jak podkreśla papież, interes ekonomiczny lokalnych przedsiębiorców i polityków oraz międzynarodowe interesy gospodarcze potężnych firm nie mogą być stawiane ponad dobrem Amazonii i w konsekwencji ponad dobrem całej ludzkości. Ponieważ najsilniejsi rzadko zadawają się uzyskanymi dochodami, w sytuacji „choroby umysłowego i duchowego skamienienia”, zobojętnienia w stosunku do wszelkich innych istot, kiedy „zazdrość lub przebiegłość sprawiają, że odczuwa się radość na widok upadku drugiego, zamiast podnieść go i pocieszyć”²⁶, konieczne jest stworzenie systemu normatywnego zawierającego nienaruszalne ograniczenia i zapewniającego ochronę ekosystemów.

Św. Franciszek, który czuł się bratem słońca, morza, wiatru i wszystkich istot na ziemi, i który podążał u boku ubogich, chorych i odrzuconych, zainspirował papieża także do napisania encykliki, *Fratelli tutti*. *O braterstwie i przyjaźni społecznej*, promującej „otwarte braterstwo”²⁷

22 Ibid.

23 Ibid., 10.

24 Ibid., 33-34.

25 Ibid., 37.

26 Papież Franciszek, Wolton, *Otwieranie drzwi*, 351.

27 Papież Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti* (Kraków: Wydawnictwo M, 2020): 3.

bez granic pochodzenia, narodowości, koloru skóry, religii etc. Papież nawołuje w niej do uniwersalnej miłości do wszelkich innych, w tym także do innych istot na ziemi. Odnosi się do pandemii Covid-19, zauważając niezdolność poszczególnych krajów do wspólnego działania. „Pomimo, że jesteśmy hiper-połączeni, ujawniło się rozbitcie, które utrudniało rozwiązywanie problemów, dotyczących nas wszystkich”²⁸. Zauważa, że na przeszkodzie rozwojowi powszechnego braterstwa stoją takie tendencje obecnego świata, jak sianie lęku i nieufności, kultura murów, ksenofobiczna mentalność zamknięcia i skupienia się na sobie, bezwstydną agresywność społeczna z jednej strony oraz okrutna obojętność z drugiej strony, obsesja na tle konsumpcyjnego stylu życia, przedkładanie partykularnych interesów faworyzowanych grup społecznych kosztem środowiska naturalnego i ubogiej części ludzkości, obsesja na punkcie obniżania kosztów pracy, bez brania pod uwagę konsekwencji, jakie to powoduje, model gospodarczy oparty na zysku, który nie waha się wykorzystywać, odrzucać, a nawet zabijać człowieka.

W dzisiejszym świecie poczucie przynależności do tej samej wspólnoty ludzkiej słabnie, a marzenie o wspólnym budowaniu sprawiedliwości i pokoju wydaje się być utopią z innej epoki. Widzimy, że panuje obojętność wygodnictwa, zimna i zglobalizowana, zrodzona z głębokiego rozczarowania, które kryje się za złudzeniem iluzji: wiara, że możemy być wszechwładni, z zapomnieniem, że wszyscy znajdujemy się na tej samej łodzi²⁹.

Jak wynika z powyższego, nie chodzi o to, abyśmy ulegli znieczuleniu, pielęgnując swe wady autodestrukcyjne (pustkę duchową, konsumpcjonistyczny indywidualizm, wygodny egocentryzm, godzenie się na dyskryminację i nierówność etc.), nauczyli się ich nie widzieć, tracąc zmysł moralny, estetyczny i kontemplacyjny. Przeciwnie: „Trzeba się oburzyć, tak jak oburzał się Mojżesz (por. *Wj* 11,8), jak oburzał się Jezus (por. *Mk* 3,5), jak Bóg oburzał się w obliczu niesprawiedliwości (por. *Am* 2, 4-8; 5,7-12; *Ps* 106,40). To niezdrowe, gdy przyzwyczajamy się do zła, niedobrze, gdy dopuszczamy do znieczulenia sumienia społecznego [...]”³⁰ – podkreśla papież Franciszek w Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Querida Amazonia*. Trzeba także, jego zdaniem, umieć rozpoznać współczesne formy wyzysku, wiarołomstwa i śmierci, ponieważ ponowoczesna kolonizacja „zmienia swe szaty i skrywa się, ale nie traci arogancji wobec życia ubogich i kruchości środowiska”³¹. Wiekowej

28 Ibid., 7.

29 Ibid., s. 23.

30 Papież Franciszek, *Querida Amazonia*, 13-14.

31 Ibid., s. 15.

chciwości nadaje się tylko nową retorykę. Według papieża Franciszka, charakterystycznym rysem obecnej epoki jest strach na samą myśl, że można domagać się zagwarantowania praw tym, którzy są biedniejsi od nas. Jakby warunkiem naszego spokoju była świadomość, że mamy jeszcze kogoś „poniżej” siebie – np. imigrantów, wobec których możemy odreagować swoje frustracje wynikające z niezaspokojonych potrzeb. Papież zauważa, że w dzisiejszym świecie egoizm wzrósł ponad miłość bliźniego.

Osobiście uważam, że tak zwany niepoohamowany liberalizm sprawia, iż silni czują się silniejsi, słabi czują się słabsi, a wykluczeni mają poczucie bycia jeszcze bardziej wykluczonymi. Potrzeba więc wielkiej wolności i żadnej dyskryminacji czy demagogii – potrzeba wiele miłości. Potrzebne są zasady postępowania i jeżeli to niezbędne – bezpośrednie działania państwa w celu poprawy stanu najbardziej jaskrawych przypadków nierówności³².

Również w encyklice *Fratelli tutti* papież zauważa: „Potrzebujemy budzić świadomość, że dziś albo wszyscy się ocalimy, albo nikt się nie ocali. Ubóstwo, degradacja, cierpienia jakiegoś obszaru ziemi są milczącą pożywką dla problemów, które w końcu dotkną całą planetę”³³. I dodaje, że ta sama wrażliwość ekologiczna, która każe nam niepokoić się wyginięciem niektórych gatunków roślin i zwierząt, zobowiązuje nas także do wrażliwości etycznej i społecznej wobec osób i ludów, które nie mają szans na rozwijanie swego potencjału, a niekiedy wręcz szans na przeżycie.

Papież Franciszek konstatuje, że w dzisiejszych czasach doświadczamy zaniku moralności i globalizacji obojętności. Czytamy w adhortacji apostołskiej *Evangelii Gaudium*: „W celu utrzymania stylu życia wykluczającego innych, albo żeby móc entuzjasmować się tym egoistycznym ideałem, rozwinęła się globalizacja obojętności”³⁴. To samo papież mówi w rozmowie z D. Woltonem: „Bo doszło do globalizacji obojętności! Doszło do globalizacji obojętności: co mnie obchodzi, co dzieje się z innymi, kiedy bronię tego, co moje?”³⁵.

Jako alternatywę, papież proponuje projekt mostu ludów przeciwstawiony projektowi muru pieniądza: „1. Oddać gospodarkę w służbę ludów; 2. Budować pokój i sprawiedliwość, 3. Bronić matki ziemi”³⁶.

32 Papież Franciszek, *Rozmowy z niewierzącym Eugenio Scalfari*, tłum. Wojciech Malewski (Kraków: Wydawnictwo M, 2013), 55.

33 Papież Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, 95.

34 Papież Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (Kraków: Wydawnictwo M, 2013), 33.

35 Papież Franciszek, Dominique Wolton, *Otwieranie drzwi*, 259.

36 *Ibid.*, 121.

Jego zdaniem, są to trzy współzależne cele: poszanowanie ludzkiej godności, walka z ubóstwem i zmniejszenie skutków zmian klimatycznych. W swoim przemówieniu w Biurze Narodów Zjednoczonych w Nairobi, Kenia, 26 listopada 2015, podkreślił:

Musimy być wyczuleni na smutny znak „globalizacji obojętności”, która sprawia, że powoli „przyzwyczajamy się” do cierpienia drugiego człowieka, niemal jakby to było czymś normalnym” (przesłanie na Światowy Dzień Wyżywienia 2013 roku), lub co gorsza, godzimy się ze skrajnymi, skandalicznymi formami „odrzućcia” i wykluczenia społecznego, jakimi są nowe formy niewolnictwa, handel ludźmi, praca przymusowa, prostytutka, handel organami. Tragiczne jest zwiększenie liczby migrantów uciekających od biedy spowodowanej degradacją środowiska³⁷.

Podczas spotkania z członkami Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, 25 września 2015 roku papież podkreślił, że istnieje prawo środowiska. Z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że jesteśmy częścią środowiska, a po drugie dlatego, że każda istota ma swoją wartość, jaką jest istnienie, życie, piękno i współzależność z innymi stworzeniami³⁸.

Rewolucja czułości

Pomimo bardzo krytycznego spojrzenia na rzeczywistość, papież Franciszek pozostaje optymistą, nie traci nadziei. „Ludzkość jest jeszcze zdolna do współpracy w budowaniu wspólnego domu”³⁹ – pisze w encyklice *Laudato si'*. I dodaje: „Człowiek stworzony do miłości, pośród swych ograniczeń, jest nieustannie zdolny do gestów wielkoduszności, solidarności i troski”⁴⁰. Nie wolno jednak, jego zdaniem, myśleć o przyszłości, bez uwzględnienia kryzysu środowiska i cierpienia ludzi zepchniętych na margines społeczeństwa, ponieważ istnieje „ściska więź między ubogimi a kruchością naszej planety”⁴¹. Na tym właśnie polega, to, co nazywa on „ludzkim sensem ekologii”⁴².

37 Ibid., 397.

38 „Fragmenty wystąpienia Ojca Świętego podczas spotkania z członkami Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 25 września 2015 roku.” w: Papież Franciszek, Wolton, *Otwieranie drzwi*, 64–66.

39 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 12–13.

40 Ibid., s. 39.

41 Ibid., s. 14.

42 Ibid., s. 15.

Thomas Leoncini stwierdził, że papież Franciszek zmierza ku bardzo potrzebnej współczesnemu światu, „rewolucji czułości”⁴³, do przewrotu, którego podstawowymi składnikami są odwaga i mądrość.

W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież sam wyznaje, że wierzy w „rewolucyjną moc delikatności i czułości”⁴⁴. Podkreśla, że pokora i delikatność nie są cnotami słabych, lecz mocnych, którzy nie potrzebują źle traktować innych, aby czuć się ważni. W przemówieniu do młodych w czasie XXVIII Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro, 25.07.2013 roku podkreślał: „Drodzy przyjaciele, wiara jest rewolucyjna [...] proszę was, abyście byli rewolucyjni, byście szli pod prąd”⁴⁵.

Rewolucja czułości miałaby polegać na sprzeciwie wobec dominującej obecnie kulturze odrzucenia i tymczasowości, zakładającej, że ludzie nie są zdolni do odpowiedzialności i współczucia, nie są w stanie prawdziwie kochać. Kultura ta oznacza wejście w fazę dehumanizacji człowieka, a ważnym jej elementem jest zasada „skorzystaj i wyrzuć”, zgodnie z którą używa się wszystkiego z założeniem, że kiedy się zużyje, zostanie wyrzucone.

A zatem, papież Franciszek bardzo zdecydowanie występuje przeciwko zobojętnieniu wynikającemu ze współczesnej alienacji człowieka, które nazywa „wygodną obojętnością”⁴⁶, a które jest przeciwieństwem powszechnej solidarności. Prowadzi ono do negacji problemu, do rezygnacji lub do ślepej wiary w moc środków technicznych.

Trzeba zaznaczyć, że technologia, w medycynie, inżynierii czy komunikacji może być, i bywa wspaniałym narzędziem realizacji człowieczeństwa. Przy jej pomocy można również tworzyć piękno i przenosić człowieka w dziedzinę piękną już istniejącego. Są także wspaniałe dzieła plastyczne i muzyczne uzyskane dzięki użyciu nowych narzędzi technicznych. Niemniej jednak postęp w dziedzinie etycznej nie wynika z samej mocy technologii i ekonomii. Wymaga to przede wszystkim wychowania człowieka w ten sposób, aby umiał się tymi narzędziami właściwie posługiwać.

W encyklice *Laudato si'* papież Franciszek konstatuje, iż „ogromnemu wzrostowi technologicznemu nie towarzyszył rozwój istoty ludzkiej w odniesieniu do odpowiedzialności, wartości i sumienia”⁴⁷. Dlatego, że człowiek kieruje się w swym postępowaniu przede wszystkim ego-

43 Papież Franciszek, *Bóg jest młody*, 39.

44 Papież Franciszek, *Evangelii gaudium*, 145.

45 Papież Franciszek, *Błogosławieni miłośnierni. Słowa do młodych* (Kraków: Wydawnictwo M, 2016), 127 i 148.

46 Ojciec Święty Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 13.

47 *Ibid.*, s. 69.

izmem, doraźnymi potrzebami i przemocą, a brak mu „etyki, kultury i duchowości”⁴⁸.

Zdaniem papieża Franciszka, „ludzkość przyjęła technologię i jej rozwój wraz z jednolitym i jednowymiarowym paradygmatem”⁴⁹. Tymczasem ujednolicanie myślenia, wpisane w postawę konformizmu i hipokryzji, bywa bardziej niebezpieczne, niż próby jego rewolucjonizowania. Rodzi się ono z „globalizacji kulistej”, jak określa papież, według której wszyscy powinni być jednakowi i mają się dopasować. „Wydaje mi się, że nasza epoka jest właśnie czasem «jedynej myśli»”⁵⁰ – mówi on w rozmowie z Thomasem Leoncinim. Ta „jedyna myśl” jest słaba, ponieważ nie jest autentyczna i osobista, tylko jest narzucana z zewnątrz. Silna jest myśl autentyczna i twórcza. Ujednolicać myślenie to wpędzać się w intelektualny i uczuciowy autyzm. A to jest bardzo niebezpieczne i dla człowieka i dla jego otoczenia. Nieprzypadkowo, zastanawiając się nad pojęciem samobójstwa, papież Franciszek zauważa, że samobójca jest ofiarą, natomiast katem jest hipokryta – to on „popęnia samobójstwo każdego dnia, zabija własną moralność i godność, żyje pozorami. To są wielkie samobójstwa, które należy potępić...”⁵¹.

Ów „jednowymiarowy paradygmat”, o którym pisze autor encykliki *Laudato si'*, to między innymi „idea nieskończonego czy też nieograniczonego wzrostu, która tak bardzo zachwyciła ekonomistów, teoretyków finansistów i teoretyków technologii. Zakłada ona fałszywe przekonanie o nieskończonej dostępności dóbr naszej planety, co prowadzi do ich «wyciskania» aż do ostatecznych granic, a nawet ponad granice”⁵². Zdaniem papieża Franciszka, jest to rodzaj redukcjonizmu godzącego w życie ludzkie oraz społeczeństwo we wszystkich ich wymiarach. Przedmioty wytwarzane przez technikę wpływają na styl życia ludzi i ukierunkowują możliwości społeczne zgodnie z interesami określonych grup władzy. Decyzje, które wydają się czysto instrumentalne, są w istocie wyborami określonego typu życia społecznego, jaki ma zamiar realizować globalizująca i umasawiająca władza. Dlatego, według papieża, tak ważne jest, aby zdawać sobie sprawę z kierunku, celów, sensu i kontekstu społecznego współczesnego rozwoju technologicznego i gospodarczego. Jest to tym trudniejsze, że specjalizacja właściwa technologii utrudnia postrzeganie całości. A całość jest istotniejsza od części i nie jest prostą ich sumą. Fragmentaryzacja wiedzy prowadzi to zatracenia szerszej perspektywy sensu: filozoficznego, etycznego i społecznego. A tą perspektywą jest

48 Ibid., s. 70.

49 Ibid.

50 Papież Franciszek, *Bóg jest młody*, 123.

51 Ibid., 127.

52 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 71.

między innymi problem ubogich i środowiska. Nie jesteśmy w stanie jej dostrzec, gdy patrzymy z jednego tylko punktu widzenia lub kierując się interesami jednego typu. Tymczasem bez umiejętności rozeznania się w rzeczywistości i rozpoznania horyzontów etycznych życie sprowadza się do ulegania okolicznościom. A symptomami tego są: niepokój, utrata sensu życia i współżycia społecznego oraz degradacja środowiska.

Zdaniem papieża Franciszka, jednowymiarowy paradygmat technokratyczny stał się obecnie tak dominujący, że trudno nawet sobie wyobrazić, aby jakkolwiek alternatywa kulturowa była możliwa, pomimo iż człowiek współczesny dobrze wie, że w tym paradygmacie nie chodzi ani o pożytek, ani o dobrobyt, lecz o skrajnie pojęte panowanie w nowej strukturze świata, w tym także o władzę nad naturą i istnieniem człowieka, nawet w jego podstawowym, biologicznym wymiarze. W ten sposób ograniczane są możliwości podejmowania decyzji, autentycznej wolności, przestrzeni dla życia i twórczości.

W wymiarze gospodarki i polityki oznacza to postrzeganie wszelkiego rozwoju technologicznego w zależności od maksymalizacji zysku, nie zwracając uwagi na ewentualne negatywne skutki dla człowieka i środowiska. „Finanse tłumią ekonomię realną. Nie wyciągnęliśmy wniosków z globalnego kryzysu finansowego i bardzo powoli pobieramy naukę z degradacji środowiska naturalnego”⁵³ – pisze papież w encyklice *Laudato si'*. Wiąże się to z popularnym poglądem, iż obecna gospodarka i technologia same rozwiążą wszystkie problemy związane ze środowiskiem, podobnie jak sam rozwój rynku wyeliminuje problem głodu i nędzy na świecie. Tymczasem, jak podkreśla papież Franciszek, odpowiedzialna troska o środowisko wiąże się ściśle z kwestią dystrybucji bogactwa i praw przyszłych pokoleń, ponieważ sam rynek nie zapewni integralnego rozwoju ludzkiego ani integracji społecznej. Konieczne jest tworzenie instytucji ekonomicznych i programów socjalnych umożliwiających najuboższym dostęp do podstawowych zasobów. A do tego z kolei niezbędne jest inne spojrzenie, myśl, styl życia i duchowości, polityka i program edukacyjny – które nadawałyby kształt sprzeciwowi wobec ekspansji paradygmatu technokratycznego.

W przeciwnym razie, inicjatywy ekologiczne – pomijające prawdziwe i głębokie problemy systemu światowego – mogą się znaleźć w obrębie tej samej zglobalizowanej myśli. Nie można bowiem wyizolować spraw, które w rzeczywistości są ze sobą powiązane.

Możliwe jest jednak, zauważa autor encykliki *Laudato si'*, wprzęgnięcie techniki w inny rodzaj postępu, „zdrowszego, bardziej ludzkiego, bardziej społecznego i bardziej integralnego”⁵⁴. Możliwy jest „konsekwentny

⁵³ Ibid., 72.

⁵⁴ Ibid., 74.

opór ze strony tego, co autentyczne”⁵⁵. „Autentyczne człowieczeństwo, które zachęca do nowej syntezy, zdaje się istnieć pośród cywilizacji technologicznej, niemal niezauważalnie, jak mgła, która przenika pod zamkniętymi drzwiami”⁵⁶ – snuje swoje marzenia papież Franciszek.

Oczywiście, wielu ludzi zdaje sobie sprawę z tego, że postęp techniczny nie jest równoznaczny z postępem moralnym i że istnieją także inne drogi ku szczęśliwej przyszłości. I chociaż pęd za nowością uświęca w nas ulotność, która pociąga ku powierzchowności i pustce, papież Franciszek zachęca, aby nie rezygnować ze stawiania sobie pytań o sens i cel wszystkich rzeczy. Dzisiaj, w epoce pandemii koronawirusa, którą, za Zygmuntem Baumanem, można nazwać epoką „płynnego lęku”⁵⁷, jego słowa brzmią jak manifest:

To, co się dzieje, stawia nas w obliczu naglącej konieczności przystąpienia do śmiałej rewolucji kulturowej. Nauka i technologia nie są neutralne, ale mogą za sobą pociągać od początku do końca procesu różne intencje i możliwości oraz mogą być określone na różne sposoby. Nikt nie chce wrócić do epoki jaskiniowej, ale konieczne jest spowolnienie marszu, aby obserwować rzeczywistość w inny sposób, gromadzić osiągnięcia pozytywne i zrównoważone, a jednocześnie przywrócić wartości i wielkie cele unicestwione z powodu megalomańskiego niepoohamowania⁵⁸.

Wrażliwość ekologiczna jest zarazem wrażliwością społeczną

Właśnie dlatego, że wraz z globalizacją paradygmatu technokratycznego i towarzyszącą jej globalną niesprawiedliwością następuje globalizacja obojętności, papież Franciszek uparcie podkreśla, że „prawdziwe podejście ekologiczne zawsze staje się podejściem społecznym, które musi włączyć sprawiedliwość w dyskusję o środowisku, aby usłyszeć zarówno wołanie ziemi, jak i krzyk biednych”⁵⁹. Stwierdza wręcz, że „żywność, którą się wyrzuca, jest niejako żywnością kradzioną ze stołu ubogich”⁶⁰. Czyli degradacja środowiska przyrodniczego i ludzkiego jest ściśle powiązana z degradacją etyczną. Dlatego też autor encykliki *Laudato si'* krytykuje ekologię powierzchwną i pozorną, która umacnia bierność

55 Ibid., 75.

56 Ibid., 75.

57 Zob. Zygmunt Bauman, *Płynny lęk*, tłum. Janusz Margański (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008).

58 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 76.

59 Ibid., 33.

60 „Katecheza.” (5.06.2013) *Insegnamenti* 1/1 (2013): 280; *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, n. 8-9 (2013): 49, [cyt. za:] Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 34.

i nieodpowiedzialność. Jest to, jego zdaniem, pokrętnie zachowanie pomagające ludziom kontynuować swój styl życia, produkcji i konsumpcji, pielęgnując swoje autodestrukcyjne wady.

Z jednej strony mamy tych, którzy za wszelką cenę podtrzymują mit postępu i twierdzą, że problemy ekologiczne rozwiążą się samoczynnie przez zastosowanie nowych technologii. Natomiast z drugiej strony mamy tych, którzy uznają, że rodzaj ludzki może tylko zaszkodzić globalnemu ekosystemowi, dlatego trzeba ograniczyć jego obecność na tej planecie i uniemożliwić mu jakąkolwiek ingerencję. Zdaniem Franciszka możliwe scenariusze rozwiązań mogą się pojawić pomiędzy tymi skrajnościami i w dialogu pomiędzy nimi. Potrzebna jest także debata pomiędzy wszystkimi, którzy są w tę sprawę zaangażowani (rolnicy, konsumenci, władze, naukowcy, producenci nasion, ludność mieszkająca w pobliżu pól, gdzie dochodzi do zwalczania szkodników za pomocą substancji chemicznych i inni). Dialog ten utrudniają sytuacje, gdy nie ujawnia się wszystkich informacji, selekcionując je według własnych interesów: politycznych, ekonomicznych czy ideologicznych. Tymczasem należałoby wspierać, także finansowo, badania niezależne i interdyscyplinarne, których celem jest wniesienie światła i poprawienie sytuacji.

Krytykując wypaczony antropocentryzm, papież Franciszek podkreśla zarazem konieczność odnowionego humanizmu. Zaznacza, że rozwiązaniem nie jest romantyczny indywidualizm będący w istocie zamaskowanym egoizmem. Jego zdaniem, „nie ma ekologii bez właściwej antropologii”⁶¹. Troszcząc się o kruchość środowiska, troszczymy się także o kruchość człowieka i człowieczeństwa. Jego zdaniem, wypaczony antropocentryzm nie powinien być zastępowany skrajnym biocentryzmem, ponieważ nie można wymagać od człowieka zaangażowania w świat, jeśli nie uznaje się i nie podkreśla równocześnie jego „szczególnych zdolności poznawania, woli, wolności i odpowiedzialności”⁶². A zatem, kryzys ekologiczny jest zewnętrznym przejawem kryzysu etycznego, dlatego też warunkiem uzdrowienia naszych relacji z przyrodą jest uzdrowienie relacji międzyludzkich.

Według papieża Franciszka, rozwiązaniem nie jest także relatywizm praktyczny. Uważa on, że dominująca obecnie kultura relatywizmu prowadzi, z jednej strony do egoizmu społecznego i zaniku społecznej wrażliwości, a z drugiej strony do zaniku wrażliwości na piękno i obiektywną wartość przyrody. Czytamy w encyklice *Laudato si'*:

Jeśli nie ma żadnych prawd obiektywnych ani stałych zasad, poza zaspokojeniem własnych aspiracji i doraźnych potrzeb, jakie ograniczenia może

61 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 78.

62 Ibid.

mieć handel ludźmi, organizacje przestępcze, przemyt narkotyków, handel „krwawymi diamentami” czy skórami zwierząt zagrożonych wyginięciem? Czyż to nie ta sama logika relatywistyczna usprawiedliwia handel organami ludzi ubogich, aby je sprzedać czy wykorzystać do badań [...]?⁶³.

Ekologia integralna

Jak już wspominaliśmy, papież Franciszek proponuje „ekologię integralną”, która obejmowałaby jednocześnie świat przyrody i świat człowieka. Ponieważ czas i przestrzeń oraz atomy i cząstki subatomowe są od siebie zależne, refleksja nad warunkami przetrwania przyrody nieuchronnie łączy się z namysłem nad warunkami życia i przetrwania społeczeństw. Trzeba równolegle badać i przyrodniczy i ludzki aspekt kryzysu ekologicznego, ponieważ degradacji ekologicznej towarzyszy degradacja kulturowa i etyczna.

Nie wdając się w ogólnikowe dystynkcje pojęciowe dotyczące znaczeń terminu „ekologia”, które nie są przedmiotem tego artykułu, wyjaśnijmy konkretnie, co według papieża Franciszka oznacza sformułowanie „ekologia integralna”.

W skład ekologii integralnej, o której mówi papież Franciszek, wchodzi: ekologia środowiskowa, gospodarcza i społeczna, ekologia kulturowa, ludzka ekologia życia codziennego, zasada dobra wspólnego oraz sprawiedliwość między pokoleniami.

Mówiąc jednym tchem o „ekologii środowiskowej, gospodarczej i społecznej”⁶⁴, papież Franciszek ma na myśli to, że jesteśmy częścią przyrody i wzajemnie się przenikamy. Jeżeli jakiś fragment przyrody zostaje zanieczyszczony, jest to wynikiem złego funkcjonowania społeczeństwa, jego gospodarki, jego sposobu odbierania i rozumienia otaczającej go rzeczywistości. Należy wówczas poszukiwać rozwiązań integralnych, uwzględniających interakcje ekosystemów przyrodniczych między sobą oraz z systemami społecznymi. „Nie ma dwóch odrębnych kryzysów, jeden środowiskowy, a drugi społeczny, ale istnieje jeden złożony kryzys społeczno-ekologiczny. Wytyczne dotyczące rozwiązania wymagają zintegrowanego podejścia do walki z ubóstwem, aby przywrócić godność wykluczonym i jednocześnie zatroszczyć się o naturę”⁶⁵. Z tego względu zachodzi potrzeba wszechstronnego, integrującego humanizmu uwzględniającego różne dziedziny wiedzy.

63 Ibid., 81.

64 Ibid., 19.

65 Ibid., 91.

Mówiąc o „ekologii kulturowej”⁶⁶, papież Franciszek ma na myśli to, że wraz z ochroną dziedzictwa przyrodniczego należy chronić także dziedzictwo kulturowe człowieka. Wymaga to przeciwstawienia się homogenizacji kultury, niszczeniu różnorodności kulturowej w wyniku dominacji konsumpcyjnej wizji człowieka wspieranej przez zglobalizowaną ekonomię. Podobnie jak w przyrodzie niszczące są wielkopowierzchniowe monokultury roślin uprawnych, w społeczeństwie niebezpieczna jest homogenizacja kulturowa, polegająca na narzucaniu jednego i wszechobowiązującego modelu kultury konsumpcyjnej. Zanik pewnej kultury jest równie szkodliwy, jak wyginięcie gatunku zwierząt lub roślin. Narzucenie jednowymiarowego, hegemonicznego stylu życia i myślenia może być równie szkodliwe jak zniszczenie ekosystemu.

Mówiąc o „ludzkiej ekologii życia codziennego”⁶⁷, papież apeluje, aby zwrócić uwagę na przestrzeń, w której żyjemy, dowartościować wrażliwość zmysłową i estetyczną. Uświadomić sobie, że otaczające nas środowisko wpływa na nasz sposób patrzenia, odczuwania i działania. Gdy jest ono skażone wizualnie czy akustycznie, bardzo trudno nam rozwinąć zintegrowaną i szczęśliwą tożsamość. Niezwykle ważne jest także „przywrócenie szacunku dla piękna”⁶⁸ – co papież podkreśla także w adhortacji apostolskiej *Evangelii Gaudium*. Ekologia życia codziennego to, na przykład, zdolność uświadomienia sobie potrzeby zastępowania prywatnego transportu samochodowego transportem publicznym, zwłaszcza w miastach, co wymaga odpowiedniego dofinansowania raczej tego rodzaju transportu.

„Ludzka ekologia”, o którą apeluje papież Franciszek, jest także nierozzerwalnie związana z „zasadą dobra wspólnego”⁶⁹, która jest podstawą etyki społecznej. Dobro wspólne wymaga pokoju społecznego, bezpieczeństwa i stabilności. Wymaga ono także sprawiedliwości rozdzielczej, której naruszenie rodzi przemoc. Realizacja dobra wspólnego wymaga solidarnego działania na rzecz najuboższych mieszkańców ziemi. Pociąga to za sobą także konieczność obrony pracy. A w encyklice *Laudato si'* czytamy: „W każdym zarysie ekologii integralnej, który nie wyklucza istoty ludzkiej, niezbędne jest uwzględnienie wartości pracy, tak mądrze przedstawionej przez świętego Jana Pawła II w encyklice *Laborem exercens*”⁷⁰. Papież Franciszek cytuje tutaj także słowa papieża Benedykta (z jego encykliki *Caritas in veritate* z 29 czerwca 2009 roku): „Z tego względu globalne realia społeczne współczesne-

66 Ibid., 94.

67 Ibid., 96.

68 Papież Franciszek, *Evangelii gaudium*, 89.

69 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 101.

70 Ibid., s. 81.

go świata, poza wąskimi interesami biznesu i wątpliwą racjonalnością ekonomiczną, wymagają, aby «dążono do osiągnięcia – uznanego za priorytetowy – celu, jakim jest dostęp wszystkich do pracy»⁷¹. Według papieża Franciszka, praca jest istotną i nieusuwalną częścią sensu życia, warunkiem ludzkiego rozwoju, godności i osobistego spełnienia. W rozmowie z Thomasem Leoncinim, papież Franciszek podkreśla: „Mogę ci powiedzieć, że to praca jest pożywieniem dla duszy, praca może się zmienić w radość życia, we współdziałanie, w jedność zamierzeń i grę zespołową. Nie pieniądze. Praca powinna być dla wszystkich”⁷². Z kolei podczas spotkania z przedstawicielami ruchów ludowych w Boliwii 9 lipca 2015 roku Franciszek apelował: „słynne «trzy T» – *tierra, techo y trabajo* – («ziemia, dom i praca») dla wszystkich naszych braci i sióstr. Powiedziałem to i powtarzam raz jeszcze: są to święte prawa. [...] Z trzech «T» najważniejsza jest praca, gdyż to ona daje godność”⁷³.

W tym miejscu zasadnym będzie przywołanie słów z homilii w Domu Świętej Marty, zatytułowanej *Praca i sprawiedliwość*:

Nie ma sprawiedliwości w społeczeństwie, które nie daje wszystkim pracy lub wykorzystuje pracowników. [...] Godność daje nam praca, praca godna, bo dziś wiele systemów społecznych, politycznych i gospodarczych wykorzystuje człowieka. [...] Ludzie są mniej ważni niż rzeczy, które przynoszą zysk tym, co sprawują władzę polityczną, społeczną, ekonomiczną. Do czego doszło? Do tego, że nie mamy już nawet świadomości godności człowieka, godności pracy⁷⁴.

Obok ekologii środowiskowej, gospodarczej i społecznej, ekologii kulturowej, ludzkiej ekologii życia codziennego i zasady dobra wspólnego, w skład ekologii integralnej papieża Franciszka wchodzi także „sprawiedliwość między pokoleniami”⁷⁵.

Jak pisze papież, sprawiedliwość między pokoleniami wymaga zadawania sobie pytania: „Jaki świat chcemy przekazać tym, którzy będą po nas, dorastającym dzieciom?”⁷⁶. Jeśli pytanie to jest stawiane odważnie, prowadzi nas nieuchronnie do wielu innych pytań: W jakim

71 Ibid., s. 83.

72 Papież Franciszek, *Bóg jest młody*, 28.

73 „Fragmenty przemówienia Ojca Świętego podczas spotkania z przedstawicielami ruchów ludowych – II Światowe Spotkanie Ruchów Ludowych.” w: Papież Franciszek, Wolton, *Otwieranie drzwi*, 117 i 334.

74 Papież Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu Świętej Marty*, przeł. Anna T. Kowalewska (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019): 126–128.

75 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 102.

76 Ibid., 103.

celu pracujemy i walczymy? Co jest dla nas najważniejsze? Co jest sensem naszego życia?

Zdaniem autora encykliki *Laudato si'*, nie uwzględnianie powyższych elementów ekologii integralnej doprowadza do sytuacji, w której degradacji kulturowej i etycznej towarzyszy degradacja ekologiczna. Inaczej mówiąc, zobojętnieniu ekologicznemu towarzyszy zobojętnienie etyczne i społeczne. Czy raczej, nie ma autentycznej wrażliwości ekologicznej bez wrażliwości etycznej i społecznej.

Wytyczne i działania

Aby starać się uciec ze spirali autodestrukcji, w jakiej aktualnie się porażamy, zdaniem papieża Franciszka konieczny jest wielostronny dialog: dialog na temat środowiska w polityce międzynarodowej, dialog zmierzający ku nowej polityce w wymiarze ogólnonarodowym i lokalnym, dialog i transparentność w procesach decyzyjnych, dialog polityki i ekonomii na rzecz pełni człowieczeństwa oraz dialog religii z nauką.

„Dialog na temat środowiska w polityce międzynarodowej”⁷⁷ konieczny jest ze względu na to, że współzależność problemów ekologiczno-społecznych zmusza do myślenia o jednym świecie w ramach wspólnego projektu. Na przykład zmniejszenie emisji gazów cieplarnianych wymaga uczciwości, odwagi i odpowiedzialności, szczególnie od krajów najpotężniejszych i najbardziej zanieczyszczających. Gdy poszczególne kraje stawiają własne interesy narodowe ponad globalne dobro wspólne, negocjacje międzynarodowe mogą okazać się niemożliwe. Papież Franciszek zaznacza przy tym, że nie chodzi o internacjonalizację kosztów środowiskowych oznaczającą nałożenie na państwa najuboższe zobowiązań porównywalnych do tych nałożonych na kraje najbogatsze i najbardziej uprzemysłowione, co w konsekwencji uniemożliwi rozwój krajów najbiedniejszych. W ten sposób bowiem, pod pozorem troski o środowisko, pojawia się nowa niesprawiedliwość. Albowiem kraje, które najwięcej skorzystały z wysokiego stopnia uprzemysłowienia kosztem ogromnej emisji gazów cieplarnianych, mają większą odpowiedzialność za rozwiązywanie problemów, które same spowodowały. Strategia „sprzedawania pozwoleń na zanieczyszczenia” może prowadzić do nowych form spekulacji. Potrzebne jest porozumienie w sprawie globalnych systemów zarządzania dla całego zakresu globalnych dóbr wspólnych. Ta sama logika, która utrudnia podjęcie skutecznych działań w celu odwrócenia tendencji globalnego ocieplenia, nie pozwala na likwidację ubóstwa. Z tego względu potrzebna jest odpowiedzialna reakcja globalna,

⁷⁷ Ibid., 105.

zmierzająca równocześnie do ograniczenia zanieczyszczenia i do rozwoju krajów oraz regionów biednych.

„Dialog zmierzający ku nowej polityce w wymiarze ogólnonarodowym i lokalnym”⁷⁸ jest konieczny ze względu na to, że polityka wspierana przez konsumpcyjne społeczeństwa, najczęściej skoncentrowana jest na doraźnych rezultatach i obliczona na krótkoterminowy rozwój. Odpowiadając na interesy wyborcze, rządy nie chcą się narażać i drażnić ludność działaniami, które mogłyby naruszyć poziom konsumpcji lub zagrozić zagranicznym inwestycjom. Krótkowzroczność rządów utrudnia możliwość realizacji dalekowzrocznych programów ochrony środowiska. Zapomina się o tym, że działania polityczne są owocniejsze wtedy, gdy bardziej troszczymy się o generowanie długofalowego rozwoju służącego wspólnemu dobru, niż tylko o aktualne opanowanie przestrzeni władzy. Konieczne jest tutaj także humanistyczne zrozumienie sensu wielkich celów i wartości, zdolnych nadać społeczeństwu ukierunkowanie bardziej szlachetne i wielkoduszne.

