

Zbigniew Wróblewski

*Diametros* nr 9 (wrzesień 2006): 74–83

PRZYRODA JAKO NORMA DZIAŁANIA.  
O ONTOLOGICZNYCH PODSTAWACH  
ETYKI EKOLOGICZNEJ

„Jeleń najwyższą wartością”, „Mrówka to brzmi dumnie”, „Jedyną miarą wszechrzeczy jest zając”, „Naszym celem jest krowa”.  
Jeżeli zamiast „jeleń”, „mrówka”, „zając” powiemy: „człowiek” – powyższe hasła przestają nas śmieszyć i traktujemy je poważnie. Dlaczego?

Sławomir Mrozek

## 1. UWAGI WPROWADZAJĄCE

W etyce ekologicznej (dalej: EE) zasadnicza linia podziału przebiega pomiędzy jej wersjami antropocentrycznymi, fundującymi powinności moralne w ochronie środowiska przyrodniczego na godności człowieka, oraz wersjami nieantropocentrycznymi, postulującymi ugruntowanie norm moralnych na wartościach wewnętrznych bytów pozaludzkich (przyrodniczych). Ontologicznego uzasadnienia wartości wewnętrznych bytów pozaludzkich dostarczają między innymi różne koncepcje teleologii przyrody, które stanowią wykładnię dla normatywnego pojęcia przyrody i ustanawiają relację między faktem, wartością i normą.

Krótką charakterystyką ontologicznych odniesień nieantropocentrycznych EE jest przeprowadzona w dwóch etapach: ogólna prezentacja EE i jej konkurencyjnych wersji – antropocentrycznej i biocentrycznej oraz rekonstrukcja różnych sformułowań kategorii teleologii przyrody wprowadzanych do dyskursu etycznego. Całość rozważań jest inspirowana

niemiecką filozofią przyrody, a zwłaszcza pracami z nurtu praktycznej filozofii przyrody (G. Böhme, K. Meyer – Abich, H-D. Mutschler).

Na koniec wprowadzenia chciałbym przyjąć pewne ustalenie terminologiczne: zamiennie używam dwóch nazw „przyroda” i „natura”, choć jestem świadomy, że w języku polskim dwuznaczność greckiego terminu „physis” i jego łacińskiego tłumaczenia „natura” jest częściowo likwidowana przez używanie nazwy „przyroda” na oznaczenie zespołu naturalnych rzeczy (*natura naturata*) oraz nazwy „natura” na oznaczenie tego, co jest przyczyną, źródłem, zasadą powstawania i funkcjonowania naturalnych rzeczy (*natura naturans*). Ten zabieg językowy ma na celu podkreślenie zakładanego w nieantropocentrycznej EE związku między *natura naturata* i *natura naturans*.

## 2. OCHRONA PRZYRODY ZE WZGLĘDU NA NATURĘ I ZE WZGLĘDU NA CZŁOWIEKA

Przyjmuje się, że w EE klasa przedmiotów moralnych jest szersza od klasy podmiotów moralności (tylko byty osobowe). Moralne przedmioty to wszystkie istoty, które posiadają wartość wewnętrzną (autoteliczną, autonomiczną, immanentną, nieinstrumentalną), co usprawiedliwia umieszczenie ich w polu odpowiedzialności moralnego podmiotu. W EE kryterium posiadania wartości wewnętrznej wiąże się m.in.: (1) z byciem podmiotem życia lub byciem dobrym w swoim rodzaju (T. Regan); (2) z posiadaniem własnych interesów (dobra własnego), które cechują byty zdolne do odnoszenia korzyści lub krzywdy w rozwijaniu zdolności istotowych (dążeniom ku określonym celom); (3) z przynależnością do wspólnoty życia ujmowanej całościowo – być częścią ekosystemu, biosfery (A. Leopold, J.B. Callicott); (4) z dążeniem do osiągnięcia właściwych sobie wartości determinowanych przez informację genetyczną; (5) z mechanizmami biosfery ujmowanej na wzór bytu osobowego (E. Goldsmith, I. Levelock). Na podstawie wymienionych kryteriów dokonuje się uprawomocnienia rozszerzenia przedmiotu moralności o różne klasy bytów pozaludzkich. Prekursorem poszerzenia zakresu przedmiotów o znaczeniu moralnym była etyka ochrony zwierząt z nurtu utylitarystycznego, w której po raz pierwszy poddano krytyce wąskie rozumienie przedmiotu moralności w etyce klasycznej. Zwierzęta (ssaki wyższe) wchodzą w zakres przedmiotu moralności, gdyż podobnie jak człowiek mają zdolność do odczu-

wania bólu i przyjemności. Zakres przedmiotów moralności był następnie poszerzany o inne klasy bytów ożywionych (zwierzęta niższe, rośliny) oraz o pewne byty systemowe obejmujące byty ożywione i nieożywione (ekosystemy, biosfera).

