

Zurück zum Menschen.
**Radykalizm wybranych motywów etyki środowiskowej
jako wyraz kondycji współczesnego człowieka**

Zurück zum Menschen.
The radicalism of selected environmental ethics motifs as
an expression of the condition of contemporary man

Waldemar Kmieciński
Wydział Teologiczny,
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
waldekk@poczta.onet.pl
<https://orcid.org/0000-0002-8037-6125>

Abstract: The article presents selected, extreme motives of ethical and environmental reflection. Research – conducted from a phenomenological perspective – indicates their insufficient axiological grounding and leads to the conclusion that biocentric equality is neither empirically given nor coherent in the ontological horizon. The concept of the equal inbred value of all organisms (and sometimes all beings) turns out to be a biocentric axiom that forms the foundation for the ideological project of radical environmental ethics. It includes, among others, questioning traditional ethics, the concept of new humanism and anthropomorphization of nature and is intended to provide an intellectual basis for practical ecological activity. Such an extreme ethical-environmental variant de facto reveals both the confusion of modern man and the imperative to return to classical anthropological solutions.

Keywords: anthropocentrism; biocentrism; environmental ethics; ecology; phenomenology; new ideologies

Abstrakt: Artykuł prezentuje wybrane, skrajne motywy refleksji etycznośrodowiskowej. Badania – prowadzone w perspektywie fenomenologicznej – wskazują na ich niedostateczne aksjologiczne ugruntowanie i prowadzą do wniosku, że równość biocentryczna nie jest ani dana doświadczalnie jako troska o postprzrodę, ani też koherentna w horyzoncie

ontologicznym. Koncepcja równej wartości wsobnej wszystkich organizmów (a niekiedy wszystkich bytów) okazuje się aksjomatem biocentrycznym tworzącym fundamenty dla ideologicznego projektu radykalnej etyki środowiskowej. Obejmuje on m.in. zakwestionowanie tradycyjnej etyki, koncepcję nowego humanizmu czy antropomorfizację przyrody i stanowić ma intelektualną podstawę do praktycznej aktywności ekologicznej. Taki skrajny wariant etycznośrodowiskowy *de facto* odsłania zarówno zagubienie współczesnego człowieka, jak i imperatyw powrotu do klasycznych rozstrzygnięć antropologicznych.

Słowa kluczowe: antropocentryzm; biocentryzm; etyka środowiskowa; ekologia; fenomenologia; nowe ideologie

I. Tytułem wstępu

Celem niniejszych badań jest analiza wybranych, radykalnych elementów etyki środowiskowej w perspektywie kryzysu współczesnego człowieka. Wydaje się bowiem, że skrajne warianty etyki środowiskowej zawierają momenty odzwierciedlające zniekształconą antropologię, które uprawniają do ich interpretacyjnego ujęcia jako symptomów dezorientacji współczesnego człowieka; dezorientacji w odniesieniu do rozumienia istoty samego siebie i istoty otaczającej rzeczywistości. Tytułem hipotezy badawczej przyjmuję, że etyka środowiskowa w zakresie wspomnianych, eksplorowanych dalej komponentów kryje *implicite* – dostrzegalny z metapoziomu – imperatyw powrotu do koncepcji integralnego człowieka. Obecność tej hipotezy sygnalizuje sam tytuł artykułu, który równocześnie (poniekąd prowokacyjnie) odsłania fenomenologiczną perspektywę badawczą.

2. W stronę konstrukcyjnej skrajności

Dążąc do uchwycenia tytułowego radykalizmu należy wyjść od klasyfikacyjnych wariantów etyki środowiskowej, które – mimo pewnych odrębności – zawsze obejmują antropocentryzm i biocentryzm. Przykładową egzemplifikacją tego może być twierdzenie Grzegorza Hołuba, że „obok antropocentryzmu, nie-antropocentryzmu-„sentientyzmu”, ekocentryzmu, ekofeminizmu i głębokiej ekologii, ważne debaty toczą się w ramach tak zwanego biocentryzmu” (Hołub 2012, 105), uwaga Anity Ganowicz-Bączyk, że „od czasu powstania tej dyscypliny wykrystalizowały się trzy główne nurty etyki środowiskowej: antropocentryczny, biocentryczny i ekocentryczny” (Ganowicz-Bączyk 2016, 183) czy konstatacja Anny Marek-Bieniasz, że „jednym z najbardziej reprezentatywnych nurtów etyki środowiskowej, obok wspomnianego wyżej antropocentrycznego i holistycznego, jest nurt biocentryczny” (Marek-Bieniasz

2014a, 64)¹. W tym kontekście znacząca jest teza Włodzimierza Tyburskiego, że „w obszarze etyki środowiskowej dyskusje i polemiki toczą się głównie między zwolennikami antropocentryzmu – najczęściej inspirowanego przesłankami teologicznymi – a reprezentantami tzw. słabego antropocentryzmu oraz tymi, którzy – kwestionując homocentryczny punkt widzenia – opowiadają się za argumentacją biocentryzmu” (Tyburski 2006, 14).

Odwołując się do sygnalizowanych przez Tyburskiego polemik istotne okazują się zarzuty kierowane wobec antropocentryzmu, któremu przypisuje się arogancję i obwinia za dewastację środowiska. Wspomnianą arogancję w antropocentryzmie widzi np. Zdzisława Piątek (Piątek 2006, 124) czy Ewa Bińczyk wskazująca, że „postulaty wyprowadzenia gatunku *homo sapiens* z aroganckiego antropocentryzmu i postępującej anihilacji biosfery są niedopracowane” (Bińczyk 2023, 233–234)². Jacek Lejman natomiast przypomni, że Christopher Stone mianem *aroganckiego antropocentryzmu* określił „religijno-filozoficzną wizję panowania nad przyrodą, które ma zapewnić ludzkości szczęście” (Lejman 2006, 102) (sformułowaną przez F. Bacona w „Nowej Atlantydzie”). Ów arogancki antropocentryzm zazwyczaj bywa genetycznie osadzany w horyzoncie chrześcijańskim. Wszak już w klasycznym tekście Lynn T. White twierdzi, że „będziemy w dalszym ciągu pogłębiać kryzys ekologiczny dopóki nie odrzucimy chrześcijańskiego aksjomatu, że natura nie ma innej racji bytu poza służeniem człowiekowi” (Liszewski 2015, 36), a Anita Ganowicz-Bączyk zauważy, że „wielu uczonych zgodziło się z tezą White’a, wskazując kolejne negatywne konsekwencje tradycji biblijnej, a nawet religii jako takiej, np. brytyjski historyk i teoretyk cywilizacji Arnold Toynbee, pionier ruchu environmentalistycznego Edward Nicholson, filozofowie John Passmore oraz Peter Singer” (Ganowicz-Bączyk 2015, 46)³. W tym szeregu znajdzie się także Ian Lennox McHarg twierdzący, że „judaizm, chrześcijaństwo i humanizm prowadzą do przyjęcia dominacji człowieka nad przyrodą i szokującej wzajemnej ich odrębności” (Sadowski 2015, 117), tudzież że „jeśli ktoś szuka usprawiedliwienia dla ludzi, którzy przyczyniają się do wzrostu promieniowania radioaktywnego (...), bez żadnych ograniczeń używają trucizn i posiadają mentalność buldożera, to

¹ Według Tadeusza Biesagi „skrajny antropocentryzm czy ekskluzjonizm stawia człowieka ponad przyrodą, traktując go jako jej „pana”, „władcę” przyrody; biocentryzm czy inkluzjonizm zrównuje człowieka z innymi istotami żyjącymi, traktując go jako homogeniczną część przyrody. Biocentryzm, koncentrując się na wszelkich przejawach życia na Ziemi, przypisuje równą wartość wszystkim istotom żyjącym (równość biocentryczna) – równe prawo do życia i rozwoju” (Biesaga 2009, 51).

² W innym miejscu Bińczyk wskazuje na „arogancję antropocentryzmu ontologicznego i aksjologiczno-politycznego”. (Bińczyk 2018, 152).

³ Anita Ganowicz-Bączyk stanowisko Johna Passmore’a określiła jako „oświecony antropocentryzm” (Ganowicz-Bączyk 2015, 53).

nie znajdzie lepszego usprawiedliwienia, niż ten biblijny tekst” [opis stworzenia w Księdze Rodzaju – W. K.] (Sadowski 2015, 118).

