

Sustainable Development and the Values we Share – Sustainability as the Confluence of Islamic and Western Frameworks

Zrównoważony rozwój i wspólne wartości – zrównoważenie jako punkt styczności Zachodnich i islamskich tradycji etycznych

Paweł Bernat

*Środkowoeuropejski Instytut Zmiany Społecznej,
Ul. Fundamentowa 45/47 lok. 33, 04-057 Warszawa,
E-mail: pawel.l.bernat@gmail.com*

Abstract

Sustainable development as well as implementation of sustainable practices stems from commitment to certain values. It is an expression of a particular ethical worldview – a sustainable ethic, a core value of which is the value of sustainability. This ethics is an applied ethics that is built upon two theoretical pillars. It operates on expanded scope of moral concern, where intrinsic value is appointed to future generations and also non-instrumental value is recognised in non-humans.

I will argue in this paper that those pillars, namely intergenerational equity and non-instrumental value of non-humans are present in ethical theories of the West and Islam. Both of which exist as values or as derivatives of other values in those moral frameworks. On that account, as it will be demonstrated further, sustainable development, in theory and practice, may be seen as a common ground for intercultural dialogue and a tool of bringing together the two cultures.

Key words: environmental ethics, intergenerational equity, Islam, sustainability, sustainable development, value of Nature

Streszczenie

Zrównoważony rozwój, jak i implementacja zrównoważonych praktyk wynika z opowiedzenia się za pewnymi wartościami. Jest to wyraz szczególnego światopoglądu etycznego – etyki zrównoważenia, gdzie wartością kluczową jest wartość zrównoważenia. Jest to etyka szczegółowa, która opiera się na dwóch teoretycznych filarach: operuje ona na poszerzonym zakresie etycznej troski, gdzie przyszłym pokoleniom przypisana jest wartość wsobna, a także stwierdza się nieinstrumentalną wartość nie-ludzi.

W artykule przedstawione są argumenty za tym, że filary te, a mianowicie międzypokoleniowa równość oraz nieinstrumentalna wartość nie-ludzi, obecne są w teoriach etycznych Zachodu i islamu. Występują w nich formie wartości, bądź też są pochodnymi wartości występujących w tych systemach moralnych. Opierając się na powyższym zostanie wykazane, że zrównoważony rozwój, w teorii, jak i praktyce, może być postrzegany jako wspólny mianownik dialogu międzykulturowego oraz jako narzędzie służące zbliżeniu obu kultur.

Słowa kluczowe: etyka środowiskowa, równość międzypokoleniowa, islam, wartość natury, zrównoważenie, zrównoważony rozwój

Introduction

In spite of growing awareness among public and policy makers of the fact that environmental sus-

Wstęp

Pomimo rosnącej świadomości ekologicznej społeczeństw, a także coraz większego zaangażowania

tainability is crucial for further stable sustainable development of human civilization (Borys, 2011; Kronenberg, Iida 2011; Kras, 2011; Papuziński, 2011; Pawłowski, 2009), the counter-measures undertaken by the global community seem insufficient. There is a need for an ethic that is able to establish a satisfactory theoretical framework for moral considerations of environmental, technological, economic and socio-political issues; ethics that effectively supports the necessary alterations of the local and global policies. Recognition of sustainability as a moral value is a base of such a normative framework. This axiological status of sustainability has already been acknowledged by many moral paradigms including Islamic and Western ethical frameworks.

The idea of sustainable development rests on two, generally speaking, moral beliefs, namely intergenerational justice and non-instrumental value of non-humans. It will be argued that such argumentative foundation is to be found for both of these claims within the two discussed ethical frameworks. Both, ethics of Islam and of the West provide similar guidance how to approach the environment; both of them show how the tragedy of the commons can be avoided¹. It will be argued further that sustainability such perceived may also serve as a means facilitating endeavours to overcome still existing misunderstanding between the two cultures as well as fostering their closer cooperation for the common good of the whole global population.

For the implementation of sustainable practices must stem from commitment to certain values, a sustainable ethics is thoroughly discussed in the first part of the paper, where both, the Islamic and the Western approaches toward intergenerational justice and non-instrumental value of nature are examined. The paper is concluded with a section arguing that sustainability as value is a confluence of Islamic and Western ethical framework, and thus may serve as a tool of bringing together the two cultures.

Sustainable Ethics and the Value of Sustainability

The ultimate objective of a sustainable ethics is to assure sustainable future by active promotion of values supporting it. The core value of such normative framework is sustainability, the notion of which is of an apparent dual descriptive-normative

¹ The conception of the tragedy of the commons was proposed by Hardin (1968) and became one of the main theoretical prisms of analysing anthropological factors liable for the current state of the natural environment. It is a model, which in general terms describes and explains human tendency to extensively overuse common resources. It is also a very helpful theoretical tool employed in order to explain many environmental problems (Schmidtz, Willot, 2003).

przedstawiciele władz różnych szczebli w działania mające na celu wdrażanie zrównoważonego rozwoju (Borys, 2011; Kronenberg, Iida 2011; Kras, 2011; Papuziński, 2011; Pawłowski, 2009), podejmowane przez globalną społeczność działania zapobiegawcze wydają się niewystarczające. Zaistniała potrzeba etyki, która byłaby w stanie ustanowić satysfakcjonujące teoretyczne ramy dla moralnych rozważań odnoszących się do współczesnych, często bardzo złożonych problemów, które są wynikiem współzależności środowiska naturalnego, techniki, ekonomii oraz zagadnień społeczno-politycznych. Takiej etyki, która w efektywny sposób przyczyni się do zainicjowania koniecznych zmian na poziomie lokalnej i globalnej polityki. Przypisanie statusu wartości moralnej zrównoważeniu staje się podstawą takiego normatywnego systemu. Aksjologiczne ujęcie zrównoważenia, pomimo pewnej innowacyjności na poziomie nazewnictwa, nie jest pomysłem całkowicie nowym. Zrównoważenie w sensie wartości moralnej zostało zawarte w wielu paradygmatach moralnych, wliczając systemy etyczne Zachodu, jak i islamu.

