

Studia Philosophiae Christianae

ROK LIX
2023

NR 1

PÓŁROCZNIK



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2023

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
INSTYTUT FILOZOFII

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

Copyright © Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2023

ISSN 0585-5470 | e-ISSN 2720-0531 | DOI 10.21697/spch

Rada Naukowa / Advisory Board

Wessel Bentley (University of South Africa), Jonas Čiurlionis (Vilniaus Universitetas), Andrej Démuth (Univerzita Komenského v Bratislave), David Dunér (Lunds Universitet), Wojciech Grygiel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), David J. Gunkel (Northern Illinois University), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Srećko Kovač (Institut za filozofiju, Zagreb), Robert A. Larmer (University of New Brunswick), Piotr Mazur (Akademia Ignatianum w Krakowie), Balázs Mezei (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest), Bruno Nobre (Universidade Católica Portuguesa, Braga), Katarzyna Paprzycka-Hausman (Uniwersytet Warszawski), Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia), Paul Weingartner (Universität Salzburg)

Członkowie honorowi / Honorary Members

Wojciech Bołoz, Bernard Hałaczek, Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska, Ryszard Moń, Edward Nieznański

Półrocznik recenzowany / Peer-reviewed Biannual

Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Adam Świeżyński
Zastępca redaktora / Deputy Editor: Kordula Świętorzecka
Sekretarze / Assistants Editor: Dariusz Kucharski, Michał Piekarski

Redaktorzy tomu / Volume Editors

Dominika Dzwonkowska, Dariusz Kucharski, Michał Piekarski,
Adam Świeżyński, Kordula Świętorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors

Alina Brzuska-Kępa, Ewa Różańska (język polski), Simone Marini (English)

Skład / Typesetting

Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
spch@uksw.edu.pl

Prenumerata / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

Dofinansowano ze środków budżetu państwa przez Ministerstwo Edukacji i Nauki w ramach programu „Rozwój Czasopism Naukowych”.



OPEN  ACCESS



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

WŁODZIMIERZ TYBURSKI Retrospektywna i prospektywna rola ekofilozofii	7
MINDAUGAS STOŠKUS Machiavelli's <i>The Prince</i> : How to Refute Virtue Ethics in Three Steps	31
IVAN BURAJ Bruno Latour: New Challenges and Inspirations in Political Ecology	49
ANNA MRAVCOVÁ Toward Environmental Citizenship: The Concept of Citizenship and Its Conceptualization in the Context of Global Environmental Challenges	69
KATARÍNA PODUŠELOVÁ The Anthropocene and the Problem of Anthropological Constants	91
RICHARD STÁHEL Industrial and Environmental Democracies as Models of a Politically Organized Relationship Between Society and Nature	111
HELENA CIAŻELA Katastrofa ekologiczna – od prognozy do rzeczywistości. Globalny problem refleksji filozoficznej w polskim lustrze	131

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ŠTEFAN ZOLCER (REC.) The Cosmos and Human Beings from an Interdisciplinary Perspective. "Paradigmatické zmeny v chápaní kozmologickej a antropologickej problematiky. Minulosť a súčasnosť," ["Paradigmatic Changes in the Understanding of Cosmological and Anthropological Issues. Past and Present"] edited by Zlatica Plašienková, Univerzita Komenského v Bratislave, Bratislava 2021, pp. 308	155
ADAM ŚWIEŻYŃSKI Sprawozdanie z działalności naukowej Katedry Filozofii Przyrody w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie w latach 2019-2022	167

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

WŁODZIMIERZ TYBURSKI Retrospective and Prospective Role of Eco-philosophy	7
MINDAUGAS STOŠKUS Machiavelli's <i>The Prince</i> : How to Refute Virtue Ethics in Three Steps	31
IVAN BURAJ Bruno Latour: New Challenges and Inspirations in Political Ecology	49
ANNA MRAVCOVÁ Toward Environmental Citizenship: The Concept of Citizenship and Its Conceptualization in the Context of Global Environmental Challenges	69
KATARÍNA PODUŠELOVÁ The Anthropocene and the Problem of Anthropological Constants	91
RICHARD ST'ÁHEL Industrial and Environmental Democracies as Models of a Politically Organized Relationship Between Society and Nature	111
HELENA CIAŻELA Environmental Catastrophe – from Forecast to Reality. The Global Problem of Philosophical Reflection through the Polish Mirror	131