Jeżeli na gruncie etyki środowiskowej przypisuje się antropocentryzmowi wspomnianą arogancję skorelowaną *de facto* z uznaniem swoistej ekologicznej winy tradycji judeo-chrześcijańskiej, to konieczne staje się uchwycenie istoty tego stanowiska etyczno-środowiskowego. Wydaje się, że za czynnik konstytutywny uznać można komponent aksjologiczny, wyrażający się w zasięgu wartości wewnętrznej. Skoro – jak uważa Mariusz Ciszek – według antropocentryzmu „człowiek stanowi wartość autoteliczną, przyroda zaś wartość instrumentalną” (Ciszek 2008, 156)⁴, a „antropocentryczna wersja etyki ochrony środowiska (...), odmawia statusu moralnego istotom pozaludzkim i tym samym poszerzenia zakresu moralności” (Tyburski 2006, 11) i skoro biocentryzm uznaje, że „wszystkim istotom żywym przysługuje wewnętrzna/przyrodzona wartość (ang. *intrinsic/inherent value*)” (Ganowicz-Bączek 2015, 57), to kluczowa dla napięcia pomiędzy antropocentryzmem a biocentryzmem jest wartość wewnętrzna. Wszak to zakres jej bytowej obecności decyduje czy mamy do czynienia z antropocentryzmem (wartość wewnętrzna występuje tylko w bycie osobowym), biocentryzmem (wartość wewnętrzna jest w każdym bycie ożywionym), tudzież z ekocentryzmem (wartość wewnętrzna występuje w każdym bycie) (Thier 2025, 5n)⁵.

Powstaje jednak pytanie o naturę i dostępność tego aksjologicznego rdzenia antropocentryzmu i pozostałych wariantów etyczno-środowiskowych tzn. o status kategorii *wartość wewnętrzna*, zwłaszcza że współcześnie „wartość jawi się jako pojęcie używane tak multidyscyplinarnie, wszechstronnie i często, że siłą rzeczy musiało zatracić semantyczną wyrazistość” (Stachewicz 2013, 292)⁶. W perspektywie tego jednak, że „u podstaw dominujących w etyce środowiskowej, jej biocentrycznych odmian leży deklaracja [wszystkie podkr. – W.K] dokonania moralnej ekstensji, czyli rozszerzenia zakresu obowiązywalności norm i nakazów etycznych na istoty żywe inne niż ludzkie” (Majcherek 2016, 69); że w optyce Paula Taylora pojawia się postulat, by istotom pozaludzkim przypisać „wartość, jaką przypisujemy sobie samym” (Hołub 2012, 116), jak i tezy Zdzisławy Piątek, że „dowartościowanie wartości życia jako twórczego

⁴ Dodajmy, że Ciszek zdaje się termin *antropocentryzm* identyfikować z terminem *homocentryzm*, chociaż np. Agnieszka Thier za homocentryzm uznaje tylko antropocentryzm radykalny i odróżnia go od antropocentryzmu słabego (Thier 2025, 5), a Jacek Lejman wprowadza dystynkcję *antropocentryzm – hominizm* (Lejman 2015, 283–285).

⁵ W tym kontekście warto wskazać, że na gruncie ekologii głębokiej pojawia się przykładowy postulat: *Pozwól żyć rzece* (Hoły-Luczaj 2013, 142), który oddaje tezę, że „równość biocentryczna głosi immanentną wartość i równorzędność wszystkich bytów” (Wróblewski 2002, 75). W dalszej części rozprawy (od przypisu 12.) terminem *biocentryzm* obejmujemy również przyrodę nieożywioną.

⁶ Trafna jest także konstatacja, że „według diagnoz wielu współczesnych myślicieli następuje „schłodzenie” wartości, a wręcz proces ich równoważności i wymienności” (Okońska i Stachewicz 2009, 17).

procesu przyrodniczego jest podstawą nowego humanizmu” (Piątek 2006, 124)⁷, trudno zgodzić się, by *wartość wewnętrzna* stanowiła obiektywny stan rzeczy dany doświadczalnie. Konieczność wspomnianego przypisania, deklarowania czy dowartościowania (wraz z faktem różnorodności aksjologicznie ugruntowanych wariantów etyki środowiskowej) wyklucza raczej – przy założeniu zasadniczej epistemicznej zdolności podmiotu do trafnej aksjologicznej percepcji⁸ – doświadczalną dostępność wartości wewnętrznej.

Bardziej prawdopodobne więc okazuje się, że wartość wewnętrzna staje się walentna kognitywnie dopiero w horyzoncie interpretacji ontologicznej. To jednak rodzi, w kontekście anty-antropocentryzmu, fundamentalną trudność widoczną zwłaszcza na tle klasycznej teorii bytu i wybranych wariantów fenomenologii. Skoro „byt jest dobrem” (Krapiec 1985, 178), „dobro jest nieodłączną właściwością każdego bytu” (Wciórka 1994, 43)⁹, a *ens et bonum convertuntur* (Kowalczyk 1986, 40); skoro (w perspektywie fenomenologicznej) wartości ontyczne wiążą się z istotą pewnego rodzaju bytów (np. wartość osoby jako osoby) (Galarowicz 1997, 252) i skoro wartość ontyczna „jest to wartość kwiatka jako rośliny, konia jako zwierzęcia, czy właśnie człowieka jako osoby [a więc – W. K.] byt jest (...) wartościowy tak ze względu na swe istnienie, jak i ze względu na określoną istotę” (Stachewicz 2005, 56)¹⁰, to dobro bytu czy jego wartość ontyczna ma charakter powszechny¹¹. Pozornie więc horyzontalna

⁷ Pogląd podmiotowej, aksjologicznej postulatynośi odnaleźć można w koncepcji „zwierzęcego kosmopolityzmu” (Mitek-Dziemba 2016, 180) bądź Skolimowskiego: „*musimy* ujrzyć człowieka jako część większego porządku rzeczy: natury czy kosmosu” (Skolimowski 1999, 94). Pomijamy w tym momencie holizm Skolimowskiego – „W przypadku filozofii Skolimowskiego człowiek i wszystkie inne byty stanowią fluktuującą (...), kosmiczną i boską jedność, z którą człowiek łączy się przez praktyki filozofii wschodniej” (Czekalski 2014, 54). Dla naszych eksploracji istotny jest bowiem postulatynowy charakter cytowanej w tekście wypowiedzi.

⁸ Owe podmiotowe aksjologiczne kompetencje mogą być oczywiście indywidualnie zróżnicowane, np. w kontekście konieczności wrażliwości uczuciowej (Kmieciowski 2008, 147–150), funkcjonowania *Wertorgan* Hartmanna (Stachewicz 2006, 28, 147), umiejętności oceniania Tadeusza Czeżowskiego (Czeżowski 1989, 98) czy faktu, że są „utrwalone w nas niewłaściwe postawy i zachowania” (Siemianowski, 2006, 56) zniekształcające doświadczenie aksjologiczne.

⁹ Stefan Świeżawski uzna, że dobro „jest pewną siłą atrakcyjną bytu, jego powabem, dzięki któremu pragnienia i dążenia jestestw do bytu tego się kierują” (Świeżawski 1999, 178). Por. także Herbut 1997, 116.

¹⁰ Antoni Siemianowski pisze, że „wartości ontyczne mają swój fundament w naturze danego bytu” (Siemianowski 1993, 80).

¹¹ W celu jasności prowadzonych badań, pomijamy napięcie między tomistyczną kategorią *dobro* a fenomenologicznym ujęciem kategorii *wartość ontyczna* i poprzestajemy na ich (upraszczającej) zamienności. O krytycznym stanowisku Mieczysława Alberta Krapca wobec wartości (Kmieciowski 2013, 391–399). Edyta Stein zaważa, że „jestestwo, o ile jest przeznaczone do udzielania doskonałości innemu jestestwu, nazywa się dobrem. To, co czyni je dobrem: ugruntowane w jego „co” znaczenie dla drugich, nazwano w nowoczesnej filozofii wartością” (Stein 1995, 335), natomiast Stanisław Kowalczyk uzna, że „wspólnym rysem (...) wartości i dobra jest ich profil dynamiczny, związany ze zdolnością wywoływania pożądania” (Kowalczyk 1986, 40).

powszechność wartości wewnętrznej w biocentryzmie czy ekocentryzmie zbliżałyby się do powszechności tomistycznego dobra i fenomenologicznej wartości ontycznej. Jednak aporetyczność aksjologiczna obu wariantów etyki środowiskowej odslania się momentalnie, kiedy uwzględnimy wymiar wertykalny.