Wyróżnić można następujące typy kierunków według zakresu klas przedmiotów przyrodniczych, którym przypisuje się wewnętrzną wartość (W. Franken, G. M. Teutsch): (i) etyka antropocentryczna, (ii) etyka ochrony zwierząt (etyka patocentryczna), (iii) etyka biocentryczna, (iv) etyka holistyczna.

Etyka antropocentryczna postuluje ochronę środowiska przyrodniczego ze względu na dobro człowieka, któremu przypisuje się naczelną wartość wewnętrzną (J. Passmore, B. Norton, D. Birnbacher, T. Ślipko). Tylko człowiek posiada takie właściwości (rozumność, wolność, odpowiedzialność), które warunkują jego wyróżniony status ontyczny i moralny. Odpowiedzialność człowieka za środowisko jest ugruntowana właśnie na tym wyróżnionym statusie. Obowiązki istnieją tylko wobec osób, a bytom pozaludzkim o tyle przysługują wartości, o ile znajdują się w jakiejś relacji do bytów osobowych, np. przyroda posiada dla człowieka wartość biologiczną, kontemplacyjną, cywilizacyjną, polityczną, ekonomiczną. Wartości te odpowiadają dziedzinom relacji, w które wchodzi człowiek z przyrodą: symbioza, praca, kontemplacja. W dziedzinie moralności relacje te są przedmiotem praw i obowiązków człowieka. Formułowany jest więc ogólny postulat integralnego ujmowania moralnych praw i obowiązków w tych dziedzinach względem przyrody, pomimo zachodzącej między nimi hierarchii. Współzależność praw i obowiązków prowadzi do współgraniczoności ich moralnych zakresów (T. Ślipko).

Paradygmatycznym przykładem nieantropocentrycznej EE jest jej wersja biocentryczna, która odwołuje się do naczelnej wartości życia wszystkich organizmów (P.W. Taylor, A. Schweitzer, Z. Piątek). W wersji indywidualistycznej stanowisko to głosi doktrynę gatunkowej bezstronności, przyznającej jednakową, wrodzoną wartość wszystkim gatunkom i podnoszącą do rangi naczelnej wartość – zdolność do życia na miarę własnego gatunku. Przedmiotem moralności jest każda istota żywa, której autonomiczne istnienie może być gorsze lub lepsze, co znaczy, że podmiot moralny może traktować daną istotę źle lub dobrze. Przedmiotem moralności są wszystkie byty, które posiadają własne dobro i jednocześnie są zdolne do istnienia niezależnie od człowieka. Są to wszystkie istoty posiadające potrzeby i interesy wynikające z bycia teleologicznym centrum życia.

Ogólny postulat moralny sformułowany w reprezentatywnej wersji EE sprowadza się do zajęcia postawy szacunku do natury, postawy moralnej niezależnej od sfery uczuciowej (P.W. Taylor). Dobro własne istot żywych

domaga się odpowiedniego uznania ich wartości wewnętrznej niezależnie od emocjonalnego nastawienia do konkretnych bytów przyrodniczych.

### 3. ONTOLOGICZNE UFUNDOWANIE WARTOŚCI WEWNĘTRZNEJ W PRZYRODZIE/NATURZE

#### 3.1. Kulturowy kontekst kategorii przyrody/natury

Pozostając przy podstawowym kontekście wyznaczającym współczesny dyskurs o przyrodzie, tj. przy kryzysie ekologicznym, zwróćmy uwagę na to, jak rodzą się problemy pojęciowe związane z przyrodą. Gdybyśmy postawili pytanie: dlaczego preferujemy to, co naturalne wobec tego, co sztuczne, to najczęściej odwołujemy się do natury zastanej, nieskażonej, która jest lepsza od tej przetworzonej przez człowieka. Czy jednak te bliskie nam odczucia są tyleż oczywiste co i uzasadnione? Czy powołujemy się na naturę w jej pierwotnym stanie, czy też na naturę, która jest produktem naszych ojców i dziadków? Czy poza naturą posiadamy instancję, do której moglibyśmy się odwołać w krytyce wszechobejmującej manipulacji technicznej? Czy poza naturą posiadamy instancję, do której moglibyśmy się odwołać przy projektowaniu i działaniu w ochronie środowiska<sup>1</sup>?