Idea zrównoważonego rozwoju opiera się, ujmując bardzo ogólnie, na dwóch przekonaniach moralnych, a mianowicie na międzypokoleniowej sprawiedliwości oraz na nieinstrumentalnej wartości nie-ludzi. Celem tego artykułu jest pokazanie, że dla obu tych aksjologicznych filarów istnieją solidne podstawy w obu dyskutowanych tutaj tradycjach etycznych. Zarówno etyka islamu, jak i etyki zachodnie dostarczają podobnych, a często wręcz tych samych wskazówek, czy też norm zachowania w stosunku do środowiska naturalnego. Obie tradycje pokazują również w jaki sposób można uniknąć tragedii dóbr wspólnych.² Ponadto, idea zrównoważenia może i powinna służyć jako narzędzie zbliżenia kultur, przewyciężania istniejących nieporozumień pomiędzy nimi, jak również przyczynić się do poszerzenia i pogłębiania współpracy dla dobra wspólnego całej ludzkiej populacji.

Implementacja zrównoważonych praktyk jest konsekwencją opowiedzenia się za pewnymi wartościami. Etyka zrównoważenia, czy też zrównoważonego rozwoju, jest omówiona w części pierwszej artykułu, gdzie przeanalizowane są podejścia obu tradycji etycznych do sprawiedliwości międzypokoleniowej oraz nieinstrumentalnej wartości nie-ludzi. Artykuł zamyka refleksja, w ramach której przedstawione są argumenty za tym, że zrównoważenie jako wartość może stać się wspólnym mianowni-

² Koncepcja tragedii dóbr wspólnych została zaproponowana przez Hardina (1968) i stała się jednym z głównych teoretycznych pryzmatów analizy antropogenicznych czynników odpowiedzialnych za obecny stan środowiska naturalnego. Jest to model, który w ogólny sposób opisuje i wyjaśnia tendencję człowieka do zbyt dużego wykorzystywania wspólnych zasobów. Jest to także narzędzie teoretyczne używane w celu zrozumienia i wyjaśniania problemów środowiskowych (Schmidtz, Willot, 2003).

character. It is not however an actual dichotomy. For *sustainability*, in accordance with Putnam's theory, functions in ethical discourse as both a descriptive and normative term. *Sustainable*, apart from its intension addressing physical sustainability of practices, is also comprehended as an equivalent of *good* or a *right* thing to do, and thus it may be – and actually very often is – misused.

The moral value of environmental sustainability is based on the assumption that anthropogenic pollution changes the climate on the planet and that those changes seriously endanger the biosphere. This impact however is not immediate and refers to the future rather than to the present. Therefore, the rights of future human generations as bearers of moral standing are incorporated into the discourse. The issues of inter-generational justice are relatively new to moral theory and still in need of further philosophical reflection. The anthropocentrism is not the only way of justifying ethical significance of sustainability. It may be complemented by more and more influential theories of environmental ethics that appoint non-instrumental value not only to humans but also, for instance, to other sentient beings (sentientism), all living creatures (biocentrism), ecosystems (ecocentrism).

Sustainable ethics is an applied ethics that is built upon those two theoretical pillars. It operates on expanded scope of moral concern, where intrinsic value is appointed to nature as well as future generations. Both of which exist as values or as derivatives of other values in various moral frameworks including the religious ones. It will be argued in this paper that such values supporting sustainability are already present in moral theories of the West and Islam. On this account, the integration of the concept postulated by Langhelle (1999), so necessary for entering the path of global sustainable development is, at least between those two cultures, in our reach. Let us take a closer look at the constituents of sustainability as value from those two perspectives.

Intergenerational Equity

Bryan Norton in his influential book *Sustainability*, which is one of the first attempts to philosophically tackle the complexities of the notion in such a detail, writes that sustainability *is about the future, our concern toward it and our acceptance of responsibility for our actions that affect future people* (2005, p. 305). As it was mentioned already, the indefinite future is a certain novelty in moral theory. Any kind of intertemporal ethics appointing moral value to people who do not yet exist has come about as an outcome of technological change and growing anthropogenic impact on the planet. Although the theoretical basis for such an ethic might have existed in moral theories, they were not realized. Moral obligations as a consequence of

kiem dla etyk z Zachodu oraz tych ze świata Islamu – i z tego względu może ono służyć jako narzędzie wzajemnie zbliżające te dwie kultury.

Etyka zrównoważonego rozwoju i zrównoważenie jako wartość

Głównym celem etyki zrównoważonego rozwoju jest zapewnienie przyszłości poprzez aktywną promocję wartości wspomagających zrównoważenie, będące kluczową wartością takiego normatywnego systemu. *Zrównoważenie* jest to pojęcie, które niewątpliwie posiada dualistyczny deskryptywno-normatywny charakter. Nie jest to jednak dychotomia rzeczywista. *Zrównoważenie* bowiem, w zgodzie z teorią Putnama, funkcjonuje w dyskursie etycznym zarówno jako deskryptywne, jak i normatywne pojęcie. *Zrównoważenie*, poza intencją odnoszącą się do fizycznego zrównoważenia praktyk, jest także rozumiane jako ekwiwalent tego, co *dobre*, czy też *ślusne*. Jest to powód dlaczego termin ten bywa często nadużywany.