REVIEWS AND REPORTS

ŠTEFAN ZOLCER (REV.) The Cosmos and Human Beings from an Interdisciplinary Perspective. "Paradigmatické zmeny v chápaní kozmologickej a antropologickej problematiky. Minulosť a súčasnosť," ["Paradigmatic Changes in the Understanding of Cosmological and Anthropological Issues. Past and Present"] edited by Zlatica Plašienková, Univerzita Komenského v Bratislave, Bratislava 2021, pp. 308	155
ADAM ŚWIEŻYŃSKI Report on the Scientific Activities of the Department of Philosophy of Nature at the CSWU Institute of Philosophy in Warsaw of 2019 to 2022	167

WŁODZIMIERZ TYBURSKI

RETROSPEKTYWNA I PROSPEKTYWNA ROLA EKOFILOZOFII

Streszczenie. W katalogu zagadnień podejmowanych w ramach ekofilozofii (określanej także mianem filozofii ekologicznej) szczególnie doniosłe znaczenie przypisać należy dwóm wypełnianym przez nią zadaniom. Pierwsze zadanie (retrospektywne) zmierza do ukazania tego zespołu uwarunkowań kulturowych, światopoglądowych, filozoficznych, które szczególnie w dobie nowożytnej generowały myślenie utylitarne, pozytywistyczno-technokratyczne. Jego praktyczne konsekwencje okazały się bardzo niebezpieczne dla życia na Ziemi. Drugie zadanie (prospektywne) wnosi swój znaczący wkład w dzieło budowania nowego myślenia o relacjach człowieka ze światem przyrody, uświadamia potrzebę lepszego zrozumienia wspólnoty losów obu tych światów, dotyczy działań, mających na celu projektowanie wizji przyszłości i konstruowanie modelu cywilizacji, zorientowanej na potrzeby ekologiczne. Wyniki dociekań ekofilozofii stanowią niekwestionowany wkład w dzieło budowania podstaw najpierw idei ekorozwoju, a obecnie zrównoważonego rozwoju. W niniejszym artykule przedstawiona została charakterystyka obu wspomnianych zadań. Ponadto przedstawiono argumentację uzasadniającą tezy sformułowane przez ekofilozofię oraz wypracowane przez nią założenia, znajdujące się u podstaw skonkretyzowanych działań praktycznych na rzecz rozwoju społeczno-gospodarczego, uwzględniającego i respektującego potrzeby i interesy świata przyrodniczego.

Słowa kluczowe: myślenie retrospektywne; myślenie prospektywne; ekofilozofia; etyka środowiskowa; zrównoważony rozwój

1. Wprowadzenie. 2. Funkcja retrospektywna filozofii ekologicznej. 3. Funkcja prospektywna filozofii ekologicznej. 4. Podsumowanie.

1. WPROWADZENIE

W obliczu gwałtownie narastającego zagrożenia dla środowiska przyrodniczego i warunków życia człowieka lepiej uświadamiamy sobie, że należy mobilizować wszystkie możliwości i środki, jakimi współczesna ludzkość dysponuje, aby skutecznie przeciwstawić się i powstrzymać proces destrukcji naszej planety. Potrzebny jest aktywny, skoordynowany i ukierunkowany wysiłek wielu dyscyplin

naukowych (przyrodniczych, technicznych, ekonomicznych, prawnych i humanistycznych), a także aktywne działanie decydentów (polityków i innych organizatorów życia społecznego w różnych jego wymiarach) nakierowane na ochronę świata przyrody. Ponadto niezbędny jest wysiłek wszystkich ludzi, reprezentujących odmienne dziedziny i zainteresowania, ale zjednoczonych wspólną ideą troski o powstrzymanie dewastacji środowiska przyrodniczego człowieka. Tylko taką wspólnotową aktywnością, obejmującą wszystkich ludzi, bo wszyscy jesteśmy mieszkańcami planety Ziemia i wszyscy korzystamy (choć w różnym zakresie i stopniu) z jej zmniejszających się w zastraszającym tempie zasobów i bogactw, możemy podjąć skuteczne działania, mające na celu powstrzymanie niekorzystnych, szkodliwych i niszczyielskich dla życia, w tym życia i egzystencji człowieka, procesów. Są one wymownym i w coraz większym stopniu powszechnie uświadamianym świadectwem tego, że relacja człowieka z naturą w jej dotychczasowym kształcie i przebiegu nie rozwijała się w duchu symbiotycznej harmonii, lecz była i nadal jest jej zaprzeczeniem. Nowożytnie dzieje relacji człowieka z przyrodą przebiegały pod dominującym wpływem paradygmatu pozytywistyczno-technokratycznego, którego negatywne skutki obecnie dotkliwie odczuwamy, a w przyszłości nawarstwiać się one będą w zwielokrotnionej skali. Jego charakterystyczną cechą było traktowanie świata przyrody jako obiektu dominacji, niszczyielskiej eksploatacji, bezwzględного wykorzystania, pojmowania go wyłącznie w kategoriach instrumentalno-użytkowych, bez liczenia się z jego autonomicznymi interesami i własnym dobrem. Taki sposób myślenia o świecie przyrody, a w konsekwencji działania, doprowadził do najbardziej dramatycznego i najtrudniejszego do rozwiązania problemu współczesności, czyli lawinowo narastającego procesu degradacji i niszczenia środowiska przyrodniczego.