Powszechne i spontaniczne powoływanie się na naturę mniej więcej pokrywa się z jej następującymi wyobrażeniami: natura jest tym, co pierwotne, jest ona czymś miarodajnym; istnieje sama z siebie, co stanowi bezpieczną i wszechobejmującą podstawę naszej ziemskiej egzystencji; sama się reprodukuje, rozwija się według naturalnych celów (celowa organizacja części, procesów). Rysem charakterystycznym tego wyobrażenia jest określanie natury w opozycji do tego, co ludzkie. Opozycyjność pojęcia natury daje o sobie znać w następujących zestawieniach: natura – konwencja, natura – technika, natura – cywilizacja, natura – kultura.

Poniższy fragment z dziennika Goethego (1782) dobrze ilustruje klasyczną (w romantycznym wydaniu) wizję natury:

Natura! Otacza nas ona i obejmuje – i nie możemy z niej umknąć i nie zdołamy głębiej w nią wniknąć. Nie prosząc o to i nie ostrzegając porywa nas w krąg swego tańca i pędzi z nami, aż wyczerpani wypadamy z jej ramion.

---

<sup>1</sup> Böhme [2002] s. 81.

Wiecznie stwarza nowe postacie; to co jest, jeszcze nigdy nie istniało, to co było – nie wraca, wszystko jest nowe, a przecież zawsze zostaje takie jak dawniej.

Żyjemy wśród niej, a jesteśmy dla niej obcy. Przemawia do nas nieustannie, a nie zdradza nam swej tajemnicy. Stale na nią oddziałujemy, a jednak nie mamy nad nią władzy...

Żyjemy tylko w swych dzieciach – lecz gdzież jest matka? – Jest jedyną artystką: od najprostszego tworzywa do największych kontrastów; bez cienia wysiłku do najdoskonalszej dokładności, a zawsze z jakimś miękkim tonem. Każde jej dzieło ma własny charakter, każde jej zjawisko zupełnie szczególne, a wszystko to stanowi jedność<sup>2</sup>.

Często w różnorodnych projektach ochrony środowiska odwołujemy się do klasycznego (normatywnego) pojęcia natury, które jest wyrażane w takich hasłach, jak: „natura wie najlepiej”, „powróćmy do natury” itp. Ten sens waloryzowania przyrody zawiera element fundamentalnej oceny, w której naturę (przyrodę) traktujemy jako normę i wzór myślenia, działania i wytwórczości.

Jednak normatywne ujęcie natury, głęboko zakorzenione w kulturze europejskiej, obecnie przeżywa stan kryzysu i erozji. We współczesnych debatach politycznych, światopoglądowych, filozoficznych, klasyczne rozumienie przyrody – natury straciło swą moc opisującą, wyjaśniającą i oceniającą. Pojęcie natury stało się niedookreślone; odwoływanie się do natury nosi rysy ideologii i fałszywej świadomości. Stan ten można zilustrować następującymi przykładami: ziemską przyrodę jest już w pewnej mierze produktem człowieka. Natura zewnętrzna w znacznym stopniu jest przekształcona przez człowieka, zatem powoływanie się na naturę jako zastany porządek jest iluzją. Klasyczne wyobrażenie przyrody zostało nadwątlone także z powodu szerokich możliwości technicznych jej reprodukcji. Uprzemysłowione rolnictwo, tworzenie nowych gatunków roślin i zwierząt metodami inżynierii genetycznej, techniczna kontrola i sterowanie ekosystemami (obecnie stany pierwotne ekosystemów nie odnawiają się samodzielnie), techniczne ingerencje w ciało ludzkie – oto typowe przykłady sytuacji, gdzie zawodzą tradycyjne rozróżnienia tego, co jest produktem przyrody i tego, co jest produktem techniki. Obszar technicznych interwencji w naturalne procesy, modyfikacja i sterowanie ich przebiegiem są tak znaczne, że wyobrażenie natury jako zastanej, spontanicznie tworzącej się dziedziny rzeczywistości jest problematyczne. Techniczna reprodukcja przyrody umożliwia m.in. zniesienie uznania tego, co dane, zniesienie czci dla życia, radykalne wykorzystanie przyrody jako towaru, zniesienie indywidualności. Wraz z rozbiciem klasycznego wyobra-

---

<sup>2</sup>Guardini [1969] s. 41.