Albowiem „obserwując świat, dostrzegamy zróżnicowanie hierarchiczne w zakresie poszczególnych doskonałości (...): inne jest dobro owocu, rośliny, konia, człowieka (...)” (Kowalczyk 1997, 139), a wartości ontyczne są również „uhierarchizowane: wartość materii nieożywionej, wartość rośliny, wartość istoty żywej (zwierzęcia) i (...) wartość osoby” (Stachewicz 2005, 56). Oznacza to zatem koniunkcyjną jedność – dostępną zarówno doświadczalnie, jak i w refleksji ontologicznej – wymiaru horyzontalnego (powszechność) i wymiaru wertykalnego (hierarchiczność) tomistycznego dobra i fenomenologicznej wartości ontycznej. Tymczasem biocentryzm i ekocentryzm anihiluje tę – zakorzenioną ontycznie! – nierozzerwalność uniwersalności i hierarchiczności wartości wewnętrznej, co powoduje, że (posłużmy się metaforą) pierwotnie *ontycznie wartościowa dobrotność* staje się własną atrapą (imitacją)! Obiektywna *dobrotność* ulega podmiotowemu oderwaniu od bytowego zakorzenienia i nabywa charakteru wyłącznie subiektywnego konstruktu intelektualnego stojącego się szczególnym aksjomatem biocentrycznym¹².

Ten konstrukcyjno-subiektywizujący charakter radykalnej etyki środowiskowej zdaje się stanowić jej trwały motyw, który nie dotyczy jedynie wspomnianego aksjologicznego aksjomatu. Wystarczy – tytułem przykładu – odwołać się do takich conceptów, jak pozaświadomościowe wartościowanie, dokonywane już przez samą przyrodę (Piątek 1998a, 46; Piątek 1993, 160)¹³, uznanie, że systemy moralne są środkiem do sukcesu reprodukcyjnego stanowiącego dobro fundamentalne (Piątek 2015, 97)¹⁴, postulat Taylora wczuwania się w konkret-

¹² Dla czytelności konsekwentnych analiz terminem *biocentryzm* obejmujemy – w duchu ekologii głębszej – również przyrodę nieożywioną, a zatem *aksjomat biocentryczny* dotyczył będzie konsekwentnie zarówno przyrody ożywionej, jak i nieożywionej (por. przypis 5.). Termin *aksjomat* zbliża się tutaj do rozumienia aksjomatu jako zdania, które jest „definitywnie uznane za prawdziwe” (Czeżowski 1965, 78) (por. Siemianowski 2001, 54) i odbiega od arystotelesowskiego ujęcia aksjomatów jako zdań na które „rozum natrafia (...) w sposób jednoznaczny i konieczny” (Krapiec i in. 1999, 650).

¹³ Piątek wskazuje także, że „w przypadku człowieka także występuje wartościowanie bodźców witalnych na poziomie wegetatywnym” (Piątek 1993, 167).

¹⁴ Na zamiennność terminu dobro fundamentalne i wartość fundamentalna wskazuje wypowiedź : „Dobro własne istot żywych czyli zdolność do życia na miarę własnego gatunku jest podyktowane dążeniem do samozachowania i jest wartością fundamentalną, gdyż jest podstawą posiadania wszelkich innych dóbr” (Piątek 2015, 95). Warto dodać, że Paulina Łośko wartość wewnętrzną wprost określiła jako wartość witalną (Łośko 2015, 42). Swoistym korelatem do sygnalizowanego osadzenia systemów moralnych w kontekście przyrodniczym jest uwaga, że „w umyśle (...) mają miejsce obustronne oddziaływania pomiędzy genami i kulturą. Pojawiająca się w ten sposób ewolucja polega na złożonych procesach współdziałania pomiędzy strukturami determinowanymi

ne organizmy i percepcji bytu z ich perspektywy (Hołub 2012, 114–115)¹⁵, czy podejścia Arne Naessa bagatelizującego teoretyczny dyskurs wokół wartości wewnętrznej (Hoły-Luczaj 2013, 141). Nie sposób wówczas uniknąć zarzutu o naturalistyczną proveniencję radykalnej etyki środowiskowej, której współtwórcy – będąc wszak jedynie osobnikami należącymi do gatunku *homo sapiens* – nie odkrywają obiektywnej prawdy (również tej aksjologicznej), lecz ją konstruują, a ona sama jest relatywna wobec ich rozstrzygnięć¹⁶.

Tym samym radykalna etyka środowiskowa nie tyle przylega do prawdy bytowej, ile do intelektu, który konstruuje ją w perspektywie nadrzędnych imponderabiliów, tzn. praktycznych postulatów ciążących ku ideologicznemu projektowi.

3. Ku nowemu światu – w cieniu ideologii

Wspomniane wyżej imponderabilia obejmują między innymi decyzję o uczynieniu całej przyrody przedmiotem moralności (Ganowicz-Bączyk 2016, 195), objęcie jej normatywnością etyczną (Majcherek 2016, 69), budowanie świadomości ekologicznej (Marek-Bieniasz 2014, 67), „wpływanie na motywacje, kształtowanie postaw i zachowań ludzi wobec środowiska” (Marek-Bieniasz 2014b, 131) czy poszukiwanie „praktycznych reguł działania (...), które pozwolą zażegnać kryzys ekologiczny” (Liszewski 1998, 113). Te przykładowe elementy – właśnie w kontekście ich praktyczności – sygnalizują równocześnie szczególną orientację radykalnej etyki środowiskowej. Ta bowiem przestaje być wariantem klasycznie rozumianej etyki szczegółowej stanowiącej „zastosowanie ogólnych zasad moralnych do szczególnych, najważniejszych relacji działającego podmiotu” (Ślipko 2009, 21)¹⁷ i – uznawszy niekompetencję i niewystarczalność

genetycznie i formami kultury, w których istotną rolę odgrywają struktury mózgu funkcjonujące na różnych poziomach integracji” (Fiut 2011, 103).

¹⁵ Warto tutaj jednak przypomnieć Thomasa Nagela, który wskazywał na istotne trudności w tym, by „wiedzieć, jak to jest *dla nietoperza* być nietoperzem” (Nagel 1996, 132).

¹⁶ Pomijamy tutaj dyskusję wokół naturalizmu i uznajemy, że prowadzi on do relatywizmu, a deklaratywność obiektywizmu aksjologicznego zdaje się nie zmieniać istoty faktycznego subiektywizowania wartości wewnętrznej (Majcherek 2016, 74; Podsiad, 2000, 758; Styczeń 1974, 26). Warto dodać, że Barbara Trybulec zauważa, że „naturaliści nagminnie popełniają *błąd naturalistyczny*, antynaturaliści zarzucają im, iż ich badania nie mają nic wspólnego z normatywnością. Naturaliści natomiast wcale nie wypierają się tego *błędu*, przyznają się do niego otwarcie, argumentując, że nie jest to błąd, ale konieczność, nie istnieje bowiem żadne inne źródło norm epistemicznych poza wiedzą o świecie wyrażoną w sądach opisowych” (Trybulec 2013, 75). Por. Liszewski 1998, 116–117.

¹⁷ Mieczysław Gogacz uzna natomiast, że „jest nauką o wiązaniu z prawdą i dobrem tych działań człowieka, które zgodnie z normami moralności podejmuje on z racji funkcjonowania aktualnej kultury i obowiązków wynikających z zawodu pełnionego w aktualnej kulturze” (Gogacz 1993, 164).

etyki tradycyjnej – konstituuje siebie jako nową dyscyplinę naukową. Jak pisze Dariusz Lisowski „etyka środowiskowa (...) wykrystalizowała się jako nowa i autonomiczna tzn. świadoma swojej odmienności i samodzielności dyscyplina badawcza (...), której problemom już nie może sprostać etyka tradycyjna ograniczona w swoim antropocentrycznym paradygmacie” (Liszewski 1998, 111–112).