W tej niezwykle trudnej sytuacji nie tylko przed przedstawicielami nauki i techniki, ale przed wszystkimi ludźmi pojawia się pilna potrzeba, po pierwsze, rzetelnego przemyślenia i poznawczego

odniesienia się do globalnych, kryzysowych procesów i zjawisk oraz różnych narastających niekorzystnych tendencji, a po drugie aktywnego podjęcia i włączenia się w nurt tych działań praktycznych, których celem jest eliminowanie, powstrzymanie lub choćby pomniejszenie procesów zgubnych dla przyrody i człowieka (por. Birnbacher 2009).

W realizacji tak określonych zadań, które bez żadnej przesady nazwać można misją o wymiarze historycznym i cywilizacyjnym, wielką rolę do spełnienia mają, obok nauk przyrodniczo-technicznych, dyscypliny humanistyczno-społeczne. Po pierwsze jedynie one są w stanie przedstawić szerszą, wieloaspektową i pogłębioną analizę kulturowych i społecznych uwarunkowań przyczyn i przebiegu kryzysu ekologicznego. Po drugie to one dysponują dużymi możliwościami w zakresie kształtowania kultury i świadomości, pobudzania motywacji i kreowania w wymiarze jednostkowym i społecznym określonych postaw i zachowań proekologicznych. Dyscypliny te dostarczają – co niezwykle istotne – tak potrzebnych uzasadnień dla działań ukierunkowanych na ochronę przyrody i promowanie nastawień przyjaznych środowisku. Po trzecie dyscypliny humanistyczno-społeczne są w stanie zaproponować kierunek rozwoju cywilizacji wraz z perspektywą przyszłości, w której wyeliminowane zostają błędy przeszłości, a także nakreślić paradygmat rozwoju zdeterminowany celami, potrzebami i wartościami ekologicznymi, czyli odpowiedni paradygmat ekologiczny. Po czwarte myśl humanistyczna, zorientowana na problematykę ekologiczną, jest w stanie (i czyni to już z powodzeniem) wypracować odpowiadający potrzebom naszych czasów, nowy model relacji pomiędzy człowiekiem, kulturą i przyrodą.

Takie zadania stawia przed sobą kierunek refleksji określanej mianem humanizmu ekologicznego, konkretyzujący się poprzez konstytuujące go dyscypliny: filozofię ekologiczną (ekofilozofię), etykę środowiskową, ekoestetykę, psychologię ekologiczną, eko-teologię, edukację ekologiczną. Każda z wymienionych dyscyplin skupiając uwagę na przynależnym jej przedmiotowym obszarze

zainteresowania, stawia przed sobą w istocie ten sam fundamentalny cel. Jest nim z jednej strony obrona świata przyrody przed ludzką agresją i działaniami destrukcyjnymi, a z drugiej strony obrona człowieka jako jednostki i gatunku przed powodowanymi przez niego zagrożeniami ekologicznymi. Ten wspólny cel wspomniane dyscypliny starają się realizować, zakreślając właściwe sobie obszary zainteresowań i działań oraz odwołując się do możliwości, jakimi każda z nich dysponuje (por. Papuziński 2003; Piątek 2008).

