

ANITA GANOWICZ-BĄCZYK¹

Narodziny i rozwój etyki środowiskowej

Summary

The Origin and Development of Environmental Ethics

People became aware of the destructive influence of environmental degradation on themselves not before the early 1960s (D. Brower, R. Carson, G. Hardin). Among authors whose reflections directly preceded the birth of environmental ethics as a single philosophical discipline one should list H.D. Thoreau, J. Muir, A. Leopold and A. Schweitzer. Environmental ethics *sensu stricto* appeared in the 1970s in the USA. One should emphasize here the opinions of the following authors: J. Cobb, W. Blackstone, J. Feinberg, Ch. Stone, A. Næss, R. Sylvan, J. Passmore, P. Singer, H. Rolston III, J. Rodman, G. Sessions, K.E. Goodpaster. Simultaneously V. R. Potter II worked out the global bioethics. In 1979 E. Hargrove founded the first academic journal on the field, entitled *Environmental Ethics*.

Until now three key currents of environmental ethics have crystallized: anthropocentric, biocentric, and holistic (ecocentric). The differences between these branches are conditioned by the adopted model of nature and accepted anthropology. Environmental ethics should become more practical in resolving the real ecological problems we face.

Słowa kluczowe: etyka środowiskowa, kryzys ekologiczny, przyroda

Key words: environmental ethics, environmental crisis, nature

¹ Adres: Instytut Ekologii i Bioetyki; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Wóycickiego 1/3, b. 19, 01-938 Warszawa, e-mail: a.ganowicz@uksw.edu.pl.

1. Wstęp

Etyka środowiskowa (ang. *environmental ethics*) to filozofia moralna dotycząca relacji człowieka do pozaludzkiej przyrody. Jako etyka, jest ona częścią filozofii praktycznej, tzn. jest nastawiona na postępowanie, na działanie. Poszukuje odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób ludzie, podmioty moralne, powinni żyć najlepiej w ich ziemskim domu (Keller 2012: 1-2): w jaki sposób troszczyć się o przyrodę, wartościować ją i jakie mają w stosunku do niej obowiązki. Poszukuje zatem zarówno odpowiedniej teorii, jak i praktyki (por. Rolston III 2012a: 2). Od Sokratesa do J.P. Sartre'a, przez dwa i pół tysiąca lat, etyka dotyczyła ludzi i relacji międzyludzkich. Była antropocentryczna, skoncentrowana na człowieku. Etycy środowiskowi podejmują wysiłek krytyki przyjmowanego w tradycji zachodniej antropocentryzmu; niektórzy odnoszą się do niego negatywnie, niektórzy pozytywnie. Krytyka ta przebiega poprzez główne dziedziny filozofii: metafizykę, aksjologię, epistemologię, estetykę i właśnie etykę (Keller 2012: 1-2).

Etyka środowiskowa jest dziedziną stosunkowo młodą. Od lat 70. XX w. podejmowane są przez filozofów zainteresowanych problemami ekologicznymi naszej cywilizacji wysiłki zmierzające do wypracowania adekwatnej etyki mającej uregulować relacje człowieka z przyrodą, obejmującej zarówno dobro ludzkości, jak i wszystkich istot żywych oraz całej biosfery. Wśród projektów można wymienić biocentryczną, antropocentryczną i ekocentryczną etykę środowiskową (Tyburski 2013: 109). Każda z nich ma swych rzeczników, a dyskusja dotycząca kwestii teoretycznych jest ożywiona.

Niniejsze opracowanie za cel stawia sobie przybliżenie atmosfery, w jakiej rodziła się etyka środowiskowa, zaprezentowanie jej prekursorów oraz historyczny rozwój tej dyscypliny filozoficznej do czasów współczesnych.

2. Droga do kryzysu ekologicznego

Historia gatunku ludzkiego wpisuje się w około 3,8 miliarda lat istnienia życia na Ziemi. Człowiek anatomicznie współczesny, powstał przed około 200 tysiącami lat, przez większą część tego czasu żył jak inne, pokrewne mu gatunki naczelnych. Nie wyróżniał się w sposób szczególny spośród istot żywych (Por. Dunbar 2014: 52). Jego życie było równie bezlitosną i bezkompromisową walką o byt, jak życie wszystkich innych organizmów. Trudy oraz okrucieństwa, z jakim przychodziło się mu stykać, były czymś naturalnym i stanowiły naturalną część życia. Od zarania swych dziejów człowiek postrzegał siebie jako integralną część otaczającego go świata. Dopiero mniej więcej 40 tysięcy lat temu zachowanie człowieka zmieniło się: wraz ze samoświadomością i większą wolnością wewnętrzną powstała moralność oraz potrzeba Transcendencji, religia i sztuka.

Wiedza człowieka o otaczającym go świecie rozwijała się stopniowo. W wędrownych społeczeństwach łowiecko-zbierackich wiedza o środowisku życia była niezbędna do przeżycia, musiała być więc gruntowna. Nieodzowna była znajomość siedlisk rozmaitych gatunków organizmów mogących stanowić pożywienie lub środek leczniczy, obyczajów zwierząt, sposobów polowania i ochrony przed drapieżnikami lub pasożytami itd. Znajomość związków między organizmami oraz ich zależności ze środowiskiem, czyli wiedza ekologiczna *sensu stricto*, była zatem najstarszą wiedzą, jaką człowiek musiał posiadać (por. Kalinowska 1999: 12).

Zmieniło się to jednak wraz z nastaniem rewolucji neolitycznej, tzn. początkami osadnictwa, rolnictwa i hodowli². Wraz z rozwojem cywilizacji agrarnej człowiek uzyskał większą pewność stałego zabezpieczenia dostępu do żywności, co wzmocniło jego biologiczną pozycję jako gatunku. Dzięki przystosowaniom kulturowym coraz bardziej stawał się niezależny od radykalnych warunków przeżycia stawianych przez środowisko przyrodnicze. Prowadziło to sukcesywnie

² Wyczerpujący opis procesu eksploatacji środowiska przyrodniczego przez populacje pradziejowe można znaleźć w: Strzałko, Ostojka-Zagórski 1995: 214-223.

do wzrostu populacji, zagęszczenia zaludnienia, by z czasem dać początek urbanizacji. Na przykładzie rozwijających się miast w sposób szczególnie wyraźny widać rosnącą niezależność człowieka od dzikiej przyrody. Wraz z rozrastającymi się obszarami zurbanizowanymi więz zamieszkującego je człowieka ze środowiskiem przyrodniczym coraz bardziej słabła, by w niektórych przypadkach prawie zaniknąć.

Właśnie w miastach, w których podział pracy stawał się coraz bardziej urozmaicony i wraz z tym różnicował się status społeczny i materialny mieszkańców, pojawiły się bardziej sprzyjające warunki do zastanawiania się nad istotą bytu i nad miejscem człowieka w świecie. Powstały tym samym warunki sprzyjające narodzinom tzw. kultur wysokich. Zaczęto opracowywać podstawy techniki rzemieślniczej i podstawy nauki (Por. Łepko 2006: 139). Człowiek zaczął stopniowo podkreślać swoją odmienność od reszty przyrody. Tendencja ta wzmacniała się wraz ze wzrostem wiedzy o świecie i rozwojem techniki oraz wzrostem standardu życia, a swoje apogeum osiągnęła w europejskiej nowożytności, wraz z wystąpieniami F. Bacona czy Kartezjusza. Z czasem doprowadziła zaś do charakterystycznej dla współczesnej cywilizacji alienacji ze środowiska.

