



Antropocen, podmiot ludzki i duchowość – eko-filozofia Skolimowskiego wobec Gai 2.0 i nowego antropocentryzmu

The Anthropocene, the Human Subject, and Spirituality –
Skolimowski's Eco-Philosophy in Relation
to the Perspectives of Gaia 2.0 and New Anthropocentrism

Abstract: The article compares three different perspectives on the role of humans in shaping the environment. The first, eco-philosophy of Henryk Skolimowski, is based on the initial belief in the division of the human and natural worlds, which requires re-connection. The second proposal is Bruno Latour's interpretation of the Gaia hypothesis. His thoughts are part of the posthumanist reflection on mankind's agency and levelling of its subjectivity with the nature within the distributed system that is Gaia. The third perspective is Clive Hamilton's defense of anthropocentrism who opposes narratives which, in his opinion, devalue humans. The anchor point is reflection on humanity's relationship with the environment and determining their mutual subjectivity. Contemporary study on the ecological crisis refers to science and rationalism, and not to spirituality, as in the case of eco-philosophy. Participating in a network of mutual relationships is a constant process of negotiations for the human's agency.

Keywords: anthropocene, eco-philosophy, Gaia, Skolimowski, climate, new anthropocentrism

Wprowadzenie

Istnieją w humanistyce i filozofii społecznej dostrzegalne niespójności dotyczące problematyki degradacji środowiska naturalnego. Znaczącym filarem badań i refleksji nad tym zagadnieniem jest filozofia ekologiczna. Jednak badacze dyskursu antropocenu często nie uwzględniają perspektyw wypracowanych w ramach wspomnianego podejścia. Wbrew przekonaniu o odrębności kryzysu klimatycznego i ekologicznego, oba te zagadnienia wykazują znaczące współzależności¹.

1. Zob. Rob Dunn, *Historia naturalna przyszłości*, przeł. Krzysztof Skonieczny (Kraków: Copernicus Center Press, 2023).

W czasie nasilenia się negatywnych wpływów zmian klimatu dostrzeżono jednak eskalujące rozdzielanie między naukami oraz omawianymi w ich ramach zagadnieniami². Dominująca obecnie narracja osadza problematykę środowiskową w rzeczywistości antropocenu, epoki splotów działalności człowieka z fizycznymi procesami systemu Ziemi. Łącząc ją z nurtem ekoposthumanistycznym, uczeni dążą do wyklarowania nowej ekologicznej – bardziej ekocentrycznej – etyki³. Studia ekofilozoficzne odnoszą się do podstaw rozróżniających świat natury i świat człowieka, natomiast społeczno-filozoficzni badacze antropocenu odrzucają takie interpretacje. Obie strony korzystają z odmiennych metod i narzędzi, a także odwołują się do innych filozoficznych tradycji, jednak nadal współdzielą ze sobą cel rozwijania świadomości ekologicznej⁴.

Przedkładane studium porównuje filozofię ekologiczną i społeczną filozofię antropocenu, wykazując ich możliwą zbieżność w zakresie podejścia do kształtowania podmiotowości człowieka. Ta pierwsza zawiera w sobie wciąż aktualne koncepcje, które pojawiają się we współczesnym dyskursie. Jedną z nich jest duchowy aspekt przeżywania relacji z naturą, który w starszych ekofilozofiach był ważnym przedmiotem refleksji, a współcześnie jest drugorzędnie traktowany. Pomimo zauważalnej zmiany w ocenie relacji człowieka ze środowiskiem przyrodniczym, charakterystyka kryzysu ekologicznego pozostała niezmienna. Wciąż głównym celem pozostaje zachowanie spójności etycznej i refleksyjnej na temat ludzkiej egzystencji i związanej z nią sprawczości. Jednakże w zależności od koncepcji filozoficznej, ustalenie orientacji samoświadomego podmiotu ludzkiego wobec środowiska skutkuje inną oceną jego wartości. Człowiek może być albo największym problemem, albo jedynym ratunkiem natury przed gwałtowną degradacją⁵. Taka charakterystyka nie jest ostateczna, ponieważ zależy od ciągłego ustalania,

2. „Jednak debata na temat antropocenu toczy się w pewnej izolacji czy może w niezamierzonym dystansie wobec wcześniejszych rozważań filozoficznych na temat zagrożeń środowiskowych. Jest to dość zaskakujące, że uczestnicy dyskusji o antropocenie w niewielkim stopniu odwołują się do tradycji ekofilozofii i etyki środowiskowej. [...] Niestety jeśli chodzi o problem zmiany klimatycznej, nie istnieje (zarówno w Polsce, jak i na świecie) zbyt wiele opracowań filozoficznych, które dotyczyłyby go bezpośrednio. [...] Przyczyną tego stanu rzeczy jest zapewne zarówno marginalizacja samej filozofii środowiskowej, jak i marginalizacja tematyki destabilizacji klimatu w jej obrębie”. Zob. Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018), 24–28.

3. Ewa Domańska, „Humanistyka ekologiczna”, *Teksty Drugie* 1–2 (2013), 13–32.

4. Ingrid Paško, „O świadomości ekologicznej”, w: *Z teorii i praktyki edukacji dziecka: inspiracje dla nauczycieli przedszkoli i klas I–III szkoły podstawowej*, red. Krystyna Gąsiorek (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2011), 127–142.

5. Rzeczywiście związane z naturą życie nie potrzebuje asekuracji człowieka i może przetrwać na Ziemi. Jednak nie sposób określić, jak długo globalne procesy pozostaną niestabilne i szkodliwe dla trwania bioróżnorodności i ogółu istot żywych.

czy wpływ ludzkości na ekosferę jest w danym momencie nadmierny i negatywny, czy niewystarczający albo wręcz prowadzący do odcięcia się od natury. Drugim czynnikiem na te osądy jest autorefleksja samego człowieka i tego jak postrzega siebie jako podmiot sprawczy. Pomiedzy tymi skrajnościami można umiejscowić trzy odmienne perspektywy: eko-filozofię Henryka Skolimowskiego, czyli jeden z programów filozoficznej odnowy; reinterpretację hipotezy Gai, którą proponuje Bruno Latour w kontekście współczesnego dyskursu antropocenu; oraz nowy antropocentryzm Clive'a Hamiltona, który sprzeciwia się posthumanistycznemu umniejszaniu wartości człowieka.

Każda z tych perspektyw może zostać uznana za aktualną i wartościową w kontekście kształtowania powszechnej ekoświadomości. O wskazaniu tych propozycji zdecydował między innymi kontekst historyczny. Eko-filozofia kształtowała się pod koniec XX wieku, latourowska Gaja jest nowym odczytaniem hipotezy Jamesa Lovelocka, którą formułował w podobnym czasie, zaś przemyślenia Hamiltona są jednoznacznie współczesne. W studium nie uwzględniono perspektyw antyantropocentrycznych. Celem niniejszych rozważań jest ukazanie podmiotu ludzkiego jako funkcji o zmiennej wartości. W zależności od okoliczności, w której ekosfera i antroposfera na siebie oddziałują, podmiot ludzki staje się sprawczy lub musi się wycofać z działania. Omawiane w artykule stanowiska potwierdzają, że podmiot ludzki powinien zachować swoją podmiotową odrębność, aby mógł pozytywnie oddziaływać na środowisko. Odpowiada to obecnym zaangażowanym poszukiwaniom ścieżki wyjścia z bińczykowego marazmu i odnalezienia "ekowerwy"⁶.