Etyka środowiskowa konkretyzuje swoje zadanie, wskazując na moralny wymiar relacji człowieka z przyrodniczym otoczeniem; przedstawia katalog wartości, których respektowanie służy ochronie świata przyrody; formułuje zasady oraz kodeksy moralne określające praktyczny wymiar relacji człowieka z jego przyrodniczym otoczeniem. Wypracowując i uzasadniając aksjologiczne i deontyczne programy, określające relacje człowieka ze środowiskiem, odpowiada na pytanie: jak powinien zachować się człowiek wobec swego środowiska przyrodniczego i dlaczego powinien postępować w określony sposób względem niego? Zadaniem edukacji ekologicznej w wymiarze etycznym jest wychowanie człowieka w duchu postulowanych wartości i norm, kształtowanie właściwych motywacji, pożądanych postaw i zachowań. Całokształt działań tak pojmowanej etyki środowiskowej składa się na to, co nazwać można etyczną ochroną środowiska przyrodniczego (por. Tyburski 1995; Ganowicz-Bączyk 2009; Dzwonkowska 2019).

Z kolei ekoestetyka to dyscyplina, która koncentruje uwagę na odkrywaniu piękna świata przyrody i argumentowaniu, że wartości estetyczne mogą wydatnie motywować troskę i działania na rzecz zachowania piękna obiektów przyrody oraz potrzebę ochrony naturalnych przedmiotów estetycznie wartościowych. Jest ona ważnym elementem budowania i wzmacniania postawy proekologicznej. W katalogu podejmowanych na jej gruncie tematów dominujące miejsce zajmuje problematyka estetyki krajobrazu, sztuki ekologicznej, estetyki przestrzeni zurbanizowanej, estetyki miasta czy edukacja

estetyczna jako część składowa edukacji ekologicznej. Ukierunkowane są one na budowanie wrażliwości na piękno świata przyrody i ukształtowanie postawy estetycznej, która może wydatnie mobilizować do działań ochroniarskich (por. Böhme 1998).

Psychologia ekologiczna swoje zainteresowania kieruje ku środowisku życia człowieka, traktując je jako istotny składnik jego zdrowia fizycznego i psychicznego oraz jakości życia. Z właściwej sobie perspektywy dyscyplina ta bada wzajemne oddziaływanie człowieka i przyrody. Między innymi analizuje problem zdrowia psychicznego człowieka w warunkach destrukcji środowiska przyrodniczego. Podaje refleksji naukowej problem psychologii przestrzeni i krajobrazu, pokazując, że kształtowanie percepcji i rozwijanie wyobraźni w kontakcie z krajobrazem ma znaczący wpływ na wiele różnych funkcji psychicznych, że percepcja krajobrazu i przestrzeni jest źródłem wielorakich (pozytywnych lub negatywnych) nastrojów, przeżyć, uczuć, emocji. Podejmuje też próbę typologii postaw proekologicznych wedle kryterium psychologicznego (por. Bell, Greene, Fisher, Baum 2004).

Ekoteologia pojawiła się jako wyraz troski i zaniepokojenia kościołów chrześcijańskich¹ pogarszającą się sytuacją ekologiczną świata i stawia przed sobą dwa podstawowe zadania: (1) przemyślenie problemów ochrony środowiska z pozycji teologicznego przesłania i teologicznych konsekwencji; (2) sformułowanie chrześcijańskiej odpowiedzi na kryzys ekologiczny. Do katalogu tematów podejmowanych w refleksji ekoteologicznej należą zagadnienia z zakresu: teologii życia, teologii stworzenia, ekosprawiedliwości, pokoju, prawa przyszłych pokoleń, etycznych i teologicznych aspektów zmian klimatu i wiele innych. Takim zadaniom towarzyszy przekonanie, że motywacje religijne i głos Kościołów są dla wielu ludzi liczącą się zachętą i ważnym bodźcem do podejmowania aktywnych działań

1 Inne religie także wypracowały swoje podejście do zagadnień ekologicznych z właściwej sobie perspektyw teologicznych (zob. serię wydawniczą *Religions of the World and Ecology* wydawnictwa Harvard University Press).

na rzecz ochrony i obrony środowiska przyrodniczego (por. Dołęga 1999; Sadowski 2015).

Ekopedagogika stawia sobie za zadanie budowanie świadomości, postaw i kultury ekologicznej w wymiarze indywidualnym i społecznym. Dąży do wypracowania strategii działań edukacyjnych nakierowanych na kształtowanie nowego myślenia, dotyczącego relacji człowiek – środowisko, kształtowania proekologicznego etosu i wzorców życia, przyjaznych światu przyrody systemów wartości. Przede wszystkim mobilizuje do realizacji celowych, racjonalnych i korzystnych dla człowieka i przyrody działań. Ich skuteczność zależy od stopnia realizacji trzech podstawowych składowych edukacji ekologicznej: wiedzy, wartości i umiejętności. Oczekiwanym efektem wszelkich możliwych inicjatyw i poczynań edukacyjnych jest ukształtowanie proekologicznej świadomości oraz postaw jednostkowych i zbiorowych, bez których aktywna i skuteczna ochrona środowiska przyrodniczego nie jest możliwa (por. Tyburski 2011; Ciążela, Tyburski 2012).