Wartość moralna zrównoważenia środowiskowego oparta jest na założeniu, że zanieczyszczenia antropogeniczne zmieniają klimat planety, oraz, że zmiany te w poważny sposób zagrażają biosferze. Jednak konsekwencje tej ingerencji nie są natychmiastowe. Odnoszą się raczej do przyszłości niż do terażniejszości. Z tego też powodu, prawa przyszłych osób (pokoleń) jako podmiotów moralnych stanowią istotną część tych rozważań. Zagadnienia międzypokoleniowej równości i sprawiedliwości są relatywnie nowe w teoriach moralnych. Antropocentryzm nie jest jednak jedyną drogą uzasadniania etycznej istotności zrównoważenia. Może być on (i często jest) uzupełniany przez coraz bardziej wpływowe teorie etyki środowiskowej. Przypisują one nieinstrumentalną wartość nie tylko ludziom, ale także, na przykład innym odczuwającym organizmom (sentientism), wszystkim żyjącym istotom (biocentryzm), ekosystemom (ekocentryzm).

Etyka zrównoważonego rozwoju jest etyką szczegółową (aplikowalną), która jest nabudowana na dwóch głównych filarach teoretycznych. Operuje ona na poszerzonym zakresie moralnej troski, gdzie wartość wsobna przypisana jest zarówno naturze jak i przyszłym pokoleniom. Te wartości funkcjonują jako wartości same w sobie, bądź też jako pochodne innych wartości w różnych systemach moralnych, wliczając również religijne. Artykuł ten wykazuje, że wartości wspomagające zrównoważenie są obecne w pewnych teoriach moralnych Zachodu, a także tych wywodzących się z Islamu.

Równość międzypokoleniowa

Bryan Norton w swojej wpływowej książce *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*, która jest jedną z pierwszych prób szczegółowego filozoficznego spojrzenia na złożo-

justice or fairness of one generation toward the future generations were not recognized, apart from the immediate progeny. A plausible reason for that is a simple fact of rather irrelevant impact of the people in the past on the environment. Nowadays, however, the situation has changed and we are aware that our actions today strongly influence the quality of life of the people in the future.

Before performing an analysis of the moral standing of future generations we should explain what is meant by *generation*. After Gosseries, generations are understood as *birth cohorts, that is, sets of individuals born during certain period, without implying any rejection of moral individualism of the need for any 'generational consciousness'* (2001, p. 295). This simple notion due to the lack of ontological presuppositions is the most neutral one and thus the most acceptable.

It is also worth mentioning that moral standing of future persons and, in consequence, intergenerational justice is a sufficient and probably the strongest reason for sustainable development. Anthropocentrism as a justification for sustainability is able to promote the conservation of nature merely because of its instrumental value for securing the existence of humankind. There are many proponents of weak sustainability who believe that developing technology will be able to secure the needs of future generations (Norton, 2005). Such a worldview is based on, very roughly speaking, the cornucopian approach towards nature (i.e., that abundance of resources is practically unlimited) and the concept of discrediting the future.

Intergenerational Justice and Moral Standing of Nature in Islam

The acknowledgment of intergenerational equity by Islam is a obvious issue. As Dien (2000) stresses, the legitimacy of Islamic ethics comes from the fact that it is not dependent on transitory human moral beliefs but on the criteria of a divine justice that accepts no double standard or personal interest. He further concludes, that *it must be apparent that any ethical system which does not equate future generations' interests with the interests of present generations cannot be considered just and fair* (Dien, 2000, p. 119). The unqualified word *for you, lakum*, in the following passage from the *Qur'an: It is Allah Who has made for you the earth as a resting place* (40.64), as Dien also persuades, contains the message that *the earth is not created only for one generation of creatures but for every generation: past, present and future* (Dien, 2000, p. 74).

Moreover, in accordance with the Islamic idea of unity of creation, humankind in whatever respect should not be considered outside of the context of nature, a human being is an intrinsic part of. In Islam the natural world is a passing phenomenon

ność pojęcia zrównoważenia, pisze, że zrównoważenie *odnosi się do przyszłości, naszej troski względem niej, a także wzięcia odpowiedzialności za nasze działania, które mają wpływ na przyszłe osoby* (2005, s. 305). Jak było to już wspomniane, nieokreślona przyszłość jest pewną nowością w teorii moralnej. Systemy etyki temporalnej, czyli takie, które przypisują wartość moralną osobom, które jeszcze nie istnieją, pojawiły się jako wynik zmiany technologicznej oraz rosnącego antropogenicznego wpływu na planetę. Obowiązek moralny będący konsekwencją sprawiedliwości jednego pokolenia względem przyszłych nie był rozpoznany, chyba, że dotyczył bezpośrednich potomków. Przyczynę takiego stanu rzeczy należy upatrywać w raczej niewielkim wpływie ludzi na środowisko naturalne w przeszłości. Obecnie jednak, mamy do czynienia z inną sytuacją – nasze dzisiejsze działania silnie przenoszą się na jakość życia osób, które będą żyły w przyszłości.

Przed przeprowadzeniem analizy moralnego statusu przyszłych pokoleń, warto dokonać eksplikacji terminu *pokolenie*. Według Gosseries'a jest to *zbiór jednostek urodzonych w pewnym okresie, bez zakładania konieczności odrzucenia indywidualizmu moralnego, ale również bez postulowania potrzeby istnienia 'świadomości pokolenia'* (2001, s. 295). To proste pojęcie, z powodu swojego minimalizmu, tj. braku założeń ontologicznych, wydaje się najbardziej neutralne.