żenia przyrody pojawia się problem braku zaufania do naturalnych procesów zachodzących w organizmie człowieka. W przypadku ciała człowieka natura przestała być godną zaufania, stąd też m.in. ochrona zdrowia, reprodukcja i narodziny dzieci stają się domeną kontrolowaną technicznie.

Człowiek nie odczuwa jej już jako cudownego, pełnego harmonii bogactwa, jako mądrze uporządkowanej, dobrotliwie udzielającej swych darów, nie jest ona dla niego czymś, czemu można zaufać. Już nie mówi o „matce naturze”, wydaje mu się ona raczej czymś obcym i niebezpiecznym<sup>3</sup>.

### 3.2 Teleologia przyrody jako fundator wartości wewnętrznych

Jest rzeczą oczywistą, że sygnalizowane wyżej klasyczne pojęcie natury funkcjonujące w kulturze nie może być wprost wykorzystane w dyskusjach etycznych, dopóki nie zostanie teoretycznie rozwinięte. Teoretyczna adaptacja pojęcia natury do EE dokonywana jest w ramach określonej wersji metafizyki przyrody, w których na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie celowości natury. Uwzględniając m.in., w jaki sposób są opisywane relacje między celowością przyrody a wartościami i możliwymi konsekwencjami normatywnymi, można wyróżnić w przybliżeniu dwa typy stanowisk. Pierwsze stanowisko głosi istotny związek teleologii, wartości i normy, i jest ono najczęściej wyjaśniane w ramach metafizyki klasycznej. Typ ten reprezentują tacy autorzy, jak: H. Jonas, R. Spaemann, K. Meyer-Abich. W drugim stanowisku proponuje się wyraźne osłabienie tego związku, zwłaszcza w odniesieniu do elementu trzeciego (normy), odwołując się w wyjaśnianiu do szeroko rozumianej filozofii nowożytnej. Reprezentatywnymi autorami w tej grupie są m.in.: L. Schäfer, G. Böhme, H-D. Mutschler.

Pierwsze stanowisko najogólniej można przedstawić w następujących tezach:

(i) Istnieje jedność między *natura naturata* i *natura naturans*, co implikuje przyjęcie normatywnego pojęcia natury;

(ii) Ontologiczną wykładnią normatywnego pojęcia natury jest odpowiednia koncepcja teleologii przyrody;

„Natura fundując czy posiadając cele [...] osadza w bycie również wartości”<sup>4</sup>. Cele te nie są „jak gdyby” ufundowane w naturze (jak głosi to koncepcja teleonomii, owoc filozoficznej interpretacji teorii ewolucji Darwina), ale są obiektywne, np. organizmy są zorientowane na zachowanie swojego

<sup>3</sup> Guardini [1969] s. 51.

<sup>4</sup> Jonas [1996] s. 150.

życia. Jeżeli więc przyjmujemy, że „zdolność do posiadania jakichkolwiek celów za pewne dobro samo w sobie, którego nieskończoną wyższość nad wszelką bezcelowością bytu uchwytnymy z intuicyjną pewnością”<sup>5</sup>, to tym samym odkrywamy zobowiązującą człowieka siłę ontologicznego „tak” dla celowo zorientowanej natury, a ściślej, natury ożywionej, gdyż to ona najpełniej realizuje celową strukturę przyrody.