Inaczej mówiąc radykalna etyka środowiskowa pretenduje – wsparta na pozbawionym ontycznego osadzenia aksjomacie biocentrycznym – do kreacji samej siebie jako doktryny autonomicznej wobec dotychczasowej filozoficznej etyki ogólnej i szczegółowej; pretenduje do kreacji struktury nowatorskiej, progresywnej i krytycznej wobec większości klasycznych ujęć nie tylko moralności, lecz także koncepcji epistemologicznych, antropologicznych czy metafizycznych.

Wydaje się, że egzemplifikacje zarysowanych wyżej aspiracji odnaleźć można w wybranych konstatacjach etyczno-środowiskowych. Skoro biocentryzm jest, według Zdzisławy Piątek, „nową metafizyczną wizją świata, nową teorią dotyczącą miejsca człowieka w porządku Natury” (Piątek 1998a, 18), a sprowadza się, według Anny Draberek, „do uwielbienia i wręcz sakralizacji natury; natura jest dobrem absolutnym” (Draberek 2019, 69) i skoro „filozofia proponowana przez Skolimowskiego jest formą filozoficznej zadumy nad całością świata (ujęcie holistyczne), jego sakralnością (świat pojmowany jako sanktuarium), integralnością (wszyscy stanowimy jedność, jesteśmy częścią jednego wielkiego gobelinu)” (Czekalski 2014, 54); skoro – jak pisze sam Henryk Skolimowski – „ekologia i filozofia ekologiczna są przedsięwzięciami radykalnymi, jako że nawołują do metanoi, do radykalnej zmiany (...) świadomości (...), sposobu myślenia, zmiany praktyk, jak również racjonalności (...) [co – W. K.] oznacza również zmianę podstawowych założeń dotyczącej samej struktury świata (...), jego natury” (Gawor 2012, 100) i skoro Taylor nieco nonszalancko twierdzi, że „ostateczne zniknięcie *homo sapiens* nie tylko sprawi, że ziemska wspólnota życia będzie nadal istniała, ale – według wszelkiego prawdopodobieństwa – jej dobrostan się poprawi. Nasza ludzka obecność nie jest tu więc potrzebna” (Hołub 2012, 112), to otrzymujemy przykładowy (z konieczności więc i wybiórczy) konglomerat różnych skrajnych intuicji filozoficznych, integrowanych nie tyle poprzez ich weryfikację doświadczalną czy weryfikację racjonalną w ramach koherentnego paradygmatu filozoficznego, ile poprzez nadrzędną ideę ekologicznego odrodzenia rzeczywistości. Taka idea scala przykładową koncepcję nowego humanizmu Zdzisławy Piątek (Piątek 2006, 124), postulat Petera Singera, by kształtować nową etykę, w której centralną kategorią będzie współczucie (Marek-Bieniasz 2015, 34), ale również jego twierdzenie, że „osobom psychicznie upośledzonym nie przysługuje żadna taka istotna właściwość, której nie mogłby posiadać w tym samym, a może nawet w wyższym stopniu, w pełni rozwinięty królik” (Singer 1980, 56). Albowiem

kluczem hermeneutycznym – pomijamy problem jego skuteczności – powyższej enumeracji jest właśnie troska ekologiczna.

Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższą wypowiedź, która wprawdzie bezpośrednio dotyczy filozofii ekologii, jednak może być wykorzystana jako pośrednia ilustracja kształtującej się w naszych badaniach interpretacji radykalnej refleksji etyczno-środowiskowej. Czytamy wszak, że filozofia ekologii jest „złożona z problematyki należącej do różnych dyscyplin filozoficznych (...) oraz pozafilozoficznych (...). Filozofia ekologii otwarta jest na dziedziny wiedzy dotychczas pomijane, np. paranauka, filozofia Wschodu, New Age, gnoza oraz na pozaracjonalne źródła poznania (...). Postulowane jest odejście od redukcji tematycznej w nauce na rzecz rozszerzenia przedmiotu badań różnymi metodami. W filozofii ekologii stawiane są cele praktyczne: wypracowanie narzędzi do zażegnania kryzysu ekologicznego. Ekofilozof to z reguły osoba zaangażowana w społeczne ruchy ekologiczne, co wpływa, niestety, na ideologizację tej filozofii” (Wróblewski 2002, 73n).

Aplikując więc powyższe do radykalnej etyki środowiskowej otrzymujemy – eksponowane uprzednio – potwierdzenie jej wieloaspektowości, lecz także asumpt do pochylenia się nad jej predylekcją ideologiczną. Józef Maria Bocheński zauważa, że przez ideologię rozumie się „zamierzoną, a naukowo wątpliwą konstrukcję myślową, która służy usprawiedliwieniu przyjętych celów i zamierzonych działań” (Butowski 2013, 106) i która „wie, jak należy świat uszczęśliwić” (Wierzejski 2013, 219). Wydaje się, że (z przyjętego w artykule fenomenologicznego metapoziomu) skrajna refleksja etyczno-środowiskowa rzeczywiście spełnia kryteria ideologicznej konstrukcji – dąży do uszczęśliwienia człowieka (m.in. zażegnując kryzys ekologiczny) i proponuje zestaw środków mających to umożliwić. Te ostatnie zawierają (mówiąc metaforycznie) zerwanie z intelektualną przeszłością (ewentualne pozostawienie składowych teoretycznych mogących wpisywać się w radykalny koncept środowiskowy), a więc obejmują anihilację klasycznych standardów dotyczących racjonalności, obiektywności prawdy, jej natury czy metafizycznych wglądów w istotę bytu, człowieka, dobra i zła moralnego. W ich miejsce pojawiają się natomiast nowatorskie modele widzenia zarówno człowieka i rzeczywistości, w której on egzystuje, jak i rozumienia relacji pomiędzy nimi.

Albowiem człowiek staje się jedynie wtopionym w przyrodę jej integralnym elementem, który aksjologicznie nie różni się od niej (*vide* aksjomat biocentryczny), a jego ontyczna wertykalna wyjątkowość podlega absorpcji przez holistyczną całość ukierunkowaną ewolucyjnie; staje się jedynie pewnym etapem ewoluującej nieteologicznie przyrody, co plastycznie wizualizuje Zdzisław Piątek – Drzewem Życia – uznając człowieka jedynie za jeden z jego konarów (Piątek 1998a, 18; Piątek 1998b, 71; Łośko 2015, 42n.). Albowiem skrajna, etyczno-środowiskowa teoria bytu ciąży ku naturalistycznej redukcji,

materializmowi (ewentualnie panteizmowi), tudzież metafizyce kontestującej osobowego Boga, a jednocześnie (niekiedy) sakralizującej przyrodę.

Inaczej mówiąc, faktyczna dehumanizacja człowieka – rozumiana jako proces dekonstrukcji jego ontycznej i aksjologicznej wyjątkowości – stanowi pendant do szczególnej rewerencji wobec Natury (świadomie nawiązujemy tutaj do Piątek stosującej wielką literę) (Piątek 2006, 117), która zdaje się ulegać szczególnej antropomorfizacji. Pewne bowiem kategorie, wsparte na ontycznej i aksjologicznej strukturze człowieka, ulegają przeniesieniu z niego na pozaosobową przyrodę. Nieco prowokacyjnie można tutaj przywołać Fryderyka Nietzschego z jego „człowiek jest czymś, co pokonanem być powinno” (Nietzsche 2000, 6) i (dokonawszy modyfikacji jego znanej wypowiedzi) skonstatować: *Bóg umarł: niechże za naszą wolą* (Nietzsche 2000, 189) – *przyroda żyje*. Szacunek wobec wyjątkowości człowieka jako bytu osobowego i cześć wobec Boga podlegają resorpcji przez przyrodę.