W przedstawionym zestawieniu dyscyplin humanistycznych² i społecznych, zaangażowanych na rzecz ekologii, filozofia ekologiczna, która w niniejszej wypowiedzi stanowi główny przedmiot zainteresowania, zajmuje szczególne i dominujące miejsce. Po pierwsze obszar jej dociekań nie sprowadza się do jakiegoś wybranego zespołu tematów, jak w przypadku wymienionych wyżej dyscyplin, ale ma maksymalnie szeroki wymiar, obejmując całość możliwych relacji człowieka z przyrodniczym otoczeniem. Po drugie, spełniając takie zadania, filozofia ekologiczna wykorzystuje wyniki tych dyscyplin i własnych autonomicznych dociekań w celu przemyślenia na nowo miejsca człowieka w uniwersum. Idzie o propozycję nowej filozofii rozwoju i życia, a więc o taki kierunek przeobrażeń, który uwzględni

² Obszerną charakterystykę wyżej wymienionych dziedzin humanistycznych, ukierunkowanych na problematykę ochrony środowiska, można znaleźć w: Tyburski 2013; 2017. Por. Papuziński 1999.

zarówno potrzeby człowieka, jak i interesy istot pozaludzkich, a więc całej przyrody. Po trzecie, zmierzając do określenia miejsca człowieka w uniwersum, filozofia ekologiczna z jednej strony (retrospektywnej) dąży do ukazania tego zespołu uwarunkowań kulturowych, filozoficznych, społecznych i światopoglądowych, które w dobie nowożytnej generowały myślenie skrajnie utylitarne, technokratyczne, w konsekwencji wyłącznie instrumentalne wobec przyrody, a którego praktyczne konsekwencje okazały się tak niebezpieczne w swej destrukcyjności dla świata przyrody. Z drugiej strony (prospektywnej) filozofia ta wnosi swój znaczący potencjał w dzieło budowania nowego myślenia o człowieku i świecie przyrody, uświadamiając potrzebę lepszego zrozumienia wspólnoty losów człowieka i świata przyrody. Po czwarte, podejmując taki wysiłek, włącza się w aktywne, skonkretyzowane działania, mające na celu projektowanie koncepcji przyszłości, a więc budowanie modelu cywilizacji zorientowanej na wymogi ekologiczne. Najlepiej zaświadcza o tym niekwestionowany wkład filozofii ekologicznej w konstruowanie najpierw idei ekorozwoju, a w czasach nam współczesnych idei zrównoważonego rozwoju.

Nie sposób w jednej sprofilowanej określonymi wymiarami wypowiedzi odnieść się do całego bogactwa tematów, składających się na każde z wymienionych powyżej naczelných zadań filozofii ekologicznej. Skupmy zatem uwagę na jednym z nich. Przedmiotem rozważań uczynimy dwa modele relacji człowieka z uniwersum: dotychczasowy i przyszłościowy oraz odpowiadające im dwa spojrzenia: retrospektywne i prospektywne.

2. FUNKCJA RETROSPEKTYWNA FILOZOFII EKOLOGICZNEJ

Refleksja ekofilozoficzna, ujęta w perspektywie historycznej, odsłania dzieje relacji człowieka ze światem przyrody i wyraźnie uwydatnia fakt, że kształtowała się ona, zwłaszcza w ciągu ostatnich kilkuset lat, pod zdecydowanym wpływem paradygmatu antropocentrycznego. Na ten fakt zwrócił uwagę Jan Paweł II w encyklice *Centesimus*