Wykorzystana tutaj koncepcja teologii przyrody zakłada metafizykę klasyczną w jej maksymalistycznym sformułowaniu, a więc roszcującą sobie pretensje do pewności, ostatecznego uzasadniania, identyczności bytu i myślenia oraz ujmującą jedność świata jako jedność przyrody. Zdaniem wielu krytyków tego stanowiska, zaangażowanie metafizyczne tej koncepcji jest zbyt kontrowersyjne, gdyż „ta metafizyka nie istnieje dzisiaj w formie ogólnie akceptowanej”<sup>6</sup>. Do tego „afektu antymetafizycznego” dołączane są argumenty wprost odnoszące się do normatywnej koncepcji natury, które można sprowadzić do dwóch zasadniczych: (1) zarzut błędu naturalistycznego oraz (2) zarzut anachroniczności<sup>7</sup>. Pierwszy zarzut sprowadza się do formalnej krytyki możliwości wyprowadzania zdań normatywnych ze zdań opisowych oraz wyprowadzania powinności z bytu. Jedną z konsekwencji popełniania błędu naturalistycznego, zdaniem krytyków, jest zanegowanie autonomii człowieka, utraconej w „większej, normatywnej całości natury” (re-moralizacja natury). Drugi zarzut skierowany jest przeciwko założeniu teleologii przyrody jako ontologicznej wykładni normatywności. Schäfer wyodrębnia dwie składowe zarzutu anachroniczności: (1) klasyczne pojęcie natury (starożytne) nie nadaje się do opisu aktualnego stanu technologicznie przetworzonej przyrody (wspomniany problem sztucznej natury) oraz (2) zanegowana jest z punktu widzenia ewolucjonizmu stałość i niezmienność gatunków (form), co było fundamentem dla normatywności natury.

Podjęmowane są próby innego opisu ontologicznego odniesienia nieantropocentrycznych EE, które nie angażują się w (klasyczną) metafizykę, choć wykorzystywane są w nich także kategorie teleologiczne (cele, sensy, wartości) do opisu przyrody. Próbę taką przedstawił Mutschler, wskazując na mniej kontrowersyjną – jego zdaniem – drogę uzasadnienia teleologii. Stanowisko to można scharakteryzować za pomocą następujących tez:

(i) *Natura naturata* działa według celów, co implikuje bycie wartością wewnętrzną, nie posiadającą jednak mocy normatywnej;

(ii) Ontologiczną wykładnią aksjologicznego pojęcia natury jest „słaba” koncepcja teleologii przyrody.

---

<sup>5</sup>Tamże s. 151.

<sup>6</sup>Mutschler [2005] s. 201.

<sup>7</sup>Schäfer [1993] s. 123.

Ontologiczną wykładnię teleologii można otrzymać poprzez analizę ontologicznych implikacji naszego praktyczno-technicznego i praktyczno-moralnego stosunku do przyrody.

W obszarze tego praktycznego nastawienia do przyrody systematycznie zakładamy występowanie celów w przyrodzie. Przyroda działa celowo, skoro jej strategię optymalizacyjne wykorzystywane są z powodzeniem przez inżynierów w bionice, cybernetyce, informatyce. W artefaktach odpowiednie celowe funkcjonowanie układów naturalnych jest technicznie „odtworzane”. W obszarze praktyczno-moralnego odniesienia do przyrody także systematycznie zakładamy, że przyroda działa celowo i jest wewnętrznie wartościowa. Zdaniem niemieckiego filozofa jest to odpowiednia droga do niepretensjonalnego sformułowania pojęcia teleologii, czego nie można powiedzieć o drodze teoretycznej (metafizycznej lub naukowej). Mutschler przedstawia w tym kontekście kilka typowych i wadliwych konstrukcji teoretycznych, w których podejmowane są próby wykazania samocelowości przyrody, które miałyby gwarantować wewnętrzną wartościowość bytów przyrodniczych. Do nich zalicza scjentyistyczne opisy samocelowości systemów żywych (dokonywane w biologii i ekologii), np. implantacja pojęcia „autonomicznej przyrody” do twardej nauki, która traci tym samym swą obiektywność; antycypacje *ad hoc* wartości wewnętrznych układów żywych wyrażające się w jawnych ocenach, rzekomo wynikających z teorii przyrodniczej (E. Mayr, R. Dawkins, J. Lovelock). Krytyka scjentyistycznego wykazania samocelowości przyrody i jej wartościowości uwzględnia Darwinowską zamianę kategorii teleologicznych na teleonomiczne oraz metodologiczne ograniczenia przyrodniczego modelu poznania (konieczność abstrahowania od wartościowania).

Przytoczone przykłady wadliwego sformułowania pojęcia teleologii i wprowadzania wartości wewnętrznych do dyskursu naukowego są wyraźną oznaką tego, jak systematycznie przyjmujemy powszechną i głęboko penetrującą intuicję samocelowości przyrody, skoro nawet w dyskursach naukowych, metodologicznie „okrojonych” z kategorii teleologicznych, pojawia się ona *ad hoc*.