Tytułem przykładu. Skoro J. Baird Callicot sugeruje, że etyka holistyczna „nakłada na nas nie tylko określone zobowiązania wobec Ziemi, ale wymaga poświęcenia dla jej dobra (analogicznie, jak przyjmujemy na siebie zobowiązania, łączone często z wyrzeczeniami – wobec rodziny, przyjaciół, kraju)” (Tyburski 2006, 10) i skoro Rolston „wskazywał na prymat dobra całych ekosystemów nad dobrem indywidualnym” (Tyburski 2006, 10) a Zdzisława Piątek postuluje „dobrowolne samoograniczenia ludzkich potrzeb mające na celu dobro całej wspólnoty życia (...)” (Piątek 2015, 107)¹⁸, to trudno nie dostrzec filiacji tych propozycji z tomistyczną koncepcją dobra wspólnego¹⁹, ekstrapolowaną na całość ewoluującej przyrody. Trudno nie dostrzec również pewnej reguły – intensywność naturalizowania i depersonalizowania człowieka staje się korelatem personalizacji przyrody. Ta przecież nabywa (już biocentrycznym aksjomatem utrwalonym szczegółową normatywnością) statusu źródła moralnych powinności, np. tego, „by działanie człowieka było skierowane na intencje przyrody, na respektowanie jej wolności i swobody” (Tyburski 2020, 26)²⁰, tudzież – śladem Petera Singera – uznaniem, że bytem osobowym są małpy, świnie, słonie i psy (Dłużewicz 2014, 127).

Teoria bytu skrajnej etyki środowiskowej nie tylko przyrodę personalizuje, lecz czasami sakralizuje, czego egzemplifikacją może być sanktuarium i boskość Wszechświata u Skolimowskiego (Murzyn 2023, 128), Ziemia jako Gaja Jamesa Lovelocka będąca Matką Ziemią, która „jeśli nawet przestanie nią być

¹⁸ Dodajmy, że taki postulat *de facto* może być wykorzystany jako argument za słusznością odrzucenia przez Petera Singera supererogacji (Chyrowicz 2008, 110–111).

¹⁹ Dobro wspólne to „dobro, które jest rzeczywistym celem każdego człowieka i zarazem całej społeczności” (Krapiec 2001, 628).

²⁰ Wprawdzie Włodzimierz Tyburski cytowaną wypowiedź odnosi do ogrodu angielskiego, jednak ekstrapolacja antropomorfizacji na całość przyrody wydaje się zasadna.

dla człowieka, np. na skutek zagłady nuklearnej, nadal będzie nią dla innych istot” (Marek-Bieniasz 2010, 125)²¹, pietyzm Piątek wobec Barucha Spinozy i jego Natury (Piątek 2015, 97n)²², czy wreszcie zasada czci dla życia Alberta Schweitzera, która wszak „bazuje na mistycznym wglądzie w istotę wszelkiego życia” (Thier 2025, 6)²³.

W tym momencie możemy spiąć pewną klamrą rozważania tego paragrafu. Jeżeli bowiem człowiek *hic et nunc* uzna powyższe za prawdziwe, tzn. zamieni własną osobową, niepowtarzalną godność na bycie jedynie egzemplarzem *homo sapiens*, a następnie ów prozaiczny gatunek biologiczny – niczym element puzzli – osadzi w szczelinie nadrzędnego ekosystemu; jeżeli zaakceptuje antropomorfizację, a nawet sakralizację ostatniego, to może już doświadczalnie obcować (i ontologicznie ją wyjaśniać) z moralną imperatywnością, skłaniającą do ratowania zarówno poszczególnych organizmów, gatunków, jak i całej dewastowanej przyrody. W odniesieniu do konkretnej osoby będzie wówczas można mówić o skuteczności prezentowanego radykalnego etyczno-środowiskowego projektu ideologicznego, co – *nota bene* – jednocześnie pozytywnie zweryfikuje tezę o trwałości tezy/marzenia Marksa: „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić” (Marks 1975, 8).

Uznając hipotetycznie możliwość takiej zmiany konieczne jest pochylenie się nad ceną radykalno-ekologicznego projektu uszczęśliwiania świata. (Wierzejski 2013, 219).

4. Od utopijnego radykalizmu do odrodzenia człowieka

Tą ceną jest niewątpliwie okaleczenie bytu osobowego, który – faktycznie ulegając ułudzie biocentrycznej korekty przyrodniczego bytu – świadomościowo zamyka się w wymiarze horyzontalnym. Wprawdzie jest jeszcze zdolny do doświadczenia wartości estetycznych, osadzonych w przykładowych majestatycznych górskich szczytach czy krążącym jastrzębiu (Siemianowski 1993, 30n), do fascynacji harmonią poszczególnych nie/ożywionych bytów,

²¹ Ta sama autorka pisze: „Cywilizacja, w której żyjemy, staje się swoistą cywilizacją strachu: o własną przyszłość, dalsze losy swojego gatunku, o losy Ziemi-karmicielki, Ziemi-Matki, Ziemi-domu coraz bardziej zrujnowanego” (Marek-Bieniasz 2014b, 128).

²² Trudno tutaj nie wspomnieć o panteizmie Spinozy, który uzna, że „Natura przeto zbiega się najdokładniej z istotą Boga, który jedynie wspaniały jest i godny czci” (Tyburski, Wachowiak i Wiśniewski 2002, 280) i dla którego „Bóg, Substancja, Natura – to jedno i to samo” (Stróżewski 2004, 241).

²³ Piotr Stareńczak pisze, że „mistyka Schweitzera jest bardzo osobliwa, gdyż nie jest skierowana na Boga, lecz na świat, na każdą żyjącą istotę. Jest wiarą w istnienie niepoznawalnego aspektu wszystkiego, co żyje i opiera się na głębokim zjednoczeniu z każdym stworzeniem” (Stareńczak 2014, 89).

ekosystemów, czy holistycznie rozumianej całości; jest zdolny do – konstytutywnego dla filozofii – wyszeptania *thavmastós*, jednak nie będzie już potrafił dostrzec ontycznego impulsu motywującego do poszukiwania ostatecznego (transcendentnego wobec samej przyrody) wyjaśnienia wspomnianej harmonii czy doświadczalnego piękna.

Zabraknie wówczas miejsca na (tytułem przykładu) szukanie ostatecznego źródła matematyczności przyrody – tak bardzo fascynującej Michała Hellera²⁴ – czy konstatacji typu: „Boskie Piękno musi być ostateczną przyczyną wszelkiego piękna” (Stein 1995, 341) bądź „piękno jest również a może przede wszystkim, objawieniem Boga” (Kawecki 2025, 58); zabraknie również inspiracji, by – podążając np. za Teilhardem de Chardin’em – stwierdzić: „Czy jednak las (...) cała przyroda nawet (...) nie nabierają uroku z chwilą, gdy widząc wokół siebie promienisty układ ścieżek, dróg, ulic czy linii ewolucyjnych, zyskujemy pewność, że choćby zarośla były najgęstsze, dzielnica – najbardziej niegościnna, życie – najbardziej ponure, w centrum gwiazdy [podkr. W. K.] znajdziemy ciepło, przyjaźń, schronienie, których nigdy odtąd nie będzie nam brakowało” (Teilhard de Chardin 1987, 217). Zabraknie wreszcie racji umożliwiającej konstatację, że „możemy razem ze św. Tomaszem postrzegać ewolucję jako ukierunkowaną nie tylko na populację człowieka w tym świecie, lecz także na populację człowieka, gdy nastąpi (...) życie wieczne w przyszłym świecie” (Austriaco i in. 2019, 223n).

W optyce przyjętego w rozprawie fenomenologicznego metapoziomu wskazana powyżej (depersonalizująca człowieka) cena ewentualnego biocentrycznego zmotywowania człowieka do walki z dewastacją przyrody jest oczywiście nieakceptowalna. Ale biocentryczny projekt jest nietrafny nie tylko w płaszczyźnie schematu *depersonalizacja człowieka/antropomorfizacja przyrody* i (omawianego w pierwszym paragrafie) aksjomatu biocentrycznego, lecz także w kontekście samej filozoficznej diagnozy kryzysu ekologicznego za który miałby odpowiadać *arogancki antropocentryzm*²⁵.

Albowiem ów *arogancki* i – mówiąc metaforycznie – *ekologicznie destrukcyjny antropocentryzm* obiektywnie nigdy nie istniał, a powołany został do bycia intencjonalnego²⁶ poprzez radykalizm etyczno-środowiskowy, który

²⁴ Michał Heller wskaże, że „Bóg stwarzając świat, myśli matematycznie” (Heller 1994, 256) i wyrazi podziw wobec rezonansu między strukturami matematycznymi a strukturą bytu realnego (Heller 1995, 170n).

²⁵ Por. str. 2-3 niniejszego artykułu.