Z metodologicznego punktu widzenia tekst przedstawia analizowaną problematykę w kontekście konstruktywistycznym. Poruszane tutaj narracje ekodyskursu i dyskursu antropocenu są konstruowane społecznie, historycznie oraz kulturowo. Możliwe jest istnienie pewnej dominującej narracji, ale niekoniecznie posiadającej obiektywny status⁷. Zarówno badacz, jego metody jak i sam przedmiot jest w zasadzie efektem prac wielu jednostek i instytucji, a dalej społeczeństw⁸. Proces ten pozostaje nieukończony, zatem możliwe jest ciągłe konstruowanie i rekonstruowanie opisów rzeczywistości⁹. Dyskurs stanowi przestrzeń, w której przenikają się myślenie, język i praktyka społeczna, a takie opisy mogą urzeczy-

6. Ewa Bińczyk, "Jakiej refleksji potrzebujemy w epoce antropocenu? 'Gramatyka' wystudowania wzrostu ekonomii ekologicznej", *Er(r)go* 47, nr 2 (2023), 73–96.

7. Jan Kostyszak, "Konstruktywizm jako metodologia badań współczesności", *Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze* 10 (2019), 109–116.

8. Andrzej Zybortowicz, "Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych", *ASK* 8 (1999), 7–28.

9. Marta Trębaczewska, *Między folkiem a folklorem – muzyczna konstrukcja nowych tradycji we współczesnej Polsce* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011), 27.

wistniać się w jego obszarze¹⁰. Praca będzie składała się z trzech osobnych analiz idei zawartych we wspomnianych trzech orientacjach filozoficznych oraz części wyjaśniającej refleksyjny rozróżnienie pomiędzy pierwszą a pozostałymi dwiema. W podsumowaniu oprócz wniosków przedstawiono także przypadek, który spaja wnioski analizowanych stanowisk.

Eko-filozofia – kompleksowy model uduchowionego ekologizmu

Program eko-filozofii zalicza się do pierwszych koncepcji kształtujących filozofię ekologiczną. Wiele podobnych propozycji współdzieli pewien homogeniczny zestaw cech. Należy tutaj wspomnieć o holistycznym myśleniu, krytyce cywilizacyjnego porządku opierającego się na nadmiernym zaufaniu do postępu technicznego i eksploatacji zasobów naturalnych, a także o potrzebie zastąpienia antropocentryzmu bio- lub ekocentryzmem oraz o podejściach uwzględniających odpowiedzialność człowieka za stan środowiska. Jednak ze względu na wielość szkół zapoczątkowanych przez pojedynczych filozofów, trudno znaleźć dla nich wspólny mianownik uwzględniający wszelkie niuanse¹¹. Krytyczne rozważania Skolimowskiego oraz innych myślicieli na temat cywilizacji zachodniej zainicjowały w latach 60. XX wieku debatę dotyczącą globalnego kryzysu ekologicznego¹².

Zarzuty polskiego filozofa wobec zastanego porządku były już wielokrotnie omawiane. Skolimowski krytykuje całościowo każdą sferę rzeczywistości społecznej: kulturę, wpływ na środowisko, postęp, rozwój umysłowy, a także kondycję moralną i duchową. Winą za kryzys obarcza filozofię XVIII i XIX wieku, gdyż to właśnie z niej wyłonił się nihilizm wraz z relatywizmem. Według Skolimowskiego te dwa światopoglądy doprowadziły do “moralnego bankructwa” człowieka¹³. Owe degradacji sprzyjało poleganie na nowożytnej kosmologii i jej paradygmatach

10. Piotr Burgoński, Michał Gierycz, “Dyskurs, analiza dyskursu i konstruktywizm”, w: *Analiza dyskursu politycznego. Teoria, zastosowanie, granice naukowości*, red. Monika Brzezińska, Piotr Burgoński, Michał Gierycz (Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2018), 13–25.

11. Andrzej Papuziński, “Idea filozofii a ekofilozofia. Uwagi na marginesie metafizycznego stanowiska A. L. Zachariasza”, w: *Człowiek świadomością istnienia: prace ofiarowane prof. dr. hab. Andrzejowi L. Zachariaszowi*, red. Włodzimierz Zięba, Krzysztof J. Kilian (Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2009), 608–625.

12. Zob. Zbigniew Wróblewski, “Zarys metodologicznej charakterystyki filozofii ekologicznej”, *Roczniki Filozoficzne* 47, nr 3 (1999), 151–183.

13. Rafał Czekalski, *Paradygmat ekologiczny: kategoria kulturowo-cywilizacyjna czy też teoretyczno-poznawcza na przykładzie twórczości naukowej Henryka Skolimowskiego?* (Warszawa: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, 2014), 36–37.

scjentyistycznym, technologicznym i utylitarystycznym. Nasza (dogorywająca) cywilizacja techniczna zesła z właściwej ścieżki rozwoju, oderwała człowieka od świata i zmierza ku zatraceniu¹⁴. Postęp związał się z eksploatacją przyrody, zaś istotnymi wartościami stały się między innymi użyteczność, skuteczność, efektywność, wydajność, praktyczność, kontrola¹⁵. W odpowiedzi na ten negatywny stan rzeczy Skolimowski zaproponował ścieżkę, jego zdaniem właściwą do odzyskania łączności z planetą, przywracającą sens egzystencjalny i umożliwiającą dalszy rozwój. Fundamentem tej zmiany jest eko-kosmologia będąca “nowym zasadniczym wzorcem dla naszych działań, bowiem obecny kontekst skazuje nas na ciągłe niepowodzenia”¹⁶. Składa się na nią siedem praw:

- a) zasada antropiczna: sprzężenie losów wszechświata i człowieka – życie ludzkie jest koniecznym elementem wszechświata, gdyż oddziałuje na jego rozwój;
- b) ewolucja jako nieustanny proces stawania się: inspirując się tezami Teilharda de Chardina, Skolimowski uznaje, że ewolucja napędza rozwój wszelkiego życia. Uwzględnia on teleologizm ewolucji w sferze biologicznej, intelektualnej i duchowej¹⁷;
- c) umysł uczestniczący (nawiązujący do przemysłów Johna A. Wheelera): poznanie, opisywanie, a zatem także i kształtowanie wszechświata odbywa się przy udziale świadomego umysłu. Ta zasada jest przedłużeniem zasady antropicznej. Dzięki człowiekowi rozum i świadomość stają się częścią rzeczywistości w wymiarze kosmicznym¹⁸;
- d) zasada ukrytego porządku: przekonanie o holistycznej naturze wszechświata, gdzie wszelkie jego elementy są od siebie wzajemne zależne;
- e) teologia nadziei: nadzieja jest katalizatorem życia, która nadaje wszystkiemu sens;
- f) rewerencja dla życia: uświęcone poszanowanie i współodczuwanie względem innych bytów żyjących, ponieważ życie jest przejawem “magii rozwoju ewolucji”;
- g) eko-etyka: jako przedłużenie poprzedniej zasady, to ludzka postawa bądź styl życia, która wynika z wyżej wymienionych praw. Jest to etyka troski, opieki, współodczuwania, poszukiwania mądrości, umiaru i odpowiedzialności¹⁹.

14. Rafał Czekalski, “Henryka Skolimowskiego krytyka cywilizacji zachodniej w kontekście kryzysu ekologicznego”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 2 (2014), 58.

15. Mikołaj Nidek, “Ekofilozofia, a perspektywa ekologicznego konserwatyzmu”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1 (2021), 5–15.