Warto także wspomnieć, że status moralny przyszłych osób, a także, w konsekwencji, międzypokoleniowa sprawiedliwość, jest wystarczającym i prawdopodobnie najmocniejszym argumentem za zrównoważonym rozwojem. Antropocentryzm jako uzasadnienie zrównoważenia jest w stanie promować konserwację natury jedynie na podstawie jej instrumentalnej wartości dla zabezpieczenia egzystencji rodzaju ludzkiego. Jest wielu zwolenników *slabego zrównoważenia*, którzy są przekonani, że rozwijające się technologie będą w stanie zabezpieczyć zaspokojenie potrzeb przyszłych pokoleń (Norton, 2005). To przekonanie oparte jest na, ogólnie mówiąc, kornukopijnym stanowisku wobec natury (tj. założeniu, że dostępność zasobów jest praktycznie nieograniczona) oraz na idei dyskredytowania przyszłości.

Międzypokoleniowa sprawiedliwość i moralna istotność przyrody w islamie

Uznanie międzypokoleniowej równości jest czymś oczywistym w Islamie. Jak podkreśla Dien (2000), słuszność etyki Islamu zasadza się na fakcie, że nie jest ona zależna od przygodnych ludzkich przekonań moralnych, ale na kryteriach boskiej sprawiedliwości, która nie akceptuje podwójnych standardów, czy osobistych interesów. Dien dochodzi następnie do wniosku, że *staje się jasne, że jakikolwiek system etyczny, który nie zrównuje interesów*

created by Allah to serve His purpose, and He is the One who will decide to cease its existence once that purpose has been fulfilled (Foltz, 2003). Therefore, the laws of nature are God's laws and are based on the concept of the absolute continuity of existence (Deen, 1990). Mutual attraction is one of these laws. Love binds the whole universe including humans, which results in bringing into existence new generations. Human beings are constituted from the natural world and hence they continue to be tied to it even as they turn away to reach toward beyond the material reality (Clarke, 2003). Such perception of the person is complemented by the encouragement of Islam of having children. In the *Qur'an* we read: *so now associate with them, and seek what Allah has ordained for you* (2.187). Moreover, the Prophet Muhammad is reported to have said *marry women that are loving and fertile for indeed I will outnumber the nations through you* (Abu Dawood). On that account, a Muslim person should take responsibility not only for contributing to the future *Ummah* but also participate in the actions assisting in securing that future. In other words, future persons do have a position in moral considerations of today and intergenerational justice is inscribed into the Islamic creed.

The value of nature and its moral status in Islam is based on the first Islamic principle – *Tawhid*. This is a fundamental statement, as Palmer and Finlay (2003) write, of the Oneness of God from which stems everything else including the nature with all living things. Furthermore, as it is stated in the *Qur'an* *In the creation of the heavens and the earth, and the alteration of night and day – there are indeed Signs for men of understanding* (3.190). The natural world should be seen as a gift from God for humans to evoke devotion, praise and gratitude. This is a reason why Muslims are expected to treat nature with care and respect (Timm, 1994).

The protection of nature thus becomes, as Kaza rightly points out, a spiritual duty – *to protect the environment is to preserve its value as a sin of the Creator and to respect the laws of nature made by Creator* (1996, p. 47). Humans have been granted stewardship over the earth. The *Qur'an* states: *There is no an animal (that lives) on the earth, nor a being that flies on its wings, but (forms part of) communities like you* (6.38). This *Surah* means, as Deen (1990) explains, that are other creatures that are worthy of respect and protection. There is also a *hadith* supporting that claim. The Prophet Muhammad is quoted to say: *There is a reward for serving any animate (living being)* (Bukhari: vol. 3, book 43, p. 646). Humans are, therefore, given responsibility to treasure and tender the nature. We are then trustees of God in this respect. As Palmer and Finlay (2003) put it, it is a sacred duty of humankind to rightly fulfill the role of *khalifa* or guardians of nature that have been bestowed on us. The notion of *khalifa* is best translated as *stewardship*. This term,

przyszłych pokoleń z interesami pokoleń obecnych, nie może być uznany za sprawiedliwy (Dien, 2000: 119). Niedookreślone słowo *lakum – dla ciebie, dla was* w następującym fragmencie Koranu: *To Allah jest Tym, który stworzył dla was Ziemię jako miejsce istnienia* (40.64) wg Diena zawiera przesłanie, że *Ziemia nie jest stworzona tylko dla jednego pokolenia istot, ale dla wszystkich pokoleń: przeszłych, obecnych oraz przyszłych* (2000, s. 74).

Co więcej, zgodnie z islamską ideą jedności stworzenia (*Tawheed*), rodzaj ludzki, pod jakimkolwiek względem nie powinien być ujmowany poza kontekstem przyrody, której jest przeciw immanentną częścią. W Islamie, świat natury jest przygodnym fenomenem stworzonym przez Allaha, aby służyć Jego celowi, i to On jest Tym, który zadecyduje o zakończeniu istnienia Świata w momencie, gdy cel ten zostanie zrealizowany (Foltz, 2003). Prawa natury są więc prawami Boga i są oparte na pojęciu absolutnej ciągłości stworzenia (Deen, 1990). Wzajemne przyciąganie jest jednym z tych praw. Miłość wiąże cały wszechświat, włączając ludzi, co w rezultacie doprowadza do powstawania nowych pokoleń. Ludzie są ukonstytuowani przez świat przyrody i z tego powodu pozostają oni z nim w stałym związku, nawet gdy wykraczają poza rzeczywistość materialną (Clarke, 2003). Taka percepcja osoby jest dopełniona przez zachętę Islamu do posiadania dzieci. W Koranie czytamy: *Przeto teraz obczujcie z nimi i poszukujcie tego, co przepisał Bóg* (2.187). Co więcej, Prorok Mohamed miał powiedzieć *Żeńcie się z kobietami, które są kochające i płodne, ponieważ, po prawdzie, dzięki wam przerosnę narody* (Abu Dawood). Na tej podstawie muzułmanin powinien czuć się odpowiedzialny nie tylko za powiększanie przyszłej *Ummah* (społeczności islamskiej), ale także podejmować działania mające na celu zabezpieczenie jej przyszłości. Innymi słowy, przyszłym ludziom nadany jest status moralny, a międzypokoleniowa sprawiedliwość jest wpisana w nauki wiary Islamu.