²⁶ W sensie Ingardenowskiego niesamoistnego, intencjonalnego przedmiotu, który „jest taki bądź inny (...) wyłącznie dlatego, że tak go zdeterminował dany akt świadomości (akty)” (Kmieciowski 2006, 194) i który „możemy sobie tworzyć niezależnie od (...) poznania odkrywczego przedmiotów transcendentnych odpowiednio ukwalifikowanych” (Siemianowski i Kmieciowski 2006, 59).

w wygenerowanej przez siebie fikcji zyskiwał (zwrotnie) nieustanne uzasadnienie dla własnej refleksji. Albowiem mógł już (właśnie poprzez opozycję wobec fikcyjnej *arogancji i destrukcji*) rozwijać własną refleksję jako panaceum na ekologicznie destrukcyjny antropocentyzm.

Tymczasem owa *arogancja czy ekologiczna destrukcja* obiektywnie przylega do postawy, którą Tadeusz Ślipko określa jako antropolatryzm, a która rzeczywiście sankcjonuje dominację człowieka nad przyrodą i jej maksymalną eksploatację. Jednak jej teoretycznym matecznikiem nie jest ani chrześcijaństwo, ani filozofia klasyczna, lecz materializm, nowożytny indywidualistyczny naturalizm i liberalizm (Biesaga 2009, 52n). To ta refleksja wiodła do (ekologicznie niszczącej) idolatrii człowieka, której pogłos odnaleźć można w schemacie kosmologii dominującej (świeckiej) Woody Bartlett, w której „człowiek przejmuje miejsce Boga, a przyrodzie przypisuje najniższą pozycję” (Sadowski 2015, 80); w schemacie, w którym nie ma już miejsca na – *de facto* – społegliwe ekologicznie! – osobowe pierwszeństwo wsparte na zasadzie (jak pisze Tadeusz Ślipko) „włodarstwa i zarządzania przyrodą” (Konstańczak 2014, 20).

Niestety, radykalna refleksja etyczno-środowiskowa konsekwentnie nie chce (a może nie potrafi?) zaważyć, że winnym dewastacji środowiskowej nie jest wcale wspomniany włodarz (pokornie zatroskany o otaczający świat), lecz nowożytny demiurg, który (popadając w pychę) dąży do kreacji doskonałego świata. W przyjętej w artykule interpretacji skrajna etyka środowiskowa nie tylko kontestuje własną iluzijną konstrukcję (antropocentrycznego, aroganckiego niszczyciela), lecz również wpisuje się w ciąg nowożytnych neomarksistowskich, ideologicznych mirażów tworzenia nowego społeczeństwa i nowego człowieka [*vide* – humanizm ekologiczny czy nowy humanizm ekofilozoficzny (Fiut 2011, 99; Tyburski 2006, 12; Czekalski 2011, 25²⁷).

W tym momencie docieramy do istoty problemu. Wszak kryzys ekologiczny to nie jest „kryzys przyrody, lecz kryzys człowieka i stworzonej przez niego cywilizacji, w obrębie której ujawniają się zagrożenia przyrody i nierozzerwalnie związanego z nią człowieka” (Sadowski 2015, 6). Dewastacja przyrody (posłużmy się przenośnią) to lustro odbijające faktyczną kondycję konsekwentnie dekonstruowanego współcześnie człowieka, który оголоzony zostaje z własnej wyjątkowej dostojności jako bytu osobowego obdarzonego rozumem, wolnością i uczuciowością²⁸; to emanacja anihilacji prawdy o naturze człowieka jako

²⁷ Warto przypomnieć, że również „przedstawiciele nowej lewicy akcentują nade wszystko potrzebę stworzenia „nowego człowieka”, który ma być wolny od represji i przemocy. Winien on posiadać „nową uczuciowość”, w której dominują instynkty życia” (Jasiński 2019, 14). David Ingram (opisując neomarksizm) wskaże na krytykę dążącą „w kierunku oświecenia i emancypacji szczególnego rodzaju grup opresjonowanych” (Ingram 2003, 739).

²⁸ Bytu, dla którego istotne jest posiadanie *rectitudo rationis*, *rectitudo voluntatis* czy wrażliwości serca (Krąpiec 2004, 121; Krąpiec i in. 1999, 219, 224; Siemianowski 2014, 83).

bytu zanurzonego w inteligibilnym otoczeniu, które jest poznawczo dostępne, a sam człowiek jest zdolny (i powołany!) do odczytywania obiektywnej prawdy (również tej o charakterze etyczno-środowiskowym). Inaczej mówiąc, dewastacja przyrody to odbicie *dewastowanej* – nowożytnymi i współczesnymi iluzjami²⁹ – antropologii tworzącej ułudę człowieka-demiurga zdolnego do kreacji doskonałej rzeczywistości, a faktycznie wprowadzającego jeszcze większą jej niedoskonałość.

Bowiem ów (również ekologiczny) *demiurg* staje się coraz bardziej zagubiony i bezradny wobec rzeczywistości. Nie rozumie już ani jej, ani samego siebie. Niepostrzeżenie wszak zamienia – stosując terminologię fenomenologiczną – wsłuchiwanie się w prawdę w jej kreowanie (Siemianowski i Kmiecikowski 2006, 60), a więc i w zamykanie się w obrębie świadomościowych (niekiedy ideologicznych) konstrukcji niekoherentnych wobec rzeczywistości. I wówczas już może pojawić się przykładowa anihilacja hierarchicznego dobra bytowego i wartości ontycznej, metafizyczny, materialistyczny naturalizm, anihilacja Absolutu, sakralizacja przyrody czy radykalizm etyczno-środowiskowy z jego fikcyjnym, biocentrycznym aksjomatem aksjologicznym. A skutkiem tego jest kolejny etap dezorientacji współczesnego człowieka, tym razem w odniesieniu do obiektywnej prawdy o przyczynie dewastacji środowiska i środkach zaradczych; dezorientacji której towarzyszyć może niekiedy poczucie szczególnej misji, czego *exemplum* była Greta Tunberg (miniona ikona radykalnej wersji troski o przyrodę) deklarująca w Davos: „Nie chcę nadziei (...), chcę byście panikowali. Chcę, żebyście czuli strach, który ja odczuwam każdego dnia. I dopiero potem chcę, byście działali. Chcę, żebyście działali tak, jak działalibyście podczas kryzysu. Jakby nasz dom płonął. Bo płonie” (Ciążela 2021, 21)³⁰.

Trudno nie uznać ekologicznego kryzysu, jednak warunkiem koniecznym realnej szansy na jego ograniczenie jest powrót współczesnego człowieka do prawdy o sobie jako bycie osobowym. Droga do poprawy kondycji przyrody wiedzie koniecznie poprzez renesans człowieka, który (ponownie) zrozumie swą wielkość i moralne zobowiązanie wobec świata; zobowiązanie będące jednak adekwatne wobec obiektywnych problemów i realnych możliwości samego człowieka³¹. Tylko odrodzony człowiek (wyzwolony z iluzyjnych mistyfika-

²⁹ Taką iluzją była np. Marksistowska, antychrześcijańska soteriologia (Butowski 2013, 108) czy neomarksistowskie eksponowanie poczucia „krzywdy w imię emancypacji i równości” (Sarnacki 2023, 33). Współcześnie wspomniane ideologiczne iluzje pogłębia m.in. fenomen postprawdy (Grabowski i in. 2018, 1–330; Ziemińska 2024, 282–289), macdonaldyzacji (Krzak 2020, 155–158) czy kult ciała (Guzowska 2021, 71n.).

³⁰ Taka klimatyczna retoryka (stosowana np. przez Ostatnie Pokolenie) może być edukacyjnie destrukcyjna i rodzić „rosnącą frustrację młodzieży, ich poczucie bezradności i straty” (Kozłowska 2024, 141).

³¹ Tę adekwatność odrzuca np. Georg Picht twierdząc, że jesteśmy „odpowiedzialni za rozpoznawanie nowych zadań, w których nikt jeszcze kompetentny nie jest” (Picht 1981, 260).

cji antropologicznych, także tych radykalno-środowiskowych) może zyskać mądrość, która pozwoli mu dostrzec zarówno moralną imperatywność troski o przyrodę, jak i bezradność i rozpaczliwość krzyku o płonącej planecie; mądrość pokornego *tak* wobec moralnej powinności i mądrość *tak* wobec tajemnicy zła przenikającego byt³². Albowiem bez tej pokory wszak można już – w imię walki z ontyczną niedoskonałością – faktycznie potęgować obecność zła...³³.