16. Henryk Skolimowski, *Filozofia żyjąca – Eko-filozofia jako Drzewo Życia*, przeł. Jerzy Wojciechowski (Warszawa: Pusty Obłok, 1993), 18.

17. Ignacy S. Fiut, “Idea rozwoju zrównoważonego w perspektywie filozofii Henryka Skolimowskiego”, *Problemy Ekorozwoju* 4, nr 2 (2009), 25–48.

18. Por. Krzysztof J. Kilian, “Patrząc na Skolimowskiego. O Księdze Pamiątkowej ofiarowanej Profesorowi Skolimowskiemu w siedemdziesięciolecie urodzin”, *Sofia* 4 (2004), 231–240.

19. Skolimowski, *Filozofia*, 24–32.

Tak sformułowana eko-kosmologia dała podstawy Skolimowskiemu do przedstawienia uniwersalizującej eko-filozofii, autorskiego programu ideowej przemiany. Cechują ją: orientacja na życie (przeciwko filozofii analitycznej zorientowanej na języku); zaangażowanie (przeciwko dystansującej obiektywności); żywa duchowość (przeciwko martwocie duchowej współczesności); holizm (przeciwko fragmentaryzmowi); poszukiwanie mądrości (a nie informacji); świadomość problemów i zainteresowanie się sprawami społecznymi (na przekór bierności i apatii); związania z ekonomią jakości życia (a nie ekonomią postępu); polityczna świadomość (przeciwko apolityczności); odpowiedzialność społeczna i jednostkowa; tolerancja dla zjawisk ponadfizycznych; troska o zdrowie²⁰. Eko-kosmologia pełni konstytutywną funkcję dla całej eko-filozofii i jej rozwijanie ma dalsze następstwa. Według Skolimowskiego “nasze działanie jest wynikiem naszego sposobu odczytania wartości. Jeśli odczytujemy go niewłaściwie, będziemy niewłaściwie działać”²¹. Posiadanie pewnego wyobrażenia o działaniu wszechświata implikuje, jakie filozofie będziemy formułowali. Te zaś będą wskazywały wartości nadające sens, a w konsekwencji również odpowiednie praktyki.

W dalszej kolejności Skolimowski komponuje system etyczny, który z upływem lat był nieznacznie modyfikowany. Z imperatywu świętości życia wysunął autoteliczne wartości rewerencji dla życia, różnorodności, umiarkowania, odpowiedzialności i sprawiedliwości. Pielęgnując je, zapewnimy rozwój sobie i życiu w ogóle²². Filozof w późniejszych pracach prezentuje etykę kosmiczną, zgodnie z którą główną zasadą jest traktowanie świata jako sanktuarium, gdzie człowiek jest kapłanem – “opiekunem społegliwym”.²³ Jest to wyraz aktywnej troski wobec życia i świata, służącej odzyskaniu łączności z całym kosmosem. Nasza reintegracja przywraca harmonię i nadaje sens ludzkiej egzystencji²⁴.

Eko-filozofia wykracza poza pojęcie światopoglądu i sięga po zagadnienie duchowości. Ta ostatnia, rozumiana jako “esencja kondycji człowieka”, musi się zmieniać, transcendować – ewoluować²⁵. Duchowe czy też wewnętrzne przeżywanie głębokiej łączności z życiem i kosmosem spełnia się w koncepcjach ekoteologii i ekoreligii. Skolimowski, który czerpał wiele inspiracji z religijności Wschodu, dostrzegał boskość Kosmosu, ewolucji, świata i człowieka. W ekoteologii Bóg – a raczej boskość jest atrybutem wszechogarniającego Kosmosu. Ludzkość powinna troszczyć się o tę mistyczną spójność. Doświadczamy i uczestniczymy w boskości

20. Skolimowski, *Filozofia*, 37–62.

21. Skolimowski, *Filozofia*, 20–21.

22. Skolimowski, *Filozofia*, 182–192.

23. Czekański, *Paradygmat*, 47–48.

24. Czekański, *Paradygmat*, 123–124.

25. Henryk Skolimowski, *Święte siedlisko człowieka*, przeł. Robert Palusiński (Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polska Federacja Życia, 1999), 25–26.

poprzez wspieranie rozwoju Życia, a nie dominowania nad nim²⁶. Ignacy Fiut przypomina, że rozwój u Skolimowskiego ma charakter teleologiczny i nie ma tylko biologicznego wymiaru. Nawet ludzkie ciało ma charakter przejściowy, gdyż z perspektywy kosmicznej wszelka materia powstała w wyniku kondensacji światła. Ewolucja ma prowadzić do osiągnięcia jego prostej formy. Eschatologia Kosmosu polega na ostatecznym osiągnięciu boskiej jedności wynikającej z istnienia wyłącznie postaci świetlistej. Proces tego przekształcania zainicjowała fotosynteza, zaś dopełnia teosynteza²⁷.

Najbardziej oczywistą, a zarazem najbardziej wyróżniającą się cechą eko-filozofii Skolimowskiego jest jej struktura, w centrum której znajduje się fenomen Życia. Wokół niego nawarstwiają się kolejno ewolucja, człowiek i rozum. Największy zakres posiada Kosmos, w którym zawierają się wszystkie pozostałe warstwy. Życie jest powodem, dla którego człowiek powinien troszczyć się o środowisko naturalne. Ten biocentryzm równoważy zasada antropiczna i partycypacja człowieka w rozwijaniu świata. Problemem według filozofa nie jest sama ludzkość, ale przyjęcie błędnego trybu myślenia, który wyróżnia się w obrębie zastanej antroposfery. Człowiek pozostaje głównym podmiotem odpowiedzialnym za kondycję ekologiczną planety. Istotny w tej relacji staje się duchowy wymiar przeżywania kontaktu z naturą i światem. Skolimowski przywraca metafizykę oraz nadaje sens życiu człowieka, ustanawiając go łącznikiem między panenteistycznym Bogiem-Kosmosem, a jeszcze nieposiadającym samoświadomości Życiem.

Rozdział między ekofilozofią i krytyką antropocenu

Eko-filozofia nadal utrzymuje się w nurcie filozofii ekologicznej, szczególnie w kręgu polskim. Tymczasem dyskurs antropocenu i jego główni orędownicy chętniej opierają się na własnych filozoficznych podstawach, choć można dostrzec również konteksty myśli postkolonialnej oraz filozofii Marksa²⁸. Jednym z powodów, które przyczyniły się do tego oddzielenia, było rozczarowanie międzynarodowymi zobowiązaniami o wdrażaniu polityki *zrównoważonego rozwoju*. Formuła ta okazała się definicyjnie niejednoznaczna – i jako idea, i jako strategia prawno-

26. Czekański, *Paradygmat*, 51–56.

27. Fiut, *Idea*, 28–31. Fotosynteza, jako „genialny wynalazek światła” umożliwia Życiu pośilkowania się jego energią. Następna jest logosynteza, w której uczymy się, czym jest świętość. W fazie teosyntezy ludzkość żyje świętością świata, dzięki czemu ma zdolność do świadomego samorozwoju.

28. Mads Ejning, „The Arrival of the Anthropocene in Social Theory: From Modernism and Marxism towards a New Materialism”, *The Sociological Review* 71, nr 1 (2023), 243–260; zob. Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach antropocenu*, przeł. Ewa Domańska (Kraków: Universitas, 2023).