Rezultatem wyobcowywania człowieka z przyrody i jej instrumentalnego traktowania jest rzeczywiste i poważne zagrożenie zdrowia i życia ludzkości oraz całej biosfery w jej obecnym kształcie. Kryzys ekologiczny jest rezultatem zaburzenia i nieodwracalnego zniszczenia kluczowych dla funkcjonowania wielu ekosystemów ziemskich relacji, a jego przejawem jest radykalne i szybko postępujące zmniejszanie się niezbędnej dla istnienia życia bioróżnorodności.

3. Rozpoznawanie kryzysu ekologicznego

Pojawienie się w starożytności greckiej racjonalnej i krytycznej metody myślenia i rozumowania zapoczątkowało filozoficzne badanie przyrody. Powstanie myślenia naukowego zmieniło stosunek badaczy do wiedzy potocznej. Z jednej strony, pozwoliło na systematyczne i krytyczne badanie przyrody, a następnie rozwój naukowo-techniczny. Ale z drugiej strony, ta przebogata wiedza potoczna

i głębokie praktyczne doświadczenie przyrody zostały z biegiem czasu zdeprecjonowane i zapomniane. Dopiero od stosunkowo niedawna przyrodnicy odkrywają na nowo oczywistą niegdyś dla ludzi jedność świata przyrody.

Rozwój samodzielnej nauki badającej zależności między organizmami i ich środowiskiem biotycznym i abiotycznym rozpoczął się dopiero w połowie XIX wieku. Nazwę „ekologia” dla nowo powstającej dziedziny wiedzy zaproponował w pracy *Generelle Morphologie der Organismen* (1866) niemiecki biolog Ernst Haeckel (1834-1919) (Haeckel 1866: 286). Dyscyplina ta stanowiła podsumowanie ówczesnej wiedzy biologicznej, ale też otwierała nowe perspektywy poznawcze.

Początkowo ekologia koncentrowała się na badaniach poszczególnych organizmów i ich powiązań ze środowiskiem (autekologia). Następnie zaczęto badać grupy organizmów funkcjonujące jako całość w określonych środowiskach (synekologia). Wreszcie, wyróżniono różne poziomy integracji i organizacji grup organizmów: populacje, biocenozy, ekosystemy (obejmujące tak biotyczne, jak i abiotyczne komponenty) aż po biosferę (czyli zbiór wszystkich ekosystemów) (Por. Łepko 1994: 22). Kluczowy dla interpretacji ekologicznych badań systemów biologicznych okazał się paradygmat ewolucyjny. Coraz bardziej złożony przedmiot ekologii potrzebował odpowiedniej metody badawczej, która ujmowałaby go w sposób całościowy, systemowy oraz interdyscyplinarny. Stała się nią metoda adekwatnej systemowo analizy przyczynowej, nawiązująca do ogólnej teorii systemów sformułowanej w 1968 r. przez austriackiego biologa i filozofa Ludwika von Bertalanffy'ego (1901-1972) (Bertalanffy 1984). Wkrótce też ekologia stała się nauką interdyscyplinarną i systemową, odwołującą się do wyników wielu nauk przyrodniczych, m.in. do botaniki, zoologii, mikrobiologii, genetyki, fizjologii, etologii, geografii, geologii, gleboznawstwa, oceanografii, meteorologii czy klimatologii, chemii i fizyki oraz nauk społecznych i humanistycznych, m.in. ekonomii, demografii, socjologii i psychologii.

Badacze długo jednak nie dostrzegali w perspektywie oddziaływań między organizmami i środowiskiem oddziaływań samego człowieka i nie traktowali przyrody wraz z jej poszczególnymi

elementami jako tego, w czym i dzięki czemu człowiek żyje (Por. Łepko 1994: 23). Długo też nie zdawali sobie sprawy z tego, jak populacje ludzkie silnie wpływają na otoczenie i że ich działalność sieje spustoszenie wśród istot żywych. Uczni zaczęli dostrzegać ten fakt dopiero na przełomie lat 20. i 30. XX wieku. Dłużej jeszcze nie dostrzegano, jak destrukcyjnie aktywność ludzka wpływa na życie samego człowieka.

Z destrukcyjnego wpływu niszczenia środowiska na człowieka zaczęto sobie zdawać sprawę w Stanach Zjednoczonych dopiero na początku lat 60. XX w. W 1961 r. amerykański ekolog David Brower (1912-2000), bazując na pracach rodaka, przyrodnika Johna Muira (1838-1914), opublikował pod swoją redakcją książkę zatytułowaną *Wilderness: America's Living Heritage* (Brower 1961). Zwrócił tym samym uwagę na konieczność ochrony dzikich obszarów przyrody jako amerykańskiego dziedzictwa narodowego.

W roku następnym, 1962, Rachel Carson (1907-1964), amerykańska biolog i działaczka na rzecz ochrony przyrody, wydała książkę *Silent Spring* (Carson 1962). Była to pierwsza książka o tematyce ekologicznej, która dotarła do szerokiego kręgu odbiorców (stała się best-sellerem), a jej przesłanie wstrząsnęło opinią publiczną. Wykazała w niej, że w przyrodzie wszystko jest ze sobą ściśle powiązane, że każda substancja raz wprowadzona do środowiska, już tam pozostaje, często ulegając transformacjom w dużo bardziej niebezpieczne związki chemiczne. Jeśli zaś substancja ta jest toksyczna, wówczas sieje spustoszenie w kolejnych ogniwach łańcucha pokarmowego, szczególnie zaś kumuluje się na szczycie piramidy troficznej – na którym znajduje się m.in. człowiek. Carson zaakcentowała fakt, że człowiek stanowiąc część przyrody podlega jej prawom i ograniczeniom, zaś to, co trujące dla organizmów pozaludzkich (np. pestycydy), działa toksycznie także na ludzi (Por. Carson 1962: 169).

Od czasu publikacji R. Carson mówi się o człowieku w kategoriach „problemu ekologicznego”. Okazało się wówczas, że jego postawy – wynikające z braku wiedzy i negujące prawdę o biologicznej naturze człowieka, skutkują brakiem głębszej refleksji nad jego działaniami

w środowisku oraz ich ewentualnymi skutkami dla zdrowia a nawet życia ludzkiego. Niosą również ze sobą nieprzewidziane i poważne konsekwencje dla ekosystemów, co w rezultacie doprowadziło do ekologicznego kryzysu, który nieuchronnie i poważnie obniża jakość życia wszystkich istot żywych, nie wyłączając człowieka. Same zmiany nie są jednak z założenia niekorzystne. Ekologowie zauważyli dużo wcześniej, że środowisko zawsze podlegało ewolucyjnym zmianom. Ale zmiany te charakteryzuje złożoność i rozciągłość w czasie. Stąd zarówno ich przejawy, jak i ich skutki trudno dostrzec w okresie trwania pokoleń ludzkich. Natomiast zmiany wprowadzane w przyrodzie przez człowieka są wielokrotnie gwałtowne oraz dewastujące. Dlatego naturalne procesy adaptacyjne częstokroć nie nadążają za nimi (Por. Grzywacz 2000: 7). Dochodzi wówczas do nieodwracalnej degradacji środowiska. Dopiero w latach 60. XX wieku, gdy dostrzeżono wymienione zależności, zaczęto mówić o ekologii człowieka w perspektywie środowiskowych zagrożeń.

W 1968 r. biolog Garrett Hardin opublikował artykuł *The Tragedy of the Commons* (Hardin 1968: 1243-1248), w którym opisał tzw. zjawisko tragedii wspólnot. Zjawisko to pojawia się wówczas, gdy wykorzystywane wspólnie, ale nie posiadane przez nikogo, zasoby (np. pastwiska, lasy, powietrze, woda) są nadmiernie i w sposób nieuregulowany eksploatowane. Skutkuje to ich degradacją, ponieważ nikt nie ma motywacji, aby dbać o zasoby i każdy korzysta z nich w maksymalnym zakresie, dopóki nie zostaną one wyczerpane. Choć wszyscy mają świadomość, iż długoterminowo wyczerpywanie się zasobów odbija się na wszystkich, to najlepsza strategia życiowa jednostek stoi w sprzeczności z dobrem wspólnym.

Uświadomienie sobie powagi problemu, w obliczu którego stanęła ludzkość i w ogóle cała wspólnota istot żywych, wywołało olbrzymie zainteresowanie nie tylko przyrodników, ale i opinii publicznej, polityków oraz humanistów. Naukowcy podjęli z jednej strony szeroko zakrojone badania ekologiczne, z drugiej – poszukiwania bardziej przyjaznych środowisku technologii. Politycy podjęli międzynarodowe wysiłki na rzecz poprawy jakości środowiska i zapobiegania

jego dalszej dewastacji, czego coraz donośniej zaczęli domagać się obywatele demokratycznych państw³.

Zaniepokojenie pogarszającym się stanem środowiska życia człowieka znalazło odzwierciedlenie w działaniach społecznych, politycznych i legislacyjnych, ale także w filozofii i etyce, gdzie zaczęto dokonywać pogłębionej i bardziej kompleksowej refleksji nad miejscem człowieka w świecie przyrody i ich moralnymi odniesieniami. W dużej mierze to właśnie filozofia i etyka środowiskowa stanowią źródło rozwiązań światopoglądowych dla edukacji ekologicznej (por. Łepko 1994: 26).

Jeszcze w 1967 r. historyk Lynn White opublikował brzemienne w skutki artykuł *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* (White 1967: 1203-1207). Oskarżył w nim religię (kulturę) judeochrześcijańską o wydatne przyczynienie się do pojawienia się ekologicznego kryzysu poprzez realizację biblijnego nakazu czynienia sobie ziemi poddaną (Rdz 1, 27-28). Wielu uczonych zgodziło się z tezą White'a, wskazując kolejne negatywne konsekwencje tradycji biblijnej, a nawet religii jako takiej, np. brytyjski historyk i teoretyk cywilizacji Arnold Toynbee, pionier ruchu environmentalistycznego Edward Nicholson, filozofowie John Passmore oraz Peter Singer (Sadowski 2015: 103). Sprowokowało to, *notabene*, pojawienie się filozoficznego sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Krytycy tezy White'a zwracają uwagę na złożoność i wielorakie uwarunkowania kryzysu ekologicznego: ekonomiczne, społeczne, historyczne, polityczne, ideologiczne. Zauważają, że przypisywane chrześcijaństwu

³ Rok 1963 ONZ ogłosiła Rokiem Ochrony Środowiska.

W 1969 roku ogłoszono tzw. Raport Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta Człowiek i środowisko dotyczący stanu środowiska w różnych regionach świata.

W 1972 roku odbyła się Światowa Konferencja UNESCO ds. Ochrony Środowiska Człowieka w Sztokholmie.

W 1987 roku ukazał się opracowany przez Światową Komisję Środowiska i Rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych raport *Nasza wspólna przyszłość* (zredagowany pod przewodnictwem Gro Harlem Brundtland). Po raz pierwszy zostało tam zdefiniowane pojęcie „zrównoważony rozwój” (ang. *sustainable development*).

W 1992 roku odbył się w Rio de Janeiro po raz pierwszy tzw. Szczyt Ziemi.

poglądy mające skutkować ekologicznym imperializmem człowieka są niezgodne z faktyczną doktryną tej religii i nie znajdują potwierdzenia w Piśmie Świętym. Już pierwsze opisy zawarte w Księdze Rodzaju podkreślają dobroć i doskonałość świata stworzonego przez Boga. Człowiek jest częścią stworzenia, chociaż bez wątpienia jest stworzeniem wyjątkowym, gdyż stworzonym na obraz i podobieństwo Boga osobowego. Jest istotą rozumną i wolną, posiadającą zdolność kontemplowania w świecie stworzonym majestatu i chwały swego Stwórcy, zdolną do dokonywania refleksji, stawiania sobie celów i zadań oraz ich przemyślanego realizowania. Z tego względu rolą człowieka jest współpracowanie z Bogiem w dziele stworzenia – bycie włodarzem, współ-stwórcą przyrody (Sadowski 2015: 352-353). Wiąże się z tym ściśle powinność chronienia przyrody przed zubożeniem, nadmierną eksploatacją, a tym bardziej destrukcją i dewastacją. Za sposób wykonania swojego obowiązku człowiek ponosi przed Bogiem odpowiedzialność. Ryszard Sadowski przeprowadzając dogłębną analizę tego zagadnienia zastanawia się, „na ile zasadne jest obwinianie chrześcijaństwa za uboczne skutki pewnych jego idei, które wyrwane z teologicznego kontekstu funkcjonują w kulturze, inspirując różne procesy cywilizacyjne” (Sadowski 2015: 369).

Omówiony wyżej intelektualny dyskurs nad świeżo dostrzeżonym kryzysem ekologicznym doprowadził w początkach lat 70. XX wieku do powstania nowych nurtów filozofii, takich jak:

- 1) bioetyka globalna, której twórcą jest filozofujący lekarz Van Rensselaer Potter II (1911-2001) – 1971 r.,
- 2) ekologia głęboka, której twórcą jest norweski filozof Arne Næss (1912-2009) – 1973 r.,
- 3) ekofilozofia, której pionierem jest francuski teolog i filozof Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), zaś twórcą polski filozof: Henryk Skolimowski (ur. 1930),
- 4) etyka środowiskowa, której prekursorami są amerykańscy badacze John Muir (1838-1914) i Aldo Leopold (1887-1948), a twórcami Richard Sylvan (1935-1996), John Passmore (1914-2004), Holmes Rolston III (ur. 1932), Paul Taylor (ur. 1923), John Baird Callicott (ur. 1941).

4. Prekursorzy etyki środowiskowej

Wśród myślicieli, których refleksje bezpośrednio poprzedziły powstanie etyki środowiskowej jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej, wymienić należy Henry'ego Davida Thoreau, Johna Muira, Aldo Leopolda i Alberta Schweitzera.

Henry David Thoreau (1817-1862) był amerykańskim pisarzem, filozofem, przyrodnikiem, prekursorem amerykańskiego ruchu obrońców środowiska (ang. *environmentalists*), autorem książki *Walden, or Life in the Woods* (Thoreau 1854). Thoreau był jednym z pierwszych i najbardziej zdecydowanych krytyków antropocentryzmu oraz propagatorów wartości wewnętrznej przyrody. Jego refleksje po dziś stanowią inspirację dla pokoleń aktywistów na rzecz ochrony środowiska (Cafaro 2009: 316-318).

John Muir (1838-1914) był szkocko-amerykańskim przyrodnikiem. Przyczynił się do zdefiniowania współczesnego rozumienia pojęcia parku narodowego. Jest uznawany za pierwszego z autorów, który uznał prawa wszystkich stworzeń żywych oraz pisał o równowadze i harmonii w przyrodzie (Gifford 2009: 76-77). Wraz z Giffordem Pinchotem (1865-1946) był jednym z twórców amerykańskiego ruchu obrońców środowiska (ang. *environmentalists*). Zapoczątkował nurt prezerwacjonistów (ang. *preservationists*), stając w opozycji do konserwacjonistów, popierających stanowisko Gifforda Pinchota na ochronę przyrody (ang. *conservationists*) (Rolston III 2012a: 23).

Aldo Leopold (1887-1948) był amerykańskim przyrodnikiem, ekologiem, leśnikiem, filozofem środowiskowym, autorem wydanej w 1949 r. książki *A Sand County Almanac*. W ostatnim z artykułów w tej książce, *The Land Ethic* (Leopold 1960: 201-226), Leopold zarysował projekt etyki, który – zdaniem J. B. Callicotta – był przełomowy w kulturze zachodniej: nieantropocentryczny oraz holistyczny (Callicott 1999: 296-297). Leopold rozciągnął etykę na wszystkie elementy środowiska, ożywione i nieożywione. Związał ją z szacunkiem dla innych członków wspólnoty biotycznej oraz dla samej wspólnoty jako takiej. Mówi o tym najważniejsza zasada etyki ziemi: „Rzecz jest dobra, gdy zmierza do ochrony integralności, stabilności i piękna

wspólnoty biotycznej. Złem jest czynić odwrotnie” (Leopold 2012: 200). W tej samej publikacji Leopold użył pojęcia „świadomość ekologiczna” (Leopold 2012: 195). Uważał, że kluczowa jest zmiana sposobu postrzegania przyrody: kiedy widzimy ją jako należący do nas towar (ang. *commodity*), wówczas nadużywamy jej. Kiedy ujmujemy ją jako wspólnotę (ang. *community*), do której należymy, wówczas zaczynamy jej używać z miłością i szacunkiem (Cafaro 2005: 31-44).

Albert Schweitzer (1875-1965) był francusko-niemieckim filozofem i teologiem, lekarzem, humanistą i muzykologiem. Schweitzer walczył o równość ludzi, religii, ras, narodów, o postęp i dobrobyt, o pokój i o dobro naturalnego środowiska. Działalność ta zaowocowała w 1954 roku pokojową nagrodą Nobla. A. Schweitzer odrzucił antropocentryczną hierarchię istot żywych. Tradycyjna etyka, niezależnie od tego, jak głęboka, jest jego zdaniem niepełna, gdyż nie obejmuje pozaludzkich istot żywych. Sformułował on tzw. zasadę czci dla życia, która brzmi: „Jestem życiem, które pragnie żyć pośród życia, które pragnie żyć”⁴ (Schweitzer 2008: 111). Zasada ta jest intuicyjna, oczywista, nie do udowodnienia, a od jej przyjęcia zależy osobowa wartość człowieka. Życie w zgodzie z etyką czci dla życia jest zgodne z autentyczną naturą ludzką. Autentyczne przeżycie solidarności z wszelkim stworzeniem stanowi podstawowy fakt moralny. Przeżycie takie trwale przeobraża osobowość i uzdalnia człowieka do miłości wobec całego świata oraz do czynnego postępowania mającego na celu dobro wszystkiego, co żyje. Schweitzer był zdania, że im wyższą dojrzałość ktoś reprezentuje, tym szerszy jest zakres istot, z których dobrem pragnie się liczyć w działaniu (Lazari-Pawłowska 1976: 49). To ludzkie współczucie wobec wszystkich istot czyni z niego prawdziwego człowieka. Życie wbrew – to życie człowieka jeszcze nie rozbudzonego moralnie. Rozwój moralny wiąże się ze wzmożonym wysiłkiem duchowym i przeżywaniem intensywnych konfliktów moralnych (Lazari-Pawłowska 1976: 37). Są one nieuniknione: wrażliwość na cudze cierpienie stanowi bowiem miarę wrażliwości i dojrzałości moralnej (Lazari-Pawłowska 1976: 58, 62).

⁴ „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“.

Schweitzer dostrzegał dramatyczną dwoistość przyrody: jej piękno i wspaniałość oraz grozę i okrucieństwo. Widział, że ludzkie pragnienie niewyrządzania krzywdy nie harmonizują z prawami rządzącymi światem. Prawa natury są bezwzględne, bezduszne, nieubłagane, życie trwa kosztem drugiego życia (heterotrofia) (Por. Piątek 2008: 54-55). Ale człowiek, postulował Schweitzer, „niechaj będzie inny niż świat” (Cyt. za: Lazari-Pawłowska 1976: 56). W myśl etyki czci dla życia „Istotą dobra jest życie utrzymywać, życiu sprzyjać i życie wznosić na najwyższy poziom. Złem jest życie niszczyć, życiu szkodzić i życie hamować w rozwoju.” (Cyt. za: Lazari-Pawłowska 1976: 36-37) Jest tylko jedna sytuacja, w której zasadę czci dla życia można naruszyć: kiedy konieczne jest zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych, szczególnie żywieniowych. Nigdy nie wolno szkodzić z bezmyślności (rozrywka, próżność) (Lazari-Pawłowska 1976: 56-57).

5. Narodziny etyki środowiskowej

Etyka środowiskowa *sensu stricto* narodziła się w latach 70. XX wieku w Stanach Zjednoczonych⁵. Pierwsza debata skupiająca się wokół zagadnień etyczno-środowiskowych rozpoczęła się w 1970 r. Miała ona charakter metaetyczny. Starli się w niej zwolennicy rozszerzenia tradycyjnej etyki na pozaludzką przyrodę (ekstensjonizm) ze zwolennikami utworzenia zupełnie nowej etyki, opartej na nowym, holistycznym paradygmacie (progresywizm). Pierwszy artykuł, w którym podjęta została próba określenia, jak szeroki powinien być zakres obiektów mających znaczenie moralne, opublikował w 1970 r. John Cobb (Cobb 1970: 40-62). Rok później, w 1971 r. po raz pierwszy filozofowie zebrali się na University of Georgia, aby poruszyć temat etyki i środowiska. Początkowo zajmowane stanowiska były dość konserwatywne: wśród nich wymienić można Williama Blackstone’a, Joela Feinberga i Christofera Stone’a, autora opublikowanego w 1972 r. artykułu o istotnym dla rozwoju etyki środowiskowej znaczeniu

⁵ Historię narodzin etyki środowiskowej opisuje szczegółowo David Keller w: Keller 2012: 6-10.

Should Trees Have Standing (Stone 1972: 450-501), rozbudowanego i wydanego w postaci książki w 1974 r. (Stone 1974).

Równocześnie z etyką środowiskową zrodziła się inna dyscyplina etyczna: bioetyka. Bioetyka, etyka życia, przyjmuje, że życie samo w sobie posiada wartość wewnętrzną i jest dobrem rzeczywistym, godnym najwyższego szacunku. Już u swych początków bioetyka rozgałęziła się na dwa główne nurty, które *nota bene* w dalszym okresie zrodziły kolejne. Pierwszym była bioetyka globalna, nazywana czasem także bioetyką zieloną. Drugim była etyka medyczna, zwana także bioetyką czerwoną lub białą (ten ostatni kolor bywa również używany na określenie etyki normującej biotechnologię).

Powstanie bioetyki jako etyki środowiskowej (bioetyki globalnej) zostało zainicjowane publikacją w 1970 r. artykułu pt. *Bioetyka wiedzą przetrwania* autorstwa filozofującego amerykańskiego lekarza-onkologa Van Rensselaera Pottera II (1911-2001) z McArdle Laboratory for Cancer Research Uniwersytetu Wisconsin. Z kolei zestaw zasad określających idee bioetyki medycznej opracował lekarz holenderskiego pochodzenia Andre Hellegers (1926-1979) z Georgetown University (Fiut 1999: 9-10).

Ostrzeżenie wyartykułowane przez Rachel Carson w *Silent Spring*, dotyczące szkodliwości pestycydów i insektycydów wpłynęło także na Van Rensselaera Pottera, zafascynowanego dotychczasowym postępem nauki. Insektycydy, wynalezione po to, by niszczyć to, co wydawało się szkodliwe, okazały się zagrożeniem także dla ludzi. Stanowiły kolejny przykład na to, jak wiedza naukowa zastosowana w praktyce może stać się niebezpieczna, jeśli nie jest łączona z mądrością i przez nią ograniczana. Spostrzeżenie to skierowało Pottera ku refleksji nad nowymi wymiarami odpowiedzialności dotyczącymi wiedzy naukowej, do dyscypliny, którą nazwał „bioetyką”. Ma ona stanowić pomost między wiedzą nauk przyrodniczych i wiedzą nauk humanistycznych, między nauką i myślą, tak jakby „awaryjny most” (ang. *emergency bridge*), o którym pisał Martin Heidegger w tekście *Co nazywamy myśleniem?* (Heidegger 1954). Ale o ile dla Heideggera nauka „nie myśli” i „nie może myśleć”, Potter w książce *Bioetyka. Most do przyszłości* (Potter 1971) twierdzi, że pomost między nauką

i myślą może i musi zostać zbudowany, jeśli chcemy w ogóle mieć jakąś przyszłość. Bioetyka ma być nauką o przeżyciu gatunku ludzkiego. Idea ta pojawia się u Pottera już w jego pierwszej książce wydanej w 1971 r. *Bioethics. Bridge to the Future* (Web-03).

6. Formowanie się myśli etyczno-środowiskowej

Lata 1970-1975 były krytycznym czasem formowania się etyki środowiskowej. W 1972 r. na konferencji w Bukareszcie wystąpienie pt. *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecologic Movement: A summary* wygłosił norweski filozof Arne Næss (1912-2009). Rozróżnił w nim między ekologią płytką i głęboką. Ekologia płytka stanowi rozszerzenie antropocentryzmu charakterystycznego dla cywilizacji zachodniej, gdyż skupia się wyłącznie na zabezpieczeniu dobrostanu człowieka, zaś rozwiązań problemów środowiskowych poszukuje w rozwoju technologicznym. Ekologia głęboka wiąże się z zakwestionowaniem płytkiego antropocentryzmu i przeorientowaniem całej cywilizacji od samych jej podstaw (Keller 2012: 8). Næss stał się orędownikiem nowego stylu życia, opartego na głębokiej więzi z przyrodą i głębokim przeżywaniu z nią jedności oraz twórcą całego ruchu nazwanego ekologią głęboką. Wspomniany referat Næss'a został opublikowany rok później (Næss 1973: 95-100).

W 1973 r. na XV Światowym Kongresie Filozofii w Warnie wystąpienie pt. *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?* miał australijski filozof Richard Sylvan (Routley) (1935-1996). Opublikowane w materiałach pokonferencyjnych (Sylvan 1975) stało się kamieniem milowym w dyskusji z antropocentryzmem. Sylvan wprowadził wówczas tzw. argument ostatniego człowieka (ang. *the last man argument*) (Sylvan 2011: 49-50), eksperyment myślowy, który miał wykazać, że adekwatna etyka troski o świat pozaludzki powinna mieć zupełnie inne podstawy niż etyka tradycyjna (Grey 2009b: 298-299, Grey 2009a: 40-41, Keller 2012: 8, Callicott 1999: 296). Antropocentryzm, ugruntowany w dominującym światopoglądzie zachodnim i oparty na zasadzie wolności, jest, zdaniem Sylvana, przejawem ludzkiego szowinizmu. [Brytyjski filozof i psycholog Richard Ryder (ur. 1940)

ukuł nawet w 1970 r., w wydrukowanej prywatnie broszurce, na określenie ludzkiego szowinizmu gatunkowego specjalny termin: *speciesism* – gatunkowizm (Por. Ryder 1980: 44).] Szowinizm ten uniemożliwia dostrzeżenie wewnętrznej wartości pozaludzkich elementów przyrody. Z szowinistycznej, skrajnie antropocentrycznej perspektywy, ostatni żyjący człowiek na Ziemi nie uczyniłby niczego moralnie złego, gdyby w jakiś sposób doprowadził do tego, że po jego śmierci wyginą wszystkie istoty żywe i zniszczeniu ulegną wszystkie krajobrazy na naszej planecie. W ten sposób nie mógłby przecież zaszkodzić już interesom i dobrostanowi nieistniejących ludzi. Mimo to, argumentuje autor, pojawia się moralna intuicja mówiąca, że to wyobrażone ostatnie działanie ostatniego człowieka byłoby moralnie złe (Web-01).

W tym samym 1974 roku australijski filozof Peter Singer (ur. 1946) opublikował artykuł *All Animals Are Equal* (Singer 1974: 103-116), w którym opowiedział się za rozszerzeniem tradycyjnej etyki utilitarystycznej na wszystkie odczuwające zwierzęta, rozwijając w ten sposób wysuniętą prawie 200 lat wcześniej sugestią Jeremy'ego Benthama i zapoczątkowując etykę praw zwierząt. Rozwinął ją w wydanej rok później książce *Animal Liberation* (Singer 1975).

Również w 1974 r. inny australijski filozof, John Passmore (1914-2000), wydał pierwszą książkę z zakresu etyki środowiskowej, zatytułowaną *Man's Responsibility for Nature* (Passmore 1974). Pozostając na gruncie antropocentryzmu, poddał go wnikliwej krytyce, postulując radykalną rewizję dotychczas obowiązujących metafizycznych, moralnych i naukowych teorii. Winą za destrukcyjną działalność człowieka w przyrodzie Passmore obarczył metafizykę (szczególnie zaś chrześcijańską wizję świata i człowieka). W teoriach moralnych i naukowych dostrzegł wystarczający potencjał do potępienia praktyk niszczących środowisko: potępienie chciwości, braku wrażliwości, krótkowzroczności, bezduszności, nieczułości oraz niesprawiedliwości. Passmore był więc zwolennikiem tzw. oświeconego antropocentryzmu, z człowiekiem jako opiekunem, włodarzem i współpracownikiem, partnerem środowiska (Welchman 2009: 142-143).

W 1975 r. pojawił się nowy głos w dyskusji na temat etyki środowiskowej. Amerykański filozof Holmes Rolston III (ur. 1932) zadał pytanie *Is There an Ecological Ethic?*, na które odpowiedział w sposób pozytywny. Rolston bronił tezy, że wartości są obiektywnie obecne w istocie przyrody. Zarówno indywidualne organizmy, jak i gatunki czy ekosystemy posiadają wy wpływającą z tego, czym są w istocie, wewnętrzną wartość. W przyrodzie tradycyjny etyczny indywidualizm nie ma więc racji bytu. Rolston zwrócił uwagę na to, że przyroda posiada też wiele bardzo ważnych dla nas wartości instrumentalnych (wartości podtrzymujące życie, ekonomiczne, rekreacyjne, estetyczne, naukowe, duchowe). Wyraził przekonanie, że przyroda jako całość posiada wartość systemową (ang. *systemic value*). Ze względu na wkład Holmesa Rolstona w rozwój etyki środowiskowej bywa on nazywany jej ojcem. Niezwykle ważnym rysem poglądów Rolstona jest jego wysiłek przekroczenia nowożytnego dysonansu między naukami przyrodniczymi a religią, nagrodzony w 2003 r. Nagrodą Templetona (Cafaro 2009: 211).

W 1977 r. amerykański filozof, przyrodnik i politolog John Rodman (1933-2003) opublikował artykuł *The Liberation of Nature?* (Rodman 1977: 83-145). Przeprowadził w nim ważną krytykę moralnego ekstensjonizmu oraz moralnego atomizmu charakterystycznego dla P. Singera czy Ch. Stone'a. Strategię ekstrapolowania tradycyjnych, humanistycznych systemów etycznych na pozaludzką przyrodę określił on mianem „homocentrycznego imperializmu” (ang. *homocentric imperialism*). Sam przyjmował biocentryczne podejście, dostrzegające w istotach żywych niesioną przez życie wartość wewnętrzną (por. Keller 2012: 8).

W wymienionym wyżej numerze czasopisma zamieszczony został artykuł jeszcze innego amerykańskiego filozofa, George'a Sessionsa (Sessions 1977: 481-528). Sessions potępił w nim charakterystyczny zachodni „dualizm metafizyczny”, radykalnie oddzielający istoty ludzkie od reszty przyrody. W zamian zaproponował natomiast „metafizyczny monizm”, gdyż wszystkie elementy przyrody, od samych jej podstaw, są w relacjach współzależności. Sessions zauważył też, jak ważny w etyce środowiskowej jest odpowiedni język,

ujawniający prawdę o miejscu człowieka w przyrodzie (por. Keller 2012: 8-9).

W 1978 r. amerykański filozof Kenneth E. Goodpaster w publikacji *On Being Morally Considerable* (Goodpaster 1978: 308-325) podjął się obrony tradycyjnej, indywidualistycznej ontologii, jak również deontologicznej metodologii w etyce środowiskowej. Obronę biocentryzmu przeprowadził na gruncie filozofii analitycznej. Zgadzając się z P. Singerem czy J. Feinbergiem co do tego, że właściwym przedmiotem moralności są indywidua, nie zgodził się na zaproponowane przez nich kryterium odczuwania bólu decydujące o tym, które indywidua wchodzi w zakres zbioru przedmiotów moralności. Argumentował, że kryterium tym jest bycie żywym (por. Keller 2012: 9).

W 1979 r. amerykański filozof Donald Van De Veer w artykule *Interspecific Justice* (Van De Veer 1979: 55-79) wyróżnił potrzeby podstawowe i drugorzędne (ang. *peripheral*). Podstawowe mają pierwszeństwo, jednak w sytuacji konfliktu potrzeb podstawowych człowieka i innej istoty żywej to ludzkie interesy należy chronić (w tym zakresie pogląd Van De Veera przypomina tzw. biocentryzm hierarchiczny) (por. Keller 2012: 9).

Wysiłek związany z narodzinami nowej dyscypliny filozoficznej zwieńczony został w 1979 r. powstaniem pierwszego czasopisma poświęconego wyłącznie tematyce etyki środowiskowej: *Environmental Ethics*. Założycielem tego periodyku jest amerykański filozof Eugene Hargrove (ur. 1944), najważniejsza osoba, która stworzyła kontekst dla formowania się filozofii środowiskowej. Czasopismo *Environmental Ethics* powstało przy University of New Mexico, w 1981 r. zostało przeniesione wraz ze swym twórcą do University of Georgia, a ostatecznie od 1989 r. wydawane jest przez University of North Texas, gdzie Hargrove założył The Center for Environmental Philosophy (por. Rolston III 2009: 482-483).

W inauguracyjnym numerze *Environmental Ethics* ukazał się artykuł pt. *Elements of an Environmental Ethics* autorstwa amerykańskiego filozofa Johna Bairda Callicotta (ur. 1941) (Callicott 1979: 71-81). Został on ogłoszony dwa lata wcześniej na spotkaniu Wisconsin Philosophical Association. Callicott odniósł się w nim do

wprowadzonego przez Richarda Sylvana argumentu ostatniego człowieka na Ziemi. Argumentował, że właściwymi obiektami zainteresowania moralnego są w przyrodzie całości, a człowiek ma moralne obowiązki tak wobec ożywionych, jak i nieożywionych elementów wspólnot ekologicznych. Callicott naszkicował zarys holistycznej i nie-antropocentrycznej etyki środowiskowej.

7. Zakończenie

Obecnie etykę środowiskową definiuje się dwojako. W znaczeniu szerokim jako refleksję etyczną dotyczącą stosunku człowieka do środowiska przyrodniczego. W węższym, właściwym znaczeniu etyka środowiskowa to etyka poszerzająca ramy tradycyjnej moralności międzyosobowej na byty pozaosobowe, poprzez odniesienie etycznej odpowiedzialności człowieka również do środowiska, oraz przyjęcie i uzasadnienie założenia, że nie tylko ludzie, ale także (w zależności od nurtu) inne zwierzęta, rośliny, ekosystemy, cała przyroda – mogą być przedmiotami moralności (Konstańczak 2008).

Tak ujęta etyka środowiskowa ma na celu zbadanie i uzasadnienie możliwości uznania za byty o statusie moralnym nie tylko bytów osobowych, ale także indywidualnych istot pozaludzkich, gatunków, ekosystemów, bądź całości biosfery (Bonenberg 2008). Koncentruje się ona na moralnych podstawach odpowiedzialności człowieka za działania w środowisku oraz stara się określić, jak daleko się taka odpowiedzialność rozciąga.

W ciągu ostatniego półwiecza wykrystalizowały się trzy główne nurty etyki środowiskowej: antropocentryczny, biocentryczny i ekocentryczny.

Antropocentryzm w etyce środowiskowej to pogląd mówiący, że ludzkie interesy, dobra, wartości są głównym punktem odniesienia wszelkich wartościowań moralnych i są ważniejsze niż analogiczne potrzeby istot pozaludzkich. Rozróżnia się:

- a) Antropocentryzm mocny (bezwzględny, tzw. homocentryzm – ludzki szowinizm gatunkowy) – pogląd uznający, że tylko człowiek ma wartość wewnętrzną, natomiast zarówno inne

gatunki, jak i cała planeta mają jedynie wartość utylitarną dla realizacji jego celów.

- b) Antropocentryzm słaby (umiarkowany, względny) – pogląd uznający, że zarówno człowiek, jak i inne istoty żywe oraz środowisko posiadają wartość wewnętrzną, jednak wartość człowieka jest nieporównanie wyższa niż reszty przyrody. Człowiek ma prawo do zabezpieczania podstawowych swoich potrzeb tj. pożywienia, wody, schronienia, warunków sanitarnych, ochrony zdrowia i edukacji, ale ich realizacja nie powinna wpływać destrukcyjnie na zdrowie i integralność ekosystemów (John Passmore, Bryan Norton, Tadeusz Ślipko).

Biocentryzm to pogląd uznający, że wszystkim istotom żywym przysługuje wewnętrzna / przyrodzona wartość (ang. *intrinsic / inherent value*). Zgodnie z nim wszystkie organizmy żywe są teleologicznymi „centrami” życia i dążą do realizacji własnego dobra – dobra na miarę swojego gatunku. Stanowią z tego powodu punkt odniesienia dla wartościowania moralnego, uznawania ich sensu, celu i wartości. Człowiek nie jest wyróżnionym gatunkiem w biosferze. Rozróżnia się:

- a) Biocentryzm słaby (hierarchiczny) – wartość istot żywych jest zróżnicowana ze względu na zakres świadomości posiadania własnego dobra, celów czy interesów. Należy zawsze brać pod uwagę dobro innych istot, ale ostatecznie – w razie konfliktu interesów – dobro ludzkie jest wartością najwyższą (Robin Attfield, Zdzisława Piątek).
- b) Biocentryzm mocny (egalitarny) – realizacja życia każdego gatunku ma taką samą wartość. Gatunki są niewspółmierne i brakuje kryterium rozstrzygającego, który z nich miałby być wyższy, a który niższy. Ludzkie działania należy rozpatrywać pod kątem ich ewentualnej szkodliwości dla innych organizmów; ochrona zagrożonych gatunków wymaga ograniczenia liczebności gatunku ludzkiego (tzw. szowinizm biocentryczny) (Paul Taylor).

Ekocentryzm to pogląd uznający, że cała przyroda, ożywiona i nieożywiona, posiada wartość wewnętrzną / przyrodzoną. W ten sposób włącza się całą ekosferę w zakres moralności człowieka. Jako

całość ekosfera umożliwia bowiem istnienie życia. Ekocentryzm jest ujęciem holistycznym, ponieważ przyznaje, że zachowanie integralności ekosystemu jest ważniejsze niż dobro pojedynczych osobników. Z tego powodu akcentuje wartość relacji między składnikami środowiska (Aldo Leopold, Holmes Rolston III, John Baird Callicott, Edward Goldsmith).

Jak wynika z historycznego przeglądu formowania się etyki środowiskowej, proponowane przez poszczególne jej nurty drogi wybrnięcia z kryzysu środowiskowego różnią się od siebie. Są one bowiem warunkowane koncepcją przyrody, człowieka oraz relacji człowieka do przyrody. Dlatego też, aby możliwe było współdziałanie w celu ochrony naszego środowiska życia osób i grup o odmiennym światopoglądzie, potrzebna jest rzeczowa filozoficzna dyskusja uwzględniająca aspekt przyrodniczy, antropologiczny i etyczny (Por. Łepko 1994: 26).

Ważną propozycję w tym zakresie przedstawia rzecznik holistycznej etyki środowiskowej Holmes Rolston III. W artykule pt. *The Future of Environmental Ethics* wskazuje on na konieczność poszukiwania etyki ujmującej komplementarnie zarówno przyrodę dziką, jak i kulturę wraz z przyrodą zantropogenizowaną (Rolston III 2012b: 563). Ich wzajemne relacje powinny być rozpatrywane na zasadzie „symbiozy”, gdyż etyka środowiskowa nie obejmuje wyłącznie naturalnych, dzikich, niezmienionych obszarów, ale dotyczy ludzi w ich domu: w ich krajobrazach i w kulturze. Te zaś bez wątpienia usadowione są w przyrodzie. Dlatego też etyka środowiskowa musi objąć takie zagadnienia, jak: zużywanie zasobów, zrównoważony rozwój, kształtowanie i zarządzanie krajobrazem, środowisko miejskie i wiejskie, ocieplanie klimatu, sprawiedliwość środowiskowa, wewnątrzpokoleniowa i międzypokoleniowa (Rolston III 2012b: 564). Rolston zwraca uwagę, że zrównoważony rozwój nie jest możliwy bez zrównoważonej biosfery, zaś losy ludzkości i Ziemi są ze sobą ściśle splecione (Rolston III 2012b: 568). Proponowana przez niego etyka Ziemi (*Earth Ethics*) z szacunkiem odnosi się do życia i docenia naszą „płodną”, „delikatną” i „kruchą” planetę, która umożliwia oraz daje życie (Por. Rolston III 2012b: 571-572).

Propozycja Rolstona pokazuje, że dla wypracowania etyki środowiskowej zdolnej w sposób adekwatny unormować postępowanie człowieka w środowisku przyrodniczym, konieczne jest jej upracticznienie. Same teoretyczne rozważania pozostają bowiem bez realnego wpływu na zastaną rzeczywistość kryzysu ekologicznego. Należy rozwijać praktyczny wymiar etyki środowiskowej, jeśli ma mieć ona jakiegokolwiek przełożenie na postępowanie człowieka. Przede wszystkim inspiracją dla niej powinny być realne problemy i wyzwania, przed którymi stajemy. Jej zadaniem ma być wysuwanie alternatywnych, a zarazem lepszych propozycji rozwiązywania tych problemów niż dotychczasowe. Ponadto, bardziej niż dotąd, etycy środowiskowi powinni skupić się na problemach społecznych, takich jak bieda i sprawiedliwość dystrybucyjna – zarówno na skalę lokalną, jak i globalną, przestrzeganie praw człowieka czy problemie tzw. wojny sprawiedliwej. Wreszcie, w swych dociekaniach etyka środowiskowa musi zawsze pozostawać w zgodzie z przyrodoznawczą wiedzą o środowisku (Por. Web-02).

Bibliografia

- Bertalanffy L. von, 1984, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, tłum. E. Woydyłło-Woźniak, PWN, Warszawa.
- Bonenberg M. M., 2008, *Etyka ekologiczna*, w: Ciszek D. (red.), „Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii”, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa.
- Brower D. (red.), 1961, *Wilderness: America's Living Heritage*, Sierra Club, San Francisco.
- Cafaro Ph., 2009, *Rolston, Holmes, III*, w: Callicott J. B., Frodeman R. (red.), „Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy”, vol. 2, Gale Cengage Learning, Detroit, New York, London, 211-212.
- Cafaro Ph., 2009, *Thoreau, Henry David*, w: Callicott J. B., Frodeman R. (red.), „Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy”, vol. 2, Gale Cengage Learning, Detroit, New York, London, 316-318.
- Cafaro Ph., 2005, *Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics*, w: Sandler R., Cafaro Ph. (red.),

- “Environmental Virtue Ethics”, Rowman & Littlefield Publishers, INC., Lanham, Boulder, New York, Oxford, 31-44.
- Callicott J. B., 1979, *Elements of an Environmental Ethics: Moral Considerability and the Biotic Community*, “Environmental Ethics” 1 (1979), 71-81.
- Callicott J. B., 1999, *Land Ethics. Into Terra Incognita*, w: Meine C., Knight R. (red.), “The Essential Aldo Leopold. Quotations and Commentaries”, The University of Wisconsin Press, Madison, 296-313.
- Carson R., 1962, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston.
- Cobb J., 1970, *The Population Explosion and the Rights of the Subhuman World*, IDEC International 9, North American edn, Sept. 12 1970, 40-62.
- Dunbar R., 2014, *Nowa historia ewolucji człowieka*, tłum. B. Kucharczyk, Copernicus Center Press, Kraków.
- Fiut I. S., 1999, *Ekoetyki. Kierunki rozwoju współczesnej aksjologii przyjaznej środowisku*, Kraków.
- Gifford T., 2009, *Muir, John*, w: Callicott J. B., Frodeman R. (red.), “Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy”, vol. 2, Gale Cengage Learning, Detroit, New York, London, 76-77.
- Goodpaster K. E., 1978, *On Being Morally Considerable*, “The Journal of Philosophy”, 75(1978)6, 308-325.
- Grey W., 2009a, *Last Man Arguments*, w: Callicott J. B., Frodeman R. (red.), “Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy”, vol. 2, Gale Cengage Learning, Detroit, New York, London, 40-41.
- Grey W., 2009b, *Sylvan, Richard*, w: Callicott J. B., Frodeman R. (red.), “Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy”, vol. 2, Gale Cengage Learning, Detroit, New York, London, 298-299.
- Grzywacz A., 2000, *Las twoim bogactwem*, Agencja Reklamowo-Wydawnicza A. Grzegorzcyk, Warszawa.
- Hardin G., 1968, *The Tragedy of the Commons*, “Science” 162, 1243-1248.
- Heackel E., 1866, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, Berlin.

- Heidegger M., 1954, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Kalinowska A., 1999, *Ekologia – wybór przyszłości*, Warszawa.
- Keller D., 2012, *Introduction: What is environmental ethics?*, w: Keller D. (red.), “Environmental ethics: the big questions”, Wiley-Blackwell, 1-23.
- Konstańczak S., 2008, *Etyka środowiskowa*, w: Ciszek D. (red.), „Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii”, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa.
- Lazari-Pawłowska I., 1976, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Leopold A., 2012, *The Land Ethic*, w: Keller D. (red.), “Environmental ethics: the big questions”, Wiley-Blackwell, 193-201.
- Leopold A., 1960, *The Land Ethic*, w: Leopold A., *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York, 201-226.
- Łepko Z., 1994, *Ku ekofilozofii*, „Studia Philosophiae Christianae” 30(1994)1, 21-34.
- Łepko Z., 2006, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, „SEMINARE” 23(2006), 137-148.
- Næss A., 1973, *The Shallow and the Deep, long-range ecology movement. A summary*, “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences” 16 (1973), 95-100.
- Passmore J., 1974, *Man’s Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Charles Scribner’s Sons, New York.
- Piątek Z., 2008, *Ekofilozofia*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Potter Van Rensselaer, 1971, *Bioethics. Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Rodman J., 1977, *The Liberation of Nature?*, “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences” 20 (1977), 83-145.
- Rolston III H., 2009, *Hargrove, Eugene*, w: Callicott J. B., Frodeman R. (red.), “Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy”, vol. 1, Gale Cengage Learning, Detroit, New York, London, 482-483.
- Rolston III H., 2012a, *A New Environmental Ethics. The Next Millennium for Life in Earth*, Routledge, New York, London.

- Rolston III H., 2012b, *The Future of Environmental Ethics*, w: Keller D. (red.), "Environmental ethics: the big questions", Wiley-Blackwell, 561-574.
- Ryder R. D., *Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiwisekcji*, „Etyka” 18 (1980), 39-47.
- Schweitzer A., 2008, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, C.H. Beck, München.
- Sessions G., 1977, *Spinoza and Jeffers on Man in Nature*, "Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences" 20 (1977), 481-528.
- Singer P., 1974, *All Animals are Equal*, "Philosophical Exchange", vol. 1, no. 5 (1974), 103-116.
- Singer P., 1975, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review / Random House, New York.
- Stone Chr., 1974, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, William Kaufmann, San Francisco.
- Stone Chr., 1972, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, "Southern California Law Review" 45 (1972), 450-501.
- Strzałko J., Ostoja-Zagórski J., 1995, *Ekologia populacji ludzkich. Środowisko człowieka w pradziejach*, Wydawnictwo. Naukowe UAM, Poznań.
- Sylvan R., 1975, *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?* w: "Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy (September 17-22, 1973, Varna, Bulgaria)", Sofia Press.
- Sylvan R., 2011, *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?*, w: Light A., Rolston III H. (red.), "Environmental Ethics. An Anthology", Blackwell Publishing, Singapore, 47-52.
- Thoreau H. D., 1854, *Walden, or Life in the Woods*, Ticknor and Fields, Boston.
- Tyburski W., 2013, *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Van De Veer D., 1979, *Interspecific Justice*, "Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences" 22 1-2 (Summer 1979), 55-79.

- Welchman J., 2009, *Passmore, John Arthur*, w: Callicott J. B., Frodeman R. (red.), "Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy", vol. 2, Gale Cengage Learning, Detroit, New York, London, 142-143.
- White L., 1967, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, *Science* 155 (3767), 1203-1207.

Witryny internetowe:

- (Web-01) Brennan A., Lo Y.-Sze, Environmental Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>>, dostęp: 2014-07-01.
- (Web-02) Cochrane A., Environmental Ethics, Internet Encyclopedia of Philosophy, <<http://www.iep.utm.edu/envi-eth/#H3>>, dostęp: 2015-10-01.
- (Web-03) Gensabella M., Biodiversity and the Global Bioethics of Van Rensselaer Potter, <http://www.emuni.si/Files//Denis/Conferences/EMUNI_ReS/2009/Proceeding/Catania/Speaker/Gensabella-speaker.pdf>, dostęp: 2011-03-28.