„Dialog i transparentność w procesach decyzyjnych”⁷⁹ niezbędne są ze względu na to, że przewidywanie wpływu inicjatyw w dziedzinie przedsiębiorczości i projektów na środowisko wymaga przejrzystych procesów politycznych i dialogu. Tymczasem korupcja, skrywająca rzeczywisty wpływ danego projektu na środowisko w zamian za przysługi, prowadzi do umów dwuznacznych, unikających obowiązku informacji i pogłębionej dyskusji. Studium oddziaływania na środowisko powinno być włączone w opracowanie projektów produkcyjnych, sporządzone w sposób interdyscyplinarny, niezależnie od presji gospodarczej czy politycznej. Powinno być także połączone z analizą warunków pracy i wpływu na zdrowie fizyczne i psychiczne osób, na lokalną gospodarkę czy bezpieczeństwo. W dyskusji dotyczącej inicjatyw w dziedzinie przedsiębiorczości trzeba zadawać pytania: W jakim celu? Dlaczego? W jaki sposób? Dla kogo? Jakie są zagrożenia? Jakim kosztem? Kto ponosi największe koszty i w jaki sposób? Według autora encykliki *Laudato si'*, rentowność nie może być jedynym kryterium, jakie należy wziąć pod uwagę, a potrzeby indywidualne nie powinny wyrządzać szkód dobru wspólnemu.

„Dialog polityki i ekonomii na rzecz pełni człowieczeństwa”⁸⁰ potrzebny jest po to, aby polityka nie była podporządkowana ekonomii, a ekonomia nie była uzależniona od opinii i „skutecznościowego paradygmatu technokracji”⁸¹ – jak określa papież Franciszek. Jego zdaniem, jeśli polityka myśli wyłącznie o powiększeniu swojej władzy,

78 Ibid., 112.

79 Ibid., 116.

80 Ibid., 119.

81 Ibid.

a ekonomia tylko o szybkim zysku, obie są odpowiedzialne za kryzys środowiska. Obie powinny współpracować, aby ten kryzys zażegnać. Dbałość o dobro wspólne wymaga, aby polityka i gospodarka służyły życiu, a nie odwrotnie.

Po raz kolejny należy unikać magicznej koncepcji rynku, jakoby problemy można było rozwiązać jedynie poprzez wzrost zysków firm lub poszczególnych osób. Czy realistyczne jest oczekiwanie, że ten, kto ma obsesję na tle maksymalizacji zysków, zatrzyma się, by pomyśleć o zniszczeniu środowiska naturalnego, jakie pozostawi przyszłym pokoleniom?⁸².

Zdaniem papieża Franciszka, „nie do zaakceptowania jest zachowanie tych, którzy zużywają i niszczą coraz więcej, podczas gdy inni żyją poniżej godności. Z tego względu nadszedł czas, aby zaakceptować pewien spadek w niektórych częściach świata, zapewniając środki, by możliwy był zdrowy rozwój gdzie indziej”⁸³. Chodzi mu zatem o to, aby przedefiniować pojęcie postępu. Według papieża, rozwój technologiczny i gospodarczy, który nie pozostawia świata lepszym i nie podnosi jakości życia, nie jest postępem. A racjonalność instrumentalna ma miejsce zarówno wówczas, gdy tym, kto przydziela zasoby, jest centralistyczne państwo, jak i wtedy, gdy czyni to rynek. Troska o środowisko naturalne jest natomiast nieodłącznie związana z troską o najsłabszych – uparcie powtarza papież Franciszek.

I wreszcie, w skład ekologii integralnej wchodzi także dialog religii z nauką.⁸⁴ Autor encykliki *Laudato si'* zauważa, że poprzez zdolność do zdumienia wobec tajemnicy stworzenia, wiara poszerza horyzonty rozumu, by szerzej oświetlić świat odślaniający się przed badaniami naukowymi. A z drugiej strony, rozwiązania techniczne mogą okazać się bezsilne w obliczu globalnych problemów, jeśli ludzkość zapomni o wielkich motywacjach umożliwiających współzycie, poświęcenie i życzliwość, szczególnie o wartościach takich jak miłość, sprawiedliwość i pokój. Ponieważ większość mieszkańców naszej planety deklaruje się jako wierzący, wszystkie religie powinny nawiązać dialog ukierunkowany na opiekę nad naturą, obronę ubogich, budowanie braterstwa i szacunku. Konieczny jest także, według papieża Franciszka, dialog między naukami, ponieważ każda z nich jest zwykle zamknięta w granicach swego własnego języka, a specjalizacja prowadzi do izolacji i absolutyzacji swej wiedzy. Konieczny jest wreszcie dialog pomiędzy różnymi ruchami ochrony środowiska, wiele z nich prowadzi bowiem między sobą walkę ideologiczną.

82 Ibid., 120.

83 Ibid., 122.

84 Ibid., 125.

Powaga kryzysu ekologicznego wymaga od wszystkich myślenia o dobru wspólnym i podążania drogą dialogu, który wymaga cierpliwości, ascezy i wielkoduszności.

Aby to wszystko było możliwe, konieczna jest edukacja.

Edukacja i duchowość ekologiczna

Realizacja powyższych wytycznych jest wielkim wyzwaniem kulturowym, duchowym i edukacyjnym.

Zdaniem papieża Franciszka, trzeba przede wszystkim postawić na inny styl życia, mniej zachłanny, bardziej pogodny, naznaczony szacunkiem i bardziej braterski. Aby to było możliwe, należy uwolnić się od obsesji konsumpcjonizmu, będącej subiektywnym odzwierciedleniem obiektywnego paradygmatu technokratycznego.

Paradygmat ten sprawia, że wszyscy uważają się za wolnych, dopóki zachowują rzekomą wolność konsumowania. Natomiast rzeczywistość wolnymi są ci, którzy należą do mniejszości posiadającej władzę ekonomiczną i finansową. W tym zamieszaniu postmodernistyczna ludzkość nie odnalazła nowego zrozumienia samej siebie, które to zrozumienie mogłoby jej nadać kierunek, a ten brak tożsamości przeżywany jest z udręką. Mamy zbyt wiele środków wobec niewielkich i rachitycznych aspiracji⁸⁵.

Papież Franciszek powołuje się jeszcze raz na słowa Jana Pawła II (z jego *Orędzia na Światowy Dzień Pokoju 1990*): „Obecna sytuacja świata «rodzi poczucie tymczasowości i niepewności jutra, którego konsekwencją są wielorakie formy zbiorowego egoizmu». [...] Im bardziej serce danej osoby jest puste, tym bardziej potrzebuje ona rzeczy, które mogłaby kupić, posiadać i konsumować”⁸⁶. W takiej perspektywie, konstatuje autor encykliki *Laudato si'*, nie widzi się dobra wspólnego.

Papież Franciszek zauważa, że istnieją nie tylko straszne zjawiska klimatyczne lub klęski żywiołowe, ale także katastrofy społeczne wynikające z kryzysu społecznego. „Bowiemy obsesja na tle konsumpcyjnego stylu życia, zwłaszcza gdy bardzo niewielu jest w stanie tak żyć, może spowodować jedynie przemoc i wzajemne zniszczenie”⁸⁷. Nie bez znaczenia, dodaje papież, są także nawyki społeczeństwa, styl życia i zachowania każdego z nas. Społeczeństwo może zmusić przedsiębiorstwa

⁸⁵ Ibid., 128–129.

⁸⁶ Papież Jan Paweł II, „Orędzie na Światowy Dzień Pokoju.” 1: AAS 82 (1990): 147; *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, n. 12 bis (1989): 21, [cyt. za:] Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 129.

⁸⁷ Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 129.

do zmiany sposobów produkcji. W tym sensie kupno jest nie tylko aktem ekonomicznym, ale także moralnym. Stąd wynika także społeczna odpowiedzialność konsumentów. Ważne jest jednak, aby rozwinąć „świadomość uniwersalną”⁸⁸ umożliwiającą odnowę. Bez zdolności wyjścia ku innym, człowiek nie jest zdolny do rozpoznania wartości wszelkich innych stworzeń. Gdy nie troszczymy się o potrzeby innych, nie jesteśmy w stanie postawić sobie granic, aby uniknąć cierpienia lub degradacji tego, co nas otacza.

Zastanawiając się nad korzeniami wszelkiego zła, papież Franciszek dochodzi do wniosku, że są to: chciwość, próżność i pycha. Wielokrotnie, z uporem podkreśla, za św. Pawłem (Łk 16, 13), że źródłem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Przestrzega przed bałwochwalstwem pieniądza, przed „pokusą samowystarczalności wypływającej z bogactwa, próżności w następstwie zaszczytów i wreszcie pychy, która daje poczucie wyższości”⁸⁹.

Papieża Franciszka uderza także niepokonany pęd współczesnego człowieka do agresji, który można zaobserwować i u dzieci, i u dorosłych: „żyjemy w epoce cechującej się niewidzianym dotąd okrucieństwem”⁹⁰. Jego zdaniem, zjawisko dręczenia, istniejące od zawsze, dziś jest jeszcze bardziej rozpowszechnione niż wcześniej, ponieważ jest częścią powierzchowności kultury wykluczania, która nas otacza. Także wśród dzieci panuje tendencja do bezwzględnego konsumowania i wyrzucania po skonsumowaniu. Przyczyną wzmożonej agresji jest, jego zdaniem, frustracja. Frustracja rodzi agresję. I w końcu agresja staje się rozrywką, zło staje się codziennością, nie wymaga już uzasadnienia. A wtedy wszystko ponownie łączy się z dręceniem i przymusem bycia agresywnym. Wraz z T. Leoncinim papież zastanawia się, czy jest to obojętność emocjonalna, czy „przymus wyrażania zła”, „przyzwyczajenie człowieka do tego, by nie doceniał możliwości zapobiegania złu”⁹¹. W każdym wypadku papież uznaje, że aby to przezwyciężyć, potrzeba empatii i nadziei, tymczasem już od dziecka na wiele skutecznych sposobów uczy się ludzi, że nie ma nadziei.

88 Ibid., 130.

89 Papież Franciszek, „Przeciwko bałwochwalstwu pieniądza.” w: *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu Świętej Marty*, 322.

90 Papież Franciszek, *Bóg jest młody*, 110. „Niedawno powiedziałem i powtarzam jeszcze raz, że przeżywamy trzecią wojnę światową, ale w częściach. Są systemy gospodarcze, które aby przetrwać, muszą prowadzić wojnę. Wówczas produkuje się i sprzedaje broń, a budżety gospodarek, które składają ofiarę z człowieka u stóp boga pieniądza, oczywiście zostają uzdrowione. I nie myśli się o ludziach przemieszczanych siłą, nie myśli się o zburzonych domach, nie myśli się też o tylu straconych życiach. Ileż cierpienia, ile zniszczenia, ile bólu!”. Papież Franciszek, Wolton, *Otwieranie drzwi*, 258.

91 Papież Franciszek, *Bóg jest młody*, 89.

Zdaniem papieża Franciszka, świadomość powagi kryzysu kulturowego i ekologicznego powinna przełożyć się na nowe nawyki. Wymaga to „nowej wrażliwości ekologicznej”⁹², która umożliwi edukację ekologiczną. Edukacja ekologiczna wymaga między innymi włączenia krytyki mitów nowoczesności opartej na rozumie instrumentalnym zalecającym indywidualizm, konkurencję, konsumpcjonizm i rynek bez zasad. Umożliwi to przywrócenie różnych poziomów równowagi ekologicznej: wewnętrznej z samym sobą, solidarnej z innymi, w tym także ze wszystkimi istotami żywymi. W tym celu potrzeba wychowawców, którzy „potrafią przemyśleć programy edukacyjne etyki ekologicznej, tak aby skutecznie pomóc wzrastać w solidarności, odpowiedzialności i trosce opartej na współczuciu”⁹³. Ważne jest wychowanie do odpowiedzialności za środowisko naturalne. Wychowanie do „naznaczonego wdzięcznością podziwiania świata, do wrażliwości na kruchość ubogich i środowiska”⁹⁴.

Podsumowanie

Zauważając i podkreślając związek między zmianami klimatycznymi na naszej planecie a obecną sytuacją ekonomiczną i niesprawiedliwością społeczną, papież Franciszek zachęca, aby nie rezygnować ze stawiania pytań o cel, sens i wartość świata człowieka oraz człowieka w świecie. Proponowana przez niego „ekologia integralna”, obejmująca jednocześnie przyrodę i człowieka, jest wyrazem wrażliwości ekologiczno-społecznej. Jest to przykład troski o kruchość, zarówno człowieka, jak i przyrody.

Naszym zdaniem trafnie konstatuje on, iż prawdziwa wrażliwość ekologiczna jest także wrażliwością społeczną, ponieważ w dyskusję o środowisku włącza kwestię sprawiedliwości społecznej, by móc usłyszeć wołanie wszystkich krzywdzonych i cierpiących istot.

Myśl i postawa papieża Franciszka jest protestem przeciwko globalnemu zubożeniu etycznemu i społecznemu wynikającemu ze współczesnej alienacji człowieka. Jednowymiarowy paradygmat technokratyczny i konsumpcyjny niszczy przyrodę i człowieka. Degradacji ekologicznej towarzyszy degradacja kulturowa i etyczna. W tym znaczeniu możemy mówić zarówno o „ekologii natury”, jak i o „ekologii ludzkiej”, która z kolei domaga się „ekologii społecznej”. „Ludzki sens ekologii”, o który apeluje papież Franciszek, polega na tym, że kryzys środowiska jest nierozzerwalnie złączony z cierpieniem ludzi zepchniętych na margines społeczeństwa, a cierpienie owych wykluczonych czy odrzuconych wpływa

92 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 131.

93 *Ibid.*, 132.

94 *Ibid.*, 134.

negatywnie na stan środowiska. Degradacja środowiska przyrodniczego i ludzkiego jest ściśle powiązana z degradacją etyczną.

Globalizacja zobojętnienia postępuje wraz z globalizacją niesprawiedliwości. Z tego względu krytyka wypaczonego antropocentryzmu wymaga promowania nie tyle skrajnego i równie wypaczonego biocentryzmu, ile raczej odnowionego humanizmu. A to oznacza, iż ekologia wymaga antropologii. Troska o kruchość środowiska powinna łączyć się z troską o kruchość człowieka i człowieczeństwa. Kryzys ekologiczny jest zewnętrznym przejawem kryzysu etycznego, dlatego też warunkiem uzdrowienia naszych relacji z przyrodą jest uzdrowienie relacji międzyludzkich, promowanie kultury spotkania i dialogu. Bez zdolności wyjścia ku innym, człowiek nie jest zdolny do rozpoznania wartości wszelkich innych istot. Gdy nie troszczymy się o potrzeby innych, nie jesteśmy w stanie postawić sobie granic, aby uniknąć cierpienia lub degradacji wszystkiego, co nas otacza, a w końcu także i nas samych.

Bibliografia

- Bauman, Zygmunt. *Płynny lęk*. Tłum. Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008.
- Papież Franciszek. *Bóg jest młody. Rozmowa z Thomasem Leoncinim*. Przeł. Oskar Styczeń, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.
- . *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu Świętej Marty*. Przeł. Anna T. Kowalewska, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- . *Adhortacja apostołska Ewangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- . *Błogosławieni miłosierni. Słowa do młodych*. Kraków: Wydawnictwo M, 2016.
- . *Encyklika Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*, Kraków: Wydawnictwo M, 2020.
- . *Encyklika Laudato si! W trosce o wspólny dom*, Kraków: Wydawnictwo M, 2015.
- . *Posynodalna Adhortacja Apostołska Querida Amazonia. Do Ludu Bożego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Kraków: Wydawnictwo M, 2020.
- . *Rozmowy z niewierzącym Eugenio Scalfari*. Tłum. Wojciech Malewski. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Papież Franciszek. Wolton, Dominique. *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, przeł. Marek Chojnacki, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- Kamińska, Anna. *Zobojętnienie. Filozoficzne aspekty współczesnej alienacji człowieka*. Kraków: Fundacja Instytut Wydawniczy „Maximum”, 2018.
- Tischner, Józef. *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.

„Nie ma ekologii bez antropologii”. O zobojętnieniu ekologiczno-społecznym, w oparciu o koncepcję „ekologii integralnej” papieża Franciszka

Abstrakt

Artykuł porusza problem globalnego zobojętnienia etycznego i społecznego na przykładzie refleksji papieża Franciszka o konieczności przeciwstawiania się globalizacji zobojętnienia oraz potrzebie połączenia ekologii jako refleksji o przyrodzie z antropologią jako refleksją o człowieku.

Autorka analizuje encyklikę papieża Franciszka *Laudato si'*, zestawiając zawarte w niej refleksje z myślami autora zawartymi w innych jego encyklikach, adhortacjach apostolskich, homiliach, dokumentach z wystąpień oraz książkach, ukazując tym samym szerszą panoramę refleksji na temat związku między zmianami klimatycznymi na naszej planecie a obecną sytuacją ekonomiczną i społeczną. Zauważa, że proponowana przez papieża Franciszka „ekologia integralna”, obejmująca jednocześnie przyrodę i człowieka, jest wyrazem wrażliwości ekologiczno-społecznej, przykładem troski o kruchość, zarówno człowieka, jak i przyrody. W konsekwencji autorka konstatuje, że prawdziwa wrażliwość ekologiczna jest także wrażliwością społeczną, ponieważ w dyskusję o środowisku włącza kwestię sprawiedliwości społecznej, by móc usłyszeć wołanie wszystkich krzywdzonych i cierpiących istot.

Słowa kluczowe: etyka, ekologia, antropologia filozoficzna, wrażliwość, zobojętnienie

Anna Kamińska doktor filozofii, adiunkt na Uniwersytecie Pedagogicznym im KEN w Krakowie. Zakres zainteresowań naukowych: antropologia filozoficzna, etyka, filozofia dialogu, filozofia współczesna, filozofia kultury.

„There is no ecology without anthropology”. Essay on eco-social indifference based on the conception of “integral ecology” of Pope Francis

Summary

The article presents the problem of global ethical and social indifference in relation to Pope Francis' reflection on the need to oppose the globalization of indifference and the need to combine ecology as a reflection on nature with anthropology as a reflection on man.

The author analyzes Pope Francis' *Laudato si* encyclical, juxtaposing its reflections with the thoughts contained in His other encyclicals, apostolic exhortations, homilies, speech documents and books, thus showing a broader panorama of thoughts on the relationship between climate change on our planet and the present economic and social situation. The argument is, that “integral ecology” proposed by Pope Francis, which includes both nature and man, is an expression of ecological and social sensitivity, an example of concern for the fragility of both man and nature. Consequently, the author concludes that true ecological sensitivity is also a social sensitivity, as it includes the issue of social justice in the discussion of the environment, allowing for the opportunity to hear the cry of all harmed and suffering beings.

Key words: ethics, ecology, philosophical anthropology, sensitivity, indifference

Anna Kamińska is a Doctor of Philosophy, assistant professor at the Pedagogical University in Cracow. Scope of scientific interests: philosophical anthropology, ethics, philosophy of dialogue, contemporary philosophy, philosophy of culture.

BARBARA NIEDŹWIEDZKA

ORCID: 0000-0002-1530-1039

DOI 10.24917/20838972.17.9

Zwierzęta mają twarz, a zabawa w zabijanie jest niemoralna. Dwa przykłady współczesnej refleksji etycznej

W ostatnich latach rozwój etycznego namysłu nad stosunkiem ludzi do zwierząt przyspiesza. Analizy stają się bardziej szczegółowe, pogłębione, widzenie spraw nabiera ostrości. Równocześnie, powiększające szkło tego rodzaju prac pokazuje nam czytelnikom, jakie ogromne wciąż mamy zaległości, jak stereotypowe jest nasze, ludzi 21 wieku, widzenie relacji człowiek – zwierzę.

W artykule omówione zostaną dwie publikacje. W części pierwszej – wydana w 2019 roku książka *Face to face with animals. Levinas and Animal question* pod redakcją Petera Attertona i Tamary Wright, której autorzy – kontynuatorzy francuskiego filozofa reprezentanta tzw. filozofii dialogu Emmanuela Levinasa – podejmują temat etycznego statusu zwierząt w świetle teorii „Drugiego” i teorii „twarzy”. W części drugiej – opublikowany w 2020 zbiór prac pod redakcją Doroty Probućkiej pt. *Etyczne potępienie myślistwa*. To książka demaskująca mity i kłamstwa i patologie towarzyszące zabijaniu zwierząt dla sportu czy rozrywki? Artykuł nie jest w zamiarze wyczerpującą krytyczną analizą wymienionych książek, zwraca jedynie uwagę na najważniejsze poruszane w nich problemy i kwestie warte dalszych badań.

1. Zwierzęta w myśli filozoficznej kontynuatorów Emmanuela Levinasa

W książce *Face to face with animals: Levinas and the animal question* kontynuatorzy francuskiego filozofa, fenomenologa, reprezentanta tzw. filozofii dialogu – Emmanuela Levinasa (1906–1995) podejmują temat etycznego statusu zwierząt. Inspiracją dla ich prac stała się rozmowa, jaką w 1986 r. w Paryżu odbyło z Emmanuelem Levinasem troje studentów filozofii z Uniwersytetu Warwick w Anglii. Rozmowa została nagrana i opublikowana pod tytułem: *The Paradox of Mortality: An Interview*

with Emmanuel Levinas. Nowe, poprawione w 2019 r. tłumaczenie tej rozmowy redaktorzy zamieszczają w omawianej książce¹.

Filozof, zapytany w czasie tego spotkania, czy można jego teorię moralnego zobowiązania wobec drugiego człowieka rozszerzyć na zwierzęta, wprawdzie nieco zaskoczony i zdumiony, że w ogóle stawia się tego rodzaju pytanie, powiedział, że nie jest to wykluczone. I choć w trakcie dyskusji dawał niekiedy niezbyt konsekwentne odpowiedzi, zdecydowanie jednak stwierdził, że nawet jeżeli zwierzęta nie będziemy traktować tak samo jak ludzi, to etyczność obejmuje wszystkie żywe (czujące) istoty. Sam nie podjął się zadania rozszerzenia swojej koncepcji na zwierzęta, ale wywiad ten stał się ważnym impulsem i inspiracją dla jego kontynuatorów.

Autorzy esejów będących pokłosiem tej rozmowy: Peter Atterton, Alphonso Lingis, Bob Plant, Michael L. Morgan, Jonathat Crove, Matthew Calarco, Sophia Efstathiou, Katharine Loevy, Brian Shudo Schroeder i Tamara Wright podejmują myśl Levinasa i obejmują koncepcją moralnego zobowiązania wszystkie zdolne do cierpienia istoty. Przy tym, w odróżnieniu od wcześniejszych krytyków filozofa oskarżających go o skrajny antropocentryzm, doszukują się w jego rozumowaniu raczej pewnych błędów, które można naprawić, niż zwykłego ignorowania przez niego zwierząt, jako istot niewartych etycznego namysłu.

Zanim bardziej szczegółowo przedstawię ich myśli, dla przypomnienia kilka słów o etycznej teorii E. Levinasa².

Założenia etycznej teorii Emmanuela Levinasa. Koncepcja Drugiego/Innego, twarzy i koncepcja śladu

Na czym zasadza się etyczna teoria Levinasa? Etyczność nie istnieje, mówi Levinas, poza relacją między jednym człowiekiem i drugim. Etyczność rodzi się w spotkaniu z Drugim. Ten Drugi jest zupełnie inny ode mnie, jest tajemnicą, dlatego o Drugim często zamiennie mówi się: Inny. Drugi domaga się szacunku, ale i jest bezbronny, można go skrzywdzić, zabić.

Na określenie sposobu, w jaki przedstawia się nam Drugi, Filozof wprowadza koncepcję „twarzy”. „Twarz” to jakby zdolność, sposób pre-

1 „The animal interview” in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, eds. Peter Atterton and Tamara Wright (Albany: State University of New York Press, 2019), 3–9.

2 Na podstawie, m.in.: Michael M. Morgan. *The Cambridge introduction to Levinas* (Cambridge University Press, 2011); Bartłomiej K. Krzych. *Epifania twarzy u Emmanuela Levinasa. Lektura Całości i nieskończoności*. W: *Homo culturalis – szkice z filozofii kultury*. F. Polakowski i K. Maciąg, red. (Lublin: Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, 2017), 128–135.

zentowania się, manifestowania swojego ja, pokazywania myśli i uczuć, zdolność umożliwiającą kontakt z Innym. To indywidualne ja Drugiego ukazuje się z jednej strony przez wszystko to, co cielesne, powierzchowne (wyraszczony, ruchy, charakterystyczne cechy, sposób bycia), ale i przez coś więcej, co już jest migotliwą, nie do uchwycenia, tajemnicą, co nazwalibyśmy może – osobowością. Wszystko to razem komunikuje, że Drugi jest absolutnie jedyny i że ma tajemnicze wnętrze, ostatecznie... nie do poznania.

Spotykając Drugiego człowieka „twarzą w twarz” nawiązujemy z nim od razu etyczną relację. Każda relacja z Drugim jest w jakiś sposób etyczna. Dlaczego? Bo drugi człowiek, według Levinasa, całym sobą wyraża podstawową prośbę, jakby wyjściową dla nawiązania relacji. Twarz drugiego mówi: „nie zabijaj”, nie krzywdź, bądź dla mnie dobry. Inność Drugiego, absolutna niemożność zapanowania nad nim, nad jego istotą, może wywoływać w człowieku chęć skrzywdzenia, ignorowania cierpienia, nawet zabicia Drugiego, przede wszystkim po to, aby nad nim zapanować. Dlatego moralność rodzi się dopiero w konkretnej relacji z Drugim. Poza taką relacją nie istnieje. Jest wtedy co najwyżej zestawem wskazań, papierowych reguł. Tak naprawdę, dopiero stając twarzą w twarz z Drugim realizujemy etyczność. Zazwyczaj wtedy, gdy dostrzegamy, że inny człowiek cierpi, potrzebuje wsparcia, pomocy. Kluczowe w teorii Levinasa jest cierpienie Drugiego. Ignorowanie czyjegoś cierpienia jest czymś nieetycznym.

Co jeszcze ważne, tajemnica spotkanego Drugiego otwiera nas na transcendencję. Etyka Levinasa ma wymiar metafizyczny. Filozof twierdzi, że w „twarzy” Drugiego ukryty jest ślad Boga. Nikły ślad, ale otwierający nas na nieskończoność i nadający Drugiemu godność. Ślad, wskazujący na dalekiego Stwórcę, z innego porządku rzeczy, radykalnie odmiennego, absolutnie poza możliwością poznania.

Czy zwierzęta mają twarz? Czy mogą być dla człowieka Drugim?, pytają kontynuatorzy Levinasa

Wydaje się, odpowiadają autorzy esejów zawartych w *Face to Face with Animals*, że oprócz ugruntowanego przez wiek, i bardziej emocjonalnego niż racjonalnego przekonania, że to człowiek jest centrum moralnego uniwersum, nic nie stoi temu na przeszkodzie³. Zwierzę spełnia, nawet w większym niż człowiek stopniu, levinasową cechę inności, odrębności, niepoznawalności (choć niektórzy, jak np. J. Derrida, twierdzą, że inności nie można stopniować). Uważają też, że zwierzęta nie tylko są rozumne,

³ Por. Patryk Szaj, „Zwierzę, jako absolutny inny – otwieranie nie/możliwości”. *Analiza i Egzystencja*, no 36 (2016): 54-72.

ale że każde zwierzę ma też swoją ekspresję, poprzez którą komunikuje swoje stany, odczucia, nastroje, jego oczy mają wyraz, ruchy mówią o indywiduum.

Dla wielu osób stykających się blisko ze zwierzętami jest to oczywiste. Każdy, kto bliżej poznaje konkretne zwierzę wie, że jest ono niepowtarzalną indywidualnością. Tysiące narracji mówią o tej wyjątkowości i o komunikacji zwierzęcia z człowiekiem. W odniesieniu do niektórych gatunków zwierząt: naczelnych, słoni, waleni, mamy na ten temat wiarogodne naukowe badania. Wnioski z nich zbierają w swoich książkach m.in. Karsten Brensing⁴, czy wcześniej Stephen Hart⁵ Nasza możliwość percepcji wyjątkowości, „twarzy” zwierzęcia, jest oczywiście zależna od tego, jak blisko jest ono z nami spokrewnione, czy potrafimy wejść z nim w relacje, zrozumieć, co do nas mówi. To, że nie od wszystkich istot żywych jesteśmy, my ludzie, w stanie odbierać i rozumieć komunikaty, to wydaje się być jedynie naszym ograniczeniem. Z pewnością zwierzęta komunikują się między sobą, a rozwój metod badawczych być może i nam pozwoli kiedyś więcej rozumieć z tego, co „mówią” między sobą.

Zwierzęta, twierdzą kontynuatorzy Levinasa, nie tylko są inne, są indywiduami, ale też wchodząc w relację z człowiekiem są przeważnie o wiele bardziej bezbronne, niż np. drugi człowiek. Cierpią. Wiele z nich potrafi nam to, że cierpi skutecznie przekazać. O niektórych wiemy to z całą pewnością, co do innych możemy takie wyciągać wnioski na podstawie objawów, które są podobne lub takie same, jak u cierpiących ludzi. Znając ludzkie ograniczenia i nie raz popełniane błędy, człowiek nie powinien ryzykować założenia, że pozaludzkie istoty nie cierpią, tylko dlatego, że jeszcze nie potrafi tego, w odniesieniu do wielu gatunków zwierząt w stu procentach empirycznie stwierdzić.

Skoro zwierzę spełnia wszystkie warunki bycia Innym/Drugim, to przy spotkaniu człowieka ze zwierzęciem powstaje natychmiast, analogiczna do międzyludzkiej, etyczna relacja. Spotykając zwierzę „twarzą w twarz” człowiek jest więc w podobnej sytuacji, jak przy spotkaniu z innym człowiekiem. Spotkana żywa istota domaga się bycia dla niej dobrym. Powinno to powodować moralną reakcję: nie znam cię, nie rozumiem, jesteś tajemnicą, ale widzę, że cierpisz, więc ci pomogę. To jest esencja lewinasowego spotkania z Drugim. Dostrzeżenie cierpienia Drugiego to moment, kiedy uruchamia się moralność i nie jest ważny stopień intelektualnych, emocjonalnych i moralnych zdolności tej drugiej istoty. Człowiek może tę istotę/zwierzę skrzywdzić, może zabić, może mu pomóc, może je ochronić. Etyczność tak, jak realizuje się

4 Karsten Brensing. *Rozmowa ze zwierzętami* (Warszawa: Wydawnictwo Amber, 2018).

5 Stephen Hart. *Mowa zwierząt* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1996).

w spotkaniu człowieka z człowiekiem, tak samo wypełnia się (lub nie wypełnia) w jego spotkaniu ze zwierzęciem.

Alphonso Lingis w swoim eseju *Levinas and the other animals: Phenomenological analysis of obligation*⁶ zwraca uwagę na to, że spotykając Drugiego niekoniecznie jednak stykamy się zawsze z bezbronnością, z wołaniem o pomoc, jak to ujmuje Levinas. Tak może się zdarzyć, ale to jakby wtórne. W Drugim zauważamy przede wszystkim życie, jako pozytywną wartość, którą musimy szanować, pozwolić się mu rozwijać, troszczyć się o ten rozwój, a zdumienie towarzyszące spotkaniu drugiej żywej istoty, budzi według Lingisa chęć poznania i respekt. I to spotkanie z „życiem” oraz wynikające z tego zobowiązanie do otoczenia troską, dotyczy wszystkich istot, nie tylko człowieka.

W eseju pt. *Vulnerable Lives: Levinas, Wittgenstein and animals* Bob Plant twierdzi, że zarówno jeden, jak i drugi filozof są antropocentryczni, jednak uważa, że ten ostatni jest bardziej empatyczny, gdyż uznaje, że możemy mówić o bólu nawet w przypadku muchy⁷. I nawet, gdyby twierdzenie, że mucha może odczuwać ból nie było w świetle dzisiejszej nauki prawdą, to ważniejszy dla B. Planta jest stosunek człowieka do czegoś, co nazywa „duszą zwierzęcia”. Zarzuca przy tym Levinasowi niekonsekwencję, wskazując, że jeżeli inność, niepoznawalność ma być cechą Drugiego, to zwierzęta są nawet bardziej radykalnie „inne”, niepoznawalne, niż człowiek. I, podobnie jak A. Lingis twierdzi, że nawet jeżeli nie są zdolne do odczuwania bólu, czy cierpienia, to niczym nie różnią się od ludzi, jeśli chodzi o esencję życia. Zwierzę, tak jak człowiek, rodzi się, wymaga odżywiania, opieki, rośnie starzeje się, choruje, umiera. Dla B. Planta w centrum uwagi i powodem moralnego zobowiązania jest więc nie cierpienie, ale samo życie, jego kruchość, bezbronność. I to zrównuje człowieka ze zwierzętami w obszarze moralności. Podobnych argumentów używa Michael Morgan w swoim eseju pt. *Animals, Levinas, and moral imagination*⁸ mówiąc, że najważniejsze jest to, co czujemy spotykając „twarzą w twarz” żyjącą istotę. I nie jest ważne, co moralnie obojętna nauka mówi nam o tej istocie, ważna jest nasza percepcja i odpowiedź na to, co widzimy.

6 Alphonso Lingis, „Levinas and the other animals: Phenomenological analysis of obligation.” in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, Atterton, Peter and Tamara Wright, eds. (Albany: State University of New York Press, 2019), 13–30.

7 Bob Plant, „Vulnerable Lives: Levinas, Wittgenstein and animals.” in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, Atterton, Peter and Tamara Wright, eds. (Albany: State University of New York Press, 2019), 31–62.

8 Michael Morgan, „Animals, Levinas, and moral imagination.” in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, eds. Peter Atterton and Tamara Wright (Albany: State University of New York Press, 2019), 93–108.

Z kolei Peter Atterton w swoim wywodzie skupia się na odpowiedzi na pytanie, czy zwierzęta zdolne są do wzięcia odpowiedzialności za Drugiego. Przywołuje słynny przykład psa Bobbiego. Posłużył się tym przykładem E. Levinas w eseju pt. *Name of the dog or natural right* mówiąc o etycznym wykluczaniu, możliwym między ludźmi. To przykład psa, który swoim zachowaniem przywraca godność żydowskiemu więźniowi nazistowskiego obozu. Atterton wskazuje przy tym na pewną sprzeczność w myśli Levinasa, który raz spostrzega zwierzęta jako istoty moralnie niższe od człowieka, a innym razem wręcz jako podmiot moralności⁹.

Jonathan Crowe w eseju pt. *Small justice: the rights of the other animal* podnosi z kolei sprawę niewłaściwego według niego stosowania języka powinności i praw w odniesieniu do moralnego zobowiązania człowieka wobec zwierząt. Posługując się tym językiem, a i faktycznym rozdziałem kwestii etycznych i prawnych, człowiek mać poczucie swojej moralnej odpowiedzialności, która nie jest żadną etyczną ekonomią. Crowe przywołuje ważny rys etyki Levinasa – asymetryczność etycznej relacji. Człowiek Levinasa jest zobowiązany do bycia dobrym wobec Drugiego, bez oczekiwania wzajemności czy sprawiedliwości. Dlatego, wykluczanie żywych istot ze sfery moralności tylko dlatego, że nie odwzajemniają troski, nie jest według Corowe'a etyczne. Autor ten posuwa się nawet dalej, uważając, że właśnie z tego względu, z powodu braku symetrii, stosunek człowieka do zwierzęcia może być wręcz idealnym wzorem dla etycznej relacji człowiek – człowiek, gdyż może być całkowicie bezinteresowny¹⁰.

Mathew Calarco, z kolei, krytycznie omawia możliwości zastosowania koncepcji E. Levinasa do zwierząt, zawarte w książce J. Derridy: *The animal that therefore I am* (1997)¹¹. Obaj, i Derrida i Calarco uznają uwagi Levinasa odnoszące się do możliwości zastosowania jego koncepcji do zwierząt, jako obiecujący punkt wyjścia, aby uczynić tę teorię bardziej ogólną, mniej antropocentryczną.

Sophia Efastiathiou rozważa zastosowanie koncepcji twarzy Levinasa w odniesieniu do zwierząt wykorzystywanych w badaniach naukowych¹². Twarz komunikująca o istocie drugiej istoty jest w warunkach

9 Peter Atterton, "Dog and philosophy: Does Bobby have what it takes to be moral?" in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, eds. Peter Atterton and Tamara Wright (Albany: State University of New York Press, 2019), 63–92.

10 Jonathan Crowe, "Small justice: the rights of the other animal." in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, eds. Peter Atterton and Tamara Wright (Albany: State University of New York Press, 2019), 109–120.

11 Mathew Calarco, "Ecce animot: Levinas, Derrida, and the Other Animal." in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, eds. Peter Atterton and Tamara Wright (Albany: State University of New York Press, 2019), 121–138.

12 Sophia Efastiathiou, "Facing Animal research: Levinas and technologies of effacement." in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, eds. Peter Atterton and Tamara Wright (Albany: State University of New York Press, 2019), 139–166.

laboratoryjnych na rozmaite sposoby zasłaniana. Robi się to po to, aby zaprzeczyć temu, że wykorzystywane w doświadczeniach zwierzęta to czujące indywidua. Posługuje się terminem *effacing* na określenie procedur „odbierających” twarz zwierzętom wykorzystywanych w eksperymentach. Te usiłowania, aby zamaskować prawdę nigdy nie są do końca skuteczne, gdyż ostatecznie cierpienia zwierząt nie da się ukryć. Jako, że nie możemy całkowicie obejść się bez zwierząt w badaniach naukowych, konieczne są, twierdzi, precyzyjne standardy i miary, które pozwalają przeprowadzić analizy krzywd i korzyści. Oczywiście, dodaje nieco sarkastycznie, korzyści tylko dla człowieka.

Esej Katharine Loevy porusza problem zwierzęcej natury człowieka, którego według Levinasa właśnie etyczność odróżnia od zwierząt, i który musi zwierzęcą stronę swojej natury cały czas przezwyciężać. Loevy uważa, że antropocentryczny charakter teorii Levinasa bardzo ogranicza możliwość jej rozszerzenia na zwierzęta¹³.