-polityczna – pozbawiona spójnego programu²⁹. Z dużą trudnością wdrażane są jakiegokolwiek kryteria środowiskowe mające na celu hamowanie trwającego od kilkudziesięciu lat konsumpcyjnego przyspieszenia³⁰. Podobnie komentowana jest realizacja postulatów Klimatycznego Porozumienia Paryskiego z 2015 roku³¹. Ta negatywna krytyka podtrzymuje przekonanie, że w antropocenie nie ma szans na utopijne reformy, natomiast potrzebna jest faktyczna rewolucja.

Jednym z autorów koncepcji zrównoważonego rozwoju był sam Skolimowski. Nie przygotował on jednak politycznego programu, o czym przypomina Małgorzata Chrzanowska-Gancarz. Opisany przez nią projekt “Nasza wspólna przyszłość” charakteryzował się podejściem “mieć nad być”, sprzecznym z eko-filozoficzną doktryną³². Jak wyjaśnia Ignacy Fiut, zrównoważony rozwój powinien wynikać z ekologicznej sprawiedliwości. Pożądaną jest balans między rozwojem i ekspansją oraz równowagą w korzystaniu ze środowiska. Na człowieku spoczywa świadome samoograniczenie się i pełne zaakceptowanie świętości życia. Jest to przede wszystkim pouczenie światopoglądowe, a nie polityczne. Ostatecznie realizacja zrównoważonego rozwoju wymaga powszechnej *metanoi* – według Leszka Gawora rozumianej jako głębokiego duchowego nawrócenia³³.

Idea zrównoważonego rozwoju stała się także odrębną gałęzią filozofii³⁴. W ramach obiektywizacji problematyki oraz chęci unikania łatki “zielonej ideologii”, uczeni uwzględniali różne scenariusze (bardziej lub mniej antropocentryczne) reform w dziedzinach ekonomii, ekologii i społeczeństwa, a także odrzucali tendencje utopijne na rzecz ciągłego procesu naukowego doskonalenia postępu³⁵. W ocenie Ewy Bińczyk narracje o zrównoważeniu skłaniały się ku tolerancji gospodarczego wzrostu, jeśli stałyby się *bardziej zielone*. Z powodu niekomentowania faktycznych problemów społecznych i ekonomicznych, formuła ta wyczerpała się³⁶. Również Zbigniew Hull przyznaje, że skala problemów jest zbyt duża, by

29. Agnieszka Poczta-Wajda, Agnieszka Sapa, “Paradygmat rozwoju zrównoważonego – ujęcie krytyczne”, *Progress in Economic Sciences* 4 (2017), 131–141.

30. Marcin Leźnicki, “Trudności z wdrażaniem konsumpcji zrównoważonej w ponowoczesnej epoce przyspieszenia”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1 (2021), 31–44.

31. Bińczyk, *Epoka*, 54–58.

32. Małgorzata Chrzanowska-Gancarz, “Globalne cele zrównoważonego rozwoju a idea życia człowieka w koncepcja Eko-filozofii Henryka Skolimowskiego”, *Zeszyty naukowe Politechniki Śląskiej* 131 (2018), 51–60.

33. Leszek Gawor, “Proekologiczna metanoi współczesnego człowieka jako warunek przetrwania cywilizacji ludzkiej”, *Kultura i Wartości* 4 (2012), 45–59.

34. Zbigniew Hull, “Ekofilozofia a filozofia zrównoważonego rozwoju”, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 8, nr 1 (2010), 197–205.

35. Leszek Gawor, “Filozofia zrównoważonego rozwoju – preliminaria”, *Problemy Ekorozwoju* 5, nr 2 (2010), 69–76.

36. Zob. Bińczyk, *Epoka*, 173–180.

mówić o zrównoważeniu³⁷. Odrzucenie idei zrównoważonego rozwoju należy powiązać z odrzuceniem dorobku niemal całej filozofii ekologicznej. Nie chodziło wyłącznie o przestarzałą perspektywę.

Magdalena Hoły-Łuczaj zauważa, że mamy do czynienia z esencjalnie odmiennymi podejściami filozoficznymi. Badacze antropocenu reprezentują podejście krytyczne, podczas gdy namysł filozofów ekologicznych charakteryzuje się podejściem pozytywnym, szczególnie jeśli chodzi o ocenę ludzkiej sprawczości³⁸.

Przyswojenie i popularyzacja wychodzącego z nauk o Ziemi pojęcia antropocenu, które zaktualizowało bieżący stan środowiska i klimatu, okazało się nowym otwarciem dla ekodyskursu, czy nawet dyskursu antropocenu³⁹. W jego obrębie znajdują się wątki równocześnie naukowe i społeczne – alarmistyczne tendencje klimatologów oraz polityczne postulaty reform globalnych porządków antroposfery, którymi operują filozofowie i badacze społeczni⁴⁰. Dzięki nim w duchu powszechnego edukowania i uświadamiania skali problemu, zagrożenie antropogenicznej destabilizacji systemów planetarnych stało się proste w rozumieniu, choć definiowało niezwykle złożone globalne zjawiska⁴¹. Epoka antropocenu jest odmienna od stabilnego holocenu – to czas nieprzewidywalnych i wzajemnie na siebie oddziałujących zaburzeń, które negatywnie oddziałują na równowagę systemów Ziemi. W tej sytuacji przedawnieniu ulegają dotychczasowe rozumienia przyrody jako odrębnego, pierwotnego i dziewiczego fenomenu. Bińczyk uznaje pojęcia *postprzyrody* i *postśrodowiska* za bardziej adekwatne do tej sytuacji. W dobie antropocenu jakikolwiek wpływ człowieka w postaci rekultywacji i izolacji ekosystemów dla ich ochrony są kolejnym przetworzeniem natury⁴².

Totalność związków człowieka ze środowiskiem przyrodniczym usystematyzowali badacze, których podejście skojarzono z tak zwanym ontologicznym zwrotem oraz nowym materializmem⁴³. Wprowadzili oni przekształcenie ontologiczno-epistemologiczne za sprawą takich koncepcji jak Teoria Aktora Sieci (ANT),

37. Zbigniew Hull, "Filozofia zrównoważonego rozwoju a realizacja jej postulatów w praktyce społecznej", *Studia Ecologiae et Bioethicae* 17, nr 4 (2019), 5–14.

38. Magdalena Hoły-Łuczaj, "Jak mówić o kryzysie ekologicznym, aby antropoi chcieli z nim faktycznie walczyć?", *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 24 (2018), 591–598.

39. Bińczyk, *Epoka*, 93–97.

40. Zob. Tomasz Markiewka, *Zmienić świat raz jeszcze – jak wygrać walkę o klimat* (Warszawa: Czarna Owca, 2021); *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Katarzyna Jasikowska, Michał Pałasz (Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, 2022).

41. Zob. Ewa Bińczyk, "Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początków XXI wieku", *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej* 112 (2017), 47–59.