Annus, gdy stwierdził: „U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach” (Jan Paweł II 1991, nr 37). Jego niepodzielne panowanie w świadomości i działalności gospodarczo-produkcyjnej powodowało, że człowiek, zwłaszcza w sferze mentalnej, rozluźniał więzy ze środowiskiem przyrodniczym, którego był organiczną częścią u zarania swego istnienia. W efekcie tego procesu, izolując się od środowiska, tylko swój świat uznał za wartościowy, a świat przyrody, nadawszy mu status wyłącznie przedmiotowy, traktował jedynie w kategoriach instrumentalno-uitylitarnych. To zaś skutkowało tym, że w obszarze praktycznych poczynań coraz częściej stawał wobec swojego naturalnego otoczenia w pozycji eksploatatora i przeciwnika. Ten sposób myślenia, a w konsekwencji i działania, znajdował swoje uzasadnienie w poglądach i teoriach, ujawniających się coraz wyraziściej w kolejnych fazach rozwoju kultury umysłowej nowożytnej cywilizacji europejskiej. Najbardziej wyrazistą postać znalazł w systemie filozofii kartezjańskiej, w którym świat podzielony został na dwie niezależne i niesprowadzalne do siebie substancje: rzecz myślącą i rzecz rozciągłą. Radykalny dualizm stał się dla Kartezjusza uzasadnieniem dla skonstruowania mechanistycznej koncepcji przyrody. Także w literaturze kolejnych wieków pobrzmiewają kartezjańskie idee. Niekiedy w wersji wyraźnie zradykalizowanej. Zwłaszcza XIX stulecie chętnie operowało hasłem walki z przyrodą, przeciwstawiania się potężnym i niszczycielskim siłom natury. Zdecydowanie przewagę zyskała więc tendencja do konstruowania dwóch przeciwstawnych sobie światów.

Ten dychotomiczny podział wzmacniała i uzasadniała określona aksjologia, wyrażająca się w przekonaniu, że powinnością cywilizacji i kultury na nieomal wszystkich etapach ich rozwoju jest uczenie szacunku i uznania jedynie dla tego, co jest ich wytworem. To zaś, co pierwotne, naturalne i zastane miało być czymś gorszym, mniej wartościowym od tego, co jest owocem kreacji ludzkiej w sferze produkcyjnej i technicznej i co jest zarazem sztuczne i różne od

natury. Innymi słowy człowiek stworzył technosferę i antroposferę, które uznał za nieporównanie lepsze, wartościowsze i bliższe sobie od biosfery. Środowisko, które jest wytworem działalności przemysłowo-technicznej, stało się jego środowiskiem. Dokonało się – jak twierdzi Jean Dorst – „iście schizofreniczne zerwanie między człowiekiem a resztą świata ożywionego i nieożywionego” (Dorst 1987, 91). Alienujący się ze swego naturalnego otoczenia człowiek stawał wobec niego na pozycji eksploatatora, a wręcz przeciwnika. W konsekwencji uznał, że w świat przyrody może interweniować bez zahamowań i zmieniać go w sposób nieograniczony, radykalny i głęboki, nie licząc się ani z jego autonomicznym dobrem, ani ze złożonym zespołem mechanizmów i procesów, zabezpieczających jego istnienie i podtrzymywanie, ani z rzeczywistą wydolnością środowiska. Rzecz zatem można, że w spadku po nieomal całym rozwoju cywilizacji odziedziczyliśmy przekonanie, że formy życia, związane z ludzką działalnością produkcyjną i techniką, są bardziej wartościowe i postępowe od zastanych form życia przyrodniczego. Ten sposób myślenia i w konsekwencji działania wykreował swoistą hierarchię wartości, przedkładającą dzieło człowieka ponad dzieło przyrody, wzmocnioną niesionym przez cywilizację technokratycznym modelem rozwoju, który prowadził do instrumentalnego i utylitarnego traktowania przyrody, a w efekcie do jej opanowania i bezwzględego podporządkowania. Między światem ludzkim a światem przyrody, między kulturą a naturą pojawiła się grubo zarysowana linia demarkacyjna.

Wiemy, że paradygmat pozytywistyczno-utylitarny, wytyczający kierunek rozwoju nowożytnej cywilizacji, wykazał wiele destrukcyjnych wobec świata przyrody cech i właściwości. Wiedza dostarczana przez nauki przyrodnicze, a także dostrzegane potęgujące się zagrożenia, zjawiska kryzysowe, także lokalne kataklizmy dostarczają wiele przekonujących racji i wyraziście uświadamiają nam, że ideologia niczym nieograniczonej dominacji człowieka nad przyrodą obarczona jest wieloma słabościami i jest zwiastunem kolejnych groźnych następstw. Na ten fakt zwracał uwagę Jan Paweł II: „Człowiek mniema,