Brian Shudo Schroeder sięga do zen buddyzmu, porównując koncepcję „twarzy” Levinasa z charakterystycznym dla buddyzmu podejściem do tajemnicy drugiej istoty. Zarzuca przy tym tym, którzy próbują rozszerzyć koncepcję a na inne niż człowiek istoty, że myśliciele tego nurtu pomijają bardzo ważny metafizyczny aspekt koncepcji Levinasa. Pomijanie „śladu” Boga w twarzy Drugiego, w relacji etycznej, zniekształca i pozbawia mocy myśl Filozofa¹⁴.

Ostatni z esejów, esej Tamry Wright pt. *Now we're talking pedagogy: Levinas, animal ethics, and Jewish education* zderza etyczną teorię Levinasa i jego odpowiedzi na pytania zawarte w wywiadzie z etyczną tradycją judaizmu w odniesieniu do zwierząt¹⁵.

Podsumowując, według kontynuatorów Levinasa ograniczenie koncepcji etycznego zobowiązania tylko do relacji z drugim człowiekiem, wykluczanie z niej zwierząt, jest przyzwoleniem na ich krzywdzenie, wykorzystywanie, zabijanie. Zabicie zwierzęcia, które nie traktujemy jak indywiduum, przestaje bowiem być zbrodnią.

Autorzy esejów podkreślają, jak bardzo ważne dla zaistnienia etycznego zobowiązania jest spotkanie twarzą w twarz, usłyszenie drugiej żywej istoty. Kiedy tego spotkania nie ma, w czasach, kiedy stopniowo

13 Katharine Loevy, “Homo homini lupus: Levinas and the animal within.” in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, eds. Peter Atterton and Tamara Wright (Albany: State University of New York Press, 2019), 167–185.

14 Shudo Schroeder, “What is the trace of the original face? Levinas, Buddhism, and the mystery of animality.” in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, eds. Peter Atterton and Tamara Wright (Albany: State University of New York Press, 2019), 185–202.

15 Tamra Wright, “Now we're talking pedagogy: Levinas, animal ethics, and Jewish education.” in *Face to face with animals: Levinas and the animal question*, eds. Peter Atterton and Tamara Wright (Albany: State University of New York Press, 2019), 203–224.

zanika postrzeganie związku między żywymi czującymi istotami a produktami pochodzenia zwierzęcego: mlekiem, mięsem, futrem, jajkiem, bardzo trudno jest mówić o empatii, o moralności? Mięso nie ma twarzy. Zwierzęta nie staną się też Innymi, dopóki nie będziemy myśleć o nich, jak o indywidualach, a nie o gatunku, czy hodowli. Uczniowie Levinasa próbują takie myślenie zaszcześcić. I, w odróżnieniu od tych etyków, którzy w swojej argumentacji za objęciem zwierząt moralnością posługują się dowodami na samoświadomość niektórych z nich, na ich altruistyczne czy nawet moralne zachowania, zwracają uwagę na cechy bardzo podstawowe, które w zupełności takie włączenie uzasadniają. Te cechy to podobny do ludzkiego indywidualizm i niepoznawalność oraz zdolność do odczuwania bólu i śmiertelność. Przyjęcie, że każde zwierzę, podobnie jak człowiek, ma „twarz” i cierpi jest wystarczającą filozoficzną podstawą dla człowieczych zobowiązań natury etycznej. Dla osób wierzących intuicja, że ta indywidualna twarz jest śladem Stwórcy daje takiemu etycznemu zobowiązaniu dodatkowo fundament religijny.

Problem, co zrobić ze zwierzętami, z którymi trudno jest człowiekowi nawiązać relację? Wydaje się, mówią etycy, że tam, gdzie mamy jakiegokolwiek wątpliwości, lepiej jest zrobić założenie, że jeszcze nie potrafimy odczytywać sygnałów Levinasowego wołania o bycie dobrym, niż dowiedzieć się za kilka lat, kiedy nasze badania naukowe postąpią dalej, jak bardzo je krzywdziliśmy.

Wydaje się, że współcześnie, w świecie przemysłowych hodowli zwierząt traktowanych jak przedmiot, produkt, podjęcie myśli etycznej kontynuatorów Levinasa jest ważne. Ta myśl może być przydatna w budowaniu nowoczesnych filozoficznych i etycznych podstaw w stanowieniu ich praw, jako istot równych człowiekowi w wymiarze etycznym.

2. „Etyczne potępienie myślistwa” – lustro przechadzające się po lasach

Etyczne potępienie myślistwa pod redakcją prof. Doroty Probućkiej to bardzo odważna, należy mieć nadzieję, że przełomowa, książka. Jak ujęła to jej redaktorka – książka napisana w imieniu bezsilnych. Nazwiska autorów poszczególnych jej części powinny utkwąć w pamięci, jako tych, którzy nie tylko mają ważny wkład w rozwój moralnej świadomości człowieka w relacji do zwierząt, ale może istotnie przyczynią się do odesłania myślistwa na półkę historii. Ci autorzy to, w kolejności pojawiania się tekstów: Dorota Probućka, Tomasz Cyrol, Honorata Korpikiewicz, Andrzej Elżanowski, Dariusz Jedzok, Dariusz Dąbek, Marcin Urbaniak, Jacek Lejman, Antonina Sebesta, Beata Kulisiewicz, Halina Rarot, Ewa Czerwińska-Jakimiuk, Sławomir Zieliński, Zenon

Kruczyński, Dariusz Gzyra, Justyna Tymieniecka-Suchanek, Władimir Czertkow, Tomasz Matkowski, Barbara Hartman.

Kiedy czyta się ten zbiór naukowych prac i humanistycznych esejów, narasta w czytelniku zdumienie. Jak to jest w ogóle możliwe, że współcześnie, w wysoko cywilizowanym świecie, społeczeństwo może tolerować zachowania w tak oczywisty sposób nieetyczne?

Co powiedzielibyśmy, zadaje pytanie Dorota Probuca, gdyby ludzie ścigali i osaczali koty lub psy, zabijali je, ranili, a potem urządzali wokół tego zbiorowe obrzędy. Co powiedzielibyśmy, gdyby wokół rzeźni leżały niedobite, konające w bólu zwierzęta. Prawdopodobnie zgłosilibyśmy to na policję, prokurator wszcząłby postępowanie, sąd wymierzył karę. Co powiedzielibyśmy, gdyby pracownicy rzeźni zabierali swoje dzieci do pracy?¹⁶

A to wszystko dzieje się codziennie, tyle, że dotyczy inaczej zakwalifikowanych w prawie, a przecież tak samo czujących, dzikich zwierząt. Każdego roku ok. 500 tysięcy postrzelonych, ptaków, bez żadnej konieczności, dogorywa w bólu. Gdzieś w lasach, chaszczach, kona ok. 66 tys. dużych zwierząt nigdy nie odnalezionych przez polujących. To szacunkowe i raczej zaniżone liczby. Są to tylko zwierzęta postrzelone przez jednego ze 128 tysięcy ludzi, spędzających w ten sposób wolny czas. Ile jest tych zabitych, dobitych od razu? Każdego roku w Polsce myśliwi zabijają około 1 500 000 zwierząt. Codziennie od strzałów giną lisy, króliki, dziki, zające, jelenie, sarny, daniela ich młode: cielęta, koźlęta, jagnięta, ptaki. 32 gatunki zwierząt. Precyzyjny kalendarz, kiedy zaszczuwany i mordowany może być jaki gatunek można znaleźć na stronie WWW Polskiego Związku Łowieckiego.

Jak to możliwe, pytają autorzy książki? Jak taka zabawa może mieścić się w moralności człowieka żyjącego w 21 wieku, w Europie, w Polsce? Odpowiadają, warstwa po warstwie zdzierając z tego procederu gładkie uzasadnienia, przebrania, maski skrywające jego prawdziwą naturę.

Dla jasności, ta bezlitosna analiza nie dotyczy koniecznych działań łowczych, którzy w całkowicie zaburzonym przez człowieka środowisku, zmuszeni są kontrolować populację dzikich zwierząt (choć i w tej sprawie pojawia się wiele krytycznych słów), albo muszą ingerować w sytuacjach zagrożenia bezpieczeństwa człowieka. Nie, książka mówi o myślistwie dla rekreacji, sportu, przyjemności, o obyczaju, który nie znajduje żadnego usprawiedliwienia w czasach, gdy już dawno człowiek nie potrzebuje dzięki temu utrzymywać się przy życiu. Książka nie jest przy tym potępieniem konkretnych, tak uformowanych przez historię

¹⁶ Dorota Probuca, „Etyczne potępienie myślistwa.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 205–224.

i kulturę, ludzi, ale potępieniem archaicznego, niemającego żadnego dzisiaj uzasadnienia amoralnego procederu.

Autorzy: etycy, psychologowie, pedagodzy, prawnicy i biolodzy, a także byli myśliwi, demaskują przede wszystkim fałsz używanych przez myśliwych argumentów.

Pierwszy fałsz to przedstawianie polowania, jako wyrazu miłości do natury, zachwyty, możliwości bliskiego z nią obcowania. „Gdyby ktoś powiedział o wiszącym w galerii obrazie, że jest tak piękny, iż należy go zniszczyć, większość słyszących taką opinię uznałaby autora takich słów za «wariata», osobę intelektualnie i emocjonalnie ułomną. Myśliwi zabijają to, czym się tak zachwycają i wzruszają”, pisze Tomasz Cyrol¹⁷. Strach osaczanego zwierzęcia, a często także długotrwały ból umierania, to część tej miłości. To nie sympatia do żywych zwierząt, tylko do ofiar, których myśliwi potrzebują.

Kolejny, to fałsz „opieki nad przyrodą”. Myśliwi nie opiekują się, myśliwi tropią, osaczają, zabijają lub dobijają. Od zawsze przyczyniają się do rozregulowywania przyrody. Kiedyś, bardzo dawno temu, ten sposób zdobywania pożywienia był konieczny, od dawna nie jest, a myśliwi nadal z pozycji siły, strzelby i szkolonych psów, psują jej naturalne mechanizmy. Robią to nie tylko zabijając pewne gatunki, ale np. dokarmiając dzikie zwierzęta, aby utrzymać populację niektórych gatunków. Hodują bażanty, jelenie, zające, na które następnie polują. W wyniku nagonek powodują wypłaszanie zwierząt z ich naturalnych siedlisk, nienaturalne przemieszczanie się stad i osobników (ostatnie rzezie dzików dostarczały na to dowodów). Rozregulowują naturę, zabijając „szkodniki”, do których rozmnożenia sami się przyczyniają. „Celowo utrzymują niską liczbę drapieżników, aby zyskać pretekst do zabijania dla rozrywki” – przytacza M. Urbaniak słowa samego myśliwego¹⁸.

Polujący „opiekunowie przyrody” to w większości ludzie ignorujący współczesną wiedzę o zwierzętach: etologię kognitywną, zoopsychologię, neurobiologię, nauki, które informują etykę o podmiotowości, a szczególnie o doznaniowości ssaków i ptaków, pisze Marcin Urbaniak¹⁹. Ignorują specjalnie, gdyż jest to wiedza zagrażająca ich dobremu samopoczuciu i deklarowanej misji. Gdyby brali pod uwagę tę aktualną wiedzę o tym, co oznacza dobrostan dzikich zwierząt i środowiska (myśliwi w Polsce zostawiają w przyrodzie każdego roku ok. 460–640 ton bardzo szkodliwego dla wszystkich ołowiu, bezkarnie) nie mogliby uczyć

17 Tomasz Cyrol, „Czy myślistwo rekreacyjne jest zgodne z prawem?” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 31–42.

18 Marcin Urbaniak, „Krytyka programu edukacji łowieckiej.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 110.

19 Urbaniak, „Krytyka programu edukacji łowieckiej.” 179–194.

zabijania kolejnych adeptów „sztuki”, w tym swoje dzieci. A jeżeli mają tę wiedzę i ją ukrywają są podwójnie nieetyczni.

Dlaczego ci opiekunowie, miłośnicy zwierząt, zapytać powinien każdy człowiek, któremu nie przysłoby do głowy spędzanie czasu na osaczeniu ich i mordowaniu, nie ruszają w las o poranku wyjmować zwierzęta z wnyków, ewentualnie skracać męki tym chorym, ratować gdzieś uwięzione, rozszarpane przez inne zwierzęta, wciąż cierpiące? Czy zadajemy sobie my – społeczeństwo, takie pytania? Dlaczego myśliwi straszą nas wyolbrzymiając lub mówiąc nieprawdę o zagrożeniach. To przecież oni i hodowcy roznoszą np. ASF, a wypadki powodowane przez zwierzęta to rzadkie incydenty. W jaki sposób zagrażają nam ptaki? Dlaczego ewentualnie koniecznie działania nie zostawią w rękach zawodowych służb? Dlaczego nie ma takich służb? Autorzy książki znają odpowiedzi na te pytanie, o nich za chwilę.

Ale najpierw, skąd tyle fałszu, kłamstw? Jak to możliwe? Autorzy omawianej tu książki: D. Probuca, A. Elżanowski, H. Korpikiewicz, E. Czerwińska-Jakimiuk, Jacek Lejman, sięgają do psychologii i przedstawiają mechanizmy stojące za potrzebą polowania. Dorota Probuca przeprowadza wstrząsającą analogię między psychiką seryjnych morderców i myśliwych²⁰. Podobne jest u jednych i drugich pragnienie zabierania komuś życia i powtarzania tej czynności, podobne doświadczanie przyjemności w poszukiwaniu ofiary, budowaniu zasadzek, pogoni za nią, ekscytacja wynikająca z cudzej słabości, przerażenia, cierpienia i śmierci, analogiczne rytuały, trofea. Przywołując badania z dziedziny psychiatrii wielu autorów wskazuje, jako ważną motywację potrzebę rozładowywania wewnętrznych napięć, chęć odreagowania, znalezienia ujścia dla agresji. Seryjni mordercy różnią się od myśliwych. Polują na ludzi w pojedynkę, podczas gdy myśliwi dodają sobie animuszu poprzez zbiorowe wzmocnienia (rywalizację, nagradzanie, tworzenie zamkniętych społeczności ludzi „wtajemniczonych”, których silnie wiążą wspólnie popełniane czyny), zapewniają kontynuację obyczaju wychowując następców, skrzywiając etycznie swoje własne dzieci, zanim te zdolne są do samodzielnej oceny moralnej. Ale podobieństw jest dużo, np. jedni i drudzy otaczają jakby swoje czyny magicznymi obrzędami. Analizując niektóre z tych rytuałów, Marcin Urbaniak porównuje członków zespołów łowieckich do członków sekty²¹, to podobieństwo podkreśla także A. Elżanowski²².

20 Dorota Probuca, „Myślistwo hobbystyczne, czyli zabawa w bezkarne mordowanie.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 22-25.

21 Urbaniak, „Krytyka programu edukacji łowieckiej.” 112.

22 Andrzej Elżanowski, „Prymitywizm motywacji do polowania.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 72.

Rytuały, kodeksy, obrzędy, rozmaite techniki neutralizujące nagą prawdę to sposób, aby ukryć prawdziwe, może nawet często nieuświadomione powody, dla których myśliwi zabijają, pisze Ewa Czerwińska-Jakimiuk²³, także przed społeczeństwem. A to ostatnie, choć współcześnie tylko 10% osób ankietowanych, popiera myślistwo rekreacyjne, trwa w cichej biernej akceptacji dla wiekami uświęconej tradycji.

Tradycja. To słowo pojawia się w książce 134 razy. Każdy z autorów odnosi się do jego magii. Obrazy pięknych koni i chartów, charakterystycznych stroi, kapeluszy z piórkami, braterstwa, trąbki i bigosu, ziemiańskiego stylu życia mają wielką siłę. Halina Rarot zwraca też uwagę na ważny rys toposu myśliwego – kogoś, kto miał w swej społeczności wyjątkowy status, łączący go z kulturą gentlemanów, z długą i arystokratyczną tradycją udziału w polowaniach królów, książąt, prezydentów, pisarzy, kościelnych hierarchów²⁴. To obrazy utrwalone przez sztukę, dzieła kultury, literaturę. Piękna forma tworzy mleczną szybę, za którą zło, agresja, bezwzględność, strach, krew, cierpienie, celebrowanie zabijania w atmosferze zabawy i w oparach alkoholu, tracą wyrazistość i moralne znaczenie.

Także z tego powodu, używana przez myśliwych konsekwentnie strategia komunikacyjna, polegająca na przedstawianiu się, jako nosicieli tradycji i opiekunów przyrody wciąż działa, choć, jak twierdzi Dariusz Jedzok, wyczerpuje się²⁵. Społeczeństwo coraz częściej, dzięki mediom, widzi prawdę, a nowe „obrazy” mają rażącą moc oddziaływania. Także Antonina Sebesta uważa, że polowanie przechodzi do historii, coraz bardziej postrzegane jako niepotrzebny atawizm społeczny²⁶. Z tego, że pewien zbiorowy nawyk jest od pokoleń powielany, nie wynika powinność jego kontynuacji dodaje Dorota Probuca²⁷.

Nasze społeczeństwo, pomimo deklaracji, najwyraźniej nie chce jednak odłożyć myślistwa dla przyjemności i sportu do muzeów. Nie zmieniliśmy prawa, nie powołaliśmy instytucji zawodowych służb, liczba kół łowieckich stale rośnie. Związek Łowiecki złożył w 2019 roku wniosek do Narodowego Instytutu Dziedzictwa o wpisanie polskiej kultury

23 Ewa Czerwińska-Jakimiuk, „Agresja i przemoc wobec zwierząt.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 227-241.

24 Halina Rarot, „W obronie wszelkiego istnienia i hobbystycznym zabijaniu.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 198.

25 Dariusz Jedzok, „Zabójstwo z miłości. Kartezjańskie dychotomie w argumentacji zwolenników myślistwa rekreacyjnego.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 89.

26 Antonina Sebesta, „Chętka do strzylanio” w świetle etyki.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 156.

27 Probuca, „Etyczne potępienie myślistwa.” 223.

łowieckiej na Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego UNESCO, co ma zapewnić obyczajowi trwałą bezkarność. Stale walczy też o ponowne dopuszczenie dzieci do udziału w polowaniach, czego aktualnie obowiązująca ustawa zabrania. O prawnych i psychologicznych aspektach udziału dzieci w polowaniach piszą więcej zarówno Beata Czerwińska-Jakimiuk²⁸ jak i Beata Kulisiewicz²⁹. Dlaczego więc, choć tak niskie jest deklarowane społeczne poparcie, nie chcemy skończyć ze złym w naszych czasach obyczajem, dlaczego nie chcemy nowych nowoczesnych rozwiązań ochrony środowiska?

Analiza przyczyn społecznej akceptacji dokonana przez autorów przynosi smutną i porażającą wiedzę o tym, jak ludzie oswajają zło. Większość ludzi dziś przecież dobrze wie, że myślistwo dla rywalizacji i przyjemności to niedobry proceder. Nigdy by go sami nie uprawiali, bo jest swoich realiach odstręczający, brudny, krwawy, bezlitosny. Ale, tysiące lat społecznej akceptacji nadają temu zachowaniu charakter kulturowej normy. Poza tym, polują bogaci i rządzący rozmaitych szczebli, cicha, wpływowa partia bogatych samców alfa, którzy dla wielu są nostalgicznym wzorem, pisze, cytując W. Eichelbergera, Marcin Urbaniak³⁰. Niektórym towarzyszą, lub z nimi współzawodniczą, kobiety (ok. 3000 kobiet poluje), polują też duchowni (ok. 300). Biorąc udział w polowaniach współcześni politycy, biznesmeni, ludzie na wysokich stanowiskach nobilitują się, a przy bigosie ubijają interesy. Ci, którzy chcą dostać się we wpływowe kręgi, specjalnie uczą się polować, aby poznać „właściwe” osoby. Polowania to także po prostu dochodowy biznes. Lasy Państwowe w 2017 roku zarobiły na polowaniach 61 mln zł, koła łowieckie w 2016 – 72 mln zł³¹. To wszystko, plus przyzwolenie ze strony duchowieństwa i ochrona prawna (wśród polityków, posłów, rządzących są myśliwi) sprawia, że dla reszty społeczeństwa udział w polowaniu, to jednak dowód powodzenia, przynależności do kategorii ludzi uprzywilejowanych. Jak dawniej, kojarzy się z wysokim statusem społecznym. Stąd między innymi słaby realny sprzeciw społeczeństwa. A że prawo chroni rozrywkę i pieniądze ludzi, którzy polują ewentualne ustanowienie odpowiedzialnych za konieczny odstrzał zawodowych służb pozbawiłoby

28 Ewa Czerwińska-Jakimiuk, „Agresja i przemoc wobec zwierząt. Uwarunkowania psychologiczne.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 231–236.

29 Beata Kulisiewicz, „Prawne, psychologiczne i etyczne konteksty udziału dzieci w polowaniach.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 163–177.

30 Urbaniak, „Krytyka programu edukacji łowieckiej.” 114.

31 Honorata Korpikiewicz, „Moje hobby zabijanie.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 54.

ich możliwości rekreacji, a niektórych – zysku. Dlatego, „Polowanie pozostaje ostatnim refugium, w którym wolno zabijać dla przyjemności”³².

Dlaczego na takie myślistwo pozwala Kościół? Problem religijnego uzasadniania zabijania zwierząt omawia szerzej D. Probuska³³. To zjawisko także ma korzenie najpierw w dawnych czasach zupełnie innych konieczności, a potem w coraz bardziej obrastającej w mity tradycji. Wobec tych utrwalonych przez wieki schematów traci swoją moc, ewoluująca wraz z ludzkim poznaniem, egzegeza Pisma św., zapisy Katechizmu i świadectwa świętych. To nic, że mówią o obecności Boga w każdym stworzeniu, o tym, że każda żywa istota jest chciana i odzwierciedla na swój sposób mądrość i dobroć Boga, że Ten otacza je troską. Na nic słowa o niezadawaniu niepotrzebnego cierpienia, przywoływanie świadectwa świętych. Że teologia moralna odnosząca się do zwierząt nie jest w katolicyzmie bardzo uboga. Jak można św. Huberta, który, nawrócił i właśnie odstąpił od zabijania, wziąć na tego zabijania patrona, pyta Probuska? Jak można odprawiać mszę świętą – pamiątkę odkupieńczej ofiary Chrystusa (ofiary człowieka dokonanej w miejsce ofiary w postaci zabitego zwierzęcia), odprawiać jako wstęp do mordowania Bożych stworzeń? Przewrotność ludzka nie zna granic. Zwłaszcza, jak powoła się na tradycję i spotka się z błogosławieństwem zainteresowanych uprawianiem myślistwa duchownych. Zastanawiając się nad tymi absurdami, wręcz profanacjami sacrum przez ludzi wydawałoby się religijnych, jako powód wskazuje autorka brak etycznego namysłu: „Problem z przekazywaniem rytuałów i zbiorowych nawyków z pokolenia na pokolenie polega na ich bezrefleksyjnym, wręcz schematycznym odtwarzaniu i niepoddawaniu pod rozagę oraz ocenę etyczną [...]”.

Ten powszechny brak religijno-etycznego namysłu, powoduje, że pomimo ekologicznej encykliki *Laudato si'* Franciszka, w której papież podkreśla, że „Wszelkie okrucieństwo wobec jakiegokolwiek stworzenia „*jest sprzeczne z godnością człowieka*” księża nadal polują, odprawiają Msze św. za powodzenie w zabijaniu, a polujący chrześcijanie wydaje się nie wiązać myślistwa z najważniejszymi przykazaniami swojej religii – miłością i dobrocią.

Gdzie w tym wszystkim miejsce na realną etyczność, moralność? Te słowa, zawsze występujące w kodeksach, regulaminach, wytycznych dla myśliwych, to tylko słowa. Kodeksy etycznego łowiectwa to zbiory zasad usprawiedliwiających czynienie tego, co czynią. Dariusz Dąbek pokazuje dobitnie, jak instrumentalnie traktują etyczne zasady myśliwi, jak nimi

32 Elżanowski, „Prymitywizm motywacji do polowania.” 66, za: P. Mayr, „Just for Fun oder Angst vor dem Tod? Erklärungsversuche für das Jagdbedürfnis von Freizeitjägern”, *TIERethik* 2013, vol. 5 (2), s. 571–590.

33 Dorota Probuska, „Etyczne potępienie myślistwa.” 216–222.

manipulują. Etyczność to przecież nie postępowanie zgodne z ustawą, regulaminem, czy wymyślonym przez siebie kodeksem. „...aby zobaczyć zło tkwiące w polowaniu, trzeba osiągnąć wyższy poziom moralnej i duchowej świadomości, wykształcić w sobie poczucie odpowiedzialności za własne czyny, zdolność do empatii i wyobrażania sobie siebie na miejscu ofiary”³⁴. O tym poziomie moralności mówi obszerniej Dorota Probučka, polowanie nazywając „morderstwem prawnie bezkarnym” dozwolonym tylko z tego powodu, że jego ofiarami nie są ludzie, ale zwierzęta³⁵. Wskazuje, że najwyższy poziom moralności osiąga się wykraczając mentalnie i emocjonalnie poza własny gatunek:

Osiągnięcie tego poziomu moralnej świadomości umożliwia mentalne i emocjonalne wykroczenie poza przynależność do gatunku *Homo sapiens* i objęcie respektem istot pozaludzkich, które stają się naszymi „braćmi i siostrami w cierpieniu”. Człowiek o takim poziomie moralnej wrażliwości nie chce krzywdzić nie tylko ludzi, ale również zwierząt, ponieważ sam takiej krzywdy nie chciałby nigdy doświadczyć³⁶.

Jak dalecy są od tego typu moralności myśliwi wykazuje Marcin Urbaniak, analizując sprzeczności i absurdy zasad etyki łowieckiej, gdzie „ochrona zwierząt” polega na ich zabijaniu, „dostrzeliwaniu w sposób humanitarny”, itd. Gdzie używana terminologia (nie miejsce tu wyliczanie skrywających prawdę dziesiątków słów ze słownika myśliwych) łagodzi, zasłania nieetyczność tego, co dzieje się na polowaniach³⁷. Może zresztą lepiej od wyliczania fachowych terminów odda to ten cytat:

Wygląd farby (to znaczy krwi, BN) na tropie również świadczy o miejscu ulokowania kuli. Farba jasna, często z pęcherzykami powietrza, oznacza, że zwierzę zostało trafione w komorę, farba ciemna, prawie czarna, przy rozcieraniu w palcach robiąca wrażenie, jakby była z piaskiem, oznacza trafienie w wątrobę, a farba ciemna z resztkami zawartości żwacza lub jelit sugeruje strzał „na miękkie”. Farba intensywnie czerwona oznacza strzał w mięśnie, a kawałki kości na tropie – w cewkę lub badyl. [...] Przy strzale w serce farba jest przeważnie obfita, spada zwykle w dużych kroplach, często nierównomiernie, w kolorze od intensywnie czerwonego karminu do ciemnoczerwonego. Taki sam intensywnie czerwony kolor ma farba z tętnicy. Przecięcie arterii tętniczej (np. szyjnej) charakteryzuje się wytryskami farby, a więc

34 Dariusz Dąbek, „O instrumentalnym traktowaniu etyki przez myśliwych.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probučka (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 105.

35 Probučka, „Myślistwo hobbystyczne, czyli zabawa w bezkarne mordowanie.” 23.

36 Probučka, „Etyczne potępienie myślistwa.” 208.

37 Urbaniak, „Kodeks etyki łowieckiej jako narzędzie maskowania przemocy.” 109.

farba może być oddalona od tropu, występować w obfitej ilości, zwykle w regularnych, dość dużych odstępach. [...] należy zwrócić uwagę nawet na dość odległe krzewy i pnie, koło których zwierzę przechodził, wysokość bowiem zabryzganą farbą może wyjaśnić, jaka arteria została przecięta. Zbliżona kolorem, lecz o mniej karminowej, a bardziej czerwonej barwie jest farba mięśniowa. Występuje zawsze w mniejszej ilości i nie z boku, a zwykle bezpośrednio na samym tropie (ścieka po badyłu). Na miejscu, gdzie stał strzelony zwierzę, można wtedy znaleźć kawałki mięsa. Strzał w serce jest zawsze połączony z uszkodzeniem płuc. Farba płucna ma bardzo charakterystyczny, jasnoróżowy kolor. Kolor ten przy zafarbowanej większej powierzchni – szczególnie przy obcierkach – robi wrażenie ceglatego. Jasnoróżowa kropla płucnej farby przeważnie bywa pokryta pęcherzykami powietrza. Farba z płuc występuje najrozmaiej i w dużych kroplach, i w kropelkach jak łebek szpilki, a także przy samym tropie czy na krzakach znaleźć można ciemniejsze galaretowate, różnych kształtów i wielkości kawałki płuc, które robią wrażenie skrzepów krwi. O tym, że nie jest to skrzep, świadczy nie skrzepnięta farba, w której rzekomy skrzep jest umazany albo nawet zanurzony. Przy przestrzeleniu płuc z reguły pojawia się również farba karminowa. Często strzał na płuca daje farbę niesłychanie drobno rozpyloną (na mgiełkę) w odległości nieraz przeszło metrowej w bok od tropu. [...] Ledwie ją widać na czystym śniegu, i to tylko przy dobrym oświetleniu. [...] Strzał w głębie w ogóle, a w okolicy ślinianki w szczególności, daje farbę jasną, rozcieńczoną obficie śliną, która łudząco przypomina pęcherzyki farby płucnej. Odróżnienie jest bardzo trudne i możliwe tylko przy dużej wprawie³⁸.

Ile, bezbronnych wobec uzbrojonego człowieka, zwierząt musiał postrzelić myśliwy, który tak dobrze nauczył się rozróżniać rodzaje farby. Ile i jak boleśnie postrzeli, zwłaszcza ten, który jeszcze nie ma wprawy, i który potrzebuje tych wskazówek.

Ze wszystkich danych i przytaczanych w książce faktów, najbardziej wstrząsające są te podobne do przytoczonych wyżej techniczne szczegóły, liczne i obszernie przez Tomasza Matkowskiego cytowane z publikacji Polskiego Związku Łowickiego. To one, nie to, co mówią „uczuciowi” myśliwi, pokazuje nagą prawdę o polowaniach.

Podobnie wstrząsające są relacje byłych myśliwych: Zenona Kruczyńskiego i Sławomira Zielińskiego³⁹. Z własnego doświadczenia piszą o tym, jak systematyczne zabijanie wpływa na psychikę człowieka, jak

38 Tomasz Matkowski, „Polowaneczko.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 314-315.

39 Zenon Kruczyński, „Farba znaczy krew.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 329-401; Sławomir Zieliński, Zenon Kruczyński, „Ptaki, łanie, sarny, dziki...ołów i ludzie.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 243-255.

go zmienia, jak wyprowadza w oderwany od moralności świat zabawy w zabijanie. Bardzo poruszające jest też dziennik Barbary Hartman – aktywistki, obserwatorki polowań⁴⁰. To świadectwo też poraża detalem. Pokazuje też, jak trudno jest być świadkiem zła, które myśliwi czynią w swoim „wtajemniczonym” kręgu, jakiej trzeba determinacji i odwagi. W 219 roku wprowadzono do ustawy karę więzienia dla osób przeszkadzających w polowaniach.

Czy jest nadzieja na zmianę prawa? Największa trudność, twierdzą autorzy, jaka współcześnie stoi przed ekoetyką, ekoflozofią i ekologią, to podważenie, przededefiniowanie wieloletniej tradycji myślenia o stosunku i powinnościach człowieka wobec środowiska, podważenie silnie ugruntowanego przez religię chrześcijańską przekonania, że człowiek czyniąc sobie ziemię poddaną może robić z nią wszystko, także ze zwierzętami. Ta zmiana, bardzo wolno, ale się dzieje. Oficjalne współczesne nauczanie Kościoła już stanowczo mówi, że człowiek nie jest panem stworzenia, ma być jego dobrym gospodarzem. Jak jednak trudno zmienić tysiącletnie głębokie przekonania ludzi pokazuje opór w recepcji wspomnianej już ekologicznej encykliki *Laudato si'*. Pokonanie silnego lobby myśliwych możliwe będzie tylko wtedy, kiedy dokona się w społeczeństwie zmiana świadomości silniejsza niż nawyki i tradycja. Dopiero wtedy społeczeństwo przejdzie od deklaracji do głosowania. Mamy nadzieję, że pomoże, pisze Halina Rarot, „Postęp cywilizacyjny Zachodu, który sprawia, że wzrasta rola porządku prawnego i kontrola nad przemocą zarówno wobec ludzi, jak i zwierząt”⁴¹. Pomogą też nowoczesne media pokazując prawdziwe, odarte z przebrań, nagie oblicze myślistwa. Wkład w to będzie miała też przedstawiona tu książka.

To pierwsze w naszym kraju tak bezkompromisowe zbiorowe wystąpienie środowiska akademickiego, etyków, naukowców. Domagają się zakończenia, ucięcia zupełnie niepotrzebnej już nici w gobelinie naszej kultury. Domagają się zmian w prawie, gdyż „konkretne przepisy prawa stanowionego, gdy przekroczą określony próg niegodziwości lub niesprawiedliwości, tracą charakter norm prawnych”. Domagają się tego w imię moralności godnej naszych czasów. Mają przy tym wsparcie w setkach działaczy ruchu anty myśliwskiego. Każdy, kto nie chce żyć w świecie fikcji i romantycznych wyobrażeń powinien tę książkę przeczytać. A przede wszystkim powinni zobaczyć się w jej lustrze sami polujący.

⁴⁰ Barbara Hartman, „Życie z myślistwem obok (fragment pamiętnika).” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 403–414.

⁴¹ Halina Rarot, „W obronie wszelkiego istnienia i hobbyistycznym zabijaniu.” w *Etyczne potępienie myślistwa*, red. Dorota Probuca (Kraków: Wydawnictwo Universitas, 2020), 198.

Bibliografia

Atterton, Peter, and Tamara Wright, eds. *Face to face with animals: Levinas and the animal question*. Albany: State University of New York Press, 2019.

Probućka, Dorota, red. *Etyczne potępienie myślistwa*. Kraków: Universitas, 2020.

Zwierzęta mają „twarz”, a zabawa w zabijanie jest niemoralna. Dwa przykłady współczesnej refleksji etycznej

Abstrakt

Artykuł zawiera omówienie dwóch książek, które wnoszą interesujący wkład w rozwój etycznego namysłu nad stosunkiem ludzi do zwierząt. Są to: *Face to face with animals. Levinas and Animal question* pod redakcją Petera Attertona i Tamary Wright, której autorzy, kontynuatorzy francuskiego filozofa Emmanuela Levinasa, podejmują temat etycznego statusu zwierząt w świetle teorii „Drugiego” i teorii „twarzy” oraz książka: *Etyczne potępienie myślistwa* pod redakcją Doroty Probućkiej – zbiór esejów demaskujących mity, kłamstwa i patologie towarzyszące zabijaniu zwierząt dla sportu czy rozrywki. Autorzy zawartych w obu zbiorach esejów zwracają uwagę na powody i mechanizmy wykluczania zwierząt ze sfery refleksji filozoficznej i ludzkiej moralności oraz dają mocne argumenty za przywróceniem im właściwego etycznego statusu.

Słowa kluczowe: zwierzęta, Emmanuel Levinas, koncepcja „twarzy”, koncepcja „Drugiego”, etyczność, moralność, myślistwo, łowiectwo

Dr hab. Barbara Niedźwiedzka – informatolog, aktywistka w obszarze dobrostanu i praw zwierząt, emerytowany pracownik naukowy Instytutu Zdrowia Publicznego CMUJ.

“Animals have “face”, and killing for fun is immoral. Two examples of contemporary ethical thought

Summary

The article discusses two books that make an interesting contribution to the development of ethical reflection on the relationship between humans and animals. These are: *Face to face with animals. Levinas and Animal question* edited by Peter Atterton and Tamara Wright, whose authors, followers of the French philosopher Emmanuel Levinas, address the ethical status of animals in the

light of the “Other” and “Face” concepts, and the book: *Ethical Condemnation of Hunting* edited by Dorota Probuca – a collection of essays exposing myths, lies and pathologies accompanying the killing of animals for sport or entertainment. The authors of both collections of essays draw attention to the reasons and mechanisms for excluding animals from the sphere of philosophical reflection and human morality and give strong arguments for restoring their proper ethical status.

Key words: animals, Emmanuel Levinas, “Face” concept, “Other” concept, ethicality, morality, hunting

Dr hab. Barbara Niedźwiedzka – information science specialist, activist in area of welfare and rights of animals, retired researcher in the Institute of Public Health Jagiellonian University Medical College.

KATARZYNA SIKORA

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0003-2008-6908

DOI 10.24917/20838972.17.10

„Niebieskie Karty” a przemoc wobec zwierząt

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł stanowi pogłębioną analizę problematyki, którą zajmowałam się w swojej pracy licencjackiej zatytułowanej „Niebieskie Karty a przemoc wobec zwierząt”, obronionej na Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie, pod opieką dr hab. Marcina Urbaniaka.

Zwierzęta żyją i zajmują bardzo ważną pozycję obok nas – ludzi. Ich ochrona stanowi nasz obowiązek ze względów moralnych, etycznych, ekologicznych, prawnych czy społecznych. Powinna wynikać z poczucia empatii, wrażliwości i opieki nad istotami słabszymi. Niestety faktem jest, iż zwierzęta padają ofiarami przemocy ze strony człowieka. Konieczne jest więc ustanowienie sposobów i narzędzi ochrony zwierząt, a także podkreślanie i przestrzeganie praw, jakie im przysługują. Mój wybór i zainteresowanie tą tematyką wynika z faktu, że przemoc wobec zwierząt stanowi w mojej opinii niezwykle ważny problem, który we współczesnym świecie nadal jest bagatelizowany przez wiele ludzi, a obecnie przyjęte rozwiązania i regulacje prawne nie są wystarczające, aby skutecznie zapobiegać krzywdzeniu zwierząt.