42. Ewa Bińczyk, "Troska o postprzyrodę w epoce antropocenu", *Etyka* 57 (2018), 137–155.

43. Ståle Knudsen, "Critical Realism in Political Ecology: An Argument against Flat Ontology", *Journal of Political Ecology* 30, nr 1 (2023), 1–22.

teoria systemów-światów oraz układów relacyjnych⁴⁴. Zawarty w tej reinterpretacji antropocenu geosystemizm stał się podstawową ramą conceptualną opisywania powiązań ludzkości z delikatną stabilnością klimatu i natury. Konsekwencją tej przemiany było intelektualne odrzucenie dualizmu *natura-kultura*. Człowiek przestał być głównym podmiotem kształtującym rzeczywistość – stał się jednym ze wzajemnie na siebie oddziałujących aktorów, równorzędnym względem pozostałych. Takimi aktorami mogą być na przykład lasy, rzeki, huragany, ale również koncerny paliwowe i każdy z nich może wywierać wpływ na pozostałe⁴⁵. Co więcej, posilając się odkryciami nauk o życiu, uczeni podważyli też ludzką odmienność gatunkową – jesteśmy bardziej hybrydami genetycznymi i produktem ciągłej ko-ewolucji⁴⁶. Dyskurs antropocenu przedstawia rzeczywistość społeczną w odwrocie. Jego uczestnicy poszukują nowej spójnej filozofii, która mogłaby na poziomie indywidualnym, społecznym i politycznym zjednać niemal całą ludzkość i zmotywować do przyjęcia orientacji ekocentrycznej, zgodnie z którą większą wartość posiada dobrobyt środowiska niż ludzi. Pod tym względem prace filozofii ekologicznej nie straciły na znaczeniu. Jednak środowisko – świat pozaludzki stał się czynnym uczestnikiem, równoważnym wobec człowieka.

Gaizm –

wyobrażenie o prawidłowościach i porządku Ziemi

Lucyna Kopciewicz w swojej propozycji systematyki dyskursu klimatycznego, zestawia koncepcję ekologii głębokiej oraz Hipotezę Gai w jednej kategorii⁴⁷. Czy to za sprawą tytułowego odwołania się do narracji mitycznej, czy to dzięki nośnemu kolektywnemu wyobrażeniu o wzajemnym powiązaniu wszystkich żyjących istot, to właśnie geofizjologiczny model ziemskiej ekologii przedstawiony przez Jamesa Lovelocka i uzupełniony dzięki Lynn Margulis, pozostaje żywym zagadnieniem w dyskursie antropocenu. Zgodnie z wciąż obecnymi interpretacjami pomysłu Lovelocka, Gaja jest planetarnym superorganizmem, całościowym systemem wzajemnie zależnych od siebie wszelkich istnień, który poprzez zachowanie homeostatycznego obiegu materii, umożliwia trwanie życia na Ziemi⁴⁸. Możemy się

44. Patryk Szaj, „Antropocen i kapitałocen: w poszukiwaniu fuzji horyzontów”, *Porównania* 29, nr 2 (2021), 371–386.

45. Tomasz Szymon Markiewka, „Narracja filozoficzna a koncepcje postwzrostowe”, *CIVITAS* 3 (2022), 16–31.

46. Domańska, *Humanistyka*, 29.

47. Lucyna Kopciewicz, „Dyskursy kryzysu klimatycznego”, *Ars Educandi* 18 (2021), 67–82.

48. Można rozróżnić „mocną” i „słabą” wersję hipotezy. Zawarta w tekście bardziej odpowiada mocnej, która jest wykorzystywana przez innych uczestników dyskursu: zob. Kopciewicz,

spotkać jeszcze z tendencją do postsekularnego antropomorfizowania Gai, kojarząc ją z Matką-Ziemią i nadając jej quasi-boską podmiotowość. Ogólną charakterystykę “gaizmu” opracowała już między innymi Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska⁴⁹.

Zaktualizowaną interpretację hipotezy Gai przedstawił w swoich tekstach i wykładach Bruno Latour, który zaakcentował jej fizjologiczny i materialistyczny aspekt. Gai nie należy traktować jako jedno jestestwo równoznaczne Naturze, które skupia się na utrzymaniu homeostazy. Nie jest opiekuńczą matką, wręcz los ludzkości czy innych istot nie ma w tym przypadku znaczenia, toteż jakikolwiek wpływ antroposfery na ekosystem może łatwo zaburzyć jej działanie, na co zareaguje z całą stanowczością⁵⁰. Po drugie, Gaja nie posiada metafizycznych uwarunkowań teleologicznych lub providencjonalistycznych. Nie jest też systemem posiadającym jednostkę zarządzającą, a tym bardziej superorganizmem. W trzecim wykładzie książki *Facing Gaia*, zatytułowanym *Gaia, a (Finally) Secular Figure for Nature* Latour stara się przekonać, że w koncepcji Lovelocka należy dopatrywać się w Gai zbioru, sieci wszelkich bytów⁵¹. Nie kieruje nią zamysł życia, jest reprezentacją prawidłowości wynikających z jednostkowej natury żywych istot – ewolucji, egzystencji, adaptacji oraz wpływu na swoje otoczenie i inne byty.

Sekularna Gaja jest biologiczną siecią w konwencji ANT, płaskoontologicznym wyobrażeniem o wspólnotowości życia na Ziemi, od którego zależy ogólny stan homeostazy. Wcześniej szeroko rozumiana przyroda i człowiek rozwijali się właściwie osobno. Jednak w dobie antropocenu stajemy się szczególnie zależni od stabilności i niestabilności aktywnej Gai⁵². Według Wężowicz-Ziółkowskiej, wystrzegając się nadmiernego antropocentryzmu, Latour proponuje w ramach “gaizmu roztropnego” i projektu “Gai 2.0” włączyć w tę sieć ludzką sprawczość i samoświadomość, aby przetrwanie stało się zadaniem politycznym i priorytetowym dla ujednoliconego, zintegrowanego życia⁵³. Problem polega jednak na niemożności pełnej integracji Gai i ludzi. Z jednej strony ta istota będąca żywą, upodmiotowioną, planetarną siecią jest czymś więcej niż *naturą*, z drugiej pozostaje w dystansie do samego człowieka⁵⁴. Ludzka egzystencja w czasie antropocenu

Dyskursy, 76–77; Jason Hickel, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. Jerzy Paweł Listwan (Kraków: Karakter, 2021), 365.

49. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, “Dźwignie wyobraźni epoki antropocenu: gaizm”, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis* 11 (2023), 20–31.

50. Bruno Latour, “Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę”, przeł. Agnieszka Kowalczyk, w: *Ekologie*, red. Agnieszka Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk (Łódź: Muzeum Sztuki, 2014), 170.

51. Bruno Latour, *Facing Gaia – Eight Lectures on the New Climate Regime*, przeł. Catherine Porter (Cambridge: Polity Press, 2017), 75–110.

52. Latour, *Facing*, 106–109.

53. Wężowicz-Ziółkowska, *Dźwignie*, 26–27.

54. Latour, *Facing*, 288–289.

zarysowuje się jako relacja przyciągania i odpychania. Kluczowa w tym spojrzeniu jest degradacja człowieka z pozycji jednego aktywnego podmiotu. W ramach “kosmologicznej” propozycji Latoura sprawczość jest rozproszona także w naturze poprzez Gaję. Ewentualna podmiotowość może mieć charakter czasowy i lokalny. W konsekwencji nie można powiedzieć o jakiegokolwiek stabilności⁵⁵.

Latourowska interpretacja hipotezy Gai jest tą aktualizacją, której nie otrzymała filozofia Skolimowskiego. Zracjonalizowana propozycja usieciowionej Gai jest konsekwencją zaakceptowania i przyswojenia antropocenu jako podstawy dla refleksji nauk społecznych. Rozproszenie wpływu człowieka na środowisko oraz nieprzewidywalność zmian klimatu uniemożliwia myślenie o stabilnych planach na przyszłość. W tych propozycjach nie chodzi o indywidualną postawę względem świata, ale o rozpoczęcie formowania oraz wdrożenia alternatywnych polityk i filozofii *praxis*, które powinny doprowadzić do reorientacji epistemicznej na każdym szczeblu socjostruktur. Sytuacja indywidualnego *Ja* i problem “nieustannego współstawania się ze światem” jest słabiej naświetlana, o czym pisze Mateusz Chaberski⁵⁶. Zamęt Gai właśnie polega na niezależności każdego uczestnika systemu.