Wartość przyrody oraz jej status moralny w Islamie opiera się na pierwszej zasadzie islamu – zasadzie *Tawheed*. Jest to kluczowa teza mówiąca o Jedności Boga, z której wynika wszystko inne wliczając naturę z wszystkimi bytami żyjącymi (Palmer i Finlay, 2003). Ponadto, jak jest to powiedziane w Koranie: *Zaprawdę, w stworzeniu niebios i ziemi i w kolejnej zmianie nocy i dnia są znaki dla tych, którzy posiadają rozum* (3:190). Środowisko naturalne powinno być postrzegane jako dar od Boga dla ludzkości, aby rozbudzić w wyznawcach oddanie, uwielbienie oraz wdzięczność. Jest to powód, dla którego muzułmanie powinni traktować przyrodę z troską i szacunkiem (Timm, 1994).

W tym kontekście ochrona przyrody staje się, jak Kaza słusznie zauważa, duchowym obowiązkiem – *chronić środowisko oznacza zachowywanie jego wartości jako znaku Stwórcy oraz respektowanie praw natury ustanowionych przez Stwórcę* (1996,

which accurate definition was proposed by Worrell and Appleby as *the responsible use (including conservation) of natural resources in a way that takes full and balanced account of the interests of society, future generations, and other species, as well as of private needs, and accepts significant answerability to society* (Worrell and Appleby, 2000, p. 269) stays in complete adequacy to the meaning of *khalifa* as an expression of responsibility toward natural environment. Moreover, such conceived stewardship is a part of righteous moral conduct of a Muslim person. Care for the nature, just as matters of public health, food and water practices, and proper animal slaughter falls legally under the jurisdiction of the official *muhtasib* (Kaza, 1996). Intergenerational justice and moral standing of nature are significant and undeniable parts of Islamic ethics. It is worth to mention that these pillars of sustainability do actually lead to acknowledgment of intrinsic value of the latter at the beginning of Islam. There are certain sayings of the Prophet, quoted by Foltz, that seem particularly relevant to contemporary issues of sustainability: *Live in this world as if you will live in it forever, and live for the next world as if you will die tomorrow, and When doomsday comes if someone has a palm shoot in his hand, then he should plant it* (Foltz, 2003, p 256).

Intergenerational Justice and the Value of Nature in Western Moral Theories

The issues of intergenerational equity and its consequences are relatively new in the ethical considerations, however they are of interest among scholars originating from different domains, like ethics, ontology, law and economy. Two main approaches toward intergenerational justice have been worked out, namely a communicative (reciprocity-based) and a distributive (egalitarian) view, both of which rely on different logic (Gosseries, 2001). Let us take a closer look at those theories.

The basic idea behind the reciprocity-based approach is that each generation should leave the earth in a state at least equivalent to what it was when it received. The notion of communicative justice that promotes equivalence is at the core of this theory – we received the earth from our parents and thus are obliged to give it back to our children. Such reciprocity obligations form a chain of obligations that are transferred from one person to another, from one generation to another (Gosseries, 2001).

The distributed theory of justice in the context of intergenerational rights and obligations seems more influential nowadays than its counter-approach. The main presupposition of that theory is expressed by the claim that natural, social and economical resources should be equally distributed across genera-

s. 47) – ludzie dostali Ziemię w opiekę. W Koranie czytamy: *I nie ma zwierząt na ziemi ani ptaków latających na skrzydłach, które by nie tworzyły społeczności podobnych do waszych* (6.38). Ta *Sura* oznacza, jak wyjaśnia Deen (1990), że istnieją inne stworzenia godne szacunku i ochrony. Istnieje również *hadith* potwierdzający tę tezę – Prorok Mohammed powiedział: *jest nagroda za służenie stworzeniu (żywej istocie)* (Bukhari: t. 3, księga 43, s. 646). Dlatego na ludzi nałożona jest odpowiedzialność, aby opiekować się przyrodą. W tym sensie jesteśmy zaufanymi Boga. Jak dowodzą Palmer i Finlay, jest świętym obowiązkiem rodzaju ludzkiego, aby słusznie wypełniać rolę *khalifa*, czy też opiekunów przyrody, która została nam przydzielona. Najbardziej adekwatnym odpowiednikiem arabskiego *khalifa* w języku polskim jest *intendentura*, czy *zarządzanie*. Termin ten, którego trafną definicję w języku angielskim (*stewardship*) zaproponowali Worrell i Appleby (2000, s. 269), oznacza *odpowiedzialne używanie (wliczając konserwację) zasobów naturalnych w taki sposób, który będąc pełnym i zbalansowanym bierze pod uwagę interesy społeczeństwa, przyszłych pokoleń oraz innych gatunków, jak również prywatne potrzeby, oraz akceptuje fakt odpowiedzialności przed społeczeństwem*. Definicja ta jest w pełni zgodna ze znaczeniem pojęcia *khalifa* rozumianego jako wyraz odpowiedzialności względem środowiska naturalnego. Co więcej, takie ujęcie intendentury jest częścią słusznego moralnego konduktu muzułmanina. Troska o naturę, podobnie jak kwestie zdrowia publicznego, praktyk żywnościowych oraz właściwego uboju zwierząt, podlega jurysdykcji *muhtasib* – oficjeli muzułmańskich (Kaza, 1996). Międzypokoleniowa sprawiedliwość oraz moralna istotność natury są ważnymi i niezaprzeczalnymi częściami etyki Islamu. Należy podkreślić, że te aspekty, które identyfikujemy dzisiaj jako filary zrównowżenia, prowadzą do uznania twierdzenia, że środowisko naturalne posiada nie tylko wartości instrumentalne, ale także posiada wartość wsobną. Takie spojrzenie na przyrodę było powszechne w początkach Islamu. Istnieją narracje Proroka, cytowane przez Foltz'a (2000, s. 256), które w sposób szczególnie odnoszą się do współczesnych problemów zrównowżenia: *Żyj w tym świecie tak, jak miałbyś żyć tu zawsze i żyj dla przyszłego świata, tak, jakbyś miał umrzeć jutro, czy Kiedy przyjdzie Dzień Sądu, jeśli ktoś trzyma pęd palmy w ręku, powinien go zasadzić*.