Bibliografia

- Austriaco, Nicanor Pier Giorgio i in. 2019. *Ewolucja w świetle wiary. Perspektywa tomistyczna*. Posłowie: Mariusz Tabaczek, tłum.: Aleksander Gomola i Grażyna Łaciak-Gomola. Poznań: W drodze.
- Biesaga, Tadeusz. 2009. „Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta”. W: *Życ etycznie – żyć etyką*, red. Robert Janusz, 51–58. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bińczyk, Ewa. 2018. „Troska o postprzyrodę w epoce antropocenu”. *Etyka*, 57: 137–155.
- Bińczyk, Ewa. 2023. „Uniwersytet w epoce antropocenu. Misja ekspertów i normatywne aspekty badań naukowych w obliczu ryzyka planetarnej destabilizacji”. *Teksty drugie*, 1: 223–243. DOI: 10.18318/td.2023.1.13.
- Butowski, Krzysztof. 2013. „Rewolucja genderowa jako neomarksizm”. *Roczniki Teologii Moralnej*, 5(60): 103–122.
- Chardin de, Pierre Teilhard. 1987. *Moja wizja świata*, Warszawa IW PAX.
- Chyrowicz, Barbara. 2008. *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*. Kraków: Znak.
- Ciążela, Helena. 2021. „Październik 2018 – początek dziejowego zwrotu w rozwoju ludzkiej cywilizacji?”. W: *Humanistyczne ambiwalencje globalizacji. Zbiór studiów*, red. Agnieszka Piejka i Irena Wojnar, 19–30. Warszawa: Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”
- Ciechanowicz-McLean, Janina. 2007. „Morskie aspekty terroryzmu ekologicznego”. *Prawo Morskie*, 23: 79–89.
- Ciszek, Mariusz. 2008. „Etyczne podstawy polityki zrównoważonego rozwoju”. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 6: 153–163.
- Czekalski, Rafał. 2011. „Od humanizmu ekologicznego i ekofilozofii do ekoteologii. Krytyka koncepcji duchowości ekologicznej H. Skolimowskiego”. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 9(4): 19–33.
- Czekalski, Rafał. 2014. „Henryka Skolimowskiego krytyka cywilizacji zachodniej w kontekście kryzysu ekologicznego”. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 12(2): 45–64.
- Czeżowski, Tadeusz. 1965. *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*. Warszawa: PWN.
- Czeżowski, Tadeusz. 1989. „Etyka jako nauka empiryczna”. W: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł Smoczyński, 97–104. Wrocław: Wydawnictwo PAN.
- Dłużewicz, Alicja. 2014. „Etyka uutilitarystyczna Petera Singera – szanse i możliwości przekształcenia praw zwierząt”. *Ethics in Progress*, 5(1): 124–136. DOI: 10.14746/eip.2014.1.11
- Drabarek, Anna. 2019. *Przedmiot aksjologii. Dyskusje o naturze wartości moralnych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.

³² Zła jako bytowego braku (Krapiec 1985, 198).

³³ Warto przypomnieć, że „utopia, raj na ziemi, zbawienie w wymiarze ziemskim – to główne cele rewolucji komunistycznej i nazistowskiej” (Kobyliński 2016, 140) i wskazać, że formą walki z ontyczną niedoskonałością może być np. terroryzm ekologiczny (ekoterroryzm) (Ciechanowicz-McLean 2007, 84; Szumski 2025).

- Fiut, Ignacy. 2011. „Przełom ekofilozoficzny w myśleniu według Zdzisławy Piątek”. *Problemy ekorozwoju*, 6(1): 95–106.
- Galarowicz, Jan. 1997. *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 2, *Fenomenologiczna etyka wartości*. Kraków: WN PAT.
- Ganowicz-Bączyk, Anita. 2015. „Narodziny i rozwój etyki środowiskowej”, *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 13(4): 39–63.
- Ganowicz-Bączyk, Anita. 2016. Etyka środowiskowa. W: *Etyka. Część II. Filozoficzna etyka życia spełnionego*, red. Stanisław Janeczek i Anna Starościc, 181–208. Lublin: KUL.
- Gawor, Leszek. 2012. „Historiozoficzny aspekt ekofilozofii Henryka Skolimowskiego”. *Problemy ekorozwoju*, 7(1): 95–103.
- Gogacz, Mieczysław. 1993. „Podstawy etyki”. *Studia Philosophiae Christianae*, 29(2): 151–165.
- Grabowski, Tadeusz i in. (red.). 2018. *Postprawda. Spojrzenie krytyczne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Guzowska, Beata. 2021. „Sakralizacja” ciała w kulturze współczesnej. Perspektywa filozoficzna”. *Przegląd religioznawczy*, 2(280): 71–78. DOI: 10.34813/ptr2.2021.5.
- Heller, Michał. 1994. *Kosmiczna przygoda człowieka mądrego*. Kraków: Znak.
- Heller, Michał. 1995. *Nauka i wyobraźnia*. Kraków: Znak.
- Herbut, Józef. 1997. Dobro. W: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. Józef Herbut, 116–117. Lublin: TN KUL.
- Hołub Grzegorz. 2012. „Człowiek a świat naturalny. Wokół koncepcji egalitaryzmu gatunkowego Paula W. Taylora”. *Logos i Ethos*, 1(32): 105–126.
- Hoły-Luczaj Magdalena. 2013. „Odrzućmy drabinę bytów! Martin Heidegger i ekologia głęboka”. *Kwartalnik filozoficzny*, 41(3): 139–159.
- Ingram, David. 2003. „Filozofia kontynentalna: neomarksizm”. W: *Historia filozofii zachodniej*, red. Richard H. Popkin, 730–739. Poznań: Zysk i S-ka.
- Jasiński, Karol. 2019. „Główne idee nowej prawicy i nowej lewicy”. *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 31: 4–23.
- Kmiecikowski, Waldemar. 2006. *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne*. Warszawa: Semper.
- Kmiecikowski, Waldemar. 2008. „Rola uczuć w Ingardenowskiej etyce”. *Studia Philosophiae Christianae*, 1: 147–163.
- Kmiecikowski, Waldemar. 2013. *Etyka między doświadczeniem a ontologią. Krąpiec – Ingarden – Czeżowski*. Poznań: Flos Carmeli.
- Kobyliński, Andrzej. 2016. „Problem nowej moralności w komunizmie, faszyzmie i narodowym socjalizmie”. *Logos i Ethos*, 2(42): 137–156.
- Konstańczak, Stefan. 2014. *Moralny obowiązek ochrony środowiska naturalnego według ks. prof. Tadeusza Ślipko*. „Studia Ecologiae et Bioethicae”, 12(1): 9–28.
- Kowalczyk, Stanisław. 1986. „Filozoficzne koncepcje wartości”. *Collectanea Theologica*, 56(1): 37–51.
- Kowalczyk, Stanisław. 1997. *Filozofia Boga*. Lublin: RW KUL.
- Kozłowska, Agnieszka. 2024. „Edukacja klimatyczna w dobie antropocenu: trudna droga do szkoły”. *Parezia*, 1(21): 131–149. DOI: 10.15290/parezia.2024.21.10.
- Krąpiec, Mieczysław. 1985. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin: KUL.
- Krąpiec, Mieczysław i in. 1999. *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin: RW KUL.
- Krąpiec, Mieczysław. 2001. „Dobro wspólne”. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, t. 2, 628–639. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Krąpiec M. A. 2004. *Ludzka wolność i jej granice*. Lublin.
- Krzak, Łukasz. 2020. „Kultura masowa, a społeczeństwa przełomu XX/XXI wieku w obliczu makdonaldyzacji, amerykanizacji i nowych mediów”. *Alcumena*, 3(3): 143–160.