Nowy Antropocentryzm – uświadomiona sprawczość i odpowiedzialność

W obliczu silnych krytyk posthumanistów, próby obrony albo też redefinicji antropocentryzmu podejmuje się Clive Hamilton w książce *Defiant Earth*. Australijski uczony stara się przekonać do możliwości wyróżnienia i odrzucenia “potwornego antropocentryzmu” lub też “antroposupremacji”, które powinien zastąpić “nowy antropocentryzm”⁵⁷. Antropocen jest przyznaniem człowiekowi miana geologicznej siły. Z jednej strony jest to dla Hamiltona imponujący fakt, a z drugiej ostry sygnał do gwałtownej zmiany myślenia. Zakończył się czas stabilnego holocenu i pasywnej Gai. W antropocenie na człowieka spada odpowiedzialność i obowiązek kontroli wraz z redukcją szkód, które wynikają z destabilizacji i nieprzewidywalności ekosfery⁵⁸.

55. Latour, *Facing*, 113, 142–144.

56. Mateusz Chaberski, “Doświadczyć antropocenu na nowo. Doświadczenia środowiskowe w sztukach performatywnych”, *Niespodziewane Alianse* 84 (2019), 228–229.

57. Zob. Clive Hamilton, *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene* (Cambridge: Polity Press, 2017), 43–53.

58. Clive Hamilton, “Human Destiny in the Anthropocene”, w: *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis – Rethinking Modernity in a New Epoch*, red. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil, François Gemenne (Oxon: Routledge, 2015), 32–35.

Hamilton nazywa człowieka postacią tragiczną: „centralny aktor, niezdolny do spełnienia marzenia o nowoczesności, o wyrwaniu się naturze i wzniesieniu się ponad nią. Nowa antropocentryczna jaźń nie unosi się swobodnie jak nowoczesny podmiot, ale jest zawsze wpleciona w naturę, jak węzeł w jej tkaninie”⁵⁹. Egzystencjalne uzależnienie się od stanu środowiska przyrodniczego wymusza na człowieku silniejsze poczucie odpowiedzialności, gdyż tkwi w nim głęboko zakorzenione poczucie wspólnotowości w naturze, skojarzone także z wolnością. Równocześnie jednak przyroda ustanawia ostateczne granice tego, co można zrobić⁶⁰. Hamilton przechodzi do swoistej terapii afirmującej człowieka jako sprawcę antropocenu. Jest to zarówno historyczny efekt działania całej ludzkości, następstwo wszelkich jej dokonań, jak i pewna niezależna wypadkowa, obiektywny i rzeczywisty fakt, odmienny od subiektywnych wyobrażeń. Obrońca antropocentryzmu stara się wydobyć z tego specyficzną nadzieję, że jeszcze koniec świata nie nastąpił⁶¹. Nie obiecuje on ekomodernistycznego złudzenia o opanowaniu rozszerzonej planety⁶². Chodzi mu o ponowne uświadomienie sobie, że człowiek ma prawo i zdolności do przetrwania, pomimo tak fatalnego w skutkach zaadaptowania się do życia na Ziemi. Choć Hamiltonowa koncepcja brzmi wyjątkowo pozytywnie, to w ocenie Bińczyk jest formą „zarządzania kryzysem”, zaś Patryk Szaj przedstawia ją jako odzwierciedlenie motywacji „ratujemy, co się da” bez szerszej idei reformy⁶³.

W odniesieniu do nowego antropocentryzmu oraz antropocenu, jako kolejnego etapu w rozwoju Ziemi, australijski etyk dostrzega możliwe wystąpienie skojarzeń z pojawiającym się wcześniej antropocentryzmem teleologicznym, propozycjami metafizycznymi lub mistycznym holizmem, jak choćby u de Chardina. Hamilton uważa je za anachroniczne i zbyt oderwane od rzeczywistego świata, który wciąż jest poznawany przy pomocy racjonalnej nauki. Jak sam kwituje, „nowe spojrzenie na System Ziemi sprowadza nas na ziemię”⁶⁴. W ten sposób odcina się od wątków duchowych, jednak stara się pogłębić etyczny wymiar nadziei, którą zachowuje w nowym antropocentryzmie. Propozycja Hamiltona znacznie bardziej przypomina antropocentryzm Skolimowskiego. Jednak podobnie jak jego posthumanistyczni oponenci odwołuje się do materializmu. Sprawczość ludzkości ucieleśnia epoka antropocenu, a wiara w nią jest bardziej emocjonalna i scjentystyczna. Człowiek stał się wyznacznikiem epoki geologicznej Ziemi za sprawą rozumu. Ten sam rozum odpowiada teraz za dalszy jej przebieg, ale również za przetrwanie życia.

59. Hamilton, *Defiant*, 52, tłumaczenie własne.

60. Zob. Hamilton, *Defiant*, 136–159.

61. Możliwe jest zachowanie nadziei, że przyszła cywilizacja ludzka, która wyłoni się w przyszłości nie popełni tego samego błędu, co ta współcześnie żyjąca. Hamilton, *Defiant*, 160–162.

62. Hamilton, *Human*, 37–42.

63. Bińczyk, *Troska*, 150; Szaj, *Antropocen*, 377.

64. Hamilton, *Defiant*, 57, tłumaczenie własne.

Oczywiście zachodzi pewna przemiana – człowiek wprowadza swój rozum w mechanizmy przyrody, jak nigdy wcześniej. Hamilton opisuje to jako syntezę historii i natury⁶⁵. Nigdy dotąd nie byliśmy tak z nią zjednoczeni. Jest to jednak wyczyn “dziwola natury”, nie zaś istoty przekraczającej swoje ograniczenia o wyższych cechach poznawczych⁶⁶.

Podsumowanie – duchowość formująca ekologiczny podmiot ludzki

Jeden z propagatorów koncepcji postwzrostu Jason Hickel w książce *Mniej znaczy lepiej* przywołuje obecne w kulturach pierwotnych wyobrażenia o świecie przyrody. Wątki animistyczne oraz podania o obecności dusz w roślinach i zwierzętach są dla niego niczym ponowne objawienie prawdy o istnieniu alternatywnej, bardziej ekocentrycznej postawy względem natury. Wymieniana przez niego etyka daru, którą dostrzega w wierzeniach ludów Aczuarów i Czewongów, jest propozycją etyki dla postkapitalizmu i postwzrostu. Wymaga ona od człowieka samoograniczenia i obowiązku wymiany w celu zachowania równowagi. Dar żywności powinien być równoważony darem opieki. W tym samym rozdziale książki przywołuje przykłady odkryć naukowych, które w jego ocenie są odzwierciedleniem hipotezy Gai⁶⁷. Autor w jednym miejscu stara się odnaleźć realizację współczesnej, posthumanistycznej perspektywy w wierzeniach ludzi silnie zależnych od środowiska naturalnego, w którym żyją. Porównania między religijnością a naukowymi koncepcjami narzucają się tutaj samoczynnie. Warto jednak spojrzeć na to odwrótnie – to nie nauka proponuje racjonalne wyjaśnienie, ale religijność i wiara umożliwia praktykę pewnej filozofii (lub kosmologii).