W części pierwszej poniższego artykułu przybliżę pojęcie „przemocy”, jak również scharakteryzuję jej przyczyny. Swoją uwagę skupię na aspektach wyboru przez sprawców swoich ofiar, które przemoc dotyka. Następnie przedstawię i szczegółowo przeanalizuję narzędzie do walki z przemocą, jakim jest procedura „Niebieskie Karty”. Wskażę jej przebieg, etapy i możliwości stosowania, jak również efektywność jej działania.

Kolejną część artykułu poświęcę tematyce praw zwierząt. Przedstawię ochronę praw przysługujących zwierzętom na gruncie obowiązujących w Polsce przepisów. W szczególności skupię się na analizie ustawy o ochronie zwierząt. Wymienię przestępstwa przeciwko zwierzętom, wyszczególnię odpowiedzialność karną jak również postępowanie przed organami. Wskażę także niedociągnięcia i luki prawne, przez które dobro zwierząt nie jest dostatecznie dobrze chronione.

Głównym celem artykułu jest zaprezentowanie postulatu rozszerzenia procedury „Niebieskie Karty” o zwierzęta towarzyszące i udowodnienie hipotezy, że uprawnione jest stosowanie analogii pomiędzy przemocą wobec zwierząt, a osobami najbliższymi. W tekście wskażę czynniki które uzasadniają zastosowanie procedury „Niebieskich Kart”, także w stosunku do zwierząt. Opiszę konkretne przypadki znęcania się nad zwierzętami, jak również podobieństwa wynikające z przemocy domowej wobec ludzi i zwierząt towarzyszących. Zwrócę także uwagę na obszary i działania, które moim zdaniem mogą realnie przyczynić się do pomocy zwierzętom i zmianie sposobu ich postrzegania i traktowania.

Mam nadzieję, że poniższa praca uwidoczni problem krzywdzenia zwierząt – w szczególności tych, które żyją obok człowieka i powinny być jego towarzyszem, przyjacielem, a nie ofiarą. Ufam, że w przyszłości przemoc wobec zwierząt będzie postrzegana w sposób równie poważny, jak przemoc wobec kobiet czy dzieci. Mam również nadzieję, że za świadomością pójdą także czyny i działania legislacyjne, jak również wprowadzanie konkretnych rozwiązań, podobnych do tych, które postuluję w mojej pracy.

Pojęcie przemocy w rodzinie

Przemoc w rodzinie to jednorazowe albo powtarzające się umyślne działanie lub zaniechanie naruszające prawa lub dobra osobiste członków rodziny, w szczególności narażające te osoby na niebezpieczeństwo utraty życia, zdrowia, naruszające ich godność, nietykalność cielesną, wolność, w tym seksualną, powodujące szkody na ich zdrowiu fizycznym lub psychicznym, a także wywołujące cierpienia i krzywdy moralne u osób dotkniętych przemocą¹. Według ustawowej definicji za przemoc więc należy uznać nawet pojedyncze zachowanie, a także zaniechanie działania. Najczęściej ofiarami maltretowania są kobiety i dzieci². Można więc stwierdzić, że najbardziej narażone na krzywdę są podmioty najsłabsze fizycznie, nie zawsze potrafiące okazać ból i cierpienie, które często nie potrafią same się obronić. Szczególną grupę stanowią zwierzęta, które nie mogą z oczywistych względów same zatroszczyć się o siebie i swoje prawa. Przyczyny przemocy wśród ludzi są trudne do określenia i często indywidualne dla każdej rodziny i sprawy. Jednakże można wyróżnić trzy podstawowe warunki decydujące o przemocy:

1 Sejm RP, Ustawa z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, Dz.U. 2005 Nr 180 poz. 1493.

2 Danuta Rode, *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie. Charakterystyka sprawców* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2010), 57.

- sprawca czuje się bezkarny, więc stosuje przemoc bez obaw o konsekwencje;
- przemoc stosowana przez sprawcę realizuje jego potrzeby;
- działania sprawcy naruszają dobro i prawa ofiary³.

Niestety, ofiary często wstydzą się rozmawiać o przemocy bądź sądzą, że jest ona ich prywatnym problemem. Nie potrafią prosić o pomoc, boją się reakcji oprawcy. Jeżeli ofiarom tak trudno jest stanąć w obliczu przemocy, szukać rozwiązania, rozmawiać, bronić się, to jak mają czynić to skrzywdzone zwierzęta? Zwierzęta, które skazane są na łaskę, choć niestety często niełaskę człowieka? Które nie mogą przemówić, poskarżyć się, obronić. Swoją krzywdę i ból mogą okazać jedynie za pomocą zachowania, co jednak rzadko chroni je przed cierpieniem. Pozostaje mieć nadzieję, że złe czyny w stosunku do zwierząt zostaną zauważone przez empatycznych i szanujących gatunek zwierzęcy ludzi. I że pomoc nadejdzie w porę.

Walka z agresją w rodzinie jest trudna i skomplikowana głównie przez fakt, że dotyczy bliskich sobie osób. Przemoc jest dla agresora atrakcyjna, bowiem stanowi sposób na szybkie wyładowanie negatywnej energii, pozwala także na kontrolę i sprawowanie władzy, na co zwraca uwagę H. Bednarski⁴. W Polsce można dostrzec wzrost ilości instytucji rządowych i pozarządowych, które wspierają i pomagają ofiarom przemocy rodzinnej, a jedną z najskuteczniejszych jest procedura „Niebieskie Karty”.

Procedura „Niebieskie Karty”

Przepisy wewnętrzne, które określały zasady przeprowadzenia interwencji dotyczących przemocy w rodzinie zostały wprowadzone przez komendanta głównego Policji w 1998 roku pod nazwą „Niebieskie Karty”. Procedura „Niebieskie Karty” obejmuje ogół czynności podejmowanych i realizowanych przez przedstawicieli jednostek organizacyjnych pomocy społecznej, gminnych komisji rozwiązywania problemów alkoholowych, Policji, oświaty i ochrony zdrowia, w związku z uzasadnionym podejrzeniem zaistnienia przemocy w rodzinie⁵. Warto podkreślić, że określenie „uzasadnione podejrzenie” daje możliwość do wszczęcia procedury nawet w sytuacji braku dowodów.

3 Ks. Józef Młyński, „Przemoc w rodzinie – skala zjawiska, ofiary przemocy i formy pomocy pracowników socjalnych.” *Studia Socialia Cracoviensia*, t. 4 nr 2 (7), (2012): 144.

4 Henryk Bednarski, „Przemoc w rodzinie jako przykład dysfunkcjonalności rodziny.” *Mazowieckie Studia Humanistyczne*, Nr 1-2 (2012): 154.

5 Sejm RP, Ustawa z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie.

Procedurę „Niebieskie Karty” wszczyna się za pośrednictwem odpowiedniego formularza o nazwie „Niebieska Karta – A”. Uprawnienia do rozpoczęcia tego procesu posiada wiele jednostek organizacyjnych – np.: przedstawiciele policji, pomocy społecznej, ochrony zdrowia czy oświaty. W formularzu zawarte są informacje dotyczące m.in. danych osobowych, stanu zdrowia osoby, wobec której istnieje podejrzenie, że jest dotknięta przemocą w rodzinie, jej ewentualne obrażenia i urazy, zachowanie, kondycja psychiczna, informacja o świadkach i udzielonej pomocy oraz podjęte działania interwencyjne. Dodatkowo osobie dotkniętej przemocą przysługuje bezpłatna pomoc w formie poradnictwa medycznego, prawnego, socjalnego, psychologicznego, zawodowego. W razie potrzeby zapewnienie schronienia, jak również ochrona przed przemocą poprzez ustanowienie zakazu zbliżania się do osoby pokrzywdzonej, badania i zaświadczenia lekarskie, zapewnienie pomocy w uzyskaniu mieszkania i wiele innych⁶. Osoby te otrzymują także informacje i dane o instytucjach zajmujących się pomocą ofiarom przemocy, opis przestępstw związanych z tym tematem czy kompetencje służb. Wszystkie działania podejmowane w ramach procedury „Niebieskie Karty” są dokumentowane. Dzięki temu w momencie podejrzenia popełnienia przestępstwa, oryginały dokumentów zostają przekazane odpowiednim organom. Kolejnym etapem procedury jest przygotowanie i realizacja indywidualnego planu pomocy w przypadkach wystąpienia przemocy w rodzinie, który ma na celu pomoc jej we wszystkich potrzebach. Podejmowane jest również rozmowa ze sprawcą. Zawiera ona m.in. pytania o formy i częstotliwość przemocy, świadków jej stosowania, karalność, nadużycia alkoholu i substancji psychotropowych, uzależnienia i leczenia odwykowe, zobowiązania sprawcy i podjęte wobec niego działania.

Zorganizowanie pomocy przez grupy robocze wobec konkretnej rodziny obejmuje:

- diagnozę sytuacji rodziny;
- zdefiniowanie celów pomocy i ustalenie priorytetów;
- planowanie działań adekwatnych do potrzeb i pomocy przy wykorzystaniu obowiązujących procedur i określenie warunków ich realizacji;
- podział i uszeregowanie zadań zgodnie z kwalifikacjami i uprawnieniami przedstawicieli;
- realizację zaplanowanych działań i kroków;
- monitoring sytuacji w rodzinie;

⁶ Lucyna Alagierska, *Procedura „Niebieskie Karty” w praktyce* (Kraków: Grupa Ergo 2012), 33.

- ewaluację i ocenę podjętych działań;
- dokumentowanie realizowanych działań⁷.

Procedura „Niebieskie Karty” stanowi bardzo ważny aspekt walki z przemocą w rodzinie. Według statystyk, w 2019 roku liczba wypełnionych przez Policję formularzy wyniosła 74 313 (w tym 61 076 wszczynających procedurę i 13 237 dotyczących kolejnych przypadków w trakcie procedury)⁸. Tak duża ilość jednoznacznie wskazuje, że skala problemu jest ogromna i potrzebne są w społeczeństwie takie narzędzia pomocy jak „Niebieskie Karty”. Budujący jest jednak fakt, iż analizując wyżej wymienione statystyki od 2015 roku, można zauważyć, że liczba kolejnych przypadków przemocy wśród rodzin które są w trakcie procedury stopniowo maleje. Oznacza to, że podejmowane działania i starania przynoszą realny skutek i warte są kontynuowania.

Po przyjrzeniu się bliżej problemowi przemocy w rodzinie i procedurze „Niebieskie Karty”, nasuwa się myśl – „A co ze zwierzętami”? Złe traktowanie zwierząt i agresja wobec słabszych istot widoczna jest na każdym kroku. Człowiek powinien chronić i otaczać opieką bezbronne zwierzęta, tymczasem coraz częściej słyszymy o krzywdach jakie im wyrządza. W opinii Andrzeja Elżanowskiego akty znęcania się nad zwierzętami są spowodowane tym samym co przemoc wobec ludzi. Mianowicie jest to fakt, że niektórzy ludzie osiągają satysfakcję poprzez zadawanie cierpienia⁹. Jest to jeden z czynników wskazujących na znaczące podobieństwa pomiędzy przemocą wobec zwierząt i ludzi.

Zwierzęta – zagadnienia prawne

W polskim ustawodawstwie większość narzędzi prawnych wynika z ustawy o ochronie zwierząt. Zgodnie z art.1 ust. 1 tej ustawy „zwierzę, jako istota żyjąca, zdolna do odczuwania cierpienia, nie jest rzeczą. Człowiek jest mu winien poszanowanie, ochronę i opiekę”¹⁰. Powyższej definicji może wywnioskować następujące fakty: przede wszystkim zwierzę nie jest rzeczą, co jest logiczne z etycznego punktu widzenia, natomiast dobrze, że jest to również podkreślone prawnie. Co więcej – zwierzę jest zdolne do odczuwania cierpienia, a więc i bólu. Ustawodawca nakłada również na nas ludzi obowiązki wobec zwierząt: poszanowanie, ochro-

7 Dorota Jaszczak – Kuźmińska, Katarzyna Michalska, *Zespoły interdyscyplinarne. Procedura „Niebieskie Karty”* (Warszawa: Parpamedia, 2012), 55.

8 Komenda Główna Policji, Przemoc w rodzinie, <http://statystyka.policja.pl/st/wybrane-statystyki/przemoc-w-rodzinie/50863,Przemoc-w-rodzinie.html> [dostęp: 3.06.2020].

9 Joanna Helios, Wioletta Jedlecka, *Współczesne oblicza przemocy. Zagadnienia wybrane* (Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2017), 126.

10 Sejm RP, Ustawa z 21.08.1997r. o ochronie zwierząt, Dz.U., 2019 poz. 122 ze zm.

nę i opiekę. Jednakże zwierzę nie stanowi podmiotu tej ochrony – jest jej przedmiotem. Podkreślić trzeba fakt, że zgodnie z art. 1 ust. 2 u.o.z. w sprawach nieuregulowanych w ustawie do zwierząt stosuje się odpowiednio przepisy dotyczące rzeczy, przez co traktowanie zwierząt można uznać za wciąż bliskie przedmiotowemu. Co więcej – w Konstytucji RP nie ma żadnego bezpośredniego odwołania dotyczącego ochrony praw zwierząt, nie występuje w niej słowo „zwierzę” bądź „zwierzęta”.

Ustawa o ochronie zwierząt wyróżnia dwa rodzaje przestępstw odnoszących się do zwierząt. Jest to znęcanie się nad zwierzęciem i pozbawienie go życia (art. 35 ust. 1 i 1a u.o.z.). K. Kuszelewicz przestępstwo znęcania się nad zwierzętami definiuje jako „wszelkie zachowania człowieka (zarówno w formie aktywnych działań, jak i zaniechań i biernej postawy) prowadzące do krzywdy zwierzęcia, które nie stanowią zabicia zwierzęcia i jednocześnie nie są prawnie dopuszczone”¹¹. Analogicznie można ująć przestępstwa zabicia zwierząt – będą to wszystkie czyny doprowadzające do odebrania życia zwierzęciu, pod warunkiem, że nie są one zalegalizowane. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że zwierzęta z prawnego punktu widzenia nie są traktowane w sposób równy. Szczególną dysproporcję można zauważyć porównując zwierzęta towarzyszące jak koty czy psy i gospodarskie – na przykład drób bądź świnię. W pierwszym przypadku zabicie psa co do zasady będzie stanowiło przestępstwo, natomiast zabicie kury czy świni na mięso jest prawnie dozwolone.

Art. 35 ust. 2 u.o.z. wyróżnia także tzw. typ kwalifikowany, charakteryzujący się działaniem ze szczególnym okrucieństwem. Art. 4 pkt 12 u.o.z. definiuje go jako przedsięwzięcie przez sprawcę działań charakteryzujących się drastycznością form i metod, a zwłaszcza działanie w sposób wyszukany lub powolny, obliczony z premedytacją na zwiększenie rozmiaru cierpień i czasu ich trwania. Typ ten zagrożony jest karą pozbawienia wolności od 3 miesięcy do 5 lat.

Oprócz przestępstw na zwierzętach wyróżniamy też wykroczenia, które obwarowane są łagodniejszymi sankcjami prawnymi. Opisane są one również w u.o.z i chronią dobrostan zwierząt, tzn. „Wewnętrzna harmonię organizmu w połączeniu z harmonią ze środowiskiem realizowaną przez zaspokajanie specyficznych gatunkowo potrzeb organizmu zarówno fizjologicznych jak i behawioralnych”¹².

¹¹ Karolina Kuszelewicz, *Prawa zwierząt. Praktyczny przewodnik* (Warszawa: Wolters Kluwer), 120.

¹² Dominika Michalczyk-Wetula, „Uśmiercanie zwierząt, stosowanie wczesnego i humanitarnego zakończenia procedury.” <https://www.wbbib.uj.edu.pl/documents/41648/136458727/D2+W1.pdf/8fbbe62b-d8b3-4db2-a1c6-4af97d6746a0> [dostęp: 3.06.2020].

W książce J. Helios i W. Jedleckiej: *Współczesne oblicza przemocy*, autorki okrucieństwo w odniesieniu do zwierząt stawiają obok przemocy wobec kobiet i dzieci. Wyróżniają one trzy główne cechy przemocy:

- towarzyszy jej poczucie bezkarności sprawcy, który ma przekonanie, że może pozwolić sobie na przemoc;
- realizuje potrzeby sprawcy;
- wywołuje skutek w postaci naruszenia praw ofiary¹³.

Biorąc pod uwagę powyższe cechy można zauważyć, że przemoc w stosunku do zwierząt nie różni się znacząco od przemocy wobec ludzi. Szczególnie u sprawców zachodzi podobny schemat działania, cechuje ich poczucie bezkarności, a agresją spełniają swoje potrzeby. Ewidentnie cierpią jednostki słabsze fizycznie – a więc dzieci, kobiety i zwierzęta. Jednak to los zwierząt w największej mierze zależy od człowieka. Z analizy raportu „Jak Polacy znęcają się nad zwierzętami?” wynika, że 83,5% wszystkich ofiar przestępstw z ustawy o ochronie zwierząt to zwierzęta domowe, 12,3% zwierzęta gospodarskie, natomiast 4,2% to zwierzęta wolno żyjące¹⁴. Z zestawienia tego można wywnioskować, że najbardziej narażone na przemoc są zwierzęta żyjące blisko człowieka, towarzyszące mu.

Warto podjąć także aspekt postępowania przed organami – zwierzę będące ofiarą nie stanowi strony w postępowaniu czy to w sądzie czy przed organami ścigania. Pokrzywdzonym może być właściciel zwierzęcia, jednakże zważywszy, że często jest on również sprawcą to wykluczone jest występowanie w podwójnej roli. Stąd podmiotami, które na podstawie art. 39 u.o.z. są uprawnione do wykonywania prawa pokrzywdzonego w postępowaniach karnych o przestępstwa i część wykroczeń są organizacje pozarządowe bądź społeczne. Zawiadomić o przestępstwie złożyć może każdy – osoba prywatna, instytucja samorządowa bądź państwowa czy właśnie organizacja społeczna. Następnie odpowiedni organ ma obowiązek do wydania postanowienia o wszczęciu lub o odmowie wszczęcia dochodzenia (art. 305 § 1 k.p.k.). Niestety, statystyki nie są budujące – 31,5% zarejestrowanych spraw kończy się postanowieniem o odmowie wszczęcia dochodzenia, natomiast 42,6% postanowieniem o umorzeniu dochodzenia¹⁵. Mimo to warto nie poddawać się i gdy mamy pewność, że do przestępstwa doszło – składać zażalenia na naszym zdaniem niesłuszne postanowienie.

¹³ Helios, Jedlecka, *Współczesne oblicza przemocy*, 10.

¹⁴ Dawid Karaś, „Jak Polacy znęcają się nad zwierzętami? Raport z monitoringu sądów, prokuratur i policji. Wersja rozszerzona.” <https://czarnaowca.org/wp-content/uploads/2016/03/CzarnaOwca-NMP-RAPORT-1.pdf> [dostęp: 30.05.2020].

¹⁵ Fundacja Czarna Owca Pana Kota, „Jak pracują zwierzęta w służbach mundurowych. Raport z monitoringu.” <https://czarnaowca.org/wp-content/uploads/Jak-Pracuja-Zwierzeta.pdf> [dostęp: 30.05.2020].

Po analizie praw zwierząt w oparciu o obowiązujące przepisy niewątpliwie nasuwa się wniosek, że ich dobro nie jest dostatecznie mocno chronione. Przepisy często są ogólnikowe, zależne od indywidualnej interpretacji, zawierają luki prawne. Prawo dotyczące zwierząt wymaga dalszych działań legislacyjnych tak aby narzędzia prawne stały się skuteczniejsze i realnie pomagały w obronie zwierząt. Trudno oprzeć się wrażeniu, że ustawa o zwierzętach w wielu momentach skupia się głównie na ludziach i ich wygodzie.

Postulat rozszerzenia procedury „Niebieskie Karty” o przemoc wobec zwierząt

Ochrona wobec zwierząt jest kwestią bardzo istotną ze względów etycznych, moralnych, biologicznych i społecznych, a także prawnych. Niestety, pomoc tym istotom nie jest postrzegana jako działanie priorytetowe, a przemoc wobec zwierząt często jest lekceważona. Szczególnie bliską człowiekowi kategorię stanowią zwierzęta towarzyszące, które tworzą bardzo ważny aspekt ludzkiego życia. Ze statystycznych badań które przeprowadzono wynika, że prawie połowa Polaków – dokładnie 48% posiada co najmniej jedno zwierzę domowe. Z grupy tej zdecydowaną przewagę stanowią posiadacze psa (83%), a kolejnym z kolei posiadany zwierzęciem jest kot (44%)¹⁶. Przypomnę, że zgodnie z u.o.z. grupę tą stanowią zwierzęta tradycyjnie przebywające wraz z człowiekiem w jego domu lub innym odpowiednim pomieszczeniu, utrzymywane przez człowieka w charakterze jego towarzysza. Co więcej – zgodnie z orzecnictwem „nie można wykluczyć istnienia więzi emocjonalnej z utrzymywanymi w domu ptakami, jak chociażby papugami lub gadami jak np. żółwie. Tym samym w obu tych przypadkach będziemy mieli do czynienia ze zwierzętami domowymi. W obu też przypadkach zwierzęta te zaliczyć należy do zwierząt domowych tradycyjnie przebywających w domu”¹⁷. Wysoce istotne jest zwrócenie uwagi na zależność, która jest widoczna między przemocą w stosunku do zwierząt, a przemocą w ogóle. Tak jak wspominałam na początku artykułu, przyczyny przemocy wobec zwierząt i wobec ludzi mogą być tożsame, a co za tym idzie – warto zastanowić się nad tym, aby działania zmierzające ku pomocy i polepszeniu sytuacji były podobne. Według badań przeprowadzonych

16 RMF 24, „Blisko połowa Polaków ma zwierzęta domowe. Psy wygrywają z kotami.” <https://www.rmfm24.pl/fakty/polska/news-blisko-polowa-polakow-ma-zwierzeta-domowe-psy-wygrywaja-z-ko,nld,1546428> [dostęp: 18.06.2020].

17 Wolters Kluwer, Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Lublinie z dnia 10 listopada 2016 r. II SA/Lu 656/16, <https://sip.lex.pl/orzeczenia-i-pisma-urzedowe/orzeczenia-sadow/ii-sa-lu-656-16-wyrok-wojewodzkiego-sadu-522292993> [dostęp: 18.06.2020].

w schroniskach dla kobiet poszkodowanych przemocą domową w Stanach Zjednoczonych wynika, że wśród tych, które posiadały zwierzę domowe, aż 71% przyznało, że sprawca stosował przemoc także nad zwierzęciem¹⁸. Zgodnie z opinią B. Błońskiej – „zwierzęta towarzyszące funkcjonują na prawach członka rodziny, a zatem wszystkie dysfunkcje i zaburzenia tej rodziny dotyczą również np. psa i kota”¹⁹. Powyższe argumenty wskazują, że zwierzęta towarzyszące jako istoty słabsze i niepotrafiące się obronić także padają ofiarą przemocy domowej.

Aby uzasadnić słuszność postulatu rozszerzenia procedury „Niebieskie Karty” na zwierzęta towarzyszące, przytoczę kilka przykładów:

Zamieszkujący w miejscowości Pisz, 46-letni mężczyzna został zatrzymany pod zarzutem znęcania się na członkami najbliższej rodziny – żoną i małoletnimi dziećmi w wieku 16 i 8 lat. Jak wynika ze zgromadzonego materiału dowodowego, podejrzany wielokrotnie i bez powodu inicjował awantury domowe podczas których obrażał żonę w wulgarny sposób, wyrzucał z domu oraz stosował groźby pozbawienia życia. Niejednokrotnie stosował wobec niej przemoc fizyczną – bił ją po ciele i pozbawiał ją pieniędzy niezbędnych do utrzymania rodziny. Mężczyzna znęcał się również w sposób analogiczny nad swoimi dziećmi. W toku śledztwa ustalono, iż czterdziestosześcioletek w 2017 roku dopuszczał się także znęcania nad psem, którego był właścicielem. Bił go i rzucał nim o parkiet. Finalnie doprowadziło to do śmierci suczki. Dodatkowo śledczy ustalili, iż podejrzany od prawie 2 lat stosował przemoc również wobec swojego drugiego psa. Mężczyzna usłyszał zarzut psychicznego i fizycznego znęcania się nad żoną i dziećmi oraz dwa zarzuty dotyczące znęcania się nad zwierzętami²⁰.

Sąd Rejonowy w Żaganiu skazał mężczyznę na rok bezwzględnego więzienia za znęcanie się fizyczne i psychiczne nad swoją małżonką. Przez okres 2 lat dopuszczał się na niej przemocy, gróźb karalnych, doprowadzając do licznych uszczerbków na jej zdrowiu. Dodatkowo oskarżony zabił papugę Nimfę przez skręcenie jej karku. Kara byłaby niestety jeszcze niższa, gdyby napastnik nie naruszył rygoru uprzedniego wyroku w zawieszeniu²¹.

18 Kuszlewicz, *Prawa zwierząt*, 135.

19 Barbara Błońska, „Relacje pomiędzy krzywdzeniem zwierząt a przemocą stosowaną wobec ludzi.” w: *Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. Barbara Błońska et al. (Warszawa: Instytut Nauk Prawnych PAN, 2017), 114.

20 Gazeta Piska, „Areszt dla 46-latka za znęcanie się nad rodziną i dwoma psami.” <https://pisz.wm.pl/567593,Areszt-dla-46-latka-za-znecanie-sie-nad-rodzina-i-dwoma-psami.html> [dostęp: 20.06.2020].

21 Fundacja Czarna Owca Pana Kota, „Zupa była za słona i pies zbyt głośno szczekał.” <https://czarnaowca.org/blog/zupa-byla-slona-pies-zbyt-glosno-szczekal> [dostęp: 20.06.2020].

W Lublinie Sąd Rejonowy skazał Henryka A. na karę pozbawienia wolności na okres 1 roku z warunkowym zawieszeniem na 3 lata za zabicie psa i znęcanie się nad małżonką. Dodatkowo, Sąd orzekł zakaz posiadania przez niego jakichkolwiek zwierząt na 10 lat i nawiązkę – 2000 złotych. Do zdarzeń miało dojść w lipcu 2018r. O zajściu zawiadomiła policję lekarz weterynarii, którą wezwała na miejsce zdarzenia żona właściciela. Okazało się, że suczka doznała ran głowy, a powstały one w wyniku uderzenia młotkiem. Z powodu poniesionych obrażeń, zwierzę uśpiono aby skrócić ogromne cierpienie²².

W Dąbrowie Tarnowskiej Sąd skazał mężczyznę na karę pozbawienia wolności na okres 2 lat z warunkowym zawieszeniem na okres lat 5 za to, że znęcał się fizycznie i psychicznie nad członkami rodziny (siostrą, matką i ojcem). Dopuszczał się gróźb karalnych – straszył śmiercią, wyganiał ich z domu, obrażał używając wulgarnych określeń oraz dopuszczał się gwałtów na krowie i psie²³.

Przykładów podobnych do wyżej przedstawionych jest bardzo wiele i w sposób jednoznaczny wskazują one na tożsamy występowanie przemocy wśród członków rodzin i zwierząt towarzyszących. Jako, że „Niebieskie Karty” stanowią rozwinięty i skuteczny sposób walki z przemocą domową, warto byłoby uwzględnić w tej procedurze także przemoc w stosunku do zwierząt towarzyszących. Postulat ten jest propagowany m.in. przez S. Spurek, M. Anaszewicza i K. Kuszlewicz. Zmiana powinna uwzględnić poszerzenie ram rozmowy zespołu interdyscyplinarnego z osobą podejrzaną o przemoc wobec zwierząt, a także zawarcie tejże przemocy w formularzu „Niebieskie Karty” w kategorii przykładów przemocy fizycznej, a także przykładów „innego rodzaju zachowań²⁴. Następne bardzo istotne postulaty dotyczą tworzenia miejsc schronienia dla zwierząt towarzyszących dotkniętych przemocą domową, jak również izolację poprzez ustanowienie zakazu zbliżania się sprawcy do zwierzęcia domowego, którego był opiekunem²⁵. Umieszczenie przemocy domowej wobec zwierząt towarzyszących w procedurze „Niebieskie Karty” mogłoby realnie wpłynąć na ich ochronę, a także pozwolić skuteczniej działać w przypadku stwierdzenia przemocy w odniesieniu do tej kategorii zwierząt.

22 Fundacja Ex Lege, „Wyrok w sprawie psa zatłuczonego młotkiem.” <https://www.fundacjaexlege.pl/interwencje/wyroki/wyrok-w-sprawie-psa-zatluczonego-mlotkiem/?fbclid=IwAR2W2JZspXorccVLmLvovw1319G7Xf-SbIOe06lmqXupUU8GeeZ3O5wdYE> [dostęp: 20.06.2020].

23 Fundacja Czarna Owca Pana Kota, „Zupa była za słona i pies zbyt głośno szczekał”.

24 Marcin Anaszewicz, Sylwia Spurek, „O wszystkich ofiarach przemocy domowej.” w: *Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. Barbara Błońska et al. (Warszawa: Instytut Nauk Prawnych PAN, 2017), 145.

25 Ibid., 146–147.

Wnioski i rekomendacje

Zgodnie ze statystykami zawartymi w raporcie „Jak Polacy znęcają się nad zwierzętami”, największa ilość spraw z zakresu przemocy wobec zwierząt dotyczy właśnie zwierząt domowych – jest to ponad 80%²⁶. To potwierdza argumenty zawarte w mojej pracy odnośnie faktu, że najbardziej narażone na przemoc są zwierzęta żyjące obok człowieka – zwierzęta towarzyszące, domowe. Stąd postulat rozszerzenia instytucji „Niebieskie Karty” na tą właśnie grupę zwierząt jest w pełni uzasadniony. Niewątpliwie bardzo ważnym aspektem jest zmiana świadomości i myślenia wśród społeczności – zarówno tych lokalnych, jak i w rozumieniu państwowym, globalnym. Brak akceptacji, reagowanie i działania mogą stanowić klucz do walki z przemocą. Zważywszy na fakt, że przyczyny przemocy wobec ludzi i wobec zwierząt często są podobne – to znaczy głównie krzywda wyrządzana jest podmiotom słabszym fizycznie i psychicznie, sprawcami są osoby z najbliższego otoczenia, a ofiary nie potrafią bądź nie są w stanie same się obronić logicznym jest uznanie, iż istnieją zależności i cechy wspólne pomiędzy stosowaniem przemocy wobec zwierząt i przemocą domową. Stąd, aby skutecznie zredukować przemoc wobec zwierząt potrzeba równie szerokich działań na wielu polach.

Obszary i działania na które przede wszystkim pragnę zwrócić uwagę to:

- Prawo – istniejące obecnie przepisy i rozwiązania prawne w stosunku do zwierząt nie są wystarczające. Wymagają one dalszych działań legislacyjnych zwiększających ochronę zwierząt. Postępowania prowadzone wobec przestępców krzywdzących zwierzęta często są umarzane bądź wymiar kary jest bardzo łagodny. Przepisy zawierają luki prawne, często podlegają dowolnej interpretacji. Zmiany jednak możliwe będą tylko jeśli kwestia praw zwierząt stanie się częstszym tematem podejmowanym przez środowisko prawnicze. To prawnicy, którym los zwierząt nie jest obojętny stanowią motywator progresu prawodawstwa.
- Edukacja – szerzenie wiedzy dotyczącej ochrony i traktowania zwierząt powinna mieć miejsce wśród wszystkich grup wiekowych – od dzieci, poprzez młodzież i studentów, po osoby dorosłe i starsze. Tylko zmiana myślenia i wypracowanie w sobie wrażliwości i empatii w stosunku do innych żywych istot pozwoli pomagać zwierzętom w skali całego społeczeństwa. Szerzeniem opiekuńczej postawy wobec zwierząt powinni zajmować się zarówno nauczyciele, wykładowcy, etycy, działacze ale także media – telewizja, radio i portale społecznościowe.

26 Karaś, „Jak Polacy znęcają się nad zwierzętami?”

W końcu każdy z nas – działając lokalnie, w swoim otoczeniu może realnie wpływać na zmianę postaw wobec zwierząt.

- Powstawanie nowych organizacji i stowarzyszeń zajmujących się szeroko rozumianą pomocą zwierzętom.
- Powołanie urzędu rzecznika lub rzeczniczki do spraw ochrony zwierząt w Polsce na mocy prawa – jako urzędnika państwowego w drodze ustawy, który mógłby działać niezależnie od rządu i reprezentować prawa zwierząt w postępowaniach.

Podejmowanie tych działań wraz z urzeczywistnieniem postulatu o uwzględnienie przemocy wobec zwierząt towarzyszących w procedurze „Niebieskie Karty” w sposób znaczący wpłynęłoby na ochronę i traktowanie zwierząt w Polsce. Procedura w odniesieniu do zwierząt mogłaby opierać się na podobnych zasadach jak ta w stosunku do ludzi. Obok jednostek organizacyjnych pomocy społecznej, policji czy ochrony zdrowia powołane zostałyby podobne jednostki lecz swoim zakresem działania obejmujące zwierzęta, powstałyby także miejsca pozwalające w bezpieczny sposób odizolować zwierzęce ofiary przemocy domowej od sprawców. Tym samym rozszerzenie narzędzia pomocy, jakim niewątpliwie są „Niebieskie Karty” o zwierzęta pozwoliłoby podejmować działania w sposób dualistyczny, a co za tym idzie – stanowiłoby pełną, skuteczną i wieloaspektową instytucję do walki z przemocą domową.

Bibliografia

- Alagierska, Lucyna. *Procedura „Niebieskie Karty” w praktyce*. Kraków: Grupa Ergo 2012.
- Anaszewicz, Marcin; Spurek, Sylwia. „O wszystkich ofiarach przemocy domowej.” W: *Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. Barbara Błońska et al. Warszawa: Instytut Nauk Prawnych PAN, 2017.
- Bednarski, Henryk. „Przemoc w rodzinie jako przykład dysfunkcjonalności rodziny.” *Mazowieckie Studia Humanistyczne*, Nr 1-2 (2012).
- Błońska, Barbara. „Relacje pomiędzy krzywdzeniem zwierząt a przemocą stosowaną wobec ludzi.” W: *Sprawiedliwość dla zwierząt*, red. Barbara Błońska et al. Warszawa: Instytut Nauk Prawnych PAN, 2017.
- Fundacja Ex Lege. „Wyrok w sprawie psa zatłuczonego młotkiem.” <https://www.fundacjaexlege.pl/interwencje/wyroki/wyrok-w-sprawie-psa-zatluczonego-mlotkiem/?fbclid=IwAR2W2JZspXorccVLMlvovw1319G7Xf-SblOeo6lmqQxupUU8GeeZ3O5wdYE> [dostęp: 20.06.2020].
- Fundacja Czarna Owca Pana Kota. „Jak pracują zwierzęta w służbach mundurowych. Raport z monitoringu.” <https://czarnaowca.org/wp-content/uploads/Jak-Pracuja-Zwierzeta.pdf> [dostęp: 30.05.2020].
- Fundacja Czarna Owca Pana Kota. „Zupa była za słona i pies zbyt głośno szczekał.” <https://czarnaowca.org/blog/zupa-byla-slona-pies-zbyt-glosno-szczekal> [dostęp: 20.06.2020].

- Gazeta Piska. „Areszt dla 46-latka za znęcanie się nad rodziną i dwoma psami.” <https://pisz.wm.pl/567593,Areszt-dla-46-latka-za-znecanie-sie-nad-rodzina-i-dwoma-psami.html> [dostęp 20.06.2020].
- Helios, Joanna; Jedlecka, Wioletta. *Współczesne oblicza przemocy. Zagadnienia wybrane*. Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2017).
- Jaszczak-Kuźmińska, Dorota; Michalska, Katarzyna. *Zespoły interdyscyplinarne. Procedura „Niebieskie Karty.”* Warszawa: Parpamedia, 2012.
- Karaś, Dawid. „Jak Polacy znęcają się nad zwierzętami? Raport z monitoringu sądów, prokuratur i policji. Wersja rozszerzona.” <https://czarnaowca.org/wp-content/uploads/2016/03/CzarnaOwca-NMP-RAPORT-1.pdf> [dostęp: 30.05.2020].
- Komenda Główna Policji. „Przemoc w rodzinie.” <http://statystyka.policja.pl/st/wybrane-statystyki/przemoc-w-rodzinie/50863,Przemoc-w-rodzinie.html> [dostęp: 3.06.2020].
- Ks. Młyński, Józef. „Przemoc w rodzinie – skala zjawiska, ofiary przemocy i formy pomocy pracowników socjalnych.” *Studia Socialia Cracoviensia*, t. 4 nr 2 (7), (2012).
- Kuszelewicz, Karolina. *Prawa zwierząt. Praktyczny przewodnik*. Warszawa: Wolters Kluwer 2019.
- RMF 24. „Blisko połowa Polaków ma zwierzęta domowe. Psy wygrywają z kotami.” <https://www.rmf24.pl/fakty/polska/news-blisko-polowa-polakow-ma-zwierzeta-domowe-psy-wygrywaja-z-ko,nId,1546428> [dostęp: 18.06.2020].
- Rode, Danuta. *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie. Charakterystyka sprawców*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2010.
- Sejm RP, Ustawa z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, Dz.U. 2005 Nr 180 poz. 1493.
- Sejm RP, Ustawa z 21.08.1997 r. o ochronie zwierząt. Dz.U. 2019 poz. 122 ze zm.
- Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Lublinie z dnia 10 listopada 2016 r. II SA/Lu 656/16. Wolters Kluwer. <https://sip.lex.pl/orzeczenia-i-pisma-urzedowe/orzeczenia-sadow/ii-sa-lu-656-16-wyrok-wojewodzkiego-sadu-522292993> [dostęp: 18.06.2020].