Międzypokoleniowa sprawiedliwość i wartość natury w zachodnich teoriach moralnych

Choć kwestie równości międzypokoleniowej oraz jej moralne konsekwencje pojawiły się w rozważaniach etycznych całkiem niedawno, to stały się już przedmiotem zainteresowania badaczy różnych dziedzin, np. etyki, ontologii, prawa i ekonomii.

tions. Barry, for example, appoints future persons with moral standing and by employing premises of fundamental equity (equal rights, responsibility, vital interests, mutual advantage) carries out an analysis demonstrating the intrinsic rights of future generations (1999).

Western standards regarding the value of nature has also undergone significant changes during last half of the century. The Westerners used to perceive themselves more in opposition to nature, than as being part of it, and it eventually become nothing more but Heideggerian *standing reserves*. Ethical systems of Plato to Kant did not include non-humans in their moral consideration – an expression of, as Light and Rolston III call it, *a kind of intellectual apartheid* (2003, p. 7). The mainstream religions did not differ much in this respect as well, although Christianity after Aquinas for example promoted the view that animals' life and welfare should be taken into moral account because of the indirect consequences of such consideration for humans (Singer, 2003). The view shared later also by Kant. Up to the middle twentieth century, apart maybe from utilitarian theories acknowledging the duty to avoid inflicting pain onto higher organized animals that would be able to experience it, all nature was appointed with merely instrumental value. The value of animals, plants and ecosystems was being assessed only in terms of pragmatic or aesthetic satisfaction of the humans. Such morality obviously saw nothing inappropriate in destroying natural environment in cases of bringing profits to humans.

Anthropogenic environmental impact and its consequences that we experience today strongly suggest that humans have been perceiving themselves in an opposition to nature rather than as a part of it. The scale of the human generated environmental change still relatively irrelevant a couple of centuries ago now puts in peril the wellbeing and even life of the contemporary and future generations. This fact extorts valuing the nature simply because of its utilitarian importance for the survival of humankind. We do not possess scientific and technological means to control the environment, if it is at all possible (Mannion, 1997), and thus the environment affects us. This mutual relation of interference gives enough reasons for respecting and tendering the nature.

Also the growing recognition of nature as a bearer of intrinsic value³ in moral philosophy (Leopold, 2003; Naess, 1973; Singer 1979; Attfield, 2003.) but also among people who are not professionally

Wypracowano dwa główne ujęcia sprawiedliwości międzypokoleniowej, a mianowicie: stanowisko komunikatywne (communicative), oparte na wzajemności, oraz stanowisko dystrybutywne (egalitarne). Każde z nich, jak słusznie przekonuje Gosseries (2001), opiera się na innej logice.

Podstawową ideą stanowiska opartego na wzajemności jest to, że każde pokolenie powinno pozostawić Ziemię w stanie przynajmniej równoważnym do tego, w jakim ta generacja otrzymała ją od swoich poprzedników. Pojęcie komunikatywnej sprawiedliwości, która postuluje równoważność wszelkich kontrybucji, stanowi rdzeń tej teorii – otrzymaliśmy Ziemię od naszych rodziców i dlatego jesteśmy zobligowani oddać ją naszym dzieciom. Zobowiązania wzajemności formują łańcuch obowiązków, który jest przenoszony z jednej osoby na drugą, z pokolenia na pokolenie (Gosseries, 2001).

Dystrybutywna teoria sprawiedliwości w kontekście międzypokoleniowych praw i obowiązków wydaje się być dzisiaj bardziej wpływowa niż stanowisko komunikacyjne. Główne założenie tej teorii wyrażone jest przez twierdzenie, że zasoby naturalne, społeczne i ekonomiczne powinny być dzielone równo między pokolenia. Barry (1999), na przykład, przypisuje przyszłym osobom status moralny opierając się na przesłankach fundamentalnej równości (tj., równych praw, odpowiedzialności, podstawowych potrzeb, wzajemnych korzyści), przeprowadza analizę dowodzącą faktu, że przyszłym osobom prawa należą się bezsprzecznie.