Eko-filozofia Henryka Skolimowskiego nie jest programem naukowym, ale propozycją głębokiej przemiany, ekologicznej *metanoi*. Znamienne słowa polskiego filozofa, o tym że “wiek XXI będzie stuleciem ekologicznym albo nie będzie go wcale” są jedną z wróżb, na które ciężko odpowiedzieć. Dalej dodaje, że ekologii nie powinno się sprowadzać do rangi ideologii, ponieważ jest czymś więcej – wymaga “religijnego zapału”⁶⁸. Proponowany przez niego model postrzegania świata wymaga aktu wiary. Jeśli jednak zawiesimy paranaukowe i parareligijne postulaty Skolimowskiego, to nadal nadrzędnymi zasadami jego alternatywy pozostają etyka troski i myślenie rewerencyjne w ramach biocentryzmu. Co więcej, w tym przypadku jest zachowana podmiotowa sprawczość człowieka oraz zdolność

65. Hamilton, *Defiant*, 140-141.

66. Hamilton, *Defiant*, 98-102.

67. Zob. Hickel, *Mniej*, 336-374.

68. Skolimowski, *Filozofia*, 12.

do twórczego i pozytywnego wpływu na świat. Eko-filozoficzne uduchowienie jest rodzajem adaptacji do rzeczywistości, która wymaga nowej, refleksyjnej i emocjonalnej postawy wobec środowiska. Dzieje się to jednak na poziomie indywidualnym, zaś wyobrażenie ekologicznej kultury wraz z uczestniczeniem w kosmicznej ewolucji jest obietnicą wykraczającą poza bieżącą sytuację, którą będzie realizował dopiero nawrócony *homo ecologicus*⁶⁹.

W czasach antropocenu unika się tematu wiary, a operuje się świadomością oraz poczuciem obowiązku i winy. W symboliczny sposób wymaga tego od ludzkości sama nazwa tejże epoki. Obraz Ziemi przedstawiający katastrofę i dewastację jest dziełem człowieka. Aby zaprzestać popełniania błędów, należy przyjąć nowe spojrzenie na świat. Proponując koncepcję Gai, Latour chce racjonalnie oraz w odniesieniu do nauk o systemie Ziemi udowodnić możliwość urzeczywistnienia tego modelu bez pierwiastka wiary. Stanowi o tym podkreślona przez niego świeckość tej reinterpretacji. Należy jednak zauważyć, że we wcześniejszych publikacjach odwoływał się do konieczności utopijnej reorganizacji społecznej wyobraźni i wykorzystania w tym celu języka religijnego, włącznie z ekologiczną *metanoią*⁷⁰. Niewątpliwie duchowość wydaje się być znaczącym składnikiem proekologicznej postawy w rzeczywistości postsekularnej. Dlatego też przykład Hickela potwierdza poszukiwanie duchowych aspektów dla postaw prośrodowiskowych i równocześnie podtrzymuje aktualność takich filozofii ekologicznych, jak program Skolimowskiego. Podbudowana duchowością troska o środowisko zmienia podmiot ludzki. Obok rozumienia konieczności walki o środowisko, towarzyszy głębokie przekonanie, że jako ludzkość jesteśmy odpowiedzialni za przetrwanie życia na Ziemi.

Kluczowe jest tutaj uświadomienie sobie konieczności transgresji z *Ja* do *My*, które wcale nie musi ograniczać podmiotowości *homo sapiens*, przeciwko czemu występuje Hamilton. Ocena sprawczości człowieka wobec środowiska wynika nie tyle z refleksji nad winą, która na niego spada, ale z wiary w podmiotowość, którą przypisuje się innym istotom żywym, którą sam posiada i transcenduje poza siebie. Dopiero po jej rozpoznaniu możliwe jest wyrażenie holistycznego *My*. Refleksja nad samostanowieniem siebie wynika z indywidualnej pogłębionej moralnej i emocjonalnej, czy wręcz duchowej refleksji na temat niemal aksjomatycznych praw o ochronie życia i ekosystemu. Bliska tej interpretacji jest dialogiczna koncepcja religijnego sekularyzmu Martina Bubera, a także jego rozumienie wiary, opartej

69. Mikołaj Niedek, "(Prze)świt eko-filozofii w na drodze pedagogiki Lasu", *Forum Pedagogiczne* 12, nr 2 (2022), 75–87.

70. Monika Humeniuk, "Przenikanie się języków wiedzy i wiary w dyskursie kryzysu klimatycznego. Przypadek argumentu ekoteologicznego Brunona Latoura i radykalnej ekologicznej hermeneutyki biblijnej", *Utopia a Edukacja* 6 (2023), 63–85; zob. Ewa Bińczyk, "Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura", *Stan Rzeczy* 2, nr 5 (2013), 137–149.

na zaufaniu oraz charakteryzującej się działaniem integrującym (ze światem, w kierunku “wiecznej jedności”)⁷¹. Stworzenie rzeczywistości ekocentrycznej wymaga nie tylko wyjaśnienia faktycznych relacji między czynnymi aktorami nowej ekokultury, lecz także wyobrażenia sobie świata, w którym każde działanie ma jakiś sens. Może to być przetrwanie (Hamilton i Latour), bądź też rozwój i ewolucja (Skolimowski). Ani antropocentryzm, ani ekocentryzm nie ustanowi stałych relacji między ludzkością a jej otoczeniem, wraz z istotami pozaludzkimi i całą przyrodą. Adaptacja do antropocenu wymusza na człowieku ciągłe potęgowanie i osłabianie własnej sprawczości. Podmiot ludzki w zależności od zastanej sytuacji środowiskowej, z uwzględnieniem dalszych konsekwencji swoich czynów będzie zmieniał postawę między niezależnością a dążeniem do ekologicznego współistnienia.

Bibliografia

- Bińczyk, Ewa. “Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początków XXI wieku”. *Zeszyty naukowe Politechniki Śląskiej* 112 (2017), 47–59.
- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Bińczyk, Ewa. “Jakiej refleksji potrzebujemy w epoce antropocenu? ‘Gramatyka’ wystudowania wzrostu ekonomii ekologicznej”. *Er(r)go* 47, nr 2 (2023), 73–96. <https://doi.org/10.31261/errgo.14496>.
- Bińczyk, Ewa. “Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura”. *Stan Rzeczy* 2, nr 5 (2013), 137–149. <https://doi.org/10.51196/srz.5.10>.
- Bińczyk, Ewa. “Troska o postprzyrodę w epoce antropocenu”. *Etyka* 57 (2018), 137–155.
- Burgoński, Piotr, Michał Gierycz. “Dyskurs, analiza dyskursu i konstruktywizm”. W: *Analiza dyskursu politycznego. Teoria, zastosowanie, granice naukowości*, red. Monika Brzezińska, Piotr Burgoński, Michał Gierycz, 13–25. Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2018.
- Chaberski, Mateusz. “Doświadczyć antropocenu na nowo. Doświadczenia środowiskowe w sztukach performatywnych”. *Niespodziewane Alianse* 84 (2019), 225–260.
- Chakrabarty, Dipesh. *Humanistyka w czasach antropocenu*, przeł. Ewa Domańska. Kraków: Universitas, 2023.
- Chrzanowska-Gancarz, Małgorzata. “Globalne cele zrównoważonego rozwoju a idea życia człowieka w koncepcji Eko-filozofii Henryka Skolimowskiego”. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej* 131 (2018), 51–60.
- Czekalski, Rafał. “Henryka Skolimowskiego krytyka cywilizacji zachodniej w kontekście kryzysu ekologicznego”. *Studia Ecologiae et Bioethicae* 2 (2014), 45–64.