- Lejman, Jacek. 2006. „Etyka zwierząt w świetle idei zrównoważonego rozwoju (szkic filozoficzno-kulturowy)”. *Problemy ekorozwoju*, 1(2): 99–105.
- Lejman, Jacek. 2015. „Człowiek a zwierzę. Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu”. *Wschodni Rocznik Humanistyczny*, 11: 283–293.
- Liszewski, Dariusz. 1998. „Etyka środowiska i jej dylematy”. *Studia Philosophiae Christianae*, 34(1): 111–117.
- Liszewski, Dariusz. 2015. „Ekologiczna wizja świata”. *Wschodni Rocznik Humanistyczny*, 11: 33–47.
- Łośko, Paulina. 2015. „Miejsce człowieka w przyrodzie. Biocentryzm Zdzisławy Piątek vs antropologia Tadeusza Ślipki i Piotra Mazura”. *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, 21: 40–65.
- Majcherek, Janusz A. 2016. „Dwie etyki, podwójna moralność”. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 14(3): 69–87.
- Marek Bieniasz, Anna. 2010. „Myślenie i życie według wartości w świetle wybranych koncepcji ekofilozoficznych”. W: *Wobec zagrożenia globalnym kryzysem ekologicznym. Technologiczna korekta czy aksjologiczna przebudowa*, red. Helena Ciążela, 122–129. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Marek-Bieniasz, Anna. 2014a, „Zaranie, rozwój oraz perspektywy etyki środowiskowej – wybrane zagadnienia”. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 12(1): 59–71.
- Marek-Bieniasz, Anna. 2014b. „Współczesna cywilizacja a kryzys ekologiczny”. *Podstawy Edukacji*, 7: 125–137.
- Marek-Bieniasz, Anna. 2015. „Etyka środowiskowa a etyka tradycyjna. Modele relacji”. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 13(2): 29–43.
- Marks, Karol. 1975. „Tezy o Feuerbachu”. W: K. Marks, F. Engels. *Dzieła*, t. 3, przeł. S. Filmus. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mitek-Dziemba, Alina. 2016. „Gościnne myślenie świata. Podmiotowość zwierząt w perspektywie kosmopolitycznej”. *Civitas. Studia Z Filozofii Polityki*, 19: 178–192. DOI 10.35757/CIV.2016.19.10.
- Murzyn, Marcin. 2023. „Krytyka cywilizacji naukowo-technicznej w eko-filozofii Henryka Skolimowskiego”. *Studia Europaea Gneznensia*, 25: 125–137.
- Nagel, Thomas. 1996. „Jak to jest być nietoperzem?”. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 5(1): 129–141.
- Nietzsche, Fryderyk. 2000. *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent. Gdańsk: Copyright by Tower Press.
- Okońska, Elżbieta i Krzysztof Stachewicz. 2009. „O wartościach i ich ambiwalencji – uwagi wprowadzające”. W: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. Elżbieta Okońska i Krzysztof Stachewicz, 11–22. Poznań: UAM.
- Piątek, Zdzisława. 1993. „Przyroda i wartości”. W: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. Dariusz Karłowicz, 159–175. Kraków-Warszawa: PTF.
- Piątek, Zdzisława. 1998a. *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Piątek, Zdzisława. 1998b. „Szanować każde życie, gdyż każde jest tym czym jest”. *Edukacja Filozoficzna*, 26: 71–78.
- Piątek, Zdzisława. 2006. „Kondycja ludzka jako podstawa instrumentalnego stosunku człowieka do środowiska”, *Diametros*, 9: 116–125.
- Piątek, Zdzisława. 2015. „O banalności dobra rozumianego jako dobro własne istot żywych”. *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, 3: 95 Stachewicz 118.
- Picht, Georg. 1981. *Odwaga utopii*. Warszawa: PIW.
- Podsiad, Antoni. 2000. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa: PAX.
- Sadowski, Ryszard. 2015. *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*. Warszawa: Wyd. Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.

- Sarnacki, Andrzej. 2023. „Wpływ współczesnej kultury na podjęcie przez ludzi świeckich właściwej roli w Kościele”. *Symposium*, 2(45): 27–46.
- Siemianowski, Andrzej 2001. *Ogólna metodologia nauk*. Poznań: UAM.
- Siemianowski, Antoni. 1993. *Człowiek a świat wartości*. Gniezno: Gaudentinum.
- Siemianowski, Antoni. 2006. *Szkice z etyki wartości*. Gniezno: Gaudentinum.
- Siemianowski, Antoni. 2014. *Wokół etyki wartości*. Poznań: UAM.
- Siemianowski, Antoni i Waldemar Kmiecikowski. 2006. *Zarys teorii poznania. Ujęcie fenomenologiczne*. Gniezno: Gaudentinum.
- Singer, Peter. 1980. „Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie”. *Etyka*, 18: 49–62.
- Skolimowski, Henryk. 1999. „Humanizm ekologiczny. Odpowiedź na pytanie: Dokąd zmierzamy?”. *Człowiek i Przyroda*, 10: 93–96.
- Stachewicz, Krzysztof. 2005. „Być osobą – być osobowością. Uwagi na marginesie koncepcji Dietricha von Hildebranda”. *Filozofia chrześcijańska*, 2: 49–62.
- Stachewicz, Krzysztof. 2006. *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Stachewicz, Krzysztof. 2013. *Żyć i rozumieć, Szkice o człowieku i moralności*. Poznań: UAM.
- Stein, Edyta. 1995. *Byt skończony a byt wieczny*. Poznań: W drodze.
- Styczeń, Tadeusz. 1974. *Zarys etyki. Metaetyka*. Lublin: KUL.
- Ślipko, Tadeusz. 2009. *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, *Etyka osobowa*. Kraków: WAM.
- Stareńczak, Piotr. 2014. „Etyczny mistycyzm Alberta Schweitzera”. *Paedagogia Christiana*, 34(2): 79–99. DOI 10.12775/PCh.2014.024.
- Stróżewski, Władysław. 2004. *Ontologia*. Kraków: Znak.
- Świeżawski, Stefan. 1999. *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków: Znak.
- Trybulec, Barbara. 2013. „Błąd naturalistyczny – analiza i krytyka. Metaetyczne źródło sporu o naturalizowanie epistemologii”. *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, 19(2): 45–79.
- Tyburski, Włodzimierz, Andrzej Wachowiak i Ryszard Wiśniewski. 2002. *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze*. Toruń: Wydawnictwo Dom Organizatora.
- Tyburski, Włodzimierz. 2006. „Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej”. *Problemy ekorozwoju*, 1(1): 7–15.
- Tyburski, Włodzimierz. 2020. „Ekoestetyka i edukacja ekologiczna”. W: *Globalna odpowiedzialność człowieka. Między analizą zjawisk a prognozą etyczną*, red. Katarzyna Łukaszewska, 20–30. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Wciórka, Ludwik. 1994. *Wiedzieć, że jest Bóg*. Poznań: Papieski Wydział Teologiczny.
- Wierzejski, Wojciech. 2013. „Światopogląd i ideologia polityczna a filozofia. O filozofii politycznej o. Józefa M. Bocheńskiego”. *Filo-Sofija*, 21: 209–230.
- Wróblewski, Zbigniew. 2002. „Ekologii filozofia”. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, t. 3, 67–77. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Ziemińska, Renata. 2024. „Prawda i post-prawda. Warstwowe pojęcie prawdy”. *Roczniki Filozoficzne*, 72(2): 277–289.

Źródła internetowe

- Kawecki W., *Teologia piękna na przykładzie twórczości Caravaggia*. Dostęp: 20.02.2025. https://dspace.uni.lodz.pl/bitstream/handle/11089/22793/%5B57%5D-70_Kawecki_Teologia%20pi%C4%99kna.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Szumski A., *Terroryzm ekologiczny jako przestępstwo*. Dostęp: 13.04.2025. https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/109261/PDF/18_Szumski_A_Terroryzm_ekologiczny_jako_przestepstwo.pdf.

Thier A., *Wybrane spory moralne w etyce środowiskowej*. Dostęp: 30.03.2025. <https://ignatium.edu.pl/storage/files/October2024/wybrane%20spory%20moralne%20w%20etyce%20%C5%9Brodowiskowej.pdf>.

WALDEMAR KMIECIKOWSKI – dr hab. nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; pedagog specjalny. Zainteresowania naukowe: XX-wieczna filozofia polska, filiacje etyki i metafizyki, ontologia a metafizyka, problem metaetyki, status aksjologii, odpowiedzialność w pedagogice i etyce środowiskowej, kryzys antropologiczny.