„Niebieskie Karty” a przemoc wobec zwierząt

Abstrakt

Zwierzęta to istoty żyjące obok ludzi. Ich ochrona stanowi nasz obowiązek ze względów moralnych, etycznych, ekologicznych, prawnych czy społecznych. Niestety, zwierzęta często padają ofiarą przemocy ze strony człowieka. Celem niniejszego artykułu było przedstawienie postulatu rozszerzenia procedury „Niebieskie Karty” o zwierzęta towarzyszące i udowodnienie hipotezy, że uprawnione jest stosowanie analogii pomiędzy przemocą wobec zwierząt, a osobami najbliższymi. W toku pracy zostały wskazane znaczące podobieństwa i cechy przemocy odnoszącej się do zwierząt domowych i członków rodzin. Wśród nich są między innymi: fakt, że przemoc stosowana jest głównie wobec podmiotów słabszych fizycznie i psychicznie, ofiary nie potrafią samodzielnie przeciwsta-

wić się atakom, a sprawcy najczęściej pochodzą z najbliższego otoczenia ofiary. Ukazano także przykłady konkretnych zachowań uwidaczniających przemoc zarówno wobec członka rodziny jak i zwierzęcia domowego. Wskazano również regulacje prawne dotyczące praw zwierząt w polskim systemie prawnym. W artykule scharakteryzowano procedurę „Niebieskie Karty” jako narzędzie skutecznie pomagające w walce z przemocą rodzinną, a także wspierające i pomagające ofiarom. Przedstawiono działania mogące przynieść realną pomoc w kwestii wyrządzenia krzywdy zwierzętom domowym.

Słowa kluczowe: „Niebieskie Karty,” przemoc wobec zwierząt, ochrona zwierząt, prawa zwierząt, prawa zwierząt a prawo

Katarzyna Sikora – absolwentka studiów licencjackich na kierunku etyka – mediacje i negocjacje, aktualnie studentka studiów magisterskich na tym samym kierunku oraz studentka V roku prawa na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

„Blue Cards” and violence against animals

Summary

Animals are creatures living next to humans. Their protection is our duty for moral, ethical, environmental, legal and social reasons. Unfortunately, animals are often victims of human violence. The purpose of this article was to present the postulate of extending the “Blue Cards” procedure to include companion animals and to prove the hypothesis that it is legitimate to apply the analogy between violence against animals and the closest relatives. In the course of the article we indicate similarities and features of violence relating to domestic animals and violence toward family members. These include, among others: the fact that violence is used mainly against physically and mentally weaker subjects, the victims are unable to oppose the attacks on their own, and the perpetrators most often come from the victim’s immediate vicinity. There are also examples of specific behaviours that demonstrate violence against both a family member and a pet. Regulations concerning laws of animals were also indicated in the Polish legal system. The article describes the “Blue Cards” procedure as the tool effectively helping with the fight against family violence, as well as supporting and helping victims. Actions that can bring real help in the matter of harming domestic animals were presented.

Key words: “Blue Cards”, violence against animals, animal protection, animal rights in law

Katarzyna Sikora – Graduate of BA studies in the field of Ethics – Mediation and Negotiations, currently a graduate student in the same field and a fifth year student of Law at the Pedagogical University of National Education Commission in Krakow.

MARCIN ŁUBIŃSKI

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0003-2427-9694

DOI 10.24917/20838972.17.11

Szósta katastrofa – wyniszczenie w dobie człowieka

W swej książce *The Sixth Extinction*, za którą uzyskała nagrodę Pulitzera, Elizabeth Kolbert wprowadziła pojęcie *Wymierania Holoceniowego*, czyli szóstego wielkiego wymierania, które zostało przypisane zmianom jakie wprowadził najbardziej ekspansyjny gatunek ziemski, czyli *Homo Sapiens*. Dnia 6 marca 2019 roku Organizacja Narodów Zjednoczonych wystosowała *Raport o Bioróżnorodności i Ekosystemach*, w którym podkreśla się, iż nasza planeta umiera, za sprawą niewspółmiernej ekspansji ludzi, co będzie za sobą niosło skutki także dla naszego gatunku. Przewodniczący IPBES (*The Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*), komórki ONZ, która wystosowała ów raport, Sir Robert Watson stwierdził: „Zdrowie ekosystemu, na którym my i inne gatunki wciąż polegamy, jest nadwyżęzane mocniej niż kiedykolwiek. Nadkruszamy podstawy naszej ekonomii, niszczymy nasze siedliska, źródła pokarmu, nasze zdrowie i jakość naszego życia”¹. Podkreśla również, że „nie jest jeszcze za późno na działanie, jednak działania muszą być podjęte globalnie”² Jednym z głównych zagrożeń dla naszej planety jest rosnąca emisja gazów cieplarnianych, która od 1980 roku wzrosła aż dwukrotnie, co podniosło globalną temperaturę o niemal 1.5°C³. Ekspansja terytorialna człowieka przyczynia się do pogorszenia sytuacji planety, między innymi przez uprzemysłowione wycinanie ogromnych połąci lasów, które produkują tlen, a także zanieczyszczenie mórz i oceanów – a więc zmniejszyliśmy ilość planktonu, który także produkuje O₂. Ponad 37% powierzchni lądów zagarnęliśmy aby móc uprawiać rolę, a 75% słodkiej wody służy nam do produkcji żywności i hodowli zwierząt na skalę, która jest dużo większa niż nasze zapotrzebowanie.

1 Robert Watson, “Loss of biodiversity is just as catastrophic as climate change.” <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/may/06/biodiversity-climate-change-mass-extinctions> [dostęp: 10.06.2020].

2 Ibid.

3 United Nations, “UN Report: Nature’s Dangerous Decline ‘Unprecedented’; Species Extinction Rates ‘Accelerating.’” <https://www.un.org/sustainabledevelopment/blog/2019/05/nature-decline-unprecedented-report> [dostęp: 10.06.2020].

W niniejszym artykule zawarty został opis najważniejszych problemów dotyczących zagrożenia ekosystemów naszej planety, które zostały wywołane przez ekspansję naszego gatunku oraz niepoahowaną potrzebę posiadania większej ilości dóbr. Ich lekceważenie doprowadzi nasz gatunek na skraj zagłady, jednak zdaje się, że mimo opisywania problemu nawet przez największe światowe organizacje (ONZ, WHO, IPBES, NASA, ESA, WWF) przywódcy światowi i politycy zdają się go wciąż lekceważyć, a co za tym idzie przybliżają „Zegar zagłady” do północy.

1. Globalne zagrożenie

Wedle raportu ONZ, aż jeden milion zwierząt i roślin na naszej planecie jest zagrożony wyginięciem. Podkreśla się, że od roku 1900 zginęło ponad 20% populacji lądów, 40% populacji stworzeń wodnych a 33% koralowców i ssaków wodnych wciąż jest zagrożonych. Raport wymienia także największe zagrożenia, przez które wciąż postępuje degradacja:

- a) Zmiany w użytkowaniu ziemi i wód – między innymi sztuczne nawożenie gleb, które wpływa na ich skład chemiczny. Uprawy monokultur, melioracje terenów podmokłych, budowa tam i sztucznych zbiorników wodnych. Procesy te wpływają na przykład na degradację środowiska naturalnego, zabijają bioróżnorodność oraz zabierają miejsca do życia dla organizmów, które je zamieszkiwały. Sztandarym przykładem może być wycinka lasów deszczowych. W samej Amazonii rocznie wycina się niemal 5 milionów drzew. Od 2010 roku wycięto ponad 20 milionom hektarów, co odpowiada mniej więcej powierzchni 2/3 Polski⁴.
- b) Bezpośrednie niszczenie gatunków – kłusownictwo i nadmierna eksploatacja populacji danego zwierzęcia, ograniczenie jego występowania na rodzimych terenach, co często wiąże się z przymusową migracją i brakiem pokarmu.
- c) Zmiany klimatu – Podnoszenie temperatury ziemi wpływają negatywnie nie tylko na ludzi, zmiany temperatury przekładają się na topnienie pokrywy lodowej – najlepiej niestety ilustruje to zatopienie całej kolonii Pingwina Cesarskiego w kwietniu 2019 roku, gdy pokrywa lodowa będąca wyjątkowo cienką, nie utrzymała ciężaru kolonii, która od lat zamieszkiwała ten teren i używała go do wylęgu⁵.

4 Rhett A. Butler, “Amazon Destruction.” https://rainforests.mongabay.com/amazon/amazon_destruction.html [dostęp: 10.06.2020].

5 Newsweek, „Na Antarktydzie utonęły tysiące pisklat pingwinów cesarskich.” <https://www.newsweek.pl/wiedza/nauka/na-antarktydzie-utonely-tysiacze-pisklat-pingwinow-cesarskich-to-kolejny-efekt/7e9vp2p> [dostęp: 10.06.2020].

- d) Zanieczyszczenia – Wprowadzanie do powietrza, wody i gruntu albo nagromadzenie na powierzchni ziemi substancji, stałych, ciekłych lub gazowych, albo energii w takim składzie, że może to ujemnie wpłynąć na zdrowie człowieka, przyrodę ożywioną klimat, glebę wodę lub wprowadzić inne niekorzystne zmiany. Może mieć podłoże naturalne (np. erupcje wulkanów), antropogeniczne – będące wytworem działalności człowieka⁶.
- e) Gatunki inwazyjne (*IAS – Invasive Alien Species*) – Gatunki roślin i zwierząt o dużym potencjale do ekspansji, stanowiące zagrożenie dla fauny i flory danego ekosystemu. W 2018 roku Unia Europejska opublikowała listę (z pośród 329 gatunków inwazyjnych) 66 gatunków zwierząt i roślin, które stanowią największe zagrożenie dla bioróżnorodności ekosystemów w Europie, nad którymi należy zaplanować zanim wprowadzą nieodwracalne szkody. Oczywiście do ich przybycia w pełni przyczynia się człowiek. Jak wskazuje raport około 60 gatunków zwierząt i roślin inwazyjnych zostało sprowadzonych do Europy przez człowieka, oraz w związku z jego zaniedbaniami⁷.

2. Zagrożenie usług ekosystemowych

Za raportem WWF⁸ „Cała nasza gospodarka zależy od zasobów natury, jest więc ona niezmiernie wartościowym komponentem bogactwa każdego kraju. Szacuje się, że w skali globalnej przyroda dostarcza nam usług o wartości ok. 125 bilionów USD rocznie”. Richard Norgaard profesor ekologii ekonomicznej z Uniwersytetu Kalifornii w swojej publikacji⁹ określa usługi ekosystemowe jako dochód z kapitału naturalnego, czyli zasobów jakimi dysponuje nasza planeta, które musimy zrozumieć jako zagrożenie po części ekonomiczne, by zrozumieć, że musimy zachować jak najwięcej środowiska naturalnego w jak najkrótszym możliwym terminie. Degradacja środowiska, która postępuje coraz szybciej ma negatywny wpływ nie tylko na jakość siedlisk zwierząt oraz funkcjonowanie ekosystemów, ale także na kurczące się zapasy surowców naturalnych, których póki co nie jesteśmy w stanie zregenerować, ani zastąpić. Raport

6 „Zanieczyszczenie.” w: *Wielka Encyklopedia PWN*, red. Jan Wojnowski, t. 31 (Warszawa: PWN, 2001).

7 Helen E. Roy et al., „Developing a list of invasive alien species likely to threaten biodiversity and ecosystems in the European Union”, *Global Change Biology* 25, nr 3 (2019).

8 World Wide Fund for Nature, “Living Planet Report 2018: Aiming higher.” https://c402277.ssl.cf1.rackcdn.com/publications/1187/files/original/LPR2018_Full_Report_Spreads.pdf [dostęp: 10.06.2020].

9 Richard Norgaard, „Ecosystem services: From eye-opening metaphor to complexity blinder.” *Ecological Economics* 69, 2009.

IPEBS¹⁰, który powstawał 3 lata, z pomocą ponad pięćdziesięciu naukowców z całego świata prezentuje następujące usługi środowiska:

a) Regulowanie i filtrowanie zanieczyszczenia, dostarczanie tlenu, oraz wody zdanej do spożycia, ograniczanie ilości CO₂, zakwaszenia oceanów, zachowywanie jakości gleby.

Przykład: ekosystemy wodne i lądowe są w stanie pochłoniąć ponad 5 gigaton dwutlenku węgla, co stanowi około 60% jego produkcji pochodzenia od człowieka.

b) Zapewnianie pożywienia, energii, wody, lekarstw, oraz materiałów niezbędnych do życia człowieka i jego przetrwania.

Przykład: ponad 2 miliardy ludzi polega na drewnie jako podstawowym źródle energii i ciepła.

c) Niematerialne źródła inspiracji, nauki, symbole kulturowe bądź religijne, strefy turystyczne napędzające gospodarkę.

Przykład: Turystyka na świecie dostarcza ponad 600 miliardów dolarów rocznie.

d) Możliwość wybrania alternatywy w niepewnej przyszłości.

Człowiek poprzez zbyt szybki i niekontrolowany rozrost swojej populacji przyczynia się do zachwiania owych usług, odpowiednio do powyższej klasyfikacji można wykazać, jak człowiek niszczy potencjał ekosystemu:

a) Regulacja skażenia: Wzrost produkcji CO₂ sprawia, że rośnie zakwaszenie oceanów, gdyż dwutlenek węgla po dostaniu się do wody i poddany rozkładowi przemienia się w kwas węglowy, który wpływa negatywnie na funkcjonowanie ekosystemów wodnych, powoduje degenerację u ryb i innych stworzeń żyjących w wodzie. Co w kolejności sprawia, że ocean jest w stanie filtrować o wiele mniej CO₂ niż dotychczas.

b) Zapewnianie energii, wody i lekarstw: Wycinanie lasów deszczowych w celu zdobycia drewna i zagospodarowania terenu pod uprawy zmniejsza możliwości filtrowania dwutlenku węgla, zmniejsza różnorodność ekosystemów, ilość zwierząt. Hodowla bydła, którą następnie tam wprowadzono przyczynia się do produkcji jeszcze większej ilości CO₂.

Wraz z utratą środowisk naturalnych tracimy dostęp do unikalnych ekosystemów i gatunków endemicznych – takich, które występują tylko na danym rejonie – a co za tym idzie unikalnej możliwości zdobycia składników, które mogą okazać się cennymi lekarstwami. W ciągu ostatnich dwustu lat kwasowość oceanów wzrosła o 25%. Zmniejszenie ilości

¹⁰ Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, "Global assessment." https://www.ipbes.net/system/tdf/ipbes_global_assessment_chapter_2_3_ncp_unedited_31may.pdf?file=1&type=node&id=35315 [dostęp: 10.06.2020].

ryb wpływa zmniejszenie ilości pokarmu dla stworzeń wodnych jak i dla człowieka.

- c) Niematerialne źródła nauki jak i symbole: Ciągły wzrost turystyki sprawia, że rośnie zanieczyszczenie terenów, które stanowią niematerialne dziedzictwo kulturowe człowieka. W ciągu ostatniego roku ograniczono wstęp do Maciu Picchu, wydawanie zezwoleń na wspinaczkę w Himalajach (Szacuje się, że na samym Mount Everest znajduje się 18 ton odpadów pozostawionych przez turystów).
- d) Możliwość wybrania alternatywy: Degradacja środowiska i ekosystemów, zagłada gatunków – sprawiają, że niedługo nie zostanie nam żadna alternatywa do wyboru.

3. Skażenie środowiska

Wedle Geertrui Louwagie, kierowniczkii projektu ocen dotyczących gleb z Europejskiej Agencji Środowiska (ang. *European Environment Agency*): „Powierzchnia ziemi i gleba są ograniczonymi i nieodnawialnymi zasobami ulegającymi stałej degradacji, co ma wpływ na ich zdolność do funkcjonowania i zapewnienia usług. Ich funkcje związane z wytwarzaniem żywności, produkcją biomasy i biopaliw, gromadzeniem dwutlenku węgla, zachowaniem różnorodności biologicznej gleby, filtrowaniem wody i obiegiem składników pokarmowych oraz dostarczaniem surowców są poddane stale nasilającym się presjom. Zagrożone jest również przyrodnicze i archeologiczne dziedzictwo gleb”¹¹.

Skażenie gleb postępuje jednak w porażającym tempie. Ze względu bowiem na swoje właściwości absorpcyjne przenikają do nich zanieczyszczenia w postaci:

- a) Stałej – tworzywa sztuczne (plastik, metale, nie biodegradowalne substancje), popioły;
- b) Gazowej – gazy pochłaniane przez wodę, która później uwalnia je podczas procesu parowania z gleby;
- c) Ciekłej – wszelakie zanieczyszczenia znajdujące się w wodzie, oraz ścieki.

Do głównych przyczyn zanieczyszczenia gleb należą natomiast:

- a) Odpady przemysłowe
 - ścieki – zagrożenie zmniejszeniem kwaśności oraz gromadzeniem sodu w glebie co zmienia jej właściwości¹²;

¹¹ European Environment Agency, „Powierzchnia ziemi i gleba.” <https://www.eea.europa.eu/pl/articles/powierzchnia-ziemi-i-gleba-pod> [dostęp: 10.06.2020].

¹² Krystyna Konecka-Betley et al., „Wpływ nawodnienia ściekami komunalnymi na zmiany właściwości gleb piaszczystych w doświadczeniach leśnych.” *Roczniki Gleboznawcze* 31 nr 2 (1980).

-
- metale ciężkie – ponad 90% ogólnej zawartości kadmu, miedzi, cynku i ołowiu w glebach pochodzi ze źródeł antropogenicznych. Rośliny z gleb zanieczyszczonych metalami ciężkimi chorują i mogą być szkodliwe dla osób je spożywających;
 - gazy (tlenki azotu i węgla) – dostają się do gleby wraz z opadami atmosferycznymi, zmieniają jej właściwości chemiczne, zmniejszają skuteczność nawozów¹³.

b) Transport

- spaliny (tlenki węgla i azotu) – j.w.;
- węglowodory – substancje ropopochodne – mogą spowodować wyłączenie gleby z aktywności biologicznej na okres 10–15 lat.

c) Rolnictwo

- pestycydy – przedostają się do gleby przez wodę – posiadają dużą aktywność biologiczną i toksyczność;
- nawozy – sole nieorganiczne – nadmiar azotanów w glebie powoduje zmniejszenie odporności roślin, może być przyczyną chorób. Rośliny rosnące na glebie o nadmiarze azotanów, mogą być szkodliwe dla konsumentów.

d) Gospodarstwa domowe

- odpady domowe – nie biodegradowalne materiały niepoddane recyklingowi.

Oprócz skażenia gleby, a co za tym idzie wieloletniej, bądź nieodwracalnej nieprzydatności gleby do użytku, największymi skutkami jest erozja gleby, czyli niszczenie gleb, aż do całkowitej likwidacji profilu glebowego (pionowych warstw geologicznych). W wyniku rabunkowej, bądź niewłaściwej gospodarki roślinnej przez człowieka następuje gwałtownie. Występuje także przy nadmiernej eksploatacji terenu przez działalność budowlaną bądź rolną. Obszary rolne zmieniają się w nieużytki¹⁴, a także przedostanie się substancji szkodliwych do płodów rolnych, a także do wód gruntowych, co powoduje ich rozprzestrzenienie w środowisku.

4. Skażenie wód

Woda znana jest jako uniwersalny rozpuszczalnik, jest w stanie rozpuścić większość substancji występujących na ziemi, co za tym idzie, łatwo absorbuje je do siebie, dlatego tak łatwo ją zanieczyścić¹⁵.

¹³ „Azot w glebie.” <http://oschr.pl/index.php/aktualnoci/45-azot-w-glebie.html> [dostęp: 10.06.2020].

¹⁴ „Degradacja gleby,” w: *Wielka Encyklopedia PWN*, red. Jan Wojnowski, t. 7 (Warszawa: PWN, 2001).

¹⁵ <https://www.nrdc.org> [dostęp: 10.06.2020].

- a) Wody gruntowe – łatwo zanieczyszczają się pestycydami i nawozami sztucznymi. Bardzo łatwo przenosi zanieczyszczenia dalej poprzez podziemne rzeki. Najcięższa do oczyszczenia woda.
- b) Woda powierzchniowa – stanowiąca 70% powierzchni planety, w jej skład wchodzi woda oceaniczna, jeziora i rzeki. Jest głównym dostawcą wody pitnej dla człowieka. W USA niemal połowa wody powierzchniowej nie nadaje się do picia, czy pływania¹⁶. Do największego zanieczyszczenia wód przyczynia się nadmierne nawożenie oraz produkcja ścieków.

Także zawarty w atmosferze dwutlenek węgla osadza się w wodzie oceanicznej co powoduje powstanie kwasu węglowego, a następnie zakwaszenie wody, co negatywnie wpływa na życie morskie. Dzięki wodzie większość organizmów na naszej planecie jest w stanie przetrwać, jej brak, lub jej zły stan wpływa negatywnie na niemal wszystkie ekosystemy. W samym roku 2015 wedle raportu opublikowanego w czasopiśmie medycznym „The Lancet”, zła jakościowo woda przyczyniła się do śmierci niemal 2 milionów ludzi¹⁷. Silne zanieczyszczenie wód spowodowane występowaniem nawozów sztucznych powoduje rozrost szkodliwych mikroorganizmów, takich jak toksyczne algi, które zamieniają wody w gęste toksyczne mazi, które nie nadają się do utrzymania życia, doprowadzają do masowego wymierania ryb i innych stworzeń w akwenach wodnych. Kolejnym groźnym skutkiem skażenia wody jest występowanie w niej patogenów, które mogą rozprzestrzeniać się po całym świecie dziesiątkując populację. Każdego roku pałeczka *Legionella pneumophila*, która wywołuje chorobę Legionellozę zabija w szpitalach około 15–50% zarażonych (szczególnie w krajach Trzeciego Świata)¹⁸. Do równie groźnych zalicza się bakterie *E. Coli* oraz *Pseudomonas*. Kolejnym z niosących zagrożenie skutków zanieczyszczenia jest jego bezpośredni wpływ na istoty żywe. Poziom plastiku w Oceanach sprawia, że coraz częściej plastikowe elementy znajduje się w żołądkach stworzeń wodnych, a także przyczynia się on do szerzenia śmierci przez zapłatanie, bądź uduszenie¹⁹. Niestety ilość plastiku w wodzie wciąż rośnie, doprowadza on do powstawania tak zwanych „Wielkich Plam Śmieci”

16 Melissa Denchak, “Water Pollution and everything You need to know.” <https://www.nrdc.org/stories/water-pollution-everything-you-need-know#whatis> [dostęp: 10.06.2020].

17 Pamela Das i Richard Horton, „Pollution, health, and the planet: time for decisive action”, *The Lancet* 391 (2018).

18 Katarzyna Pancer i Hanna Stypułkowska-Misiurewicz, „Epidemiologia zachorowań wywołana przez legionella.” <http://www.czytelniamedyczna.pl/1254,epidemiologia-zachorowa-wywoanych-przez-legionella-sp.html> [dostęp: 10.06.2020].

19 Charles Moore, “Trashed. Across the Pacific Ocean, plastics, plastics, everywhere.” http://www.naturalhistorymag.com/htmlsite/1103/1103_feature.html [dostęp: 10.06.2020].

na oceanach. Największa z nich, ta na Pacyfiku posiada rozmiar zbliżony do amerykańskiego stanu Texas, a więc około 15 miliona kilometrów kwadratowych. Składa się ona z około 80 000 ton metrycznych śmieci.

5. Skażenie atmosfery

Badania WHO wskazują, że rocznie umiera około 4 milionów ludzi w związku z zanieczyszczeniem atmosferycznym (29% wszystkich nowotworów płuc, 17% wszystkich niewydolności oddechowych, 24% udarów, 25% zgonów związanych z zatrzymaniem pracy serca, 43% zgonów związanych z chroniczną obstrukcją płuc)²⁰, a aż 91% populacji żyje w rejonach o skażonym powietrzu²¹. Największe stężenie zanieczyszczenia występuje w Brazylii, Egipcie, Turcji, Kamerunie, Arabii Saudyjskiej, Indiach, Nepalu oraz w Chinach²².

Wedle klasyfikacji WHO występuje pięć najważniejszych podziałów na producentów zanieczyszczeń powietrza²³:

- a) Spalanie silnikowe – spaliny;
- b) Generatory ciepła i klimatyzacje;
- c) Fabryki i przemysł;
- d) Miejskie wysypiska śmieci i spalarnie;
- e) Gospodarstwa domowe.

Do głównych zanieczyszczeń w powietrzu należą²⁴:

- a) Cząstki stałe (PM – Particulate Matter) – cząstki stałe, na tyle drobne, że mogą dostać się do układu oddechowego, posiadają mniej niż 10 mikronów. Posiadają najbardziej szkodliwy potencjał ze wszystkich zanieczyszczeń powietrza, bo przez płuca mogą dostać się do krwioobiegu.
- b) Ozon przyziemny – powstaje jako drugorzędne zanieczyszczenie – więc nie jest bezpośrednio produkowany przez człowieka – powstaje w wyniku utleniania innych zanieczyszczeń pod wpływem energii ze światła słonecznego, na przykład dwutlenku węgla, metanu. Jest jednym z najmniejbezpiecznych gazów cieplarnianych.

²⁰ World Health Organisation, „Air pollution health impacts.” <https://www.who.int/airpollution/ambient/health-impacts/en> [dostęp: 10.06.2020].

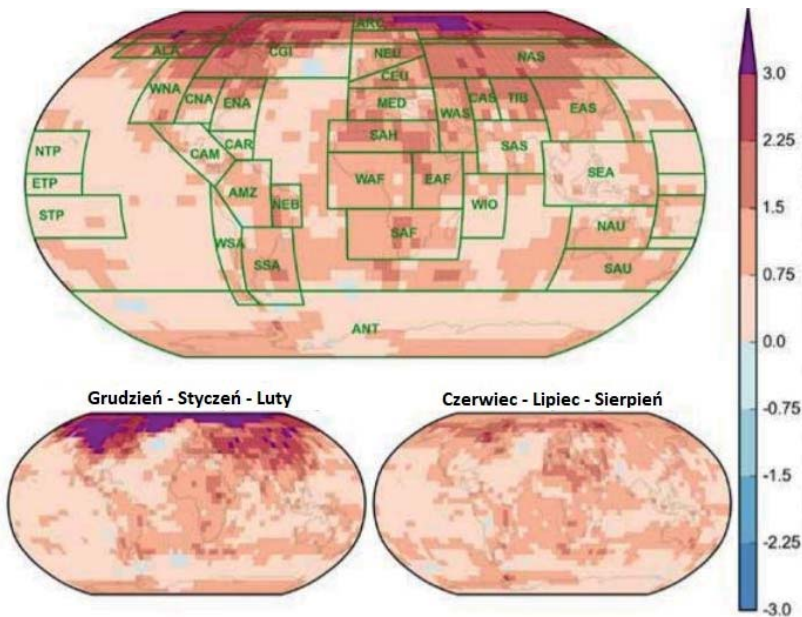
²¹ World Health Organisation, „Air pollution.” <https://www.who.int/airpollution/en> [dostęp: 10.06.2020].

²² World Health Organisation, „Pollution maps.” <https://maps.who.int/airpollution/> [dostęp: 10.06.2020].

²³ World Health Organisation, „Ambient air pollution: Pollutants.” <https://www.who.int/airpollution/ambient/pollutants/en/> [dostęp: 10.06.2020].

²⁴ Ibid.

- c) Dwutlenek azotu (NO_2) – produkowany w wyniku pozyskiwania większości energii z paliw kopalnych, niesie duże ryzyko zachorowań na zapalenie oskrzeli oraz astmę. Może powodować także występowanie chorób oddechowych oraz układu naczyniowo-sercowego.
- d) Dwutlenek Siarki (SO_2) – występuje jako jeden z głównych skutków spalania paliw kopalnych, połączony z parą wodną w chmurach może tworzyć kwas siarkowy, który jest jednym z głównych składników kwaśnych deszczy. Ponadto wpływa na choroby układu oddechowego, a także podrażnia oczy.
- e) Tlenek węgla (CO) – bezbarwny i nieposiadający koloru gaz, śmiertelnie niebezpieczny dla człowieka w większych ilościach, gdyż ogranicza ilość tlenu we krwi. Najgroźniejszy jest w zamkniętych pomieszczeniach, choć jego stężenie w powietrzu także wzrasta. Powstaje w wyniku spalania paliw kopalnych.



Ryc. 1. Zmiana temperatury powierzchni planety na przełomie lat 2006–2015

Jednym z najważniejszych skutków zanieczyszczenia powietrza jest niezaprzeczalnie efekt cieplarniany, czyli zatrzymywanie promieniowania słonecznego w atmosferze ziemskiej poprzez niepełne odbicie go w wyniku występowania warstwy atmosferycznej. Jednakże w wyniku

występowania tak zwanych „gazów cieplarnianych” – czyli gazy, które zatrzymują promieniowanie podczerwone na powierzchni ziemi, do tej grupy zaliczamy między innymi: parę wodną, dwutlenek węgla, freony, podtlenek azotu, metan oraz inne. Para wodna jest szczególnie gazem cieplarnianym, ponieważ jej zawartość w atmosferze jest zmienna, wynika to z obiegu wodnego, w którym bierze udział jako woda w postaci gazu. W wyniku efektu cieplarnianego temperatura globu wciąż wzrasta, a co za tym idzie następuje między innymi topnienie powłoki lodowców na obu biegunach, co w następstwie prowadzi do podwyższenia poziomu wód w oceanie, a także zaburzenia prądów oceanicznych, przez dostanie się do ich zbiorników coraz większej ilości zimnej wody.

6. Zmiana klimatu

IPCC – *Intergovernmental Panel on Climate Change* – Międzyrządowy Panel na temat Zmian Klimatu – jednostka Organizacji Narodów Zjednoczonych, której zadaniem jest badanie klimatu, oraz jego zmian, a także tworzenie symulacji, które mają pokazać, jak w perspektywie czasu, przy rosnącej temperaturze będzie zmieniał się klimat naszej planety, opublikowała na początku bieżącego roku raport mówiący o tym, że działalność antropocenu podniosła temperaturę na ziemi o około 1°C (Szacunki mówią o poziomie 0.8–1.2). Temperatura, która wzrosła do tej pory już jest przyczyną występowania regionalnych susz i powodzi, podnoszenia poziomu wód, oraz obniżania bioróżnorodności na planecie. Najbardziej zagrożeni są ludzie żyjący w krajach o niskim PKB, gdzie już odczuwa się straty żywności spowodowane ekstremalnymi zmianami klimatu, co przyczynia się do migracji.

Wzrost temperatury nie jest jednak jednolity na całym świecie, zależy nie tylko od regionu, ale także od czasu, w takim występuje²⁵.

Topnienie pokrywy lodowej planety

Opublikowany w „Proceedings of National Academy of Science” raport²⁶ naukowców, ujawnia nieznane zagrożenie związane z topnie-

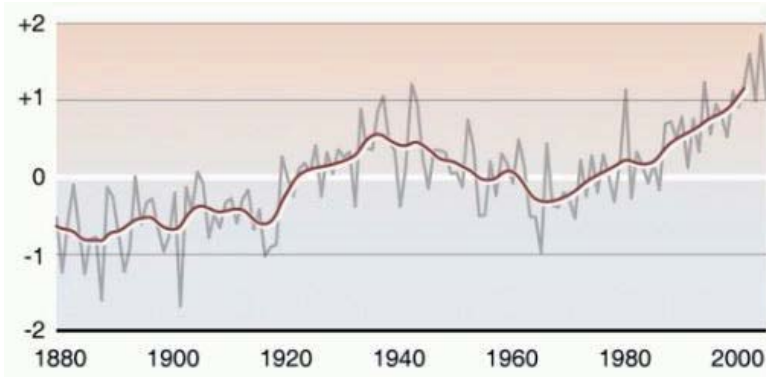
25 Myles R. Allen et al., “2018: Framing and Context.” w: *Global Warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*, red. Valerie Masson-Delmotte et al. (Geneva: World Meteorological Organization, 2018).

26 Michael Bevis et al., „Accelerating changes in ice mass within Greenland, and the ice sheet’s sensitivity to atmospheric forcing.” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 116, nr 6 (2019).

niem lodowców na biegunach. Dotychczasowe obserwacje były skierowane na południowo-wschodnich i północno zachodnich regionach bieguna północnego, gdzie znajdują się największe lodowce, które mogą w procesie pęknięcia pokrywy lodowej spowodowanej rosnącą temperaturą. Jednak obserwacja satelity GRACE (Gravity Recovery And Climate Experiment) ukazały, że prawdziwe zagrożenie może kryć się w zupełnie innym miejscu. Największa masa wody, jaka dostała się do oceanu z bieguna północnego pochodziła z głębi lądu, a nie z przybrzeżnych rejonów. Co za tym idzie okazuje się, że w stosowanych do 2013 roku przewidywaniach podnoszenia się poziomów mórz nie brano pod uwagę mas wody, które powstaną z lodowców znajdujących się w głębi lądu, a które dostaną się do mórz i oceanów przez rzeki. Zespół naukowców pracujących nad projektem GRACE zauważył, że oscylacja północnoatlantycka (zjawisko meteorologiczne wpływające na cyrkulację powietrza i wody oceanicznej), która normalnie dostarcza ciepłego powietrza dla zachodniej Grenlandii pod wpływem zmian klimatu przyspieszyła bezprecedensowo wzrost poziomu topnienia w głębi lądu.

Dlaczego lód na Ziemi jest tak ważny? Ponieważ jego właściwości wiązania nadmiaru wody, oraz odbijania promieni słonecznych przyczyniały się do zachowania stałej temperatury planety. Lód i śnieg są w stanie odbić nawet do 90% promieni słonecznych od powierzchni na której zalegają, absorbują zaledwie 10–15% ciepła generowanego przez naszą gwiazdę. W wypadku, gdy na powierzchni nie ma lodu, a występuje woda, sytuacja jest dokładnie odwrotna, H_2O w stanie ciekłym jest w stanie pochłonąć do 90% ciepła, a odbić około 10% promieniowania. Co za tym idzie ciepło jest magazynowane w atmosferze, a z powodu efektu cieplarnianego nie jest w stanie sukcesywnie opuścić jej powłok. Mamy do czynienia z efektem kuli śnieżnej, im większy jest efekt cieplarniany, tym więcej lodu zostanie roztopione, a co za tym idzie powierzchnia mórz i oceanów wzrośnie, co przełoży się znów na większe wchłanianie promieniowania cieplnego i podniesienie średniej temperatury na planecie.

Jednak to nie jedyny efekt podniesienia poziomu wód morskich i oceanicznych. Kolejne zagrożenie, które za tym idzie, to zmniejszenie powierzchni lądowej planety, a także swoiste zatopienie wielu terenów nadmorskich, a także unicestwienie wielu wysp i ich ekosystemów.



Ryc. 2. Zmiany temperatur na arktyce w latach 1880–2000

Jak doskonale widać średnia temperatura w jednym z najchłodniejszych rejonów ziemi wzrosła ponad temperaturę topnienia. Bardzo dobrą wizualizacją następstw procesu jest opracowana przez National Geographic mapa świata, która przedstawia poszczególne części globu, po tym jak całkowicie roztopią się czapy lodowe na biegunach i wszelkie lodowce śródlądowe, dla przykładu prezentowana poniżej jest mapa Europy:



Ryc. 3. Mapa Europy po stopnieniu pokrywy lodowej planety

7. Pozostała klasyfikacja skutków

W wydanej przez C. Taylora pracy „Etyka i środowisko” Bernard Williams zamieścił artykuł „Czy troska o środowisko powodować się musi interesami człowieka”, w którym przedstawia cztery rodzaje skutków, które towarzyszyć będą rozrostowi populacji i działalności człowieka²⁷:

- a) Skutki Odroczone – Koszty niektórych ludzkich działań są trudne do obliczenia, o ich cenie mogą przekonać się już tylko Ci, którzy przyjdą po nas (nasze wnuki mogą nigdy nie dowiedzieć się jak wygląda Amazonia).
- b) Skutki namacalne – obecnie trwające niedogodności, które każdy może odczuć na własnej skórze, takie jak na przykład wzrost średnich temperatur powodowanych emisją gazów cieplarnianych
- c) Skutki sfery pozaludzkiej – antropocentryczne podejście do życia sprawia, że budując nowe osiedla myślimy o naszym miejscu do życia, lecz zapominamy o tym, że tracą je owady, gryzonie i ptaki.
- d) Skutki dla sfery pozazwierzęcej – skutki działań, jakie doznaje cała planeta, nie tylko ta ożywiona – wysychanie jezior, wycinanie lasów deszczowych, a także wietrzenie gór, czy zmiany kierunków koryt rzek.

W 2015 roku zostało podpisane przez 195 krajów tak zwane „Porozumienie Paryskie”, w którym zawarto plan działania, który ma uchronić ludzkość i planetę przed katastrofalnymi w skutkach zmianami klimatu. W skrócie ma to być ograniczenie wartości ocieplenia poniżej 2°C z przed epoki przemysłowej, a co za tym idzie zmniejszenie emisji CO₂ i innych gazów cieplarnianych w naszej atmosferze. Unia Europejska jako pierwsza światowa gospodarka przedstawiła swój plan na ograniczenie takowej emisji aż o 40% do roku 2030²⁸. Niestety nie wszystkie kraje spośród sygnatariuszy wytrwały w swoich zobowiązaniach. Dnia 1 czerwca 2018 roku prezydent Stanów Zjednoczonych Ameryki, Donald Trump wycofał USA z porozumienia, tłumacząc to drakońskimi karami finansowymi i obciążeniami gospodarczymi”, jakie porozumienie nakłada na USA, oraz zagrozi rozwojowi jego kraju²⁹. Warto podkreślić, że „wkład” USA w produkcję gazów cieplarnianych wynosi niemal 18% w skali świata, wyprzedzają je tylko Chiny (20%)³⁰

27 Cyt. za: Peter Vardy i Paul Grosch, *Etyka* (Warszawa: Zysk i S-ka, 2010), 209–210.

28 European Commission, „Porozumienie Paryskie.” https://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris_pl [dostęp: 10.06.2020].