Zachodnie standardy względem wartości natury także uległy istotnym zmianom w ciągu ostatniego półwiecza. Mieszkańcy tej części świata zwykli byli postrzegać się raczej w opozycji do przyrody, niż jako jej część. W konsekwencji natura stała się, posługując się językiem Heideggera, *oczekujacymi rezerwami (Bestand)*. Systemy etyczne od Platona do Kanta nie uwzględniały nie-ludzi w rozważaniach moralnych. Było to wyrazem, jak to określają Light i Rolston III (2003, s. 7), *pewnego rodzaju intelektualnego apartheidu*. Główne religie nie różniły się pod tym względem znacząco, chociaż Chrześcijaństwo od czasów Tomasza z Akwinu promowało pogląd, że życie i dobro zwierzęcia powinno być brane pod uwagę, ze względu na pośrednie konsekwencje takich altruistycznych postaw dla ludzi (Singer, 2003). Był to pogląd podzielany także przez Kanta. Aż do połowy XX w. naturze przypisywano jednak jedynie wartość instrumentalną. Wyjątkiem mogą być tu jedynie teorie konsekwencjonistyczne przyjmujące obowiązek unikania zadawania cierpienia bardziej złożonym organizmom, które są w stanie odczuwać ból (np. utylitaryzm Bentham). Wartość zwierząt, roślin i ekosystemów była szacowana jedynie w kategoriach pragmatycznych oraz ludzkiej satysfakcji estetycznej. Taka moralność nie widziała niczego nieodpowiedniego w niszczeniu środowiska naturalnego, jeśli przynosiło to ludziom zyski.

³ It is also possible to appoint the Earth with a moral status based on its intrinsic value. There are court cases led in the name of the groups of animals or even ecosystems, which is accompanied by the attempts of making new laws (wild life law) that would secure the non-humans interests (Cullinan, 2003).

involved translates into responsibility of humans towards environment.

The obligations toward nature, whether directly (intrinsic value) or indirectly (instrumental value) based, are a logical consequence of the will to maintain the current quality of life and eventually the existence of humankind in the future. The argument here is quite simple – survival requires sustainability and sustainability, at least with the contemporary technologies at use, requires taking care of nature.

Sustainability as a Means of Survival and Bridging of Cultures – the Conclusion

The current situation of the natural environment that humans depend on must be changed. The only way to efficiently introduce such a global change is to do it together, as whole humankind regardless the ethnicity, religion, culture.

Sustainable development is a proper response. Our actions, however, should be well thought-through and coordinated. It is very important to elevate the value of sustainability in the value hierarchy of all cultures and ethical frameworks. The values supporting and leading to sustainability, as it was demonstrated in this paper, are present both in the moral conceptions of Islam and the West. The actions that should be taken now is to promote pinpoint that relations and promote sustainability as value at every level of social life.

Moreover, in times of mutual distrust (at least in certain parts of the world) having at hand such a common ground may result in bringing together different people united by the aim of saving our planet and leaving it as unspoiled as it is only possible to the future generations.

References

1. ATTFIELD R., *Environmental Ethics. An Overview for the Twenty-First Century*, Polity, Cambridge 2003.
2. BARRY B., Sustainability and Intergenerational Justice, in: *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, ed. Dobson, A., Oxford University Press, Oxford 1999, p. 93-117.
3. BIELAWSKI J., *Tłumaczenie znaczenia Świętego Koranu*, PIW, Warszawa 1986, http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html (22.10.2011).
4. BORYS T., 2011, Sustainable Development – How to Recognize Integrated Order, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development* vol. 6, no 2, p. 75-81.
5. CLARKE L., The Universe Alive. Nature in the *Masanavi* of Jalal al-Din Rumi, in: *Islam and Ecology. A Bestowed Trust*, ed. Foltz,

Rezultatem tego typu moralności jest niewątpliwie obecna sytuacja klimatyczna planety, za którą, jako gatunek, jesteśmy odpowiedzialni. Skala zmian środowiskowych spowodowanych przez działalność człowieka przybrała rozmiary zagrażające jakości życia, a nawet istnieniu obecnych i przyszłych pokoleń. Fakt ten wymusza przypisanie naturze wartości choćby z powodu, że jest ona konieczna dla przetrwania ludzkości. Nie jesteśmy (przynajmniej obecnie) w stanie kontrolować środowiska naturalnego na skalę globalną, jednocześnie jesteśmy od niego uzależnieni (Mannion, 1997). Jeśli uznajemy status moralny przyszłych osób, przyjmujemy również za fakt zależność człowieka od środowiska, to logicznym następstwem jest postawa wyrażająca się w szacunku i dbaniu o świat natury.

Z drugiej strony coraz powszechniejsze staje się uznawanie natury jako nosiciela wartości wsobnej⁴, nie tylko w filozofii moralnej (Leopold, 2003; Næss, 1973; Singer 1979; Attfield, 2003; i in.), ale także przez osoby nie zaangażowane w tę tematykę zawodowo. To przekonanie przekłada się na zmianę zachowań coraz większej liczby osób, organizacji i rządów względem środowiska naturalnego. Epitety *ekologiczny* czy *zrównoważony* stały się ostatnio dość popularne, przynajmniej na poziomie deklaracyjnym, jednak bardzo często nadużywane. Obowiązki względem natury, czy to wynikające bezpośrednio z nadania środowisku naturalnemu wartości wsobnej, czy też pośrednio, z faktu jego konieczności dla przeżycia człowieka (wartości instrumentale), jawią się jako proste następstwo woli utrzymania obecnej jakości życia, a także zapewnienia przetrwania rodzaju ludzkiego w przyszłości. Argument ten jest dość prosty – przetrwanie wymaga zrównoważenia, a zrównoważenie, przynajmniej posiadając takie możliwości technologiczne, którymi dysponujemy obecnie, wymaga dbania o środowisko naturalne.

Zrównoważenie jako narzędzie przetrwania ludzkości oraz zbliżania kultur - wnioski

Poprawa stanu środowiska naturalnego musi stać się priorytetem. Człowiek jest częścią natury i dlatego wszelkie negatywne zmiany środowiska są także zmianami jakości naszego życia. Jedynym sposobem, aby w efektywny sposób przywrócić równowagę klimatyczną na poziomie globalnym, są wspólne działania całego rodzaju ludzkiego bez względu na etniczność, religię, kulturę.

Zrównoważony rozwój jawi się tu jako właściwe rozwiązanie. Jednak nasze działania, jako gatunku, powinny być przemyślane i skoordynowane.

⁴ Jest także możliwe przypisywanie Ziemi statusu moralnego opartego na jej wartości wsobnej. Prowadzone są rozprawy sądowe w imieniu grup zwierząt, a nawet ekosystemów, czemu towarzyszą próby uchwalenia praw zabezpieczających interesy nie-ludzi (Cullinan, 2003).

- R.C., et al., Harvard University Press, Cambridge 2003, p. 39-65.
6. CULLINAN C., *Wild Law. A Manifesto for Earth Justice*, Green Books, Dartington 2003.
 7. FOLTZ R.C., Islamic Environmentalism. A Matter of Interpretation, in: *Islam and Ecology. A Bestowed Trust*, ed. Foltz, R.C. et al., Harvard University Press, Cambridge 2003, p. 249-275.
 8. GOSSERIES A.P., 2001, What Do We Owe the Next Generations, in: *Loyola of Los Angeles Review*, vol. 35, p. 293-355.
 9. HARDIN G., 1968, The Tragedy of the Commons, in: *Science*, vol. 162, p. 1243-1248.
 10. IZZI DIEN M., *The Environmental Dimensions of Islam*, Lutterworth, Cambridge 2000.
 11. IZZI DIEN M., Islamic Environmental Ethics, Law, and Society, in: *Ethics of Environment and Development*, ed. Engel, J.R., Engel, J.G. Bellhaven, London 1990, p. 189-198.
 12. KAZA S., Comparative Perspectives of World Religions. Views of Nature and Implications for Land Management, in: *Nature and the Human Spirit. Toward an Expanded Land Management Ethic*, ed. Driver, B.L. et al., Vecture, U.S. Forest Service 1996, p. 41-60.
 13. KRAS E., 2011, The Deep Roots of Sustainability, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 6, no 1, p. 11-30.
 14. KRONENBERG, J., IIDA N., 2011, Simple Living and Sustainable Consumption, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 6, no 2, p. 67-74.
 15. LANGHELLE O., 1999, Sustainable Development. Exploring the Ethics of 'Our Common Future', in: *International Political Science Review*, vol. 20, no 2, p. 129-149.
 16. LEOPOLD A., The Land Ethic, in: *Environmental Ethics. An Anthology*, ed. Light, A., Rolston III, H., Blackwell, Malden 2003, p. 38-46.
 17. LIGHT A., ROLSTON III H., Introduction. Ethics and Environmental Ethics, in: *Environmental Ethics. An Anthology*, ed. Light, A., Rolston III, H., Blackwell, Malden 2003, p. 1-11.
 18. MANNION A.M., *Global Environmental Change. A Natural and Cultural Environmental History*, Longman, Harlow 1997.
 19. NAESS A., 1973, The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary, in: *Inquiry*, vol. 16, p. 95-100.
- Przed wszystkim muszą one zaistnieć, do czego konieczna jest odpowiednia motywacja. Tu pojawia się postulat akcentowania i promocji zrównowazenia jako wartości, a także przyznania zrównowazeniowi odpowiedniego miejsca w hierarchiach wartości światowych kultur, systemów moralnych i etycznych. Wartości wspierające zrównowazenie i zrównoważony rozwój są obecne, jak zostało to wykazane w tej pracy, w koncepcjach moralnych zarówno Islamu, jak i Zachodu.
- W czasach wzajemnej nieufności, przynajmniej w pewnych częściach świata, posiadanie takiej wspólnej płaszczyzny może zaowocować zbliżeniem przedstawicieli różnych kultur, ich zjednoczeniem w celu ratowania naszej planety i pozostawieniu jej przyszłym pokoleniom w stanie jak najmniejszej dewastacji.
20. NORTON B.G., *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*, Chicago University Press, Chicago 2005.
 21. PALMER M., FINLAY V., *Faith in Conservation. New Approaches to Religions and the Environment*, The World Bank, Washington, D.C. 2003.
 22. PAPUZIŃSKI A., 2011, Realizacja zrównoważonego rozwoju, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 6 no 1, p. 107-116.
 23. PAWŁOWSKI A., 2009, Rewolucja rozwoju zrównoważonego, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 4, no 1, p. 65-66.
 24. SINGER P., Not for Humans Only. The Place of Nonhumans in Environmental Issues, in: *Environmental Ethics. An Anthology*, ed. Light, A., Rolston III, H., Blackwell, Malden 2003, p. 55-64.
 25. SCHMIDTZ D., WILLOTT E., The Tragedy of the Commons, in: *A Companion to Applied Ethics*, ed. Frey, R.G., Wellman, C.H., Blackwell, Oxford 2003, p. 662-673.
 26. TIMM R., The Ecological Fallout of Islamic Creation Theology, in: *World-views and Ecology*, ed. Tucker, M., Grim, J., Bucknell University Press, Lewisburg 1994, p. 83-95.
 27. WORREL R., APPLEBY M.C., 2000, Stewardship of Natural Resources. Definition, Ethical and Practical Aspects, in: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 12, p. 263-277.
 28. YUSUF ALI A., *The Meaning of the Holy Qur'an. Complete Translation with Selected Notes*, The Islamic Foundation, Leicester 2003.