że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli (...) w końcu prowokując bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej” (Jan Paweł II 1991, nr 37). Wymownym świadectwem tego, że relacja między człowiekiem a przyrodniczym otoczeniem nie rozwija się w kierunku symbiotycznej harmonii, lecz okazuje się jej wyraźnym zaprzeczeniem, jest postępująca szybko i gwałtownie degradacja świata przyrody, a w ślad za nią warunków życia człowieka. Na negatywne dla obu światów (ludzkiego i przyrodniczego) konsekwencje takich relacji wskazywała już przed wielu laty Margaret Mead, zauważając, że jeśli zniszczymy przyrodę, upadną nasze społeczeństwa (Mead 1999). W podobnym tonie wypowiadał się Ervin Laszlo, gdy stwierdzał: „budujemy sobie najróżnorodniejsze światy, lecz wszystkie one respektować jednak muszą hierarchiczną strukturę ziemskiej przyrody. Zbudowanie świata wykraczającego poza tę granicę stanowiłoby bezpośrednie zagrożenie dla nas samych” (Laszlo 1978, 139). W zgodzie z powyższym przekonaniem jest argumentacja przedstawiona przez René Dubos, wedle którego gwałtowne zmiany środowiska, spowodowane przez człowieka, stają się „dla Ziemi tak samo szkodliwe jak dla człowieka” (Dubos 1986, 185). Wypowiedzi podobnych w tonie i argumentacji do przywołanych powyżej można przytoczyć znacznie więcej. Odwołują się one do aktualnej wiedzy na temat stanu środowiska, a także naocznych obserwacji i doświadczeń i dowodzą, że nagłym imperatywem człowieka współczesnego i patrzącego w przyszłość jest odnalezienie drogi ku przyrodzie, weryfikacja błędnych założeń, towarzyszących doczasowemu kierunkowi rozwoju naszej cywilizacji, a przede wszystkim radykalna rezygnacja z tych działań w sferze praktycznej, które generują niszczenie, degradację i dewastację świata przyrody.

Podsumowując powyższe uwagi, podkreślimy, że refleksja ekofilozoficzna krytycznie ocenia dotychczasowy, a także obecny, obarczony błędami, model rozwoju cywilizacji. W perspektywie historiozoficznej dokonuje ich wnikliwej analizy, aby na ich tle określić

i wyeksponować konieczność radyklanego zwrotu w sposobie widzenia człowieka i świata przyrody, zwrotu, który od początku swojego istnienia promuje i uzasadnia.

3. FUNKCJA PROSPEKTYWNA FILOZOFII EKOLOGICZNEJ

Sformułowane powyżej zadanie zmiany relacji człowiek – środowisko przyrodnicze filozofia ekologiczna w ramach swej funkcji prospektywnej stara się zrealizować, opracowując, przedstawiając i propagując nową koncepcję rozwoju. Odpowiada ona na fundamentalne wyzwania współczesności i przyszłości, odrzuca błędy paradygmatu pozytywistyczno-technokratycznego i zastępuje je taką propozycją rozwoju, która uwzględnia wymogi ekologiczne, oparte na rzecz kooperacji człowieka z przyrodniczym, bliższym i dalszym, otoczeniem. Poszukuje sposobów naprawy błędów, które człowiek poczynił w swoich relacjach ze środowiskiem przyrodniczym, przekonuje, że warunkiem przetrwania obu światów jest budowa nowych, uwzględniających potrzeby świata przyrody, związków między nimi, gdyż przyroda wraz z istniejącym w niej człowiekiem są współzależne egzystencjalnie i funkcjonalnie. Czyni to ze świadomością, że w sferze praktycznej idea współzależnego traktowania świata ludzkiego i świata przyrodniczego występuje głównie w postaci postulatu. Dlatego filozofia ekologiczna od chwili jej powstania stawia sobie za zadanie kształtowanie świadomości i kultury ekologicznej społeczeństwa i każdego człowieka z osobna. Czyni to, wykorzystując własne możliwości i potencjał w ścisłym sojuszu z innymi dyscyplinami humanistycznymi, zaangażowanymi na rzecz ochrony i obrony środowiska, w głębokim przekonaniu, że bez radykalnych zmian ludzkich nastawień wobec przyrody w duchu proekologicznym wszystkie inne poczynania będą niewystarczające i niedostatecznie skuteczne. Filozofia ekologiczna dawała niejednokrotnie wyraz oczywistemu i słusznemu przekonaniu, że odnoszenie się człowieka do przyrody (korzystne lub szkodliwe dla niej) w znacznym stopniu