29 NPR, „U.S. Formally Begins To Leave The Paris Climate Agreement.” <https://www.npr.org/2019/11/04/773474657/u-s-formally-begins-to-leave-the-paris-climate-agreement?t=1591766533154> [dostęp: 10.06.2020].

30 Timothy Cama i Devin Henry, „Trump pulls us out of paris climat deal.” <https://thehill.com/policy/energy-environment/335955-trump-pulls-us-out-of-paris-climate->

Podsumowanie

Tylko wspólne, odpowiedzialne oraz jednomyślne stanowisko, na którego straży będzie stał każdy z sygnatariuszy aktów międzynarodowych, ma szansę na powodzenie. Zagwarantowanie żyjącym ludziom, tym, którzy jeszcze się nie narodzili, ale także całej biosferze naszej planety bezpieczeństwa i przede wszystkim przyszłości, powinno być celem nadrzędnym dla każdego rządu, który reprezentuje swoich mieszkańców, oraz to co znajduje się na jego terenie. Organizacje międzynarodowe, takie jak Unia Europejska, Organizacja Narodów Zjednoczonych oraz inne, powinny dążyć do zwiększenia edukacji swoich obywateli, ale także bezinteresownie stać na straży wartości, które niemal każdy kraj posiada w najważniejszych aktach państwowych, biorąc za przykład Konstytucję RP, już pierwsze słowa preambuły powinny stanowić międzynarodowe przesłanie, które każdy obywatel świata powinien nosić w sercu: „*W trosce o byt i przyszłość naszej Ojczyzny*”. Jeżeli można powiedzieć, że Ziemia jest naszym domem, a my jako rozumni przedstawiciele najlepiej rozwiniętego gatunku na naszej planecie możemy nazywać się jej obywatelami, to te słowa powinny mieć wartość uniwersalną. Ziemia jest naszym jedynym domem, jesteśmy obywatelami świata, powinniśmy więc wszyscy działać w trosce o jego byt i przyszłość

Bibliografia

- Allen, Myles R., et al. “2018: Framing and Context.” W: *Global Warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*. red. Valerie Masson-Delmotte et al. Geneva: World Meteorological Organization, 2018.
- Bevis, Michael, et al. „Accelerating changes in ice mass within Greenland, and the ice sheet’s sensitivity to atmospheric forcing.” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 116, nr 6 (2019).
- Butler, Rhet A. “Amazon Destruction.” https://rainforests.mongabay.com/amazon/amazon_destruction.html [dostęp: 10.06.2020].
- Cama, Timothy i Henry, Devin. “Trump pulls us out of Paris climat deal.” <https://thehill.com/policy/energy-environment/335955-trump-pulls-us-out-of-paris-climate-deal> [dostęp: 10.06.2020].
- Das, Pamela i Horton, Richard. „Pollution, health, and the planet: time for decisive action.” *The Lancet* 391 (2018).
- Denchak, Melissa. “Water Pollution and everything You need to know.” <https://www.nrdc.org/stories/water-pollution-everything-you-need-know#whatis> [dostęp: 10.06.2020].

deal [dostęp: 10.06.2020].

- European Commission, „Porozumienie Paryskie.” https://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris_pl [dostęp: 10.06.2020].
- Konecka-Betley, Krystyna, et al. „Wpływ nawodnienia ściekami komunalnymi na zmiany właściwości gleb piaszczystych w doświadczeniach leśnych.” *Roczniki Gleboznawcze* 31 nr 2 (1980).
- Moore, Charles. “Trashed. Across the Pacific Ocean, plastics, plastics, everywhere.” http://www.naturalhistorymag.com/htmlsite/1103/1103_feature.html [dostęp: 10.06.2020].
- Newsweek. „Na Antarktydzie utonęły tysiące piskląt pingwinów cesarskich.” <https://www.newsweek.pl/wiedza/nauka/na-antarktydzie-utonely-tysiacie-pisklat-pingwinow-cesarskich-to-kolejny-efekt/7e9v2p> [dostęp: 10.06.2020].
- Norgaard, Richard. „Ecosystem services: From eye-opening metaphor to complexity blinder.” *Ecological Economics* 69, (2009).
- NPR. “U.S. Formally Begins To Leave The Paris Climate Agreement.” <https://www.npr.org/2019/11/04/773474657/u-s-formally-begins-to-leave-the-paris-climate-agreement?t=1591766533154> [dostęp: 10.06.2020].
- Okręgowa Stacja Chemiczno-Rolnicza w Lublinie. „Azot w glebie.” <http://oschr.pl/index.php/aktualnoci/45-azot-w-glebie.html> [dostęp: 10.06.2020].
- Pancer, Katarzyna i Stypułkowska-Misiurewicz, Hanna. „Epidemiologia zachorowań wywołana przez legionella.” <http://www.czytelniamedyczna.pl/1254,epidemiologia-zachorowa-wywoanych-przez-legionella-sp.html> [dostęp: 10.06.2020].
- Roy, Helen E. et al. „Developing a list of invasive alien species likely to threaten biodiversity and ecosystems in the European Union.” *Global Change Biology* 25, nr 3 (2019).
- The Natural Resources Defense Council. <https://www.nrdc.org> [dostęp: 10.06.2020].
- United Nations. “UN Report: Nature’s Dangerous Decline ‘Unprecedented’; Species Extinction Rates ‘Accelerating’.” <https://www.un.org/sustainabledevelopment/blog/2019/05/nature-decline-unprecedented-report> [dostęp: 10.06.2020].
- Vardy, Peter i Grosch, Paul. *Etyka*. Warszawa: Zysk i S-ka, 2010.
- Wojnowski, Jan (red.). *Wielka Encyklopedia PWN*. Warszawa: PWN, 2001.
- World Health Organization. „Air pollution.” <https://www.who.int/airpollution/en> [dostęp: 10.06.2020].
- World Health Organization. „Air pollution health impacts.” <https://www.who.int/airpollution/ambient/health-impacts/en> [dostęp: 10.06.2020].
- World Health Organization. „Ambient air pollution: Pollutants.” <https://www.who.int/airpollution/ambient/pollutants/en> [dostęp: 10.06.2020].
- World Health Organization. „Pollution maps.” <https://maps.who.int/airpollution> [dostęp: 10.06.2020].
- World Wildlife Fund i World Wide Fund for Nature. “Living Planet Report 2018: Aiming higher.” https://c402277.ssl.cf1.rackcdn.com/publications/1187/files/original/LPR2018_Full_Report_Spreads.pdf [dostęp: 10.06.2020].
- European Environment Agency, “Powierzchnia ziemi i gleba.” <https://www.eea.europa.eu/pl/articles/powierzchnia-ziemi-i-gleba-pod> [dostęp: 10.06.2020].

The Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, “Global assessment.” https://www.ipbes.net/system/tdf/ipbes_global_assessment_chapter_2_3_ncp_unedited_31may.pdf?file=1&type=node&id=35315 [dostęp: 10.06.2020].

Watson, Robert. “Loss of biodiversity is just as catastrophic as climate change.” <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/may/06/biodiversity-climate-change-mass-extinctions> [dostęp: 10.06.2020].

Spis rycin

Ryc. 1. Zmiana temperatury powierzchni planety na przełomie lat 2006–2015, https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/05/SR15_Chapter1_Low_Res.pdf

Ryc. 2. Zmiany temperatury na Arktyce, <https://arctic.noaa.gov/Portals/7/EasyGalleryImages/8/28/fig1.1-overland.jpg>

Ryc. 3. Mapa Europy po stopieniu pokryw lodowych, <https://www.national-geographic.com/content/dam/magazine/rights-exempt/2013/09/rising-seas/04-ice-melt-europe.adapt.1900.1.jpg>

Szósta katastrofa – wyniszczenie w dobie człowieka

Abstrakt

Jak wskazują w swoich analizach naukowcy, od czasu rewolucji przemysłowej wymarło około 60% kręgowców na Ziemi. Nieunikniona katastrofa klimatyczna w ciągu najbliższych dziesięcioleci przyniesie jeszcze bardziej zauważalne zniszczenie. Obecność gatunku ludzkiego na świecie i jego niepoohamowana ekspansja sprawiają, że skutki działalności Homo sapiens odczuwają niemal wszystkie ekosystemy. Bezsnieżne zimy, podnoszące się poziomy wód czy rekordowo wysokie temperatury, to symptomy katastrofy, których nie jesteśmy w stanie ignorować. Niniejszy artykuł pokrótce omawia najbardziej znaczące zagrożenia dla usług ekosystemowych, skutki nieostrożnej działalności człowieka, oraz ich aktualne, ale także i przyszłe konsekwencje z podziałem na poszczególne „sektory” działalności człowieka. Będzie również przedstawiona aktualna sytuacja geopolityczna dotycząca zmian klimatu i ich wpływu na świat. Artykuł oparty został głównie na raporcie IPBES z 2019 roku oraz raportach WWF i innych podmiotów zajmujących się zmianami klimatycznymi.

Słowa kluczowe: Szóste wymieranie, szósta katastrofa, katastrofa klimatyczna, raport IPBES, zmiany klimatyczne

Marcin Łubiński. Doktorant filozofii na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, absolwent pedagogiki oraz etyki: mediacje i negocjacje.

Sixth catastrophe – destruction in age of man

Summary

As the scientists indicate in their analyzes, about 60% of vertebrates on Earth have extinct since the industrial revolution. The inevitable climate catastrophe in the coming decades will bring even more noticeable damage. Due to the presence of the human species in the world and its unrestrained expansion, the effects of Homo sapiens activity affect almost all ecosystems. Snowless winters, rising sea levels or extremely high temperatures are symptoms of a disaster that we are unable to ignore. This article briefly discusses the most significant threats to ecosystem services, the effects of careless human activity, and their current as well as future consequences, broken down into individual “sectors” of human activity. The current geopolitical situation regarding climate change and its impact on the world will also be presented. This article is mainly based on the 2019 IPBES report and reports from WWF and other entities dealing with climate change.

Key words: The sixth extinction, the sixth disaster, the climate disaster, the IPBES report, climate change

Marcin Łubiński. PhD student of Philosophy at Pedagogical University of Kraków, graduate of Pedagogy and Ethics: mediations and negotiations.

ALEKSANDRA DZIUBIŃSKA

ORCID: 0000-0002-1685-5375

DOI 10.24917/20838972.17.12

etyczno-prawne aspekty (nie)odpowiedzialności klimatycznej

Wprowadzenie

Zmiany klimatu są zjawiskiem naturalnym, jednak w ostatnich latach stały się bardzo palącym problemem. Skutki tych zmian są odczuwalne już dziś. Wzrost globalnych średnich temperatur powietrza i oceanów, topnienie lodowców, wzrost poziomu mórz to tylko kilka z nich. Naturalny cykl zmian klimatu został zaburzony. Zaburzył go człowiek – egocentryk, który codziennie dojeżdża do pracy coraz to nowszym autem, który chcąc zaspokoić swój głód, kupuje kolejny plaster steku, który dopuszcza się jeszcze wielu innych przewinień w stosunku do środowiska naturalnego, zupełnie o nich nie myśląc. Zbyt długie bagatelizowanie problemu zmian klimatu doprowadziło do tego, że niektórych z nich nie da się już cofnąć. Próby podejmowania działań przez państwa wysokorozwinięte, na rzecz ograniczenia tych zmian, kończą się zazwyczaj na pięknym i doniosłym brzmieniu, a jeżeli już zaistnieją – są zbyt powściągliwe i nie rodzą żadnych konsekwencji względem emitentów.

Na samym początku tego artykułu zajmę się zmianami klimatu. Pókrótce wyjaśnię czym jest klimat, w czym tkwi źródło jego zmian odnosząc się do spalania paliw kopalnych, wycinki lasów, a także intensywnego rolnictwa. Przeanalizuję również związane z nimi konsekwencje zarówno dla ludzi, jak i dla środowiska. Następnie odniosę się do tego kto i dlaczego ponosi największe straty związane ze zmianami klimatu. Pochyłę się nad międzynarodowym ustawodawstwem dedykowanym ochronie środowiska i działaniom jakie podejmuje społeczność międzynarodowa pod kątem przeciwdziałania katastrofie klimatycznej. Nawiążę do przyjętych już rozwiązań, ocenię ich skuteczność, by finalnie zaproponować nowe rozwiązanie problemów dla najbardziej dotkniętych tymi zmianami, w postaci pozwów klimatycznych. Niniejszy artykuł ma na celu unaocznienie tego, czym są zmiany klimatu, kto na nich cierpi

najbardziej, kto powinien ponosić odpowiedzialność za szkody klimatyczne – środowiskowe i jak tę sprawiedliwość egzekwować¹.

* * *

Klimat to zespół zjawisk i warunków pogodowych, które są charakterystyczne dla danego obszaru. Aby określić klimat terytorium, prowadzi się wieloletnie obserwacje i pomiary. Jest on zależny od szerokości geograficznej, rozmieszczenia łądów i wód, wysokości nad poziomem morza, ukształtowania terenu, szaty roślinnej, jak również od działalności człowieka. Dzięki paleoklimatologii, czyli nauce zajmującej się badaniem klimatów w różnych epokach geologicznych, wiemy dziś, że klimat na Ziemi ewaluował niejednokrotnie. Zmianę klimatu rozumie się jako odchylenia wartości pomiarów i obserwacji od typowych dla danego terytorium, które utrzymują się co najmniej 10 lat. Od 10 tysięcy lat żyjemy w interglacjale holocenijskiej, czyli w okresie ciepłym i stabilnym, sprzyjającym rozwojowi życia i cywilizacji, ale 18 tysięcy lat wstecz współczesną Europę, Azję i Amerykę Północną pokrywał lodowiec mierzący ponad 2 kilometry wysokości. Epoki lodowcowe przeplatane ciepłymi okresami (interglacjami) wynikały jednak z przyczyn naturalnych, takich jak zmiany orbity Ziemi, czy nasuwanie się na siebie płyt tektonicznych. Współcześnie jesteśmy świadkami zmian klimatycznych w dużej mierze wywołanych przez człowieka. Określane są one jako antropogeniczne². Natura adaptowana i zniekształcana jest wprost proporcjonalnie do postępu cywilizacyjnego oraz wzrostu liczby ludności, który nabrał drastycznego tempa od rewolucji przemysłowej. Zjawisko to określane jest terminem antropopresji. Rasa ludzka oddziałuje na Ziemię z siłą porównywalną do naturalnych wybuchów wulkanów³. Zatem zmiany klimatyczne nie są już tylko problemem naukowym. Wszystko wokół podporządkowuje się właśnie im, zaczynając od rolnictwa i gospodarki, na polityce i legislacji kończąc. Obok bezpieczeństwa międzynarodowego i walki z ubóstwem, zmiany klimatyczne są jednym z podstawowych wyzwań XXI wieku.

1 Artykuł jest pogłębioną analizą problematyki, którą zajmowałam się w swojej pracy licencjackiej, zatytułowanej „Etyczno-prawne aspekty (nie)odpowiedzialności klimatycznej”. Praca została przygotowana pod opieką naukową dr hab. Marcin Urbaniaka, złożona w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie w 2020 roku.

2 Marek Pietraś, *Międzynarodowy reżim zmian klimatu* (Toruń: Adam Marszałek, 2011), 69.

3 Zbigniew Kundzewicz, *Cieplejszy świat. Rzecz o zmianach klimatu* (Warszawa: PWN, 2013), 61.

Efekt cieplarniany to jedna z bezpośrednich przyczyn zmian klimatu, tj. jego ocieplenia. Małgorzata Kaniewska definiuje to zjawisko następująco „Efekt cieplarniany to pochłanianie przez gazy absorbujące promieniowania długofalowego Ziemi, a następnie emitowanie przez nie promieniowania, które częściowo powraca na Ziemię”⁴. Para wodna, dwutlenek węgla, ozon, metan to naturalne gazy cieplarniane, które w optymalnych warunkach zatrzymują ciepło, utrzymują na Ziemi odpowiednią temperaturę, sprzyjającą życiu i rozwojowi organizmów. Zatem naturalny efekt cieplarniany należy uznać za zjawisko pozytywne. Jednak naturalny stan rzeczy został zaburzony przez człowieka. Promieniowanie emitowane przez Słońce jest pochłaniane i rozszczepiane nie tylko poprzez naturalnie wyprodukowane gazy, ale również te wytwarzane pośrednio, czy też bezpośrednio przez człowieka. O ile emisja gazów cieplarnianych, nie jest uznawana za nielegalną, o tyle zanieczyszczenie powietrza, czyli nadmierne odprowadzanie szkodliwych substancji już tak.

Dwutlenek węgla traktowany jest jako wyznacznik jakości powietrza. Bardzo długo był uznawany za gaz neutralny. Naturalnie powstawał on przede wszystkim jako wynik wybuchu wulkanów, procesów życiowych organizmów i rozkładu substancji organicznych. Dwutlenek węgla w nadmiernych ilościach zaczął być produkowany za sprawą człowieka, głównie poprzez spalanie paliw kopalnych. Są to tzw. nieodnawialne źródła energii, których zasobów nie da się już odbudować. W XVIII wieku węgiel stanowił podstawę mającej wówczas miejsce rewolucji przemysłowej. Sto lat później dzięki ropie naftowej rozwinął się przemysł motoryzacyjny. Gaz ziemny natomiast zyskał sławę dopiero po II wojnie światowej. Wykorzystywano go w energetyce i przemyśle chemicznym. Surowce kopalne biorą udział głównie w wytwarzaniu energii w formie prądu i ciepła. Zaspokajają 48,1% jej zapotrzebowania, pozostałe to energetyka jądrowa (26,4%), odnawialne źródła energii (25,3%) i inne (0,2%)⁵.

Jednak nie tylko motoryzacja i przemysł zatruwają środowisko. Duży udział ma w tym również intensywne rolnictwo, charakteryzujące się zastosowaniem wysoko wydajnych maszyn, technik uprawy i hodowli. Jest ono ukierunkowane na maksymalny zysk oraz zebranie jak największego plonu, w warunkach dużego nakładu pracy i środków finansowych. Za sprawą rolnictwa, oprócz dwutlenku węgla do atmosfery przedostaje

4 Małgorzata Kaniewska, *Etyczno-prawne aspekty zmian klimatycznych* (Józefów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej, 2017), 21.

5 Mariusz Ruszel, „Rola surowców energetycznych w procesie produkcji energii elektrycznej w UE do 2050 roku.” *Polityka Energetyczna – Energy Policy Journal* 2017, t. 20, z.3, 5-16.

się metan i podtlenek azotu. Gazy te powstają w wyniku procesu trawienia zwierząt, z ich odchodów, a także pestycydów. Od 15% do 24% emisji gazów cieplarnianych pochodzi właśnie z hodowli zwierząt gospodarskich⁶. Niebotyczna skala hodowli uzasadniana jest zapotrzebowaniem populacji na produkty odzwierzęce, tj. mięso, jajka, produkty mleczarskie itp. Hodowca inwestuje w pokarm i leczenie takich zwierząt, po to aby finalnie trafiły do ubojni, ich mięso zostało przetworzone i sprzedane w celu osiągnięcia zysku. Choć coraz częściej słyszy się deklaracje na temat ograniczenia spożywania takich produktów, popyt na nie stale rośnie. Z danych opublikowanych przez Główny Urząd Statystyczny wynika, że w 2017 roku produkcja żywca rzeźnego wzrosła o 3,6% w stosunku do poprzedniego roku, produkcja mleka o 3,4%, a produkcja jaj kurzych o 3,8%⁷. Z uwagi na to, że zwierzęta hodowlane często nie mają dostępu do pastwisk, ich pokarmem jest pasza. Składają się na nią kukurydza, pszenica, soja, rzadziej rzepak i buraki cukrowe. Na paszę przeznaczane jest 90% światowej uprawy soi, w przypadku kukurydzy i jęczmienia – 60%⁸. Biorąc pod uwagę to, że świat cały czas boryka się z problemem głodu, liczby te wydają się dość duże. Aby sprostać wymaganiom żywnościowym zwierząt płony powinny spełniać wymogi jakościowe. Pasza powinna być wysokokaloryczna, dlatego pod uprawy pastewne stosuje się pestycydy, herbicydy i inne nawozy. Konsekwencją ich stosowania jest zanieczyszczenie zarówno gleby, wody i powietrza.

Determinantem powstawania efektu cieplarnianego jest także wycinka i wypalanie lasów. Las uznawany jest powszechnie za zielone płuca ziemi. W trakcie procesu fotosyntezy rośliny uwalniają tlen, który jest niezbędny do funkcjonowania ludzi i zwierząt, tymczasem szacuje się, że rocznie ubywa 7,3 mln ha lasów. Wyrąb lasów ściśle wiąże się z hodowlą zwierząt, do której nawiązałam wyżej. Aby móc wypasać i odpowiednio dokarmiać zwierzęta, zajmując się uprawą odpowiednich roślin na paszę, karczkuje się lasy. Drewno jest również surowcem wykorzystywanym w przemyśle, budownictwie, a także jest stosowane jako opał.

Nie podejmując żadnych działań zmierzających ku poprawie kondycji powietrza na Ziemi, jesteśmy w stanie doprowadzić do wzrostu obecnej średniej temperatury nawet o 10°C. Wówczas południowe rejony Ameryki Północnej, niemalże cała Ameryka Południowa, Afryka i Australia

6 Łukasz Biłos, Alicja Kolasa-Więcek, „Wpływ chowu zwierząt gospodarskich na środowisko przyrodnicze.” *Postępy Techniki Przetwórstwa Spożywczego* 2013, nr 1, 118–121.

7 Główny Urząd Statystyczny, *Fizyczne rozmiary produkcji zwierzęcej w 2017 roku*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/rolnictwo-lesnictwo/produkcja-zwierzecz-zwierzeta-gospodarskie/fizyczne-rozmiary-produkcji-zwierzecej-w-2017-roku,3,13.html> [dostęp: 20.05.2020].

8 Biłos, Kolasa-Więcek, „Wpływ chowu zwierząt gospodarskich...”, 118–121.

nie będą nadawać się do zamieszkania⁹. Oczywiście proces ten będzie następował stopniowo. Pojedyncze upalne dni zmieniają się w fale upałów. Spowodują one wielkie migracje. Ludzie żyjący w rejonach dotkniętych zabójczymi upałami, będą chcieli znaleźć swoje miejsce w rejonach chłodniejszych, których będzie coraz mniej. Migracje może wywołać również wzrost poziomu oceanów, co w rezultacie będzie wywoływać konflikty, a może nawet wojny. Już w tej chwili w niektórych rejonach świata toczą się konflikty o dostęp do wody pitnej. Konflikty te będą rosnąć w siłę. Niekorzystne warunki atmosferyczne sprawią, że żywność również stanie się towarem deficytowym i nie wszędzie będzie na nią stać. Globalne ocieplenie niesie za sobą skutki bezpośrednio negatywne dla człowieka. Zdecydowanie częstszą przypadłością będzie popadanie w hipertermię, czyli stan podwyższonej temperatury ciała czy wzrost zachorowań na choroby zakaźne, takie jak malaria. Czekają nas również spadki poziomu inteligencji. W przyszłości aktywność człowieka będzie sprowadzała się tylko do czynności prostych, niewymagających planowania, czy inicjatywy.

* * *

Temat zmian klimatu był bagatelizowany bardzo długo. Pierwsze prowadzone badania w tym kierunku nie dawały stuprocentowej pewności, że za zmiany odpowiedzialny jest człowiek, ponadto globalna komunikacja była utrudniona. Problem ochrony środowiska, w tym klimatu po raz pierwszy został poruszony podczas dwóch Konferencji Narodów Zjednoczonych: w 1972 roku (Deklaracja Sztokholmska) i w 1992 roku (Deklaracja z Rio de Janeiro). Do zasad w nich zawartych zalicza się m.in. zasadę zrównoważonego rozwoju, która często jest uznawana za jedną z podstawowych zasad prawa międzynarodowego, zakłada, że przy niebagatelnym tempie rozwoju społeczno-gospodarczego, należy zapewnić Ziemi płynny rozwój zgodny z wymogami ochrony środowiska; zasadę międzypokoleniowej sprawiedliwości, która obliguje nas do uwzględnienia potrzeb rozwojowych i środowiskowych przyszłych pokoleń; zasadę wspólnej, lecz zróżnicowanej odpowiedzialności za środowisko, czy zasadę publicznej partycypacji polegającą przede wszystkim na powszechnym informowaniu o kondycji środowiska, np. poprzez publikowanie raportów z prowadzonych działań¹⁰. Należy pamiętać, że wyżej wymienione zasady nie stanowią katalogu zamkniętego międzynarodowych

⁹ Marcin Popkiewicz, Aleksandra Kardaś, Szymon Malinowski, *Nauka o klimacie* (Katowice: Sonia Draga, 2018), 367–370.

¹⁰ Katarzyna Kępka, *Prawnomiędzynarodowe aspekty zmian klimatycznych* (Warszawa: BEL Studio, 2014), 42–75.

zasad ochrony środowiska. Ideą, która przyświecała twórcom podczas konstruowania tego katalogu zasad, było zespolenie społeczności międzynarodowej w jednym wspólnym i słusznym celu. Uświadomienie, że zachowanie bezpieczeństwa ekologicznego w stosunku do interesów politycznych, czy ekonomicznych ma charakter priorytetowy, i że to właśnie na niej spoczywa odpowiedzialność za zachowanie zdrowego i zdatnego do życia środowiska dla przyszłych pokoleń.

Pierwsza Światowa Konferencja Klimatyczna została zorganizowana w 1979 roku. W jej rezultacie 194 państwa oraz cała Unia Europejska w 1992 roku przyjęły Ramową Konwencję Narodów Zjednoczonych w Sprawie Zmian Klimatu. Konwencja powstała w odpowiedzi na stale nasilające się skutki globalnego ocieplenia klimatu. Głównym celem Konwencji jest utrzymanie koncentracji gazów cieplarnianych na takim poziomie, który zapobiegałby nadmiernej ingerencji człowieka w system klimatyczny. Ponadto, powinien on zostać osiągnięty w czasie, w którym ekosystemy zaadaptują się do zaistniałych już zmian klimatu. Z Konwencji wynika, że niektóre zmiany nastąpiły już nieodwracalnie. W tym momencie państwa powinny podjąć środki, które będą mogły przewidzieć, zapobiegać, tudzież minimalizować przyczyny i skutki zmian. Przytoczony dokument nie nakłada jednak konkretnych zobowiązań na strony umowy. Ramowa Konwencja Narodów Zjednoczonych wskazuje jedynie generalne reguły, cele i przepisy dotyczące instytucjonalizacji. Szczegółowe działania podejmowane przez strony Konwencji powinny natomiast zostać określone w późniejszych protokołach. Protokół z Kioto z 1997 roku był pierwszym z nich. Oprócz stabilizacji emisji gazów cieplarnianych, państwa rozwinięte zobowiązały się również do jej redukcji. W założeniu w latach 2008–2012 emisja miała zmniejszyć się o co najmniej 5% w stosunku do poziomu emisji z tzw. roku bazowego – 1990. Według protokołu, kraje rozwinięte zobowiązano do wsparcia rozwoju technologicznego państw słabiej rozwiniętych, a zwłaszcza ich działań na rzecz rozwoju alternatywnych źródeł pozyskiwania energii. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że za niewywiązanie się z umownych postanowień nie grożą żadne konsekwencje finansowe. Bez wątplenia Protokół z Kioto może być uznany za pierwszy, symboliczny krok w kierunku międzynarodowego działania na rzecz ochrony środowiska, jednakże brak ekonomicznych sankcji i organów, które mogłyby dopilnować przestrzegania zasad tejże umowy rodzi pewne kontrowersje co do przestrzegania jej zapisów przez niektóre państwa – strony¹¹.

11 Protokół z Kioto do Ramowej Konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu, sporządzony w Kioto dnia 11 grudnia 1997 r., Dz.U. 2005 nr 203 poz. 1684.

W 2012 roku zobowiązania wynikające z protokołu z Kioto traciły swoją moc, dlatego już kilka lat wcześniej rozpoczęto dyskusje i negocjacje na temat przyszłych zobowiązań w sprawie zmian klimatu. Docelowo w 2009 roku na szczycie klimatycznym w Kopenhadze państwa – strony konwencji klimatycznej miały przyjąć nowy protokół. Niestety nie udało się tego dokonać. Pierwszym w światowej historii, prawnie wiążącym porozumieniem w sprawie klimatu jest Porozumienie Paryskie z 2015 roku. Konsensus osiągnięto m.in. w kwestiach: utrzymania światowego ocieplenia poniżej poziomu 2°C w stosunku do poziomu temperatury przedindustrialnej, ale również dążenia do ograniczenia wzrostu temperatury o 1,5°C; możliwie jak najszybszego osiągnięcia najwyższego globalnego poziomu emisji gazów cieplarnianych; lepszej adaptacji, odporności oraz zmniejszeniu podatności na zmiany klimatu; pomocy finansowej skierowanej w stronę państw rozwijających się¹². Regulacje Porozumienia Paryskiego weszły w życie z początkiem 2020 roku. Szczyt klimatyczny, który miał się odbyć w Glasgow w listopadzie 2020 miał przypieczętować szczegóły tego porozumienia. Niestety z powodu pandemii COVID-19 konferencja została przełożona najprawdopodobniej na przyszły rok. Negocjacje i wdrażanie działań dotyczących redukcji emisji gazów cieplarnianych – również z tego powodu – ugrzęzły w miejscu.

Temat odpowiedzialności i powinności ponoszenia kosztów za zmiany klimatyczne pojawia się bardzo rzadko i mało kto ma odwagę się do niego odnieść. W wyniku globalnego ocieplenia najbardziej cierpią państwa słabo rozwinięte, które ze względu na swoją trudną sytuację ekonomiczną i gospodarczą, *de facto* najmniej się do niego przyczyniają. Ze względu na horrendalne kredyty zaciągnięte m.in. na rzecz rozwoju, państwa te nie są w stanie choć po części zaspokoić problemu głodu, czy ubóstwa. Naprawienie szkód wynikających ze zmian klimatu, a także próby adaptacji do nieodwracalnych już skutków globalnego ocieplenia stanowią zupełnie nieoczekiwane wydatki dla tak biednych państw. Jak mają poradzić sobie takie państwa, w których w wyniku coraz częściej występujących ekstremów pogodowych miejsce zamieszkania tracą setki ludzi? Jak radzić sobie w przypadku niszczenia pól ze względu na długotrwałe susze lub obfite ulewy deszczu? Frederike Otto w swojej książce pt. *Wściekła pogoda* przytacza sylwetkę Saleemul Huq – bangla-deskiego naukowca, weterana światowych konferencji klimatycznych. Z uwagi na to że sam pochodzi z kraju, który coraz mocniej dotykają problemy wynikające ze zmian klimatu, ma odwagę mówić wprost o tragedii żyjących tam ludzi. W 2017 roku przeprowadzono badania atrybu-

¹² Porozumienie paryskie do Ramowej konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu, sporządzonej w Nowym Jorku dnia 9 maja 1992 r., przyjęte w Paryżu dnia 12 grudnia 2015 r., Dz.U. 2017 poz. 36.

cyjne poświęcone powodzi w delcie rzeki Brahmaputra. Okazało się, że zmiany klimatu spowodowały wzrost prawdopodobieństwa wystąpienia opadów powodujących powódź o około 70%. Należy podkreślić, że jesteśmy tak naprawdę na początku drogi zmian klimatycznych, które mają dopiero nastąpić. Ich skutki będą coraz bardziej dotkliwe.

W tym miejscu należałoby również postawić pytanie, gdzie podziła się sprawiedliwość? Państwa bogate i szybko rozwijające się najbardziej przyczyniają się do ocieplenia klimatu za sprawą nadmiernej emisji gazów cieplarnianych, a można nawet zaryzykować tezę, że najmniej na nich tracą. Eksploatacja i spalanie paliw kopalnych przynosi im ekonomiczne korzyści, a skutki zmian klimatu nie są jeszcze tak drastyczne jak w krajach ubogich. Temat szkód i odszkodowań był stale pomijany na forach międzynarodowych właśnie ze względu na to. Małe państwa wyspiarskie jednocząc się, od zawsze walczyły o swoje terytoria, które w niedalekiej przyszłości mogą całkowicie zniknąć z powierzchni ziemi, jednak badania dopiero od niedawna dają możliwość określenia, które zjawiska pogodowe wynikają ze zmian klimatu, a które nie. Pierwszym sukcesem w przeciwdziałaniu ociepleniu klimatu dla tych państw było ratyfikowanie porozumienia paryskiego. Uznano wówczas, że straty i szkody wynikające z występowania ekstremów pogodowych, rzeczywiście są powodowane zmianami klimatu. Niestety wyraźnie zaznaczono również, że państwa dotknięte takimi szkodami nie mają prawa domagać się z tego względu odszkodowań.

William Nordhaus, amerykański ekonomista, już w 1975 roku przedstawił pomysł opłat za emisję dwutlenku węgla. Firmy jednak, zaczęły zastanawiać się nad ograniczeniami w momencie, gdy ekonomiści konkretnie wyliczyli koszty emisji tony dwutlenku węgla, które byłyby w stanie pokryć szkody spowodowane zmianami klimatu. Obecnie koszty te nie są na tyle wysokie, aby spalanie paliw kopalnych stało się nieopłacalne. Wiele przedsiębiorstw jednak potraktowało sprawę poważnie i już wciela w życie politykę biznesową, która pomoże zaklimatyzować się w perspektywie przyszłych kosztów. Ceny emisji zostały wprowadzone m.in. w państwach europejskich, a także w amerykańskim stanie Kalifornia.

Państwa najbardziej narażone przez globalne ocieplenie podejmują działania na własną rękę. W Bangladeszu stworzono specjalny fundusz, który ma na celu pomoc w usuwaniu szkód wynikających ze zmian klimatu. Nadal nie jest jednak jasne, które szkody klasyfikować jako te wynikające ze zmian. Rodzi się mnóstwo pytań czy pomoc ma dotyczyć tylko szkód związanych z nasilającymi się zmianami, czy też tych wynikających z anomalii występujących coraz rzadziej, na które państwa nie są przygotowane. Kluczem do rozwiązania tych problemów są badania

atrybucyjne. Nie są one jednak na tyle rozwinięte, aby móc sklasyfikować tornada, gradobicia, czy miejscowe podtopienia jako efekt zmian klimatycznych. Ale i w tym miejscu pojawiają się kolejne problemy. Kto powinien je przeprowadzać i finansować? Aby uniknąć stronniczych wyników, powinna się zajmować tym jakaś neutralna organizacja, przy czym dane do badań powinny być czerpane ze stacji meteorologicznych znajdujących się w pobliżu obszarów najbardziej zagrożonych. Kolejne wątpliwości budzi to czy w określaniu wysokości odszkodowań powinno się brać pod uwagę to czy obszar poszkodowany został wcześniej odpowiednio zabezpieczony¹³.

W ostatniej dekadzie nastąpił wzrost średniej rocznej liczby katastrof naturalnych z 447 do 556, straty finansowe nimi spowodowane wzrosły o 19 mld dolarów, a liczba ofiar w ludziach wzrosła z 26,9 do 31,4 tysięcy ofiar w porównaniu ze średnią sprzed trzydziestu lat. Dlatego w ostatnim czasie rośnie popularność ubezpieczeń od ryzyka klimatycznego. Polegają one na tym, że każdy kto wpłaci odpowiednią kwotę składki, w przypadku wystąpienia szkód klimatycznych szybko otrzyma rekompensatę finansową lub materialną. Ubezpieczenie jest elementem zarządzania ryzykiem. W ostatnich 10 latach przeciętny odsetek strat objętych ubezpieczeniem na świecie wywołanych przez katastrofy naturalne wynosił 33,8%. Zadaniem ubezpieczycieli jest przede wszystkim gromadzenie informacji i danych o ryzyku, ocena wystąpienia takiego ryzyka dla danego obszaru, prewencja i edukacja oraz w przypadku wystąpienia szkód – ich efektywna likwidacja. Państwo natomiast powinno prowadzić odpowiednią politykę zagospodarowania przestrzennego, powinno dostosować normy budowlane do zagrożeń wynikających ze zmian klimatu, tworzyć i udostępniać mapy zagrożeń katastrofami naturalnymi, a także edukować i zapobiegać. Adaptacja i zabezpieczenie przed zmianami jest premiowane przez ubezpieczycieli, przedsiębiorstwa i osoby fizyczne umiejętnie zarządzające ryzykiem otrzymują od ubezpieczycieli zniżki¹⁴. Nie jest to jednak najlepsze rozwiązanie. Aby firmy ubezpieczeniowe mogły się utrzymać na rynku, będą musiały podnosić składki ze względu na coraz częstsze występowania ekstremów powodujących szkody. Już teraz niektóre biedne państwa nie mogą sobie pozwolić na opłacanie składek ubezpieczeniowych. Jeśli składki stale będą rosły odstąpią od ich płacenia również inne niezamożne państwa. Dlatego i w tym przypadku mieszkańcy państw biednych, najbardziej

13 Frederike Otto, *Wściekła pogoda. Jak mścić się zmiany klimatu, kiedy są ignorowane?* (Kraków: Wydawnictwo Otwarte, 2019), 179–196.

14 Julia Patorska, Rafał Mańkowski, *Klimat ryzyka. Jak prewencja i ubezpieczenia mogą ograniczyć wpływ katastrof naturalnych na otoczenie?*, https://nawypadekdy.pl/wp-content/uploads/2018/12/181212_PIU_raport-klimatyczny.pdf [dostęp: 7.07.2020].

narażonych na zmiany klimatu znów zostali zepchnięci na drugi plan i pozostawieni sami sobie.

Ostatecznym rozwiązaniem niesprawiedliwości jest droga sądowa. Jako strona pozywająca wystąpiłoby państwo – ofiara, stroną pozwaną natomiast byłyby koncerny lub państwa produkujące największą ilość gazów cieplarnianych. Sprawy, w zależności od rozległości oraz intensywności występowania problemu, mogłyby być rozpatrywane przez sądy krajowe, ale również przez Europejski Trybunał Praw Człowieka. Do tej pory rozwiązanie takie nie ma precedensu, jednak sprawy w swoje ręce biorą organizacje działające na rzecz ochrony środowiska.

W 2014 roku Greenpeace, WWF, a także Center for International Environmental Law wystosowały ostrzeżenia do ponad 80 firm na świecie (35 firm działających w sektorze paliw kopalnych oraz ponad 45 firm działających w branży ubezpieczeniowej). Przyczyną wystosowania listów były m.in. finansowanie kampanii negującej szkodliwość emisji gazów cieplarnianych oraz nakłanianie do niepodejmowania działań na rzecz prawnej ochrony środowiska. Ostrzeżenia dotyczyły zaprzestania zaprzeczaniu zmian klimatu, przeciwstawianiu się wdrożenia przepisów mających go zabezpieczać oraz możliwości pociągnięcia do odpowiedzialności za spowalnianie działań na rzecz jego ochrony. W listach postawiono również pytanie w jaki sposób firmy te blokują politykę przysposobienia informacji i zrozumienia problemu zmian klimatycznych. Zakreślono w nich czterotygodniowy termin na udzielenie odpowiedzi. Jeden z koncernów kategorycznie zaprzeczył wszystkim powyższym zarzutom, sugerując, że organizacje, które wydały ostrzeżenia próbują za wszelką cenę uniemożliwić działanie firmom wydobywczym¹⁵. Listy z ostrzeżeniami stały się podwaliną do podejmowania dalszych działań.

11 marca br. aktywiści organizacji Greenpeace złożyli pozew przeciwko PGE Górnictwo i Energetyka Konwencjonalna do łódzkiego sądu okręgowego. Spółka jest właścicielem elektrowni Bełchatów, która według danych z 2018 roku była największym emitentem dwutlenku węgla w Europie¹⁶. Greenpeace w oparciu o §323 Ustawy prawo ochrony środowiska domaga się, aby koncern wprowadził strategię ograniczenia emisji gazów cieplarnianych, a także aby całkowicie odstąpił od kolejnych inwestycji węglowych. Należy podkreślić, że nie jest to pierwszy tego typu pozew, Greenpeace ma już na swoim koncie kilka sukcesów w sprawach przeciwko koncernom energetycznym. Opierając się na tych sa-

15 PAP, „Kto zapłaci rachunki za zmiany klimatu?” *Forbes*, 1.06.2014, <https://www.forbes.pl/csr/firmy-paliwowe-moga-zaplacic-za-zmiany-klimatu/971w7tv> [dostęp: 7.06.2020].

16 Niall McCarthy, „Europe’s Ten Biggest Polluters.” *Statista*, December 9, 2019, <https://www.statista.com/chart/17582/megatonnes-of-co2-equivalent-in-the-eu> [dostęp: 7.06.2020].

mych podstawach prawnych, podobne działania podjęła fundacja Client Earth – Prawnicy dla ziemi we wrześniu 2019 roku. Pozew został przyjęty do rozpatrzenia. Sąd w trakcie postępowania chce zbadać wpływ na środowisko działalności Elektrowni Bełchatów¹⁷.

Podsumowanie

Żadne z wyżej przedstawionych rozwiązań nie jest doskonałe dla państw potrzebujących pomocy najbardziej. Składki ubezpieczeniowe z roku na rok będą coraz wyższe ze względu na coraz częściej występujące ekstremy pogodowe. Ponadto czynnikiem kształtującym ich wysokość jest również to w jaki sposób kraj zabezpiecza się przez ewentualnymi szkodami. Im przystosowanie jest słabsze, tym stawka ubezpieczenia jest wyższa, co oczywiście godzi w państwa najslabiej rozwinięte, które nie mają wystarczających środków na adaptację do nowej rzeczywistości klimatycznej. Pozwy klimatyczne są natomiast problematyczne ze względu na przewlekłość postępowań sądowych. Na pewno nie są one wystarczająco reaktywne w przypadkach nagłych. Państwa wysokorozwinięte, a tym bardziej te, które opierają cały swój potencjał energetyczny o spalanie paliw kopalnych powinny poczuć moralną odpowiedzialność za obecny stan rzeczy i empatię w stosunku do państw, które najbardziej nim cierpią i nie są w stanie samodzielnie im skutecznie przeciwdziałać. Państwa bogate same powinny wyjść z inicjatywą realnej pomocy, a nie tylko tej, która ciągle przewija się na kartach porozumień, bez rzeczywistego pokrycia.

Problemy klimatyczne spowodowane głównie nadmierną emisją gazów cieplarnianych pochodzą od człowieka. Człowieka, który stoi ponad; który może pozwolić sobie na prywatny samochód i mięso o każdej porze dnia, bez obaw o jutro. Ludzie, którzy najbardziej cierpią z powodu zmian klimatycznych są najmniej winni. Mieszkańcy państw Trzeciego Świata w większości żyją w skrajnym ubóstwie i głodzie. Towarzyszą im różne tropikalne choroby, na które nie ma leków, ponieważ ich produkcja jest nieopłacalna. Ich państwa nie są wystarczająco rozwinięte, aby móc przypisać im winę za zmiany klimatu. Ponadto gospodarki państw rozwijających się są w pewnym stopniu sterowane przez państwa bogate, m.in. poprzez karczowanie lasów na rzecz upraw pastewnych dla chowu przemysłowego. Uważam, że pozwy klimatyczne, choć nie są jeszcze na tyle doskonałą i popularną formą dochodzenia roszczeń w związku ze stratami, jakie powodują zmiany klimatu, powinny być wytaczane

17 PAP, „Greenpeace w sądowym pozwie domaga się od PGE planu odejścia od węgla.” *Puls Biznesu*, 11.03.2020, <https://www.pb.pl/greenpeace-w-sadowym- pozwie-domaga-sie-od-pge-planu-odejścia-od-węgla-984744> [dostęp: 7.06.2020].

znacznie częściej. Nie chodzi tylko i wyłącznie o rekompensaty pieniężne (bez wątplenia one również są ważne), zważając na to, że problem globalnego ocieplenia staje się coraz bardziej dotkliwy w skutkach, kompilacja badań atrybucyjnych oraz pozwów klimatycznych może być pewnego rodzaju ostrzeżeniem dla największych emitentów gazów cieplarnianych. Chwila refleksji i pochylenie się nad tym problemem przez emitentów można odnotować jako minimalny sukces. Najważniejsze są jednak konkretne działania. Problem zmian klimatu będzie towarzyszył nam już zawsze. Tylko w naszych rękach – w rękach stworzeń, które same zapoczątkowały piramidę problemów klimatycznych – leży los naszej planety i nas samych.

Bibliografia

- Biłos, Łukasz, Alicja Kolasa-Więcek. „Wpływ chowu zwierząt gospodarskich na środowisko przyrodnicze.” *Postępy Techniki Przetwórstwa Spożywczego* 2013, nr 1.
- Główny Urząd Statystyczny, *Fizyczne rozmiary produkcji zwierzęcej w 2017 roku*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/rolnictwo-lesnictwo/produkcja-zwierzecia-zwierzeta-gospodarskie/fizyczne-rozmiary-produkcji-zwierzecej-w-2017-roku,3,13.html>.
- Kaniewska, Małgorzata. *Etyczno-prawne aspekty zmian klimatycznych*. Józefów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Gospodarki Euroregionalnej, 2017.
- Kępka, Katarzyna. *Prawnomiędzynarodowe aspekty zmian klimatycznych*. Warszawa: BEL Studio, 2013.
- Kundzewicz, Zbigniew. *Cieplejszy świat. Rzecz o zmianach klimatu*. Warszawa: PWN, 2013.
- McCarthy, Niall. „Europe’s Ten Biggest Polluters.” *Statista*. December 9, 2019. <https://www.statista.com/chart/17582/megatonnes-of-co2-equivalent-in-the-eu/>.
- Otto, Frederika. *Wściekła pogoda. Jak mszczą się zmiany klimatu, kiedy są ignorowane?*. Kraków: Wydawnictwo Otwarte, 2019.
- PAP. „Kto zapłaci rachunki za zmiany klimatu?”. *Forbes*. 1.06.2014. <https://www.forbes.pl/csr/firmy-paliwowe-moga-zaplacic-za-zmiany-klimatu/971w7tv>.
- PAP. „Greenpeace w sądowym pozwie domaga się od PGE planu odejścia od węgla.” *Puls Biznesu*. 11.03.2020. <https://www.pb.pl/greenpeace-w-sadowym-pozwie-domaga-sie-od-pge-planu-odejscia-od-wegla-984744>.
- Patorska, Julia, Rafał Mańkowski. *Klimat ryzyka. Jak prewencja i ubezpieczenia mogą ograniczyć wpływ katastrof naturalnych na otoczenie?*. https://nawypadekgdy.pl/wp-content/uploads/2018/12/181212_PIU_raport-klimatyczny.pdf.
- Pietraś, Marek. *Międzynarodowy reżim zmian klimatu*, Toruń: Adam Marszałek, 2011.
- Popkiewicz, Marcin, Aleksandra Kardaś, Szymon Malinowski. *Nauka o klimacie*. Warszawa: Wydawnictwo Sonia Draga, 2018.

Porozumienie paryskie do Ramowej konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu, sporządzonej w Nowym Jorku dnia 9 maja 1992 r., przyjęte w Paryżu dnia 12 grudnia 2015 r., Dz.U. 2017 poz. 36.

Protokół z Kioto do Ramowej Konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu, sporządzony w Kioto dnia 11 grudnia 1997 r., Dz.U. 2005 Nr 203 poz. 1684.

Ruszel, Mariusz. „Rola surowców energetycznych w procesie produkcji energii elektrycznej w UE do 2050 roku.” *Polityka Energetyczna – Energy Policy Journal*, 2017, t. 20, z. 3.

Etyczno-prawne aspekty (nie)odpowiedzialności klimatycznej

Abstrakt

W ostatnich latach zmiany klimatu przybrały na sile. Wynikłe z nich katastrofy klimatyczne nie są już odległą przyszłością, a trudną rzeczywistością. Temat ten był zbyt długo bagatelizowany. Artykuł ma na celu unaocznienie naszej nieudolności i błędów, których dopuściliśmy się jako lokatorzy tej planety, a także znalezienie i przeanalizowanie rozwiązań, które byłyby najskuteczniejsze, a zarazem najkorzystniejsze dla najbardziej poszkodowanych. Zmiany klimatu zostały spowodowane przez człowieka m.in. poprzez spalanie paliw kopalnych, intensywne rolnictwo czy karczowanie i wypalanie lasów. Głównie człowieka, który zamieszkuje wysokorozwiniętą część świata. Konsekwencje zmian klimatu, takie jak wzrost średnich temperatur, podwyższenie poziomu mórz i oceanów, ekstrema pogodowe dotyczą przede wszystkim regiony słabo rozwinięte, które do zmian – ze względu na swoją trudną sytuację ekonomiczną i gospodarczą – *de facto* przyczyniły się w najmniejszym stopniu. Porozumienie paryskie uznało, że straty i szkody wynikające z występowania ekstremów pogodowych, rzeczywiście są powodowane zmianami klimatu. Niestety wyraźnie zaznaczono również, że państwa dotknięte takimi szkodami nie mają prawa domagać się z tego względu odszkodowań. Naprzeciw problemowi wychodzą firmy ubezpieczeniowe dające możliwość ubezpieczenia od ryzyka klimatycznego, a także pozwy klimatyczne.

Słowa kluczowe: zmiany klimatu, katastrofa klimatyczna, emisja gazów cieplarnianych, pozew klimatyczny, zrównoważony rozwój, państwo słabo rozwinięte, państwo wysokorozwinięte

Aleksandra Dziubińska – studentka pierwszego roku studiów magisterskich na kierunku etyka – mediacje i negocjacje oraz piątego roku prawa na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

Ethical and legal aspects of climate (ir)responsibility

Abstract

Climate change has intensified in recent years. The resulting climatic disasters are no longer a distant future, but a difficult reality. This subject has been underestimated for too long. The aim of this article is to highlight our ineptitude and the mistakes we have made as tenants of this planet, and to find and analyse solutions that would be most effective and at the same time most beneficial to the most disadvantaged. The climate change was caused by man, among others through the burning of fossil fuels, intensive farming, or clearing and burning forests. Mainly a man who lives in highly developed part of the world. The consequences of climate change, such as the rise in average temperatures, rising sea and ocean levels, and weather extremes affect mainly underdeveloped regions, which due to their difficult economic situation, have in fact contributed least to change. The Paris Agreement recognised that losses and damage resulting from weather extremes are indeed caused by climate change. Unfortunately, it was also made clear that countries affected by such damage have no right to claim damages for this reason. The problem is being tackled by insurance companies that offer climate risk insurance, as well as climate lawsuits.

Key words: climate change, climate catastrophe, greenhouse gas emissions, climate lawsuit, sustainable development, underdeveloped country, highly developed country

Aleksandra Dziubińska – first year student of the Master's degree in ethics – mediation and negotiation and fifth year of law at the Pedagogical University of Krakow, named after the Commission of National Education.

Inne artykuły naukowe

ALDONA RUMIŃSKA-SZALSKA

Badaczka niezależna

ORCID: 0000-0002-6078-8667

DOI 10.24917/20838972.17.13

Jakość życia seniorów w pedagogicznej odsłonie

Spełniło się marzenie ludzi o długim życiu,
celem stała się walka o jego jakość¹.

Starzenie jest nieuniknionym i nieuchronnym procesem wpisanym od zarania w ludzką naturę i prawidłowość biologiczną. O ile finalny etap starości łatwo jest określić, o tyle jej początek stanowi otwartą dyskusję naukowców w tym zakresie. Postęp nauki i techniki przyczynia się do pewnej dynamiki pojęcia starości w zakresie jej postrzegania w czasie. Mówi się często o „młodych emerytach” „kwitnących seniorach”, czy „wiecznych juniorach”.

Zmieniające się uwarunkowania demograficzne, szczególnie związane z prognozami wydłużającej się średniej wieku życia człowieka w skali globalnej, akceleracja i dynamizm przemian społeczno-ekonomiczno-kulturowych i politycznych rodzą nowe tendencje myślenia o człowieku, jego egzystencji i jakości życia.

Zagadnienie jakości życia człowieka leży w płaszczyźnie zainteresowań uczonych różnych dyscyplin naukowych. Problem ten zdaniem J. Bartoszką ma fundamentalne znaczenie etyczne i kulturowe zarówno dla społeczeństwa rozwiniętego, jak i rozwijającego się. Autor akcentuje, że pojęcie „jakości życia” wskazuje na jedno z najważniejszych celów współczesnych społeczeństw². Cele te wyznaczają aksjologiczne kierunki praktycznych i teoretycznych refleksji podejmowanych także na płaszczyznach pozanaukowych. Warto pamiętać, że starzenie się oraz starość wraz z wszelkimi konsekwencjami, należy analizować i rozpatrywać szczególnie uwzględniając aspekt etyczny. Fakt ten dotyczy postrzegania człowieka w kategoriach osobowych, indywidualnych, z poszanowaniem jego godności, praw, odmienności i zmienności wynikającej z następstw związanych z procesem starzenia się.

1 Maria Susułowska, *Psychologia starzenia się i starości* (Warszawa: PWN, 1989), 6.

2 Jan Bartoszek, „Zagadnienie «wartości» i «jakości życia ludzkiego».” w *Wartość i jakość życia w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. Jan Bartoszek (Tarnów: Biblas, 2015), 40-41.

Śledząc fachową literaturę, której podmiotem zainteresowań jest człowiek, można wnioskować o znacznym powodzeniu, a nawet karierze pojęcia jakości życia. Droga analiz wskazuje kalejdoskop określeń uznawanych za synonimy lub predyktory jakości życia, co należy uznać za podejście mało precyzyjne i fachowe. W wachlarzu określeń utożsamianych z pojęciem jakości życia autorzy wymieniają m.in: warunki bytu, sposób życia, styl życia³, szczęście, stopień w jakim ludzie „cieszą się życiem”, wyrażają „radość życia”, dobrostan (well-being)⁴, spełnienie⁵, zdrowie⁶, stopa życiowa, poziom życia⁷, jakość istnienia⁸, wartość życia⁹, dobre życie¹⁰ i samopoczucie¹¹. Powyższe odniesienia świadczą o szerokim, niejednoznacznym i intuicyjnym charakterze pojęcia jakości życia.

Pedagogiczne teorie jakości życia osób starszych stanowią nieliczną reprezentację koncepcji na gruncie tej nauki, co wyzwała potrzebę zagospodarowania miejsca i czasu na zajęcie się wspomnianymi kwestiami. Wśród odsłony koncepcji pedagogicznych, można zauważyć wspólny nurt myślenia autorów, typowy dla trendów wpływających z założeń tej nauki. Dotyczy on przede wszystkim służebnego charakteru pedagogiki, jej permanentnej roli w całościowym procesie wychowania człowieka i jego transcendentnych zachowań na każdym etapie rozwoju. J. Gnitecki zakłada, że przedmiotem pedagogiki jako refleksji naukowej nad człowiekiem i jego wychowaniem jest uchwycenie warunków umożli-

3 Romuald Kolman, *Jakość życia dla każdego. Podręcznik doskonalenia jakości życia swego i najbliższych* (Toruń: Mado, 2013), 14.

4 Halina Worach-Kardas, *Starość w cyklu życia* (Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 2015), 126, 136.

5 Maria Kowalska, Maria Kuchcińska, „Uwarunkowania aktywności bydgoskich seniorów Osiedla Leśnego w Bydgoszczy.” w: *Społeczny wymiar życia i aktywności osób starszych*, red. A. Baranowska et al. (Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, 2013), 169.

6 Bogusław Stelcer, „Jakość życia i integracja psychiczna.” W: *Jakość życia w naukach medycznych*, red. L. Wołowicka Poznań: Dział Wydawnictw Uczelnianych Akademii Medycznej im. K. Marcinkiewicza w Poznaniu, 2001), 117.

7 Adam Zych, *Leksykon gerontologii* (Warszawa: Wyd. Żak, 2007), 79.

8 Adam Zych, *Słownik gerontologii społecznej* (Warszawa: Wyd. Żak, 2001), 93.

9 Mikołaj Majkowicz zwraca słuszną uwagę na błędne utożsamianie jakości życia z wartością życia, twierdząc, że życie zawsze stanowi wartość nieprzekraczalną i niepodlegającą relatywizacji. Por. Mikołaj Majkowicz, „Problemy i perspektywy oceny jakości życia. w chorobie nowotworowej (ujęcie krytyczne).” w: *Psychoonkologia*, red. K. de Walden-Gałaszko (Kraków: Biblioteka Psychiatrii Polskiej, 2000), 143.

10 Per Erik Lis, “On need and quality of life.” w: *Concepts and measurement of quality of life in healthcare*, red. L. Nordenfelt, Philosophy and Medicine 47 (Berlin: Springer Science+Business Media, 1994), 68.

11 Siri Naess, “Does self-deception enhance the quality of life?” w: *Concepts and measurement of quality of life in healthcare*, red. L. Nordenfelt, Philosophy and Medicine 47 (Berlin: Springer Science+Business Media, 1994), 98.

wiąjących realizację sensu bycia człowiekiem¹². To zadanie jest jednym z najtrudniejszych wyzwań stojących przed człowiekiem kreującym własną egzystencję.

Aspekt wyboru kierunku życia, wyznaczania celów życiowych i rozwoju własnego potencjału, szczególnie bliski jest pedagogice majeutycznej jako teoretycznej refleksji o wychowaniu i jakości życia, poprzez uczenie się „sztuki życia” drogą wyboru właściwego stylu życia¹³. A. Kamiński zwraca szczególną uwagę na znaczenie pedagogiki jako nauki o „wychowaniu osób wszelkich generacji wieku” poprzez wspieranie pomyślnego rozwoju psychofizycznego, społecznego i kulturalnego¹⁴ w ramach koncepcji wychowania w starości¹⁵. Z kolei K. Uzar-Szcześniak w swojej personalistycznej koncepcji wychowania w perspektywie starości podkreśla naczelną rolę wychowania, jakim jest afirmacja, urzeczywistnienie godności człowieka starszego poprzez m.in. konieczność odkrycia sensu i znaczenia starości¹⁶, co związane jest z pedagogią wnętrza¹⁷. Takie podejście bliskie jest autorce pracy i będzie stanowić pedagogiczny grunt rozważań na temat poczucia jakości życia osób starszych.

Wśród teorii jakości życia w kontekście pedagogicznym wymienia się koncepcję B. Nawroczyńskiego¹⁸, wskazującą na dwa fundamenty życia: świat wartości (jako ustalone normy), oraz możliwości i sposób jego realizacji (tego jak być powinno)¹⁹. Można wnioskować, że jakość życia dotyczy urzeczywistniania kreowanego świata cenionych wartości w kontekście powszechnie ustalonych norm.

Józef Maciuszek z kolei, przyjmując rozumienie jakości życia skoncentrowane na wartościach według typologii Maxa Schelera i ich hierarchii podkreśla, że „kategorię jakości życia wiążemy z możliwością realizacji własnych pragnień, osiągnięcia satysfakcjonujących celów, czerpania

12 Janusz Gnitecki, „Eksplikacja pojęcia »przedmiot badań pedagogiki«.” w: *Konceptualizacje przedmiotu badań pedagogiki*, red. K. Rubacha (Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2008), 35–43.

13 Bogusława Jodłowska, „Jakość życia.” w: *Jakość życia w niepełnosprawności...*, red. M. Flanczewska-Wolny (Gliwice-Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2007), 66.

14 Aleksander Kamiński, „Pedagogika w służbie gerontologii.” *Człowiek w Pracy i Osiedlu*, nr 4, (1975): 7.

15 Por. *ibid.*, 15.

16 Katarzyna Uzar-Szcześniak, „Personalistyczna perspektywa starości i jej implikacje dla pedagogii osoby.” *Forum Pedagogiczne* nr 2, (2015): 82, 145–147.

17 Katarzyna Uzar, *Wychowanie w perspektywie starości, personalistyczne podstawy geragogiki* (Lublin: KUL, 2011), 187.

18 por. Andrzej Gofron, „Zagadnienie »jakości życia« w koncepcji pedagogicznej Bogdana Nawroczyńskiego.” w: *Psychologiczne i pedagogiczne wymiary jakości życia*, red. A. Bańka et al. (Poznań–Częstochowa: Gemin, 1994), 8.

19 Bogdan Nawroczyński, „Świat faktów i świat wartości jako czynniki wychowania moralnego.” w: *Sity moralne wspólne wszystkim ludziom, ich źródła i rozwój przez wychowanie* (Bydgoszcz: Biblioteka Polska w Bydgoszczy, 1934), 88.

zadowolenia z życia”²⁰. Takie rozumienie omawianego pojęcia w ujęciu pedagogicznym lokuje go w płaszczyźnie szeroko rozumianych i zmieniających aspiracji dążeńowych. Augustyn Bańka zwraca uwagę, że działalność opiekuńczo-wychowawcza, resocjalizacyjna i rewalidacyjna pedagogów bezpośrednio dotyczy troski o dobre samopoczucie człowieka niezależnie od jego wieku²¹. Takie myślenie autorów świadczy o zasadności i potrzebie podejmowania problematyki jakości życia na gruncie geragogicznym.

Zainteresowanie jakością życia w ujęciu pedagogicznym wyraźnie jest prezentowane przez Jadwigę Daszykowską, która zwraca uwagę, że przedmiotem pedagogiki jest człowiek kreujący siebie w układzie ze światem²². Autorka konstruuje koncepcję jakości życia opartą na idei humanizmu, zgodnie z którą człowiek może osiągnąć radość życia, wartość i wysoką jego jakość głównie poprzez doskonalenie, rozwój, autokreację oraz realizację aspiracji życiowych²³. Idąc tokiem myślenia pedagogicznego, wskaźnikiem jakości życia będzie: satysfakcja z dobrego życia osiągnięta dzięki wartościom, zadowolenie życiowe oraz możliwość przejawiania i wykorzystywania zasobów indywidualnych, intelektualnych i twórczych²⁴. U podstaw pedagogicznego wymiaru jakości życia leży „powołanie do rozwoju”²⁵. Ten postulat szczególnie jest wyraźny w rozważaniach m.in.: E. Faure’a, autora Raportu Międzynarodowej Komisji do spraw Rozwoju Edukacji UNESCO (1972) w aspekcie permanentnej edukacji – „uczyć się, aby być”²⁶, P.B. Baltes’a²⁷ w kontekście teorii „całozyciowego rozwoju”²⁸, J. Łukasik w realizacji projektu samego siebie²⁹, T. Tomaszewskiego – tworzenia nowych możliwości i ich realizacji³⁰,

20 Józef Maciuszek, „Jakość życia a niewnikliwość ludzkiego cierpienia.” w: *Psychologiczne i pedagogiczne wymiary jakości życia*, red. A. Bańka et al. (Poznań–Częstochowa: UAM–WSP, 1994), 63.

21 Augustyn Bańka et al., „Wprowadzenie.” w: *Psychologiczne i pedagogiczne wymiary jakości życia*, red. A. Bańka et al. (Poznań–Częstochowa: UAM–WSP, 1994), 8.

22 Jadwiga Daszykowska, *Jakość życia w perspektywie pedagogicznej* (Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2007), 61–62.

23 Ibid., 62, 68.

24 Ibid., 62.

25 Por. Ibid., 62.

26 Edgar Faure, *Uczyć się, aby być* (Warszawa: PWN, 1975), 15.

27 Paul B. Baltes et al., “Life-span Developmental Psychology.” *Annual Review of Psychology*, 31, (1980): 65–110.

28 Anna Leszczyńska-Rejchert, *Człowiek starszy i jego wspomaganie* (Olsztyn: Wyd. UWM, Olsztyn 2010), 49.

29 Joanna Łukasik et al., „Refleksyjność emerytowanych nauczycieli...” w: *Rozwój nauczyciela od wczesnej do późnej dorosłości.*, red. Joanna Łukasik et al. (Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2016), 361.

30 Tadeusz Tomaszewski, *Ślady i wzorce* (Warszawa: WSiP, 1984), 196.

A. Shippers³¹, M. Jarymowicz³² dokonywania właściwych wyborów, mających wpływ na osobisty rozwój, a także postulowanej przez wielu naukowców realizacji własnej potencjalności, również we wsparciu środowiska³³. Rozwój stanowi więc wieloaspektowe i intencjonalne zadanie człowieka nakierowane na jego potencjał, ograniczenia w aspekcie życiowej realizacji. Tendencje myślenia autorów świadczą o ustawicznym charakterze rozwoju człowieka starszego jako kreatora własnej rzeczywistości, poprzez doświadczanie codzienności, mimo zauważalnych zmian inwolucyjnych drogą preferencji i dokonywania wyborów.

W kontekście pedagogicznych rozważań w duchu humanistycznym, ustalono własną definicję poczucia jakości życia osób starszych w ujęciu podmiotowym. Poczucie jakości życia człowieka jest refleksyjną oceną własnego życia wynikającą z wieloaspektowego funkcjonowania w kontekście możliwości realizacji i rozwoju, związaną z wyborem stylu życia oraz uwarunkowaniami socjodemograficznymi, zdrowotnymi i społecznymi. Powyższe ujęcie poczucia jakości życia w kontekście dokonywania wyborów czyni człowieka decydentem odpowiedzialnym za kształtowanie własnej egzystencji.

Badania nad jakością życia seniorów znajdują się w centrum powszechnego zainteresowania autorów polskich i zagranicznych. Dotyczą one różnych aspektów i problemów, w zależności od zainteresowań badaczy oraz reprezentowanej dziedziny nauki. Są one często prowadzone w warunkach instytucjonalnych (KS, UTW, DPS/DDPS, Poradniach Zdrowia, itp.) ze względu na lepszy dostęp do grupy respondentów. Andrzej Mielczarek zwraca uwagę, że badania nad jakością życia znajdują się na etapie szybkiego rozwoju myśli teoretycznej³⁴, na który zapewne wpływ ma dynamika przemian demograficzno społecznych w Polsce i na świecie.

Literatura przedmiotu ujawnia różnorodną klasyfikację prowadzonych badań w omawianym temacie. Przyjęta w niniejszym artykule typologia dotyczy m.in: wyznaczników obiektywnych i/lub subiektywnych (głównie socjodemograficznych) sytuacji życiowej, satysfakcji życiowej, pomyślnego starzenia się, w tym badań porównawczych,

³¹ Alice Shippers, "Quality of life in Disability Studies." *Medische Antro Pologie* 22 (2) (2010): 279.

³² Maria Jarymowicz, *Psychologiczne podstawy podmiotowości* (Warszawa: PWN, 2008), 10-11.

³³ Anna Salamucha, „Pojęcie rozwoju człowieka w pedagogice.” *Roczniki Nauk Społecznych*, t. XXVIII-XXIX, z. 2, (2000-2001): 162; Anna Bielańska, „Kreatywność – źródło w ogrodzie życia.” *Psychoterapia* nr 4, (2006): 5-9; Barbara Z. Małecka, „Przestrzeń edukacyjna w życiu ludzi starszych...” w: *Przestrzeń życiowa i społeczna ludzi starszych*, red. M. Dziegielewska (Łódź: Akademickie Towarzystwo Andragogiczne, 2000), 133.

³⁴ Andrzej Mielczarek, *Człowiek stary w domu pomocy społecznej z perspektywy polityki społecznej i pracy socjalnej* (Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, 2010), 131.

zróżnicowanych miejscem zamieszkania (DDP/DDPS/DPS/UTW), relacji różnych uwarunkowań w aspekcie ogólnej lub/i dziedzinowej oceny jakości życia, analizy konkretnych komponentów jakości życia (sens życia, poczucie szczęścia, samorealizacja, potrzeby, koherencja, percepcja starości); badania specyficzne: szczególna grupa respondentów (osoby chore/hospitalizowane/niepełnosprawne, długowieczne – stulatki); specyfika charakteru badań (bilans życia a aspekt śmierci), badania porównawcze o charakterze międzynarodowym. Poniżej zostaną zaprezentowane wybrane analizy empiryczne, szczególnie związane z płaszczyzną refleksji pedagogicznej.

Istotnym komponentem poczucia jakości życia jest realizacja. Ciekawe informacje w tym zakresie uzyskała R. Woźniak-Konieczna w badaniach narracyjnych dotyczących samorealizacji³⁵. Autorka wyodrębniła obszary aktywności seniorów sprzyjające realizacji m.in.: kontakt z przyrodą, rozwój poznawczy, relacje rodzinne, podróże, aktywność ruchowa, nauka języków obcych³⁶. Informacje te kształtują płaszczyzny istotnych zachowań seniorów w ramach aktywnego stylu życia, które warto promować i rozwijać.

Znaczące z punktu widzenia pedagogiki i etyki są analizy dotyczące poziom bilansu życiowego i postaw wobec śmierci. P. Izdebski wskazuje, że im bardziej negatywny bilans życia, tym badany częściej koncentruje się nad własną śmiercią. Ponadto, im wyższe wykształcenie, tym niższy poziom akceptacji śmierci³⁷. J. Deręgowska wykazała, że w miarę upływu lat seniorzy wykazują lęk wobec śmierci, bardziej cenią wartości duchowe i przyjmują ambiwalentne postawy wobec życia³⁸. Informacje te są istotne dla pedagogów pracujących z osobami starszymi w zakresie kreowania poczucia sensu ich życia w aspekcie wartości ostatecznych. W zakresie percepcji starości optymistyczne są wyniki A. Błachnio³⁹ i A. Łukomskiej, która stwierdza, że aż 66% seniorów zaprzecza identyfikacji starości z samotnością uważając, że to czas przekazu wartości, doświadczeń (100%), refleksji (80%), odpoczynku

³⁵ Renata Konieczna-Woźniak, „Starość czasem samorealizacji...” w: *Obiektywny i subiektywny wymiar starości*, red. E. Dubas (Łódź: WUŁ, 2016), 228–231.

³⁶ *Ibid.*, 228–229.

³⁷ Paweł Izdebski et al., „Bilans życia i poczucie koherencji osób starszych w zależności od ich aktualnej sytuacji życiowej.” *Gerontologia Polska*, t.13, nr 3, (2005): 155 i nast.

³⁸ Justyna Deręgowska, „Seniorzy o życiu i jego jakości w perspektywie przemijania i nieuchronności śmierci...” *Gerontologia Polska*, t. 14 (2014): 169 i nast.

³⁹ Aleksandra Błachnio, *Potencjał osób w starości Potencjał osób w starości. Poczucie jakości życia w procesie starzenia się* (Bydgoszcz: WUKW, 2019), 314 i nast, 343.

(94%), aktywności edukacyjnej (64%), radości (56%), realizacji marzeń (50%)⁴⁰.

Ważnym składnikiem poczucia jakości życia jest sens życia, będący podstawą afirmacji własnej egzystencji. Badania nad sensem życia w analizach K. Murawskiej wykazały, że 33% seniorów oceniło ten aspekt wysoko i bardzo wysoko, a ponad połowa przeciętnie. Pozytywną ocenę wyznacza: dobry stan zdrowia, aktywność, zainteresowania, religijność, opieka rodziny, negatywną z kolei wyższy wiek i słaby stan zdrowia⁴¹. P. Manachiewicz informuje o ogólnie wysokim poczuciu sensu życia badanych wzrastającym wraz z wiekiem (co wywołuje dyskusję z wynikami badań K. Murawskiej), powiązaniem z religijnością szczególnie wśród mieszkańców wsi⁴². Sens życia jest także źródłem potrzeby rozmowy na jego temat⁴³. Dane kreują pozytywny obraz współczesnego seniora wobec znaczenia życia, jego sensu oraz postaw wobec siebie i świata. N. Piłkuła, z kolei w badaniach nad sensem życia wśród seniorów krakowskich i należących do Polonii Kanadyjskiej, donosi m.in., że przeszło połowa polskich seniorów posiada raczej satysfakcjonujący cel (Polonia – w ponad 30%), w 60% absolutnie rozumie znaczenie sensu życia, w stosunku do ponad 20% Polonii Kanadyjskiej). Negację, że życie nie ma celu przejawia ponad połowa polskich seniorów i ponad 20% seniorów kanadyjskich. Kanadyjscy seniorzy deklarują ogólnie wyraźną potrzebę poszukiwania sensu życia jego celu, znaczenia, czegoś co czyni je ważnym⁴⁴. Wyniki należy rozpatrywać m.in. w kontekście zaplecza socjalno-bytowego w obydwu krajach, relacjami rodzinnymi, postrzeganiem swojej starości i stosunkiem do Boga. G.T. Reker stwierdził, że osoby starsze podobnie jak młode/w średnim wieku posiadają wyraźne cele życiowe, a w wyższym uznają życie jako spełnione, dające powody do sensu istnienia⁴⁵.

Do najważniejszych potrzeb seniorów powiązanych z ich poczuciem jakości życia należy: zdrowie, bezpieczeństwo osobiste, związki

40 Agnieszka Łukomska et al., „Seniorzy o swojej starości.” *Gerontologia Polska*, t. 16, nr 1, (2008), 52 i nast.

41 Krystyna Murawska, „Poczucie sensu życia ludzi w starszym wieku.” *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Psyche*, t. 235, nr 2, (1998), 61 i nast.

42 Paulina Manachiewicz, „Sens życia osób starszych – analiza empiryczna.” *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, t. 29, nr 1 (2016): 56.

43 Norbert Piłkuła et al., „Senior Citizens' Existential Needs and Education for the Meaning of Life.” *Педагогика*, nr 6, (2018): 812.

44 Norbert Piłkuła, *Poczucie sensu osób starszych* (Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2015), 98 i nast.

45 Gary T. Reker, „Meaning in life of young, middle-aged, and older adults...” *Personality and Individual Differences* 38, (2005): 79 i nast.

z ludźmi⁴⁶, więzi społeczne, refleksja, w tym nad sensem życia, potrzeby religijne, szczególnie u seniorów mieszkających w domu seniora⁴⁷, sytuacja materialna, aktywność (społeczno-religijna) oraz codzienne czynności przyjemnościowe⁴⁸. Marta Cichocka wśród respondentów UTW dostrzega potrzeby typu biernościowego (wycofanie się, rezygnacja), które mogą rzutować na poczucie jakości życia, pomimo stosunkowo wysokiego poczucia satysfakcji życiowej mierzonej stosunkiem do siebie i innych⁴⁹.

Ciekawe dane odnoszą się do zadowolenia z życia osób sędziwych (stulatków), którzy ze względu na wiek stanowią ogólnie rzadko spotykaną grupę respondentów zwłaszcza w Polsce. T. Frąckowiak stwierdził, że poczucie jakości życia tych seniorów plasuje się na poziomie dobrym. Najmniej korzystnie wypadła sfera podmiotowa (samostanowienie, autonomia), psychofizyczna i psychospołeczna. Zauważa się tendencję spadku jakości życia w miarę upływu lat⁵⁰. Szwedzkie badania wykazały, że aż 84% stulatków oceniło wysoko swoje życie⁵¹, z kolei 71% niemieckich seniorów obecnie czuje się szczęśliwymi⁵². Pomyślnie sytuacja kształtuje się także wśród włoskich stulecian, głównie w zakresie przystosowania i pozytywnego nastawienia do życia i stanu zdrowia⁵³. Dane pochodzące z analiz porównawczych stulatków japońskich i amerykańskich, świadczą o lepszym zadowoleniu amerykańskich seniorów z relacji społecznych i komfortu psychicznego⁵⁴. Przyniesione wyniki są pewnym potwierdzeniem, że nie zawsze wiek metrykalny stanowi główny predyktor poczucia jakości życia.

46 Anna Brzezińska et al., „Poczucie jakości życia w okresie dorosłości.” w: *Zadania i role społeczne w okresie dorosłości*, red. K. Appelt et al. (Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humanitara, 2002); por. Asghar Zaidi, *Well-being of Older People in Ageing Societies*, t. 30 (Wiedeń: Ashgate, 2008), 143–144.

47 Pikula et al., *Senior Citizens' Existential Needs*, 805–816.

48 Jerzy Halicki, *Obrazy starości rysowane przeżyciami seniorów* (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białym Stoku, 2010), 229 i nast.

49 Marta Cichocka, „Struktura potrzeb ludzi starszych...” *Przegląd Psychologiczny*, t. XXVI, nr 3 (1993): 646–653; M. Cichocka, „Psychologiczne problemy starzenia i starości.” w: *Zaburzenia psychiczne wieku podeszłego*, red. S. Krzywiński (Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 1993): 258–262.

50 Tomasz Frąckowiak, „Poczucie jakości życia osób długowiecznych.” *Psychologia Rozwojowa*, t. 17, nr 1 (2012): 107 i nast.

51 Sven Mårten Samuelsson et al., “The Swedish centenarian study a multidisciplinary study of five consecutive cohorts at the age of 100.” *International Journal of Aging and Human Development*, 45(3) (1997): 223–253.

52 Daniela Jopp et al., “Adaptation in very old age: exploring the role of resources, beliefs, and attitudes for centenarians' happiness.” *Psychology and Aging*, 21, (2006): 271.

53 Marirosa Dello Buono et al., “Quality of life and longevity: a study of centenarians.” *Age and Ageing*, t. 27, nr 2, (1998): 207 i nast.

54 Takeshi Nakagawa et al., “Subjective well-being in centenarians: a comparison of Japan and the United States.” *Aging & Mental Health*, t. 22, nr 10, (2018): 1313–1320.

Biorąc pod uwagę zadowolenie z poszczególnych dziedzin życia, seniorzy najbardziej usatysfakcjonowani są z relacji z najbliższymi – 92%, przyjaciół – 87%, najmniej z opieki zdrowotnej – 27% i uczestnictwa w kulturze – 27%⁵⁵.

Ogólnopolskie diagnozy społeczne GUS (2015) w zakresie subiektywnego dobrobytu informują, że najwięcej polskich seniorów przejawia zadowolenie z ilości czasu wolnego (85%), miejsca zamieszkania (80%) i relacji z ludźmi (79%). Poczucie optymizmu deklaruje połowa badanych, a poczucie sensu życia 56% seniorów. Dobre samopoczucie psychofizyczne wskazuje 38% respondentów, a 73% deklaruje ogólne zadowolenie z życia⁵⁶. Potwierdza to dostrzeżoną przez badaczy tendencję o średnim poziomie satysfakcji z życia, który jest typowy dla krajów rozwiniętych gospodarczo⁵⁷. Według *Diagnozy społecznej 2015r.*, seniorzy wolę życia deklarują w 71% natomiast zadowolenie z życia deklaruje 53%, przy zachowaniu tendencji wzrostowej w wieku starszym⁵⁸. Ukazując dane na tle państw UE, uzyskujemy średnią 6,5/10 (zadowolenie z życia) i 6,8/10 (poczucie szczęścia) plasując się na 15 miejscu. Najlepszy wynik w zadowoleniu z życia osiąga Dania (8,4) i Szwecja (8,3), co może w pewnym sensie odzwierciedlać satysfakcję życiową stulatków w tych krajach⁵⁹. Większość analiz empirycznych potwierdza przeciętny, poziom odczuwanej satysfakcji życiowej seniorów⁶⁰, co świadczy o ogólnie zadowalającym obrazie sytuacji seniora przełomu XX/XXI w.

Przed pedagogami, gerontologami i innymi podmiotami współpracującymi z seniorami, stoi poważne zadanie przygotowywania ich do przekraczania kolejnych etapów rozwoju, z uwzględnieniem możliwości, trudności, potencjału i potrzeb. Wspieranie i motywowanie seniora do usensowniania swojej egzystencji drogą realizacji własnych pasji i zain-

55 Tomasz Zalega, *Segment osób w wieku 65+ w Polsce* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego, 2016), 174.

56 GUS, „Jakość życia osób starszych w Polsce.” <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/warunki-zycia/dochody-wydatki-i-warunki-zycia-ludnosci/jakosc-zycia-osob-starszych-w-polsce,26,1.html> [dostęp: 20.12.2018].

57 Aleksandra Błachnio, *Potencjał osób w starości Poczucie jakości życia w procesie starzenia się* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2019), 187, 342.

58 Janusz Czapiński et al., *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków* (Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego 2015), 208.

59 EQLS, <https://www.eurofound.europa.eu/pl/data/european-quality-of-life-survey> [dostęp: 20.12.2018].

60 Błachnio, *Potencjał osób w starości*, 342; Anna Mirczak, „Satysfakcja z życia starszych osób mieszkających w wybranych miejscowościach wiejskich województwa małopolskiego.” *Piel. Zdr. Publ.* t.4 (2014), 223 i nast., 325; Krzysztof Mudyń et al., „Satysfakcja z życia u osób w wieku senioralnym a orientacja życiowe i deklarowane wartości.” *Spoleczeństwo i Rodzina*, t. 22, nr 1 (2010), 44.

teresowań jest rozwojowym wyzwaniem wpisującym się w jedną z najtrudniejszych sztuk życia: *Ars Senescendi*.

Bibliografia

- Baltes, Paul B. Reese, Hayne W. Lipsitt, Lewis P. "Life-span Developmental Psychology." *Annual Review of Psychology*, 31, (1980).
- Bańka, Augustyn. Derbis, Romuald. „Wprowadzenie.” W: *Psychologiczne i pedagogiczne wymiary jakości życia*, red. A. Bańka, R. Derbis. Poznań: UAM-Częstochowa: WSP, 1994.
- Bartoszek, Jan. „Zagadnienie „wartości” i „jakości życia ludzkiego.” W: *Wartość i jakość życia w ujęciu interdyscyplinarnym*, red. J. Bartoszek. Tarnów: Bi-blas, 2015.
- Bielańska, Anna. „Kreatywność – źródło w ogrodzie życia.” *Psychoterapia* nr 4, (2006).
- Błachnio, Aleksandra. *Potencjał osób w starości. Poczucie jakości życia w procesie starzenia się*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2019.
- Brzezińska, Anna. Stolarska, Marta. Zielińska, Joanna. „Poczucie jakości życia w okresie dorosłości.” W: *Zadania i role społeczne w okresie dorosłości*, red. K. Appelt i J. Wojciechowska, Wydawnictwo Fundacji Humanitora, Poznań 2002.
- Cichocka, Marta. „Psychologiczne problemy starzenia i starości.” [w:] *Zaburzenia psychiczne wieku podeszłego*, red. S. Krzyimiński. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 1993.
- Cichocka, Marta. „Struktura potrzeb ludzi starszych.” *Przegląd Psychologiczny*, t. XXVI, nr 3, (1993).
- Czapiński, Janusz. Panek, Tomasz. *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*. Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego 2015.
- Daszykowska, Jadwiga. *Jakość życia w perspektywie pedagogicznej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2007.
- Dello Buono, Marirosa. Urciuoli, Ornella. De Leo, Diego. “Quality of life and longevity: a study of centenarians.” *Age and Ageing*, t. 27, nr 2, (1998).
- Deręgowska, Justyna. „Seniorzy o życiu i jego jakości w perspektywie przemijania i nieuchronności śmierci.” *Gerontologia Polska*, t. 14, (2014).
- Faure, Edgar. *Uczyć się, aby być*. Warszawa: PWN, 1975.
- EQLS. <https://www.eurofound.europa.eu/pl/data/european-quality-of-life-survey>.
- Frąckowiak, Tomasz. „Poczucie jakości życia osób długowiecznych.” *Psychologia Rozwojowa* t. 17, nr 1 (2012).
- Reker, Gary T. “Meaning in life of young, middle-aged, and older adults...” *Personality and Individual Differences* 38, (2005).
- Gnitecki, Janusz. „Eksplikacja pojęcia «przedmiot badań pedagogiki».” W: *Konceptualizacje przedmiotu badań pedagogiki*, red. K. Rubacha. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2008.
- Gofron, Andrzej. „Zagadnienie «jakości życia» w koncepcji pedagogicznej B. Nawroczyńskiego.” W: *Psychologiczne i pedagogiczne wymiary jakości życia*, red. A. Bańka, R. Derbis. Poznań-Częstochowa: Gemin, 1994.

- GUS. „Jakość życia osób starszych w Polsce.” <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/warunki-zycia/dochody-wydatki-i-warunki-zycia-ludnosci/jakosc-zycia-osob-starszych-w-polsce,26,1.html>.
- Halicki, Jerzy. *Obrazy starości...*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białym Stoku, Białystok 2010.
- Izdebski, Paweł. Polak, Anna. „Bilans życia i poczucie koherencji osób starszych w zależności od ich aktualnej sytuacji życiowej.” *Gerontologia Polska*, t.13, nr 3, (2005).
- Jarymowicz, Maria. *Psychologiczne podstawy podmiotowości*. Warszawa: PWN, 2008.
- Jodłowska, Bogusława. „Jakość życia jako idea wychowania. O pedagogice, która na nowo integruje się z paideią.” W: *Jakość życia w niepełnosprawności...*, red. M. Flanczewska-Wolny. Gliwice-Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2007.
- Jopp, Daniela. Rott, Christoph. “Adaptation in very old age: exploring the role of resources, beliefs, and attitudes for centenarians’ happiness.” *Psychology and Aging*, 21, (2006).
- Kamiński, Aleksander. „Pedagogika w służbie gerontologii.” *Człowiek w Pracy i Osiedlu*, nr 4, (1975).
- Kolman, Romuald. *Jakość życia dla każdego*. Toruń: Mado, 2013.
- Konieczna-Woźniak, Renata. „Starość czasem samorealizacji...” W: *Obiektywny i subiektywny wymiar starości*, red. E. Dubas, M. Muszyński. Łódź: WUŁ, 2016.
- Kowalska, Maria. Kuchcińska, Maria. „Uwarunkowania aktywności bydgoskich seniorów z Osiedla Leśnego w Bydgoszczy.” W: *Społeczny wymiar życia i aktywności osób starszych*, red. A. Baranowska, E. Kościńska, K. M. Wasilewska-Ostrowska. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, 2013.
- Anna Leszczyńska-Rejchert, *Człowiek starszy i jego wspomaganie*, Olsztyn: Wyd. UWM, 2010.
- Lis, Per Erik. “On need and quality of life.” W: *Concepts and measurement of quality of life in healthcare*, red. L. Nordenfelt, Philosophy and Medicine 47. Berlin: Springer Science+Business Media, 1994.
- Łukasik, Joanna. Jagielska, Katarzyna. „Refleksyjność emerytowanych nauczycieli...” W: *Rozwój nauczyciela od wczesnej do późnej dorosłości*, red. J. Łukasik, N. G. Piłkuła, K. Jagielska. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2016.
- Łukomska, Agnieszka. Wachowska, Joanna. „Seniorzy o swojej starości.” *Gerontologia Polska*, t. 16, nr 1, (2008).
- Maciuszek, Józef. „Jakość życia a niewnikliwość ludzkiego cierpienia.” W: *Psychologiczne i pedagogiczne wymiary jakości życia*, red. A. Bańka et al. Poznań-Częstochowa: UAM-WSP, 1994.
- Manachiewicz, Paulina. „Sens życia osób starszych – analiza empiryczna.” *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, Lublin-Polonia, t. 29, nr 1, (2016).
- Majkowicz, Mikołaj. „Problemy i perspektywy oceny jakości życia. w chorobie nowotworowej (ujęcie krytyczne).” W: *Psychoonkologia*, red. K. de Walden-Gałuszko. Kraków: Biblioteka Psychiatrii Polskiej, 2000.

- Małecka, Barbara Z. „Przestrzeń edukacyjna w życiu ludzi starszych...” W: *Przestrzeń życiowa i społeczna ludzi starszych*, red. M. Dziegielewska. Łódź: Akademickie Towarzystwo Andragogiczne, 2000.
- Samuelsson, Sven Mårten. Alfredson, Betty Bauer. Hagberg, Bo et al. “The Swedish centenarian study a multidisciplinary study of five consecutive cohorts at the age of 100.” *International Journal of Aging and Human Development*, 45(3) (1997).
- Mielczarek, Andrzej. *Człowiek stary w domu pomocy społecznej z perspektywy polityki społecznej i pracy socjalnej*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2010
- Mirczak, Anna. „Satysfakcja z życia starszych osób mieszkających w wybranych miejscowościach wiejskich województwa małopolskiego.” *Piel. Zdr. Publ.* t. 4 (2014).
- Mudyń, Krzysztof. Weiss, Anna. „Satysfakcja z życia u osób w wieku senioralnym a orientacje życiowe i deklarowane wartości.” *Spoteczeństwo i Rodzina*, t. 22, nr 1, (2010).
- Murawska, Krystyna. „Poczucie sensu życia ludzi w starszym wieku.” *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Psyche*, t. 235, nr 2, (1998).
- Naess, Siri. “Does self-deception enhance the quality of life?” W: *Concepts and measurement of quality of life in healthcare*, red. L. Nordenfelt. Berlin: Springer Science+Business Media, B.V, 1994.
- Nakagawa, Takeshi. Cho, Jinmyoung. Gondo, Yasuyuki et al. “Subjective well-being in centenarians: a comparison of Japan and the United States.” *Aging & Mental Health*, t. 22, nr 10, (2018).
- Nawroczyński, Bogdan. „Świat faktów i świat wartości jako czynniki wychowania moralnego.” W: *Sity moralne wspólne wszystkim ludziom, ich źródła i rozwój przez wychowanie*. Bydgoszcz: Biblioteka Polska w Bydgoszczy, 1934.
- Pikuła, Norbert. *Poczucie sensu osób starszych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2015.
- Pikuła, Norbert. Jagielska, Katarzyna. Łukasik, Joanna. “Senior Citizens’ Existential Needs and Education for the Meaning of Life.” *Педагогика*, nr 6, (2018).
- Salamucha, Anna. „Pojęcie rozwoju człowieka w pedagogice.” *Roczniki Nauk Społecznych*, tom XXVIII–XXIX, zeszyt 2 (2000–2001).
- Schippers, Alice. “Quality of life in Disability Studies.” *Medische Antropologie* 22 (2) (2010).
- Stelcer, Bogusław. „Jakość życia i integracja psychiczna.” W: *Jakość życia w naukach medycznych*, red. L. Wołowicka. Poznań: Dział Wydawnictw Uczelnianych Akademii Medycznej im. K. Marcinkiewicza w Poznaniu, 2001.
- Susułowska, Maria. *Psychologia starzenia się i starości*. Warszawa: PWN, 1989.
- Tomaszewski, Tadeusz. *Ślady i wzorce*. Warszawa: WSiP, 1984.
- Uzar, Katarzyna. *Wychowanie w perspektywie starości, personalistyczne podstawy geragogiki*. Lublin: KUL, 2011.
- Uzar-Szcześniak, Katarzyna. „Personalistyczna perspektywa starości i jej implikacje dla pedagogii osoby.” *Forum Pedagogiczne* nr 2, (2015).
- Worach-Kardas, Halina. *Starość w cyklu życia*. Katowice: Śląsk, 2015.

Zaidi, Asghar. *Well-being of Older People in Ageing Societies*, t. 30, Wiedeń: Ashgate, 2008.

Zalega, Tomasz. *Segment osób w wieku 65+ w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego, 2016.

Zych, Adam. *Leksykon gerontologii*. Warszawa: Żak, 2007.

Zych, Adam. *Słownik gerontologii społecznej*, Warszawa: Żak, 2001.

Jakość życia seniorów w pedagogicznej odświeżeniu

Abstrakt

W świetle współczesnych przemian społeczno-demograficznych oraz idei humanistycznych problematyka starzenia się i starości nabiera istotnego znaczenia. Każdy człowiek, w tym szczególnie osoba starsza, ze względu na konsekwencje procesu starzenia, powinien być traktowany w sposób podmiotowy. Pochylenie się nad poczuciem jakości życia osoby starszej, staje się priorytetowym zadaniem i wyzwaniem dla środowisk społecznych, w których egzystuje senior. Problem ten wydaje się być ciekawy, zwłaszcza z punktu widzenia pedagogiki w kontekście doskonalenia, rozwoju, autokreacji i realizacji. Badania nad jakością życia seniorów cieszą się powszechnym zainteresowaniem autorów polskich i zagranicznych. Wynikają one z gruntu reprezentowanej nauki przez badaczy oraz ich zainteresowań poznawczych. Analizy te powinny być aktualizowane i upowszechniane celem podwyższenia sensu i jakości życia człowieka. Artykuł jest przeglądem wybranych koncepcji pedagogicznych na temat poczucia jakości życia osób starszych oraz prowadzonych badań w omawianym temacie.

Słowa kluczowe: starość, jakość życia, styl życia, sens życia, humanizm, gearagogika

Aldona Rumińska-Szalska, pedagog specjalny, nauczyciel dyplomowany w Szkole Podstawowej z Oddziałami Integracyjnymi nr 105 w Krakowie. Autorka publikacji i programów edukacyjno-wychowawczych z zakresu gerontologii, pedagogiki specjalnej, aksjologii, ekologii, filmoterapii, scenariuszy zajęć lekcyjnych i godzin wychowawczych realizowanych w klasie integracyjnej. Autorka i realizator wieloedycyjnego projektu senioralnego: „Aby senior brzmiało dumnie!” nagrodzonego na etapie wojewódzkim (tytuł: Małopolskiej Szkoły z Pasją – 2015), ogólnopolskim (Ambasador Miejsca, Projekt z Klasą – 2013, Wydarzenie Społeczne – Nestlé Polska *Winiary* – 2017). Zdobywczyni tytułu: Kreatywny Nauczyciel – 2015 na szczeblu małopolskim.

The quality of senior's life from a pedagogical perspective

Summary

In the light of contemporary socio-demographic changes and humanistic ideas, the issues of aging and old age gain noteworthy significance. Everyone, especially the elderly, should be treated subjectively due to the consequences of the aging process. Taking into account the sense of quality of life of an elderly person becomes a priority task and challenge for social environments in which the senior lives. This problem seems to be interesting, especially from the pedagogical point of view in the context of improvement, development, self-creation and accomplishment. Research on the quality of life of seniors is widely popular among Polish and foreign authors. It results from the thoroughly represented science by researchers and their cognitive interests. The results of those studies should be updated and disseminated to increase the meaning and quality of human life. The article is a review of selected pedagogical concepts regarding the sense of quality of life among elderly people and conducted research on the topic.

Key words: old age, quality of life, sense of life, lifestyle, humanism, geragogy

Aldona Rumińska-Szalska, qualified special educational needs teacher at Primary School with inclusive classes number 105 in Krakow. An Author of publications and educational programs in the field of gerontology, special needs education, axiology, ecology, film therapy, lesson and homeroom scenarios in the integration class. The author and the producer of the multi-edition senior project: "Make 'The Senior' sound proud!" awarded at the provincial (title: School with Passion of Lesser Poland – 2015) and nationwide stage (Ambassador of Places, Project with Class – 2013, Social Event – Nestlé Polska Winiary – 2017). Winner of the title: Creative Teacher – 2015 at the level of Lesser Poland.

Varia

„Na nieszczęście ludzi i dla ich nauki”¹

Patogen SARS-CoV-2 zdaje się wyraźnie szydzić z wszystkiego co stanowiło naszą dumę w XXI wieku poczynając od praw człowieka po mobilność i otwarcie na inne kultury. To super inteligentny przeciwnik, który wpływa na większość aspektów naszego życia.

Koronawirus działa jak odłamek rozbitego zwierciadła z baśni Andersena *Królowa Śniegu* zamraża nas, paraliżuje aktywność. Można patogen określić mianem immoralisty. Żelazna logika wirusa, jego skrajny rasizm poraża.

Covid-19 konsekwentnie stara się usuwać tych wszystkich, którzy nie przekazują życia, a sami wymagają dużych nakładów – starych i chorych. Nie poprzestaje jednak na tym, trzyma w szachu wszystkie grupy wiekowe bowiem eliminuje nie zawsze tylko seniorów. Przede wszystkim jednak maksymalnie antagonizuje i to na wielu poziomach poczynając od organizacji międzynarodowych, państw, narodów przez społeczności lokalne, a na rodzinach i sąsiadach kończąc. Sprawia, że każdy dla każdego staje się podejrzany, bo może często nieświadomie nawet przenosić zarazę.

Podkopuje zaufanie do odpowiedzialnych za bezpieczeństwo, wykazując ich niekonsekwencje, np. dawanie złego przykładu. Przewartościowuje autorytety, weryfikuje idee i programy. Z uporem obnaża wady demokracji, szczególnie dostosowywanie decyzji do odczuć i życzeń niekompetentnego ogółu czy też uleganie presji elektoratu.

Na początku pandemii wykazał gigantyczną hipokryzję jaka jest uzależnienie gospodarki Zachodu od Chin – kraju uważanego powszechnie za ten, który łamie prawa człowieka.

Do wszystkich dotychczasowych podziałów politycznych, ekonomicznych, ideologicznych wprowadza nowy najistotniejszy: na młodych, zdrowych mających wszelkie szanse przeżycia i chorych, starych skazanych często na przegraną.

Uderza w to co najbardziej ludzkie, najpiękniejsze, najtrudniejsze, w rzeczywiste więzi z kochanymi, szanowanymi. Pozbawia radości z kontaktów, z dzielenia się z drugim, z jego zwykłej fizycznej obecności i ciepła. Godzi w tradycyjną rodzinę, taką z dziadkiem czy prababcią. Atakuje humanitaryzm i humanizm wartości leżące u podstaw zarówno religii jak większości systemów etycznych.

¹ Albert Camus, *Dżuma*, końcowe zdanie powieści

Skazuje na wirtualną rzeczywistość, na życie ze smartfonem w ręce, na kontakty on line.

Moja zmarła przed pół wiekiem babunia zawsze używała zwrotu panuje szkarlatyna, panuje grypa. Ten zwrot – mnie jako małe dziecko szokował, gdyż słowo panowanie, kojarzyło mi się z siedzącym na tronie królem i królową z baśni. Teraz dopiero uważam, obserwując postępowanie polityków na całym świecie, że był bardzo precyzyjny. Staruszczyzna doskonale wiedziała o czym mówi. Narzeczonego odziedziczyła po zmarłej na tzw. galopujące suchoty starszej siostrze, był przyjacielem brata, który zakończył życie w zakopiańskim sanatorium Dłuskich (siostra i szwagier Marii Skłodowskiej-Curie) mając lat dziewiętnaście. Jej matka zmarła na hiszpankę, babcia też chorowała. Jedną z jej córek po maturze zapadła na gruźlicę a zięć nabył ją w obozie koncentracyjnym.

Z dzieciństwa jak przez mgłę zapamiętałam pisma z przychodni przeciw gruźliczej z karawaką (krzyżem symbolizującym chorobę zakaźną). A także Zakopane gdzie funkcjonowało siedem dużych placówek leczenia gruźlicy płuc i kości. Potrafiłam wymieniać ich nazwy jak pory roku, bo w jednym z nich – Sanatorium Akademickim – przez dziewięć (bardzo długich dla mnie) miesięcy przebywał mój tatuś.

Ta bardzo osobista dygresja wydaje mi się potrzebna aby uzmysłowić ogromną zmianę w podejściu do chorób zakaźnych jaka nastąpiła w ostatnim półwieczu i to mimo AIDS.

Przez ponad wiek tak naprawdę jednym z żelaznych tematów arcydzieł literackich (choć osobiście wolałabym użyć określenia bohaterem) była właśnie gruźlica, tyfus, cholera, a jeszcze dawniej ospa czy dżuma. Powieść o tej ostatniej napisana przez Alberta Camus powszechnie nazywana jest paraboliczną. Sytuację w ogarniętym epidemią Oranie przyrównuje się do klimatu wojny światowej. Nie powinno to jednak zwalniać od szerszej refleksji nad historią naszego gatunku w której to zarazy odgrywały trudną do przecenienia rolę.

Polacy deklarują katolicyzm, ale jakoś przez całe lata nikt się nie zastanawiał nad głęboką treścią słów pieśni religijnej: *Od powietrza, ognia i wojny zachowaj nas Panie*. „Powietrze” czyli zarazy wymieniane są na pierwszym miejscu. Wojny i rzezie były często drogą do nich. A przecież epidemie to fakty historyczne mające ogromne konsekwencje nie tylko demograficzne ale także ekonomiczne i polityczne, przez nie upadały najbogatsze miasta i potężne dynastie.

W XXI wieku nasze skrajnie antropocentryczne podejście, manifestujące się złudnym przekonaniem, iż wszystko mamy pod kontrolą przyczyniło się do rozmiaru obecnej epidemii. Zadufani bardzo konsekwentnie minimalizowaliśmy wiedzę o zagrożeniach, których nie powoduje człowiek ale natura. Eksploatacja przyrody na niespotykana wcześniej

ską, brak zaakceptowania jej praw wydaje się przynosić właśnie efekt. Oczywiście pozostaje otwarte pytanie czy można obecną pandemię traktować jako próbę obrony natury przed człowiekiem, zwłaszcza, że średnia naszego wieku życia się wydłuża, co na pewno dla niej jest niebezpieczne.

Z drugiej jednak strony wirus jest idealnie „zaprogramowany”, ma za zadanie dokonać selekcji, tych wszystkich, którzy nie mieszczą się w schemacie idealnego konsumenta, kolekcjonera wrażeń. A to właśnie on – modelowy nabywca dóbr i uciech eksploatuje najbardziej naturę. Widzę w tym jakąś sprzeczność.

Młodzi przywykli do traktowania życia jak kolorowego katalogu z którego zamawiają to co chcą i to najczęściej na kredyt. Utożsamiają pragnienia z potrzebami bo tak uczy ich wszechobecna reklama. W tak konsumpcyjnym, skrajnie hedonistycznym modelu, śmierć staje się tabu. Jest wypierana, zagłuszana, zamykana na oddziałach intensywnej terapii, hospicjach czy placówkach typu DPS lub ZOL.

Dla wcześniejszych pokoleń takie właśnie tabu stanowiły zarówno zgon w wyniku zetknięcia się z morowym powietrzem jak i miejsca pochówku ofiar.

Po cmentarzach cholerycznych a dokładniej epidemicznych na ziemiach polskich niewiele zostało. Przerazające opisy pogrzebów epidemicznych znajdziemy na kartach powieści „Pomór” Władysława Orkana rozgrywającej się w Gorcach. Zapomniana obecnie powieść jest bardzo nierówna, interesująca w stanie projektu razi nieudolnością wykonania. Mimo to poraża czytelnika i to w sposób daleko większy od „Dżumy” przede wszystkim z uwagi na przedstawienie destrukcyjnej roli zarazy, która zrywa wszelkie więzy nie oszczędzając bynajmniej rodzinnych.

Ofiary zarazy wrzucano do kopanych na odludziu dołów, które posypywano wapnem. Dopiero po ustąpieniu morowego powietrza, sypano kurhan, miejsce święcono, stawiono krzyże, czasem kapliczki. Mimo to cmentarze te bardzo niechętnie odwiedzano, nie powinno to dziwić gdyż na zarazę wymierały całe rodziny, nie miał więc kto o nie dbać. W każdym razie zdecydowanie miały złą opinię, uważano, że tam po prostu straszy i ... straszono nimi. Najprawdopodobniej obawiano się, iż mogiła może zostać rozkopana przez poszukiwaczy kosztowności i wywołać nową falę zarazy.

Tzw. kolumny morowe rozpowszechnione szczególnie w Monarchii Habsburgów na rynkach i centralnych placach u nas stanowczo nie były popularne. Fakt ten na pewno utrudniał nam właściwy odbiór zagrożenia związanego z epidemiami.

Spośród problemów które przynosi pandemia, konflikty i dylematy natury etycznej stanowczo wysuwają się na czoło. Patogen jest

wyzwaniem przede wszystkim dla etyki praktycznej (etyki w działaniu, etyk zawodowych). Dlatego to po blisko roku panowania zarazy trudno nawet wymienić je wszystkie. W niedalekiej przyszłości będą na pewno przedmiotem wnikliwych naukowych analiz opartych na drobiazgowych danych statystycznych, doniesieniach medialnych, wywiadach, dziennikach czy wspomnieniach. To ogromny warsztat badawczy szczególnie dla socjologów i psychologów moralności.

Recenzje

DARIUSZ GZYRA

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0003-4659-3262

Hanh Nguyen, *Tongue-Tied: Breaking the Language Barrier to Animal Liberation*, Lantern Books, New York 2019. Stron 168

O języku i relacjach międzygatunkowych przez pryzmat multikulturalizmu

Wydawnictwo Lantern Books (od 2020 roku pod postacią Lantern Publishing & Media), którego siedziba mieści się na nowojorskim Brooklynie, powstało w roku 1999. Wśród nazwisk współpracujących z nim autorów i autorek można znaleźć wiele znanych każdemu, kto zajmuje się krytyczną analizą relacji międzygatunkowych. Są wśród nich między innymi Carol J. Adams, Steven Best, Margo DeMello, Lori Gruen, Melanie Joy, pattrice jones, Lisa Kemmerer, Andrew Linzey, Charles Patterson, Kim Stallwood i Nik Taylor. Tematyka książek w katalogu wydawnictwa jest jednak szersza i oprócz publikacji prozwierzęcych i związanych z promocją weganizmu, znaleźć można pozycje dotyczące innych aspektów myśli społecznej i aktywizmu, systemu karnego i porządku publicznego, zdrowia, w tym zdrowia psychicznego oraz edukacji humanitarnej i duchowości. Wydawnictwo nie ma charakteru stricte akademickiego, ale już na podstawie powyższej listy nazwisk widać, że publikują tam badacze i badaczki związani z różnymi ośrodkami akademickimi, nie tylko amerykańskimi. Są to wszystko akademicy zaangażowani społecznie, dla których publikacja w cenionym niezależnym wydawnictwie jest szansą na dotarcie do szerszego grona czytelników i czytelniczek.

Wydana w roku 2019 książka *Tongue-Tied: Breaking the Language Barrier to Animal Liberation* jest pierwszą publikacją książkową Hanh Nguyen, młodej socjolożki związanej z Uniwersytetem Yale. Niewielka objętościowo pozycja składa się z siedmiu rozdziałów poprzedzonych przedmową i wstępem. Poświęcona jest roli języka w procesie określania statusu społecznego zwierząt pozaludzkich i zawiera liczne wątki biograficzne związane z autorką. Jest ona z pochodzenia Wietnamką, która przez pewien czas, zanim znalazła się w Stanach Zjednoczonych, mieszkała także w Laosie i Tajlandii. Lori Gruen, rekomendująca książkę, zwróciła uwagę na właśnie ten aspekt – wielojęzyczność i doświad-

czenia multikulturowe autorki. Rzeczywiście, taka biografia daje autorce – która sama siebie określa mianem *a third culture kid* – niezwykle perspektywę badawczą.

Język, jak pisze Hanh Nguyen, to „obosieczny miecz”. Jest bez wątpienia jednym z najwartościowszych aspektów ludzkiego dziedzictwa kulturowego, ale jednocześnie stanowi „oręż dyskryminacji i dominacji” i jest „kluczowym mechanizmem tworzenia relacji władzy, opresji i eksploatacji”, zarówno w kontekście relacji międzyludzkich, jak i międzygatunkowych.

Rozdział pierwszy to skrótowy rys historyczny, zawierający między innymi analizę obecności pojęcia zwierzęcia, począwszy od starożytności. Sporo miejsca autorka poświęca także szkicowi statusu zwierząt w trzech religiach: buddyzmie, konfucjanizmie i taoizmie. Mamy tam także ciekawy opis kultury i języka Wietnamu w kontekście zwierząt. Następne rozdziały, drugi, trzeci i czwarty, opisują kolejno negatywną rolę języka w procesie uprzedmiotowienia, deindywidualizacji i odbierania osobowości, pozbawiania podmiotowości i sprawczości oraz odmawiania reprezentacji w procesie sprawowania władzy. Rozdział piąty ma w założeniu być pozytywną propozycją zmian językowych, ale i szerzej – zmiany nastawienia do zwierząt. Chodzi tu nie tylko o nastawienie bardziej realistyczne, czyli rozpoznające emocje i inteligencję zwierząt, ich zdolność do odczuwania, ale i bardziej przychylne, a więc rzeczywiście uwzględniające zwierzęta w rozważaniach moralnych i politycznych, a przede wszystkim w praktyce. W rozdziale szóstym znajdujemy szereg uwag wychodzących poza obszar lingwistyki i poświęconych szerszej problematyce, między innymi strategii i założeń etycznych/filozoficznych współczesnego ruchu prozwierzęcego. Dla przykładu: mowa jest choćby o konieczności uwzględnienia w przypadku zwierząt nie tylko praw negatywnych, ale i pozytywnych. Hanh Nguyen poddaje także krytyce ekstensjonizm etyczny, a więc dominującą dziś strategię rozszerzania statusu moralnego różnych istot, wykorzystującą zasadę podobieństwa do grupy już obdarzonej szacunkiem. Zabieg wyjścia daleko poza sferę lingwistyki wydaje się być jednak słabością książki. Czuje się, że autorka porusza się w niej mniej pewnie, nie wnosząc do dyskusji wiele nowego. Zdecydowanie bardziej wartościowy jest rozsiany po książce katalog przykładów problematycznych słów, wyrażeń, konstrukcji gramatycznych i innych elementów języka, a właściwie języków. Mamy bowiem w książce odniesienia do języka specjalistycznego i potocznego, między innymi języka handlu i reklamy, mediów, polityki, nauki i aktywizmu. Ostatni rozdział to w założeniu gest podkreślający podmiotowość zwierząt, głównych bohaterów książki. Na kojonych stronach pojawiają się portrety wybranych zwierząt, którym towarzyszą krótkie opisy.

Autorka uprzedza, że jej książka nie jest pomyślana jako kompletny przewodnik po bogatej tematyce roli języka w procesie tworzenia stosunków społecznych i ich zmiany na bardziej sprawiedliwe i mniej antropocentryczne. Jak zauważa, *Tongue-Tied* to książka przeznaczona raczej dla niespecjalistów, przyczynek do dyskusji i narzędzie przełamania starych i budowania nowych, lepszych nawyków językowych. Złe nawyki, jak pisze autorka, mogą „służyć utwierdzeniu przestarzałych moralnie idei”. Jeśli książkę traktuje się jako wprowadzenie, lektura raczej nie zawiedzie. Jednak w przypadku bardziej odczytanych czytelników i czytelniczek oraz dla tych, którzy już w tej chwili w pogłębiony sposób badają funkcje społeczne i etykę języka, książka może pozostawić niedosyt. Prawdopodobnie będzie najciekawsza w tych fragmentach, które rozszerzają dyskusję o elementy związane z kulturami rzadziej analizowanymi w naszej części świata, przede wszystkim wietnamską.

Spis treści

Etyczne implikacje katastrofy klimatyczno-środowiskowej

Artykuły tematyczne

- PIOTR SKUBAŁA
Myślenie relacyjne, inkluzyjne w dobie kryzysu klimatycznego 5
- THOMAS PÖLZER
Wpływ moralności na przeciwdziałanie zmianom klimatycznym 17
- CHRISTINA SHAHEEN MOOSA
Individual Obligations, Climate Change, and Shared Responsibility 42
- IGNACY S. FIUT
Etyczne konsekwencje kryzysu ekologicznego 66
- MARCIN URBANIAK
O projekcie nowej etyki środowiskowo-klimatycznej.
Zarys podstawy aksjologicznej projektu77
- RYSZARD KULIK
Kryzys klimatyczny i środowiskowy jest szansą
na wystarczająco dobre życie..... 93
- MATEUSZ SCHULER
Co dekonstrukcja może zaproponować etyce środowiskowej?111
- ANNA KAMIŃSKA
„Nie ma ekologii bez antropologii”. O zubożeniu
ekologiczno-społecznym, w oparciu o koncepcję
„ekologii integralnej” papieża Franciszka123
- BARBARA NIEDŹWIEDZKA
Zwierzęta mają twarz, a zabawa w zabijanie jest niemoralna.
Dwa przykłady współczesnej refleksji etycznej150
- KATARZYNA SIKORA
„Niebieskie Karty” a przemoc wobec zwierząt169
- MARCIN ŁUBIŃSKI
Szósta katastrofa – wyniszczenie w dobie człowieka 184

Spis treści

ALEKSANDRA DZIUBIŃSKA

Etyczno-prawne aspekty (nie)odpowiedzialności klimatycznej201

Inne artykuły naukowe 215

Inne artykuły naukowe

ALDONA RUMIŃSKA-SZALSKA

Jakość życia seniorów w pedagogicznej odśłonie.....217

Varia

ANTONINA SEBESTA

„Na nieszczęście ludzi i dla ich nauki” 233

Recenzje

DARIUSZ GZYRA

Hanh Nguyen, *Tongue-Tied: Breaking the Language Barrier*

to Animal Liberation..... 239