71. Karol Jasiński, “Fenomen religii w myśli Martina Bubera”, *Studia Warmińskie* 50 (2013), 23–40.

- Czekalski, Rafał. *Paradygmat ekologiczny: kategoria kulturowo-cywilizacyjna czy też teoretyczno-poznawcza na przykładzie twórczości naukowej Henryka Skolimowskiego?*. Warszawa: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, 2014.
- Domańska, Ewa. "Humanistyka ekologiczna". *Teksty Drugie* 1–2 (2013), 13–32.
- Dunn, Rob. *Historia naturalna przyszłości: co prawa przyrody mówią o losie człowieka*, przeł. Krzysztof Skonieczny. Kraków: Copernicus Center Press, 2023.
- Ejsing, Mads. "The Arrival of the Anthropocene in Social Theory: From Modernism and Marxism towards a New Materialism". *The Sociological Review* 71, nr 1 (2023), 243–260. <https://doi.org/10.1177/00380261221106905>.
- Fiut, Ignacy S. "Idea rozwoju zrównoważonego w perspektywie filozofii Henryka Skolimowskiego". *Problemy Ekorozwoju* 4, nr 2 (2009), 25–48.
- Gawor, Leszek. "Filozofia zrównoważonego rozwoju – preliminaria". *Problemy Ekorozwoju* 5, nr 2 (2010), 69–76.
- Gawor, Leszek. "Proekologiczna metanoia współczesnego człowieka jako warunek przezwyciężenia cywilizacji ludzkiej". *Kultura i Wartości* 4 (2012), 45–59.
- Hamilton, Clive. *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Hamilton, Clive. "Human Destiny in the Anthropocene". W: *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis – Rethinking Modernity in a New Epoch*, red. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil, François Gemenne, 32–43. Oxon: Routledge, 2015.
- Hickel, Jason. *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. Jerzy Paweł Listwan. Kraków: Karakter, 2021.
- Hoły-Łuczaj, Magdalena. "Jak mówić o kryzysie ekologicznym, aby anthropoi chcieli z nim faktycznie walczyć?". *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 24 (2018), 591–598. <https://doi.org/10.31648/hip.2640>.
- Hull, Zbigniew. "Ekofilozofia a 'filozofia zrównoważonego rozwoju'". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 8, nr 1(2010), 197–205.
- Hull, Zbigniew. "Filozofia zrównoważonego rozwoju a realizacja jej postulatów w praktyce społecznej". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 17, nr 4 (2019), 5–14. <https://doi.org/10.21697/seb.2019.17.4.01>.
- Humeniuk, Monika. "Przenikanie się języków wiedzy i wiary w dyskursie kryzysu klimatycznego. Przypadek argumentu ekoteologicznego Bruno Latoura i radykalnej ekologicznej hermeneutyki biblijnej". *Utopia a Edukacja* 6 (2023), 63–85.
- Jasiński, Karol. "Fenomen religii w myśli Martina Bubera". *Studia Warmińskie* 50 (2013), 23–40.
- Kilian, Krzysztof J. "Patrząc na Skolimowskiego. O Księdze Pamiątkowej ofiarowanej Profesorowi Skolimowskiemu w siedemdziesięciolecie urodzin". *Sofia* 4 (2004), 231–240.
- Knudsen, Ståle. "Critical realism in political ecology: an argument against flat ontology". *Journal of Political Ecology* 30, nr 1 (2023), 1–22. <https://doi.org/10.2458/jpe.5127>.
- Kopciewicz, Lucyna. "Dyskursy kryzysu klimatycznego". *Ars Educandi* 18 (2021), 67–82. <https://doi.org/10.26881/ae.2021.18.04>.

- Kostyszak Jan, "Konstruktywizm jako metodologia badań współczesności". *Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze* 10 (2019), 109–116.
- Latour, Bruno. "Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę", przeł. Agnieszka Kowalczyk. W: *Ekologie*, red. Agnieszka Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk, 158–174. Łódź: Muzeum Sztuki, 2014.
- Latour, Bruno. *Facing Gaia – Eight Lectures on the New Climate Regime*, przeł. Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Leźnicki, Marcin. "Trudności z wdrażaniem konsumpcji zrównoważonej w ponowoczesnej epoce przyspieszenia". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1 (2021), 31–44. <https://doi.org/10.21697/seb.2021.19.1.03>.
- Markiewka, Tomasz Szymon. "Narracja filozoficzna a koncepcje postwzrostowe". *CIVITAS* 3 (2022), 16–31.
- Markiewka Tomasz. *Zmienić świat raz jeszcze – jak wygrać walkę o klimat*. Warszawa: Czarna Owca, 2021.
- Niedek, Mikołaj. "Ekofilozofia a perspektywa ekologicznego konserwatyzmu". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1 (2021), 5–15. <https://doi.org/10.21697/seb.2021.19.1.01>.
- Niedek, Mikołaj. "(Prze)świt eko-filozofii na drodze pedagogiki Lasu". *Forum Pedagogiczne* 12, nr 2 (2022), 75–87. <https://doi.org/10.21697/fp.2022.2.06>.
- Papuziński, Andrzej. "Idea filozofii a ekofilozofia. Uwagi na marginesie metafizycznego stanowiska A. L. Zachariasza". W: *Człowiek świadomością istnienia: prace ofiarowane prof. dr. hab. Andrzejowi L. Zachariaszowi*, red. Włodzimierz Zięba, Krzysztof J. Kilian, 608–625. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2009.
- Paśko, Ingrid. "O świadomości ekologicznej". W: *Z teorii i praktyki edukacji dziecka: inspiracje dla nauczycieli przedszkoli i klas I–III szkoły podstawowej*, red. K. Gąsiorek, 127–142. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2011.
- Poczta-Wajda, Agnieszka, Agnieszka Sapa. "Paradygmat rozwoju zrównoważonego – ujęcie krytyczne". *Progress in Economic Sciences* 4 (2017), 131–141. <https://doi.org/10.14595/PES/04/009>.
- Skolimowski, Henryk. *Filozofia żyjąca – Eko-filozofia jako Drzewo Życia*, przeł. Jerzy Wojciechowski. Warszawa: Pusty Obłok, 1993.
- Skolimowski, Henryk. *Święte siedlisko człowieka*, przeł. Robert Palusiński. Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polska Federacja Życia, 1999.
- Szaj, Patryk. "Antropocen i kapitałocen: w poszukiwaniu fuzji horyzontów". *Porównania* 29, nr 2 (2021), 371–386. <https://doi.org/10.14746/por.2021.2.21>.
- Trębaczewska, Marta. *Między folkiem a folklorem – muzyczna konstrukcja nowych tradycji we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.
- Węzowicz-Ziółkowska, Dobrosława. "Dźwignie wyobraźni epoki antropocenu: gaizm". *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis* 11 (2023), 20–31. <https://doi.org/10.24917/23534583.11.2>.
- Wróblewski, Zbigniew. "Zarys metodologicznej charakterystyki filozofii ekologicznej". *Roczniki Filozoficzne* 47, nr 3 (1999), 151–183.

Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk, red. Katarzyna Jasikowska, Michał Pałasz. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, 2022.

Zybertowicz, Andrzej. "Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych". *ASK* 8 (1999), 7–28.