zależy od poziomu jego świadomości, wyznawanego systemu wartości, wzorów kulturowych, wrażliwości (w tym wrażliwości estetycznej), charakteru wychowania itp. Skoro tak, to nie można skutecznie chronić środowiska, ignorując znaczenie świata wartości, zasad, norm wychowania moralnego czy edukacji estetycznej, gdyż określone zapatrywania filozoficzne, etyczne, estetyczne, religijne w istotny sposób motywują, pobudzają i wzmacniają poczynania, odnoszące się do praktycznych kontaktów człowieka z przyrodniczym otoczeniem. Zatem w całokształcie działań na rzecz ochrony środowiska i budowy pożądaných relacji między nim a człowiekiem ważne jest to, jakie przekonania, wzory kulturowe zachowań, wartości i ideały generują nasze odniesienia do świata przyrody. Dlatego filozofia ekologiczna, przy wsparciu innych dyscyplin humanistycznych, podejmuje nieustanne starania, aby wprowadzić w jak najszerszy obieg społeczny nowe myślenie o przyrodniczym otoczeniu, oparte na regule przyjaznych odniesień. W takim myśleniu przyroda jawi się nie jako przeciwnik lub jedynie obiekt eksploatacji, ale jako partner człowieka we wspólnej odysei życia. Przed laty myśl tę Hans-Georg Gadamer wyraził następująco: „na przyrodę nie można już więcej patrzeć, jak na przedmiot wykorzystania, musi ona we wszystkich formach jej jawienia się być doświadczana jako partner” (Gadamer 1992, 20).

Filozofia ekologiczna przekonuje, że bez radykalnej zmiany naszej świadomości (w duchu świadomości ekologicznej) nie sposób ocalić świata pozaludzkiego. Henryk Skolimowski, współtwórca tej dyscypliny i popularyzator jej idei, tak konkretyzuje to przekonanie: „przede wszystkim musimy zmienić świadomość mechanistyczną, która jest zaborczą, pasożytniczą i materialistyczną, na świadomość ekologiczną, która jest rewerencyjną, współczującą i współuczestniczącą w misterium życia” (Skolimowski 1993, 202-203). Uczony podkreśla, że propagowana przez niego filozofia pragnie uzmysłowić człowiekowi jego naturalne miejsce w świecie i w łańcuchu życia oraz proponuje taką aksjologię, która, głosząc określony system wartości, odpowiada na pytanie, jak człowiek powinien odnosić się do swego

przyrodniczego otoczenia i, co szczególnie istotne, przywołuje argumenty, uzasadniające właściwą odpowiedź na to fundamentalne pytanie. Dostarcza też racji mobilizujących do przeciwstawiania się instrumentalnemu i utylitarnemu traktowaniu przyrody, wspomagających proces budowania pokojowej koegzystencji antroposfery i biosfery, gdyż – jak pisał przed kilkudziesięciu laty Lewis Herber – postulowane przez ekofilozofię „pogodzenie się świata człowieka i świata przyrody nie jest już czymś pożądanym, lecz stało się koniecznością” (Herber 1963, 14). Na to, że podział na świat człowieczy i świat przyrody jest błędny, zwracano uwagę już znaczne wcześniej. W XIX wieku podejmowali ten problem m.in. romantycy niemieccy i Ralph Waldo Emerson (Emerson 1863). Z nieporównanie znacznie większą intensywnością w XX wieku wypowiadało się na ten temat wiele wybitnych osobistości nauki i kultury. Rachel Carson w książce *Silent Spring*, wydanej na początku lat 60. ubiegłego wieku, poddawała zdecydowanej krytyce taki model świata, w którym następuje wyraźna separacja człowieka od jego przyrodniczego otoczenia (Carson 1962). Pisała o organicznych powiązaniach świata ludzkiego i przyrodniczego, o tym, że człowiek jest integralną częścią przyrody, podlega jej prawom i zależnościom. Ideę pojednania człowieka ze światem przyrody akcentują wypowiedzi wybitnych ludzi świata nauki i kultury: R. Dubos, B. Ward, E.F. Schumacher, B. Commoner, T. Burke, A. Toynbee. Ten ostatni zwrócił uwagę na to, że wraz z degradacją biologicznej przestrzeni dla zdrowia i życia człowieka dokonuje się także destrukcja tych aspektów jego etycznych i estetycznych zdolności i wrażliwości, które umożliwiają kształtowanie postawy poszanowania dla wartości środowiska i piękna przyrody. Wskazywał, że dokonujący się proces destrukcji ma również wymiar godnościowy, gdyż „gwałcąc godność przyrody, człowