

Paulina Selmaj-Pomaska

Klusa Michaela Meyer-Abicha teoria odpowiedzialności

Studia Ecologiae et Bioethicae 11/3, 29-49

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PAULINA SELMAJ-POMASKA

Instytut Ekologii i Bioetyki, UKSW, Warszawa

Klausa Michaela Meyer-Abicha teoria odpowiedzialności

Słowa kluczowe: zasada odpowiedzialności, etyka środowiskowa, praktyczna filozofia przyrody

Key words: principle of responsibilities, environmental ethics, practical philosophy of nature

SUMMARY

The Klaus Michael Meyer-Abich theory of responsibility

This article presents the K. M. Meyer-Abich theory of responsibility. It discusses the essence of human responsibility as it arises especially at times of ecological crises. The circle of responsibility should be so wide as to prevent anything from existing merely for the sake of human needs. K. M. Meyer-Abich's theory focuses on eight periods of human development, which correspond to eight circles of responsibility referring to eight ethical conceptions. Throughout human history, we can see how the scope of responsibility has been increasing to fall upon more and more entities. The extension of the circle of responsibility moved from the individual to include family and friends, the nation, all peoples of the world, and humanity as a whole, including future generations. The final step was to look beyond the boundaries of humanity to include all life forms.

Wstęp

Od ukazania się pracy Hansa Jonasa „Zasady odpowiedzialności” (Jonas 1996) nasiliła się dyskusja nad ludzką zdolnością i zasadą odpowiedzialności. Równocześnie pojawiły się wskazania przedmiotów odpowiedzialności i jej zakresów. Każdy autor zajmujący się tą tematyką zwraca uwagę, że odpowiedzialność jest kategorią moralno-etyczną. Odnosi się więc do człowieka, bo tylko człowiek zdolny jest do przewidywania dalekosiężnych skutków swoich działań. I tylko człowiek może być za te działania odpowiedzialny. W dobie kryzysu ekologicznego, tacy autorzy jak Konrad Lorenz czy Dieter Brinbacher podjęli kwestię odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. W krąg ten wpisuje się także Klaus Michael Meyer-Abich z propozycją ośmiu kręgów odpowiedzialności.

1. Natura odpowiedzialności

Według K. M. Meyer-Abicha termin odpowiedzialności pochodzi ze świata uregulowań prawnych. Każdy jest odpowiedzialny za to uczynił, i może za to być pociągnięty do odpowiedzialności prawnej. Wtedy musi on odpowiedzieć za czyn, który popełnił i wyjaśnić przyczynę swojego działania. Słowo „odpowiedzialność” wywodzi się właśnie z łaciny ze słowa *responsio*, czyli odpowiedź, co oznaczało w języku prawnym – odpowiedź przed prawem.

Ludzie nie są tylko odpowiedzialni wobec innych jako jednostki czy członkowie jakiś grup, lecz odpowiedzialność stała się strukturalną zasadą nowoczesnego państwa prawa (Meyer-Abich 1993: 46). Idea, że każdy sprawujący władzę polityczną może zostać pociągnięty do odpowiedzialności, jest podstawową zasadą podziału władzy. Jest to mniej widoczne w pismach Monteskiusza, u którego podział władzy był systemem równowagi politycznej, niż we wcześniejszych pracach Johna Locke’a, który opierał swoją teorię na obowiązku sprawujących urzędy do bycia odpowiedzialnymi przed społeczeństwem. Myśl J. Loc-

ke'a miała znaczący wpływ na nowoczesne państwo prawa, w którym wszyscy sprawujący władzę mogą być pociągnięci do odpowiedzialności (Meyer-Abich 1993: 47).

Sposób interpretacji odpowiedzialność stał się przedmiotem wielu kontrowersji. W dzisiejszych czasach odpowiedzialność zyskała nowe znaczenie w odniesieniu do świata przyrody.

K. M. Meyer-Abich pragnie ukazać różnicę w interpretacji odpowiedzialności przywołując starcie dwóch kandydatów na posłów do Parlamentu w Bristolu w 1772 roku. Edmund Burke i Henry Cruger mieli wygłosić przemówienia i podziękować swoim zwolennikom. Każdy z nich miał zupełnie inną wizję tego przemówienia. H. Cruger tłumaczył swoim wyborcom, że chciałby im służyć, oddając się ich woli, i być przed nimi odpowiedzialnym za wszystkie swoje publiczne działania. E. Burke wyrażał pogląd, że kiedy jest się wybieranym do parlamentu, to nie reprezentuje się tylko swoich wyborców, lecz raczej jest się odpowiedzialnym przed całym społeczeństwem (Meyer-Abich 1993: 48). Obydwaj kandydaci odmiennie interpretowali odpowiedzialność. H. Cruger interpretował ją jako odpowiedzialność wobec własnych wyborców, a E. Burke rozumiał odpowiedzialność w odniesieniu do państwa. Pomimo, że jest to sprzeczne z konstytucją, powszechnie dominuje punkty widzenia H. Crugera. Większość polityków sprawując swoje urzędy, tłumaczy swoje działania wyłącznie grupom, na których wsparcie może liczyć.

Różnica między tymi dwoma rodzajami pojmowania odpowiedzialności jest taka, że pierwszy polityk zadeklarował odpowiedzialność za swoje zachowanie i czyny, natomiast drugi, wziął na siebie odpowiedzialność za inne rzeczy i istoty. Odpowiedzialność za własne działania odnosi się do przeszłości, do wyboru, który już został dokonany. Natomiast, bycie odpowiedzialnym za inne rzeczy i innych ludzi dotyczy przyszłości – odnosi się do przyszłych działań. Odpowiedzialność tego rodzaju istnieje tylko tak długo, jak pozostają działania do wykonania, które mogą być spełnione lub zaniedbane w większym lub mniejszym stopniu.

K. M. Meyer-Abich rozróżnia te dwa typy traktując pierwszy jako odpowiedzialności w ścisłym tego słowa znaczeniu, a drugi jako odpowiedzialności w sensie rozliczania się (ang. *accountability*). Nowożytna filozofia etyki zajmuje się pojęciem czystego sumienia i sposobem jego zachowania jako głównego celu ludzkiego życia. Odpowiedzialność często jest właśnie pojmowana jako odpowiedzialności za działania lub ich konsekwencje, za które spotka kara, a winowajcy muszą się wytłumaczyć i być rozliczonymi za swoje czyny (Meyer-Abich 1993: 48-49).

Z drugiej strony w języku potocznym, odpowiedzialność nabrała innego wymiaru w odniesieniu do innymi ludzi. Rodzice są odpowiedzialni za swoje dzieci, a dopiero wtórnie za własne zachowanie, jeśli wpłynęło na dzieci. W razie potrzeby rodzice mogą zostać pociągnięci prawnie do odpowiedzialności, jeśli nie wykonują prawidłowo swoich obowiązków względem dzieci. Jeśli ktoś przewozi pasażerów w samochodzie jest odpowiedzialny za ich bezpieczeństwo podczas podróży. Obowiązek odpowiedzialności za własne działania wynika z przyszłych obowiązków i odpowiedzialności za innych, i jest brany pod uwagę, kiedy dojdzie np. do wypadku. K. M. Meier-Abich nie rozstrzyga kwestii jak człowiek powinien rozliczyć się ze „współświatem” (niem. *Mitwelt*) czyli światem pozaludzkim, lecz raczej zadaje pytanie jak dalece ludzie są odpowiedzialni za ten „współświat”?

Natomiast, Immanuel Kant twierdził zasadniczo odwrotnie. Uważał, że odpowiedzialność za coś, ostatecznie polega na usprawiedliwianiu się przed innymi ludźmi. Zatem, przyjmując rozróżnienie K. M. Meyer-Abich'a, I. Kant stawiał wyżej odpowiedzialność w ścisłym znaczeniu, niż odpowiedzialność za inne rzeczy i ludzi. Tak rozumując, jeśli ktoś obiecał swojemu sąsiadowi, że będzie podlewał jego kwiaty, będzie on odpowiadał przed sąsiadem, a nie przed kwiatami, ponieważ kwiaty są własnością sąsiada. Zgodnie z tym poglądem, kwiaty mają wartość, ale nie przez wzgląd na nie same, ale przez fakt przynależności ich do sąsiada. Obowiązek opiekuna istnieje tylko wobec sąsiada, a nie wobec kwiatów. To tak, jakby opiekun podlewał sąsiada, a nie jego kwiaty.

Prawdopodobnie istnieje niewielka liczba ludzi, którzy czują, że troszcząc się o rośliny, zwierzęta czy krajobraz, robią tego bezpośrednio przez wzgląd na nie same. Ludzie muszą wyzbyć się postrzegania całego pozaludzkiego świata jako ich własności, a także subiektywizowania odpowiedzialność, redukując ją do indywidualnego rozliczania.

2. Zakres odpowiedzialności

M. K. Meyer-Abich za W. K. Frankeną (Meyer-Abich 1993: 49) przedstawia w etapach jak poszerzał się nasz zakres odpowiedzialności w historii ludzkości. Przedstawił on teorię ośmiu kręgów odpowiedzialności, odpowiadających ośmiu systemom etycznym, a mianowicie egocentryzmowi, nepotyzmowi, nacjonalizmowi, antropocentryzmowi, mammalizmowi, biocentryzmowi oraz fizjocentryzmowi.

Zakres ludzkiej odpowiedzialności rozpoczyna się od samego „ja”. Tym samym pierwszy krąg odpowiedzialności obejmując autonomię jednostki i odpowiada koncepcji egocentryzmu. Wolne i równe jednostki w teorii „stanu naturalnego” J. Locke’a istnieją tylko dla siebie samych. Krąg odpowiedzialności zawiera tylko „ja”. Tylko „ja” się sobą zajmując i nie potrzeba mi nic więcej. Teorię „stanu naturalnego” J. Locke wykorzystał do uzasadnienia moralności burżuazji, gdzie myślenie tylko o sobie nie było niemoralne. Podział świata na dwa kręgi odpowiedzialności nie obejmował żadnych zobowiązań wobec rzeczy i istot poza sobą. Dla jednostek według J. Locke’a krąg odpowiedzialności był tak wąski, że ograniczał się wyłącznie do własnego ciała i niczego poza nim (Meyer-Abich 1993: 51).

Każda osoba była odpowiedzialna wyłącznie za siebie samego, a jakiegokolwiek kontakty z innymi osobami czy ze światem zewnętrznym powinny łączyć się z korzyściami osobistymi. Teoria autonomii uzasadnia taki egoizm zwłaszcza, jeśli chodzi o wykorzystanie świata zewnętrznego. Nie będąc odpowiedzialnym za innych, a tym bardziej za zwierzęta, rośliny i krajobraz, w interesie jednostki jest wykorzystywanie innych, prócz siebie, elementów świata. Co znajduje się poza krę-

giem odpowiedzialności powinno być brane pod uwagę w działaniu jednostki, ale tylko z uwzględnieniem jej interesów.

Trudno jest długo zachować indywidualizm w rozumieniu J. Locke'a. Samotnie egzystujący człowiek nie jest właściwie człowiekiem. Idea, że społeczeństwo jest zbiorem jednostek jest absurdem tak jak idea, że słowo jest zbiorem liter. Takie samotnie żyjące jednostki nie zaznałyby uczucia miłości i przyjaźni, a język, przecież istnieje tylko w kontaktach z innymi. Jednostki, które nie poszerzają kręgu swojej tożsamości mogą nigdy nie zaznać uczucia miłość i tracąc zarazem zdolność do komunikacji. Na początku może i ludzie mogli żyć samodzielnie jako indywidua, ale później zaczęli się grupować, dzięki czemu poszerzał się ich krąg odpowiedzialności.

Drugi krąg, nazwany przez Meyer-Abich'a „moralnością klanu”, odpowiada koncepcji nepotyzmu. Jest to krótki i realistyczny krok do odejścia od niezależnego „ja” poprzez postrzeganie własnej tożsamości w odniesieniu do innych ludzi. Towarzysze i przyjaciele, krewni i znajomi znaleźli się teraz w kręgu odpowiedzialności. Oznacza to, że ludzie zaczęli wchodzić w relacje z innymi ludźmi traktując ich, w sposób, w jaki, sami chcieliby być traktowani. Tożsamość nie dotyczy już wyłącznie osoby, ale także roli, jaką ta osoba spełnia w życiu – partnera, ojca, matki, syna, córki, przyjaciela.

Oczywiście, nie chodzi tu oto, aby traktować wszystkich ludzi w ten sam sposób. Ojciec nie będzie traktował swoich dzieci w ten sam sposób, w jaki one będą go traktować. Ojcowie są traktowani jak ojcowie, a dzieci, jak dzieci. K. M. Meyer-Abich uważa, że każdy uczestniczący w kręgu odpowiedzialności posiada wzajemne prawo do bycia odpowiedzialnym. I tak ojciec jest odpowiedzialny za swoje dzieci, ale i dzieci mają swój własny rodzaj odpowiedzialności za swojego ojca, nawet zanim staną się dorosłe. W rzeczywistości większość relacji w takich grupach opiera się na zasadzie hierarchiczności, a nie na zasadzie demokracji, co mogłoby wynikać ze wzajemnej odpowiedzialności. Inaczej byłby to już krąg odpowiedzialności zbliżony do relacji solidarności w społeczeństwie przemysłowym, opierający się na wzajem-

nej odpowiedzialności za siebie oraz na uznaniu indywidualnych praw jednostek (Meyer-Abich 1993: 53).

To poszerzenie kręgu odpowiedzialność jest dużym krokiem naprzód od odejścia od egocentryzmu „samotnych osadników” Locke’a. Jednakże rzeczy i istoty, które pozostały poza kręgiem będą dalej brane pod uwagę tylko w zakresie wymagań danej grupy. Dotyczy to nie tylko „współświata”, ale nawet większości osób, z którymi się stykają. Sprzedawcy, nauczyciele, politycy, kierowcy, rolnicy, policjanci, zwierzęta, zboże i kwiaty, woda i powietrze, są wymagane do spełniania ludzkich potrzeb i potrzeb grupy i nie istnieje żadna odpowiedzialność za któregokolwiek z tych ludzi czy elementu przyrody. Osoba, która coś sprzedaje dostaje za to wynagrodzenie, i to wszystko. Dla rodziny surowcem są artykuły spożywcze lub podobne surowce, sprzedawca jest właściwie traktowany w rzeczywistości także jako taki surowiec, a także – jako źródło dostaw surowców. A także odwrotnie można traktować klienta jako źródło zarobku. I tak można powiedzieć, że nauczyciele są źródłem motywacji i wychowania dzieci, a politycy są środkami do reprezentowania naszych interesów.

Taka forma odpowiedzialności nie dotyczy tylko klanów rodzinnych czy organizacji mafijnych, których zobowiązania i odpowiedzialność kończą się na członkach ich własnej rodziny czy grupy. Takie zachowanie jest stosunkowo powszechne. W burżuazyjnym społeczeństwie XIX wieku krąg odpowiedzialności dotyczył klas społecznych. Jednak pod wpływem ruchów narodowych powoli poszerzał się zakres tożsamości i odpowiedzialności włączając w krąg całe narody.

Trzeci krąg odpowiedzialności nazwany „zjednoczeniem rodaków” jest określony przez własny kraj, naród, czy społeczności tej samej narodowości, w których ludzie traktują siebie nawzajem jak równych obywateli. Polega to na przykład na wsparciu i pomocy ze strony obywateli w razie, gdy jeden z rodaków ma kłopoty za granicą. Rodzaj narodowej dumy, która polega na tym, że człowiek szczydzi się przede wszystkim tym, że jest Francuzem, Niemcem, Rosjaninem czy Amerykaninem zwany jest szowinizmem, gdyż termin nacjonalizm jest trudniejszy do zaakceptowania.

Coraz bardziej międzynarodowy charakter polityki doprowadził do pewnego rodzaju postępu i dlatego szowinizm obecnie nie jest już tak popularny jak w przeszłości w niektórych częściach świata. Jednakże, zachował się on bardzo dobrze w międzynarodowej terminologii ekonomicznej, kiedy wskaźnikiem dobrobytu kraju jest „gospodarka narodu”. W krajach uprzemysłowionych, wiadomo, że indywidualne interesy gospodarcze nie są tożsame z gospodarką, jako całością, tak jak strategia ekonomiczna przedsiębiorstw różni się od strategii krajowej. Odnosi się to również do osób fizycznych i ich kontaktów interpersonalnych. Nikt nie powinien zachowywać się odpowiedzialnie tylko w stosunku do swoich krewnych i przyjaciół, ponieważ każdy obywatel jest również odpowiedzialny za własny kraj. Zasada ta jest dość dobrze rozpoznawana w przypadku nieodpowiedzialnych działań osób fizycznych, przedsiębiorstw czy grup, kiedy nie przestrzegają ogólnie przyjętych norm. Co zwykle opisuje się jako międzynarodowy ład gospodarczy jawi się, według K. M. Meyer-Abich'a, jako atak silniejszych na słabszych. Kraje czy międzynarodowe koncerny toczą walkę o swój własny interes. Szczytowy poziom nieodpowiedzialności został osiągnięty wraz ze zmianami klimatycznymi wynikającymi prawdopodobnie w dużej mierze z działalności gospodarczej. Mówi się, że wszyscy ludzie płyną tą samą łodzi, i że wszyscy są narażeni na skutki zmian klimatycznych. Gdyby rzeczywiście wszyscy podzielaliby ten pogląd, uwaga narodów skupiona byłaby na dbaniu o międzynarodowy dobrobyt. Odpowiedzialność globalna polegałaby na tym, że nawet walcząc o swój własny interes należałoby starać się zapobiegać niekorzystnym konsekwencjom, na tyle na ile byłoby to możliwe.

Ta teoria jest jednak iluzją. Kraje uprzemysłowione muszą przyznać, że w stosunku do krajów Trzeciego Świata zachowują się bardziej nieodpowiedzialnie niż kiedykolwiek wcześniej. Pierwsza fala militarnej kolonizacji, a potem gospodarczej jeszcze bardziej wzbogaciła kraje uprzemysłowione kosztem państw Trzeciego Świata. Zagrożenie przyszłości stanowi tzn. ekokolonializm, spowodowany całkowitą degradacją środowisk naturalnych krajów Trzeciego Świata i przymusem emigracji na niezdegradowane tereny.

Nawet, gdy było już wiadomo, jakie działania muszą zostać podjęte w celu ochrony środowiska naturalnego, często nie pociągało to za sobą żadnych praktycznych skutków, gdyż określone grupy interesu wołałyby nawet stracić jakieś przywileje, niż zgodzić się na straty. K. M. Meyer-Abich przedstawia to na przykładzie sprzeciwu wprowadzenia podatku węglowego na pojazdy mechaniczne. Podatek ten w oczywisty sposób wpływałby na ograniczenie zużycia energii, a do tego byłby łatwy w administrowaniu. Jednakże, spotkał się ze znaczącym sprzeciwem kierowców dalekobieżnych. Trudno, więc sobie wyobrazić, że działania będą dotyczyły jednocześnie wszystkich krajów, na które wpływ mają zmiany klimatyczne. K. M. Meyer-Abich uważa, że zmiany klimatyczne przyniosą zarówno zwycięzców jak i przegranych. W zasadzie korzyści będą polegały na tym, że jedni stracą po prostu mniej od innych. Ludzie, którzy nie wierzą, że to nastąpi tworzą iluzję międzynarodowej solidarności, która nigdy nie zaistnieje bez prowadzenia działań. K. M. Meyer-Abich twierdzi, że aby przewidzieć, kto będzie zwycięzcą, a kto przegranym, należy rozpoznać konsekwencje zmian klimatycznych i ich wpływ na różne regiony świata. Same prognozy klimatyczne są niewystarczające. Zdaniem K. M. Meyer-Abicha, w ocenie skutków, które będą mieć wpływ na warunki życia w danym kraju, należy wziąć pod uwagę wielkość opadów i ich częstotliwość oraz zbadać wpływ zmian klimatu na występowanie huraganów. Wtedy będzie można dalej przypuszczać, jak zmienią się plony rolne, które lata będą dotknięte suszą, jakie zniszczenia wywołają huragany i jak te wszystkie zjawiska wpłyną na turystykę. To wszystko jest w dużym stopniu niewiadome, ponieważ badania regionalnych skutków zmian klimatycznych rozpoczęły się dopiero niedawno. A jednak mimo to, stopień jednomyślności klimatologów na temat globalnej sytuacji jest godny uwagi. Można zatem dokonać pewnych założeń, nawet przy obecnym stanie wiedzy (Meyer-Abich 1993: 57).

- Prognozowany jest wzrost poziomu morza wahający się od trzydziestu do pięćdziesięciu centymetrów w połowie następnego stulecia. Pewne jest natomiast, że jego skutki będą różne w różnych miejscach na Ziemi.

- Wydaje się, że te kraje, które już cierpią z powodu suszy będą jeszcze bardziej dotknięte skutkami zmian klimatu. Nie wiadomo jeszcze, w jakim stopniu. Jest natomiast pewne, że najbardziej ucierpią kraje, których gospodarki w dużej mierze oparte są na rolnictwie. W takiej sytuacji jest wiele krajów Trzeciego Świata.
- Zmiany w warunkach agronomicznych, okres wegetacji w niektórych regionach może się skrócić, a w północnych częściach np. Rosji, Kanady, USA czy Islandii nawet wydłużyć.

Z pewnością będą, więc i zwycięzcy i przegrani (Meyer-Abich 1992: 573-601) i zgodnie z większością prognoz przegranymi znowu będą kraje Trzeciego Świata, gdyż są one zdecydowanie najbardziej narażone na zmiany klimatyczne. W 1988 podczas Światowej Konferencji w sprawie Zmian Klimatu w Toronto, porównano skutki tych zmian ze skutkami wojny nuklearnej. K. M. Meyer-Abich uważa nawet, że liczba dotkniętych osób będzie jeszcze większa. Natomiast pytanie, które się nasuwa to, kto powinien ponosić za to odpowiedzialność?

Sprawcy będą zwycięzcami. Północne kraje uprzemysłowione zarówno wschodnie jak i zachodnie, w 75-80% przyczyniają się do zmian klimatycznych, poprzez m.in. emisję połowy dwutlenku węgla wytwarzanego przez gospodarkę opartą na energii. Czy ludzie powinni dalej prowadzić taki styl życia? Czy najbogatsze kraje świata nie powinny poprzez deklaracje ograniczyć zużycia energii czy surowców przy pełnej akceptacji rodaków, którzy czynnie uczestniczyliby w tych ograniczeniach poprzez np. rezygnację z używania samochodów. Kraje te powinny przyznać, że ich dobrobyt został stworzony w oparciu o nieodpowiedzialne działania oraz że, pragną zrekompensować wszystkie wyrządzone szkody tak dalece jak to możliwe.

Niestety, żaden rząd nie wydał takiej deklaracji, aż do Deklaracji w Rio gdzie, została uznana odpowiedzialność krajów uprzemysłowionych, przynajmniej w teorii. Jednocześnie wiele krajów nie zabierało głosu, argumentując to oczekiwaniem na wyniki dalszych koniecznych badań. Oczywiście jest, że istnieją wątpliwości i wiele otwartych pytań, jednak to co się dzieje wokół wymaga niezaprzeczalnie działań politycznych.

Tak długo, jak polityczna działalność ograniczać się będzie do kręgu odpowiedzialności do granic krajów, K. M. Meyer-Abich nie widzi sposobu, w jaki można zapobiec katastrofie. Suwerenne państwa, nie są zainteresowane tym, co dzieje się po drugiej stronie granic chyba, że dotyczy to ich interesów. Pewnego dnia może się zdarzyć, że miliony „uchodźców środowiskowych” zaburzą normalną egzystencję w wielu krajach. Czy światowa gospodarka nie powinna poszerzyć kręgu odpowiedzialności poza ramy narodowe i to od zaraz?

Czwarty krąg odpowiedzialności obejmuje bliższych i dalszych bliźnich zgodnie z koncepcją współczesnego antropocentryzmu. K. M. Meyer-Abich uważa, że jeżeli rządy wszystkich krajów na świecie uznałyby globalne zobowiązania, krąg odpowiedzialności objąłby całą ludzkość, jako jedną wspólnotę. Każda osoba nie byłaby wówczas tylko jednostką, członkiem danej grupy lub klasy społecznej, ani nawet tylko obywatelem własnego kraju, ale byłaby obywatelem świata równym pośród miliardów innych. Węższe poziomy odpowiedzialności nadal będą zachowane. W taki sam sposób jak w trzecim poziomie odpowiedzialności nie można było uzyskiwać korzyści dla własnej rodziny, kosztem dobra wspólnego, to na tym wyższym poziomie nie można zdobywać korzyści kosztem ludzkości (Meyer-Abich 1993: 60-61).

Jednakże, w jaki sposób rządy państw mogą wspólnie ocenić międzynarodową odpowiedzialność? K. M. Meyer-Abich uważa, że jeżeli ogólny interes publiczny skłoni się do udziału w globalnej odpowiedzialności, to może to doprowadzić do powstania państwa świata (ang. *world state*), albo przynajmniej globalnego monopolu do kontroli konfliktów. Istnieje z pewnością konflikt natury społecznej wynikający z kontrastu między ubóstwem Trzeciego Świata i bogactwem krajów uprzemysłowionych, które w dużej mierze ponoszą wspólną odpowiedzialność za to ubóstwa. Największym politycznym zadaniem naszych czasów jest rozwój, jeśli nie państwa świata, to przynajmniej jakiejś międzynarodowej solidarności, która przeciwstawiłaby ogólny interes ludzkości nacjonalistycznemu egocentryzmowi. Przyznanie, że polityki krajów rozwiniętych zawiodły dlatego, że były hegemonicznymi poli-

tykami krajów uprzemysłowionego, powinno być połączone z założeniem, że kraje rozwinięte muszą, w pierwszej kolejności, stworzyć nowe stosunki z innymi państwami w globalnej polityce ochrony środowiska.

Już teraz wielu ludzi postrzega siebie przede wszystkim jako obywateli świata, a nie np. Skandynawów. Inni zaczynają tak siebie postrzegać, wówczas kiedy globalne zagrożenia dotyczą ich państw bezpośrednio. K. M. Meyer-Abich uważa, że obecnie priorytetem jest, aby każdy człowiek ostatecznie przyjął obowiązki ludzkości jako całości, a nie tylko ograniczał je do siebie, własnej rodziny czy własnego kraju. W pierwszej kolejności musimy nauczyć się czuć odpowiedzialność wobec naszych bliźnich np. brazylijskiego farmera, który musi wypalać las deszczowy Amazonii, ponieważ duży właściciel ziemski na południu prowadzi uprawy paszy dla zwierząt w Europie. W przeciwnym razie nie zrozumiemy, dlaczego np. nie powinniśmy czerpać korzyści gospodarczych bezpośrednio czy pośrednio z krajów Trzeciego Świata w wyniku, których niszczone są tropikalne lasy deszczowe (Meyer-Abich 1993: 62).

K. M. Meyer-Abich twierdzi, że nie jest możliwe utworzenie globalnej odpowiedzialności poprzez etyki narodowe. Patrzenie poza granice kraju ma daleko wykraczające poza ramy gospodarki konsekwencje. Kwestia ochrony środowiska jest czasami traktowana przez kraje Trzeciego Świata z pewną dozą sceptycyzmu przez wzgląd na przeszłe imperialistyczne działania bogatych krajów. Często to co jest im proponowane jako wspólny interes, jest raczej odbierane jako interes państw bogatych. Dotyczy to na przykład kwestii ograniczenia emisji dwutlenku węgla podczas spalania energetycznego. Państwa bogate powinny ograniczyć emisję CO₂ kompensując wzrost emisji w krajach rozwijających się.

Byłby to wielki krok naprzód, jeśli krąg odpowiedzialności poszerzony zostałby na całą ludzkość, wtedy nikt nie stanowił surowca dla kogoś innego.

Jednak korzyści wynikające z takiego postępu ograniczałyby się tylko do ludzi, „współświat” nadal pozostawałby surowcem. Taki obraz

świata należy do kręgu odpowiedzialności antropocentrycznej: *Anthropos*, człowiek stoi w centrum, a resztą świata jest wokół i dla niego. Mimo to, byłoby to niewątpliwie postępowanie, gdyby etyka antropocentryczna rzeczywiście obowiązywała w społeczeństwie przemysłowym. Nie jest to jeszcze etyka w pełni ukształtowana, ponieważ nie uwzględnia ona jeszcze jednego poziomu, który trafnie opisuje stare indiańskie przysłowie: „Nie odziedziczyliśmy Ziemi od naszych rodziców, lecz pożyczaliśmy ją od naszych dzieci”.

Tym samym, piąty krąg odpowiedzialności znajdujący się jeszcze w nurcie antropocentryzmu obejmuje ludzkość jako zamkniętą społeczność.

Powodzenie gospodarek przemysłowych utrzymuje się kosztem krajów Trzeciego Świata, potomności i „współświata”. Potrzebujemy gruntownej zmiany naszego myślenia, aby stanąć do walki ze zmianami klimatycznymi czy ich skutkami, które mogą dotyczyć innych ludzi, a nie tylko nas samych. Kolejnym krokiem w realizacji odpowiedzialności musi być poszerzenie antropocentrycznego kręgu o przyszłe pokolenia. Branie przyszłych pokoleń pod uwagę w działalności gospodarczej nie jest niczym nowym, przynajmniej w rolnictwie i leśnictwie, tak długo, jak tradycja zrównoważonego rozwoju w aspekcie ekonomicznym jest aktualna. Odpowiedzialność wobec przyszłych pokoleń, stała się żywa w świadomości społecznej, w szczególności poprzez ujawnienie, że odpady nuklearne będą rozkładać się przez następne tysiące lat. Potomkowie dzisiejszych ludzi będą musieli pogodzić się z tą spuścizną do unieszkodliwienia pozostawioną przez „społeczeństwo dobrobytu”. Można próbować zadośćuczynić im to poprzez pozostawienie kulturalnych, naukowych i technicznych osiągnięć.

Tym samym, krąg odpowiedzialności powinien być ukształtowany, tak aby potomkowie obecnych ludzi mieli nie mniejsze szanse w życiu w porównaniu do współczesnych.

K. M. Meyer-Abich zauważa, że w końcu, jeśli włączy się w krąg odpowiedzialności także umarłych, nie powinno już być żadnych wątpliwości, co do postępowania uwzględniającego potrzeby żyjących, prawa

nienarodzonych oraz pamięć umarłych. Nikt nie mógłby być po prostu „surowcem”. Czy teraz zostałby osiągnięty najwyższy poziom ludzkiej odpowiedzialności? Jednocześnie nasuwa się pytanie, czy ludzkość jest społecznością odizolowaną, zamkniętą? Z pewnością ludzie nie należą tylko do jednej grupy, w której wszyscy członkowie są powiązani społecznie czy posiadają wspólny interes. Obecnie większość ludzi żyjących w społeczeństwach przemysłowych nie odnajduje pełni swojej tożsamości w przynależności do konkretnego narodu. Czy zatem będąc członkami ludzkiej społeczności, możemy w pełni zrozumieć naszą tożsamość jako ludzkich istot?

Szósty krąg odpowiedzialności K. M. Meyer-Abich nazwał „unią zwierząt wyższych” odpowiadający koncepcji mammalizmu. Ludzkość obejmuje wszystkich ludzi, ich partnerów, rodziny, przyjaciół i znajomych, wszystkich żyjących, zmarłych i nienarodzonych. Dlaczego jednak ludzkości miałyby ograniczać krąg odpowiedzialności tylko do ludzi, skoro krąg ten w toku historii ciągle był poszerzany? Samotnie żyjący człowiek nie może być w pełni człowiekiem, ponieważ potrzebuje innych ludzi do aktualizacji swojego istnienia. Fakt ten doprowadził Meyer-Abich’a do poprzednich kręgów odpowiedzialności. Czy ludzkość jest w stanie określić się odwołując się tylko do samych siebie, bez odniesienia do innych żywych istot? Czy ludzka tożsamość i odpowiedzialność nie potrzebuje jeszcze jakiś elementów do pełnego określenia? Jednostki, które nie mają innego odniesienia swojego zachowania są zazwyczaj aspołeczne. Czy to także nie odnosi się do całej ludzkości? Czy antropocentryzm nie jest po prostu ostatnim wysiłkiem ludzkości do podtrzymania, że ludzkość w swoim działaniu jest w pewien sposób lepsza od przyrody, aby usprawiedliwić nasze antyspołeczne zachowania w przyrodzie, nawet po zaakceptowaniu nieuchronnego faktu, że jesteśmy częścią przyrody?

Według Meyer-Abich’a ludzkość nie stanowi bliskiej przyrodzie społeczności w sensie biologicznym. Nasza egzystencja jest fizyczna, i ze względu na nasze korzenie jesteśmy w stosunku fizycznym wobec otaczającego nas świata pozaludzkiego. Wszystkie gatunki odnoszą się do in-

nych gatunków, z którymi się stykają poprzez ich własne ograniczone postrzeganie. Człowiek jako jedyny został obdarzony naturalną zdolnością do rozważania odpowiedzialności wobec innych gatunków. Natomiast inne gatunki zachowują się wobec człowieka na miarę swoich własnych uzdolnień poznawczych, a nie w kategorii ludzkiej odpowiedzialności czy percepcji (Meyer-Abich 1993: 66). Rozwój indywidualny człowieka jest kształtowany przez relacje, ale nie tylko z innymi ludźmi. Język jako jeden z najbardziej ludzkich uzdolnień, na początku jest uczony poprzez kontakt z innymi ludźmi, najczęściej jest to matka. Proces ten zakłada rozwój własnej samoświadomości z jednej strony, oraz rozwój poprzez odniesienie siebie do świata przyrody ożywionej i nieożywionej. Zatem, można powiedzieć, że język rozwija się na trzech równoległych poziomach, odnosząc „ja” do siebie samego, „ja” w kontaktach z innymi ludźmi oraz „ja” w relacji do przyrody – „współświata”. Posługując się językiem stale odnosimy się do innych rzeczy czy istot. Trzykrotne powiązanie odnoszące „ja” do siebie samego, innych ludzi i innych rzeczy, pojawia się, gdy dziecko wstając próbuje rozpoznać świat wokół siebie i odkryć siebie w tym świecie. Nie jest przypadkiem, że ludzie zadając pytania o pierwsze lata dzieci, pytają o to czy potrafi ono już chodzić i mówić. Z tymi zdolnościami połączone są dwie inne zdolności: dotykanie głową oraz chwywanie przedmiotów rękami. Zatem „ja” istnieje tylko w przestrzeni. Człowiek może się tylko odnaleźć w przestrzeni. Przestrzeń jest warunkiem współistnienia z ludźmi oraz resztą świata pozaludzkiego. Tylko we współistnieniu można rozpoznać, kim się jest i dlatego też ludzkość nie może stanowić zamkniętej społeczności. Nie tylko jednostka staje się człowiekiem w kontakcie z innymi ludźmi, ale cała ludzkość kształtuje się poprzez koegzystencję ze światem pozaludzkim. Samoświadomość jednostki nie odnosi się tylko do osoby, tak jak samoświadomości ludzkości nie odnosi się tylko do gatunków. Człowieczeństwo istnieje tylko w odniesieniu do innych ludzi, roślin, zwierząt, krajobrazu i innych elementów. Bez nich człowiek nie jest jeszcze człowiekiem.

K. M. Meyer-Abich zauważa, że myśląc o poszerzeniu kręgu odpowiedzialności, najszybciej bierze się pod uwagę gatunki najbardziej

spokrewnione z człowiekiem. Związek ten jest oczywisty, ponieważ człowiek czuje do tych zwierząt sympatię. Tylko nieliczni są w stanie patrzeć na sposób, w jaki zwierzęta traktowane są w np. chowie przemysłowym. Współczucie jest związane z faktem, że tak jak ludzie zwierzęta mogą odczuwać ból. Zatem krąg odpowiedzialności powinien zostać poszerzony o wszystkie istoty, które są w stanie odczuwać ból. Wykracza to poza etykę antropocentryczną, wedle której nawet wyżej rozwinięte zwierzęta istnieją tylko w celu dostarczania ludziom żywności, uzasadniając tym samym hodowlę przemysłową.

To rozszerzenie odpowiedzialności o wyżej rozwinięte zwierzęta różni się od poprzednich rozszerzeń kręgu. Nie może tu wystąpić wzajemna odpowiedzialność między wszystkimi gatunkami, ponieważ odpowiedzialność to specyficznie ludzki sposób postępowania z innymi. Wzajemność tutaj polegać będzie na życiu dla kogoś, ludzi dla zwierząt i zwierząt dla ludzi. Praktyczna różnica, kiedy włączy się zwierzęta w krąg odpowiedzialności polega na tym, by dostrzec ich wewnętrzną wartość w przyrodzie jako całość. Zwierzęta nie istnieją tylko po to, aby zapewnić ludziom pożywienie. Unia z wyżej rozwiniętymi zwierzętami nie rozwiązuje kwestii wykorzystywania pozostałej części świata pozaludzkiego w kategorii surowca. Jest to na pewno lepsza etyka niż antropocentryczna, ale czy powinno się tylko na niej poprzestać. Czy niższe ssaki, drzewa i kwiaty powinny dalej być traktowane tylko jako zasoby?

Istnieje wiele milionów gatunków istnień na ziemi szacowanych między pięć a pięćdziesiąt milionów. Około 1,4 milionów gatunków zostało skatalogowanych przez naukowców. Wydaje się, że w puszczy Amazońskiej istnieje nawet do stu razy więcej gatunków zwierząt i roślin niż w całej Europie. Na przykład, występuje tam około dwudziestu pięciu tysięcy rodzajów drzewa, włączając palmy i liany, w porównaniu do około trzydziestu w Europie. Na jednym gatunku drzewa, występuje około trzystu gatunków owadów, z czego połowa występuje tylko i wyłącznie na tym gatunku drzewa. Jeśli więc, lasy Amazonii i odpowiadające im obszary w Afryce i Indonezji zostaną zniszczone, tylko część gatunków owadów pozostanie na Ziemi. Jak można przyjmować

do kręgu odpowiedzialności zwierzęta wyższe niszcząc tymczasem pozostałą różnorodność biologiczną. Gatunki zwierząt i roślin wymierają obecnie w tempie około dziesięciu tysięcy razy szybszym, niż przed pojawieniem się człowieka na Ziemi. O włączenie wszystkich istot żywych do kręgu odpowiedzialności mówi etyka biocentryczna.

Siódmy krąg odpowiedzialności obejmuje wspólnotę wszystkie istot żywych. Ideą przewodnią koncepcji biocentrycznej Albert Schweitzera nie jest by traktować wszystkie istoty żywe jednakowo, ale by mieć do wszystkich istot żywych szacunek lub poszanowanie ich prawa do życia, i aby zachowywać się w stosunku do nich rozsądnie. „Etyka oznacza rozszerzenie naszej odpowiedzialności bezwarunkowo na wszystko co żyje” (Schweitzer 1980: 250). Definicja ta jest o wiele bardziej rzeczowa niż ograniczanie kręgu odpowiedzialności tylko do królestwa zwierząt, które mogą odczuwać ból. Czy cierpienie nie sięga dalej niż ból? K. M. Meyer-Abich zauważa, że „każdy, kto interesuje się roślinami wie, że są one chyba najwrażliwsze ze wszystkich organizmów i mogą cierpieć tak intensywnie, jak zwierzęta, tylko, że w milczeniu” (Meyer-Abich 1993: 70).

Krąg odpowiedzialności jest znacznie bardziej wyraźny, jeśli jako kryterium do włączenia w krąg ustanowi się samo życie. Jednak stwarza to kolejny problem dotyczący stylu życia człowieka i granic wykorzystywania świata pozaludzkiego. W antropocentrycznym punkcie widzenia, że nie było problemem, tak długo, jak kanibalizm został zniesiony. Natomiast nie można jednocześnie sprawować opieki nad jednymi gatunkami i beztrudnie zjadać inne. Wegetarianizm stanowił jakby wyjście z tej sytuacji. Większość wegetarianów jasno dokonało rozróżnienia na zwierzęta, które nie będą stanowiły pożywienia oraz rośliny, które będą stanowić pożywienie nie zwracając uwagi na ich także wewnętrzną wartość w całej przyrodzie. Sami wpadli w pułapkę życia kosztem innych istot żywych. Ale jeśli pójdziemy drogą etyki szacunku dla wszelkiego życia, taka droga ucieczki jak wegetarianizm jest niewystarczająca (Meyer-Abich 2005: 740).

Choć często był oskarżany o idealizowanie natury, Albert Schweitzer dostrzegł ten problem dużo wcześniej. „Egzystencja jest bardzo moc-

no związana z wolą życia. Jedno życie wygrywa kosztem innego, jedno życie niszczy drugie... Moja egzystencja jest w konflikcie z innymi organizmami nawet na 1000 różnych sposobów. Konieczność uszkodzenia i niszczenia życia jest na mnie nałożona” (Schweitzer 1980: 151). Nie ma mowy o innym rozwiązaniu, nawet wegetarianizm, ponieważ życie człowieka jest możliwe tylko kosztem życia innych istot (Meyer-Abich 2005: 741). K. M. Meyer-Abich twierdzi, że „nie powinniśmy mieć żadnych złudzeń, co do możliwości utrzymania się niezależnie od naturalnego łańcucha pokarmowego, nie żyjąc kosztem innych gatunków. Jesteśmy tak samo częścią przyrody, w której uczestniczymy jako drapieżnicy oraz potencjalne ofiary. Jednak im bardziej próbujemy zrozumieć cierpienie przyrody, tym bardziej rozpoznamy jej oczekiwania” (Meyer-Abich 2005: 71). Idzie o to aby, stworzyć zwierzętom i roślinom szansę do rozwoju i godnego życia, przed tym jak staną się wykorzystane przez człowieka. Oznacza to wprowadzenie zastosowania zrównoważonych metod uzyskiwania pożywienia takich jak farmy organiczne, które powinny zastąpić konwencjonalne metody produkcji i eksploatacji zasobów. Odżywianie powinno stać się nauka o koegzystencji z przyrodą (Meyer-Abich 2005: 738-739).

Poszanowanie godności wszelkiego życia jest ogromnym krokiem w kierunku pokonania ludzkiej pychy. Raz podjęta decyzja o włączeniu w krąg odpowiedzialności zwierząt wyższych doprowadziła do wzniesienia ponad etykę antropocentryczną. W tym momencie krąg odpowiedzialności obejmuje wszystkie żywe istoty posiadające swoje indywidualne prawa i wartość w całej przyrodzie. Razem tworzą krąg, w którym ludzie mogą osiągnąć wymiar prawdziwego człowieczeństwa. Wyłączone pozostają tylko elementy świata nieożywionego. Jednak należy się zastanowić czy niebo i woda istnieją tylko dla ptaków i ryb, i czy nie stanowią te elementy wartości samej w sobie?

Do kręgu odpowiedzialności została najpierw do jednostki włączona rodzina i znajomi, potem naród, następnie wszyscy ludzie świata, oraz ludzkość jako całość włączający przyszłe pokolenia. Ostatnim krokiem było włączenie istot pozaludzkich. Obecny fizjocentryczny krąg odpo-

wiedzialność powiększył się do niewyobrażalnych rozmiarów. Z pewnością utopijne jest branie pod uwagę innych gatunków ze względu na nie same, a nie w odniesieniu do przypadków, gdy pojawiają się konsekwencje niekorzystne dla człowieka. Jednakże dewastacja środowiska naturalnego oddziałuje także na ludzi.

Według K. M. Meyer-Abich'a społeczeństwa przemysłowe stoją w obliczu tak poważnego kryzysu ekologicznego, że tylko taka utopijna idea może okazać się realistyczna (Meyer-Abich 1993: 72). Do tej pory nieco szerszy szowinizm zawsze po prostu zastępowany było nieco węższym. Tak więc, pewien poziom arogancji pozostawał we wszystkich siedmiu typach kręgów odpowiedzialności. K. M. Meyer-Abich apeluje, aby wyobrazić „sobie najmniejsza biosferę w kosmosie. Życie jak wiadomo, jest ograniczone tylko do naszej planety, która jest zaledwie kroplą we wszechświecie. Życie ziemskie jest zjawiskiem najczęściej powierzchniowym ograniczonym do kontynentów, a nawet mórz do maksymalnej głębokości jedenastu tysięcy metrów, co stanowi zaledwie 0,2% średnicy ziemi. Jak cienka jest warstwa życia, można zaobserwować w przekroju ziemi, gdzie warstwa humusu kończy na głębokości ok. 30-50 centymetrów. Co jednak z tymi elementami nieożywionej przyrody, które stanowią strefy życia takie jak: lądy i morza, powietrze i światło? Czy nie powinny one tak samo jak życie zostać włączone w krąg naszej odpowiedzialności, która jest miarą naszego człowieczeństwa?” (Meyer-Abich 1993: 72).

Te cztery elementy stanowią podwaliny życia na Ziemi. Rośliny potrzebują ziemi, wody, powietrza i promieniowanie słoneczne, zapewniające energię do fotosyntezy. Życie zwierząt z kolei zależy od roślin. Warunki brzegowe życia wszystkich istot są określone przez te cztery elementy. Trzy spośród czterech elementów są dziś poważnie zagrożone. Ziemia poprzez skażenie jej powierzchni, woda poprzez zanieczyszczenie mórz, rzek i wód podziemnych oraz powietrze nie tylko poprzez zanieczyszczenia, ale również poprzez zmiany strukturalne i dynamiczne wywołane zanikaniem warstwy ozonowej. Czwarty element, czyli promieniowanie słoneczne na razie nie jest zagrożony.

Czy zatem nie powinniśmy włączyć w krąg odpowiedzialności wszystkich elementów przyrody? Czy gleba, morza, oceany i atmosfera nie zasługuje na ten sam szacunek co żywe istoty?

Fizjocentryczny krąg odpowiedzialności jest tak szeroki, że już nic nie powinno być postrzegane jedynie przez wzgląd na coś innego. Gatunki roślin i zwierząt nie istnieją tylko dla ludzkości, a elementy przyrody nieożywionej nie stanowią tylko źródła zasobów dla istot żywych. Wszystkie one posiadają specyficzną wartość w przyrodzie jako całości. W tym kręgu odpowiedzialności kryterium oceny ludzkiej egzystencji nie jest już ograniczone do naszego bycia z innymi ludźmi lub gatunkami, ale jest ukryte w naszym traktowaniu przyrody. Człowiek nie jest miarą wszechrzeczy, ale wszystko co z nami koegzystuje stanowi miarę człowieczeństwa.

Zakończenie

K. M. Meyer-Abich uważa, że przezwycięzenie kryzysu ekologicznego nie będzie możliwe, jeśli ludzkość pozostanie zamkniętym społeczeństwem. Oznacza to, że człowiek może być prawdziwie człowiekiem jedynie wówczas, gdy nie ogranicza się do życia wśród ludzi, lecz gdy „uczestniczy w naturalnej wspólnotocie życia ze zwierzętami i roślinami, powietrzem i wodą, niebem i ziemią” (Meyer-Abich 1984: 94). Wówczas świat pozaludzki dotychczas stanowiący tylko otoczenie człowieka, jego środowisko życia (niem. *Umwelt*), staje się naturalnym współuczestnikiem jego życia, czyli jego „współświatem” (niem. *Mitwelt*). Tym samym dopiero gdy, ludzie odnajdą siebie w przyrodzie, pokój ze „współświatem” będzie możliwy (Meyer-Abich 1997: 182). I nie chodzi tu o zrównanie człowieka z resztą przyrody, ale o podkreślenie jego filogenetycznego pokrewieństwa. Z punktu widzenia historii naturalnej człowiek powinien być traktowany jako jedna z wielu istot żywych, lecz także jako istota specyficzna ze względu na swoje wyjątkowe uzdolnienia behawioralne i poznawcze. Uzdolnienia te znajdują swój pełny wyraz zarówno w ludzkiej wszechstronności i adaptatywności, jak i w my-

śleniu pojęciowym oraz mowie syntaktycznej. Uzdolnienia ta wskazują na specyficzny dla człowieka związek z przyrodą (Meyer-Abich 1984: 94). Człowiek uczestniczy w życiu przyrody poprzez to, że przyroda w nim dochodzi do głosu i dzięki niemu może też przetrwać. Człowiek jest więc nie tylko częścią przyrody, ale także jej szansą i nadzieją (Meyer-Abich 1987: 67). Tylko on bowiem posiada zdolność dostrzeżenia wartości przyrody, a co za tym idzie, tylko on może wziąć za nią odpowiedzialność.

Bibliografia

- Jonas H., 1996, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, wyd. Platan, Kraków.
- Meyer-Abich K. M., 2005, *Human health in nature – towards a holistic philosophy of nutrition*, Public Health Nutrition, Vol. 8 (6A), s. 738-742.
- Meyer-Abich K. M., 1997, *Humans in Nature: Towards a Physiocentric Philosophy*, in: Ausubel J. H. i Langford H. D. (eds), "Technological Trajectories and the Human Environment", National Academy Press, Washington, s. 168-184.
- Meyer-Abich K. M., 1987, *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, in: Schwemmer D. (eds), „Über Natur“, Frankfurt am Main, s. 63-74.
- Meyer-Abich K. M., 1993, *Revolution for Nature*, The White Horse Press, Cambridge.
- Meyer-Abich K. M., 1984, *Wege zum Frieden mit die Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München – Wien.
- Meyer-Abich K. M., 1992, *Winners and Losers*, in: Pearman G.I. (eds), "Options for Controlling Atmospheric CO₂ Accumulation", New York, s. 573-601.
- Schweitzer A., 1980, *Etyka czci dla życia*, w: Pawlica J. (red.), „Etyka”, (Wybór tekstów)”, cz. 2, Kraków.