Przyroda nie uzasadnia norm, ale jest normatywnie relewantna. Nie uzasadnia z powodów już wymienionych (błąd naturalistyczny, re-moralizacja natury, autonomia człowieka), jest normatywnie relewantna, ponieważ zawiera wewnętrzne pozamoralne wartości. Ten pozamoralny charakter wartości sprawia, że natura nie posiada mocy normotwórczej.

W przedstawionym zarysie argumentacji na rzecz powiązania kategorii teleologicznych z normami postulowanymi w nieantropocentrycznych EE, daje się sformułować punkty stykowe z odniesieniami ontologicznymi niektórych wersji antropocentrycznych EE.



Po pierwsze, fundowanie wartości wewnętrznych na samocelowości bytów przyrodniczych nie rozwiązuje wprost problemu hierarchii wartości wewnętrznych. Sformułowanie *scala naturae* staje się warunkiem wstępnym do zbudowania tej hierachii, ponieważ w ahierarchicznym świecie wartości nie ma żadnych norm ukierunkowujących preferencje ich wyboru. Parafrazując znaną konstatację L. Kołakowskiego, że jeżeli wszystko jest bogiem, to boga nie ma, możemy powiedzieć rzecz następującą: jeżeli świat wartości jest ahierarchiczny (wszystkie wartości mają takie samo znaczenie moralne), to wartości moralnych nie ma, bo wszystkie wybory są równocenne. Oczywiście tak skrajny wniosek teoretyczny wynika tylko z przyjęcia bardzo ryzykownej tezy, że wszystkie byty żywe (byty ludzkie i pozaludzkie) posiadają taką samą wartość wewnętrzną. Wskazane przez biocentrystów zasady i reguły rozwiązywania konfliktów interesów bytów ludzkich i pozaludzkich potwierdzają, że hierarchia wartości musi być zakładana, aby w ogóle racjonalnie działać. Świat wartości jest hierarchiczny i z natury swojej implikuje myślenie preferencyjne. W antropocentrycznej EE, w sposób jawny, a więc teoretycznie zreflektowany, przyjmowana jest *scala naturae* z wyróżnioną ontyczną pozycją człowieka. W nieantropocentrycznych EE podobna hierarchia istot jest zakładana niejawnie, co widać chociażby w propozycjach reguł rozwiązywania konfliktów interesów ludzkich i interesów bytów przyrodniczych. Ta niejawna akceptacja wyróżnionej ontycznie pozycji człowieka wynikać może z „antymetafizycznego afektu” lub z przyjęcia rozpowszechnionej filozoficznej interpretacji ewolucjonizmu, w której człowiek jest produktem bezcelowych mechanizmów ewolucji („znikąd donikąd”).

Po drugie, wyróżniony status człowieka na *scala naturae* jest związany z pewną charakterystyczną jego własnością, która umożliwia odkrycie i uznanie wartości wewnętrznych bytów przyrodniczych. Człowiek jest bytem ekscentrycznym w przeciwieństwie do innych istot żywych, które są wyłącznie skoncentrowane na sobie (teleologicznym centrum życia). Dzięki rozumowi potrafi on zdystansować się od wszelkiej centryczności życia i w uniwersalnej życzliwości odnieść się do wartości wewnętrznej wszystkich istot zorientowanych teleologicznie (a więc do tych, którym „o coś chodzi”). *Delectatio in felicitate alterius* – ta formuła miłości Leibniza znosi przeciwieństwo pomiędzy antropocentryzmem a miłowaniem natury dla niej samej. Kochać coś dla niego samego, jest specyficznie ludzką formą samourzeczywistniania<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Spaemann [1997] s. 158.

## LITERATURA

- Birnbacher [1993] – D. Birnbacher, *Ekologia, etyka a nowe formy działań*, tłum. K. Moliter, w: *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, red. R. Panasiuk, A. K. Kaniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1993.
- Böhme [2002] – G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Guardini [1969] – R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. Z. Włodkova, Wydawnictwo Znak, Kraków 1969.
- Jonas [1996] – H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.
- Mutschler [2005] – H-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody. Wybrane zagadnienia*, tłum. J. Bremer, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Piątek [1998] – Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 1998.
- Schäfer [1993] – L. Schäfer, *Samookreślenie człowieka i jego stosunek do przyrody*, tłum. R. Panasiuk, w: *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, red. R. Panasiuk, A. K. Kaniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1993.
- Spaemann [1997] – R. Spaemann, *Szczęście a zyczliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997.
- Ślipko [1988] – T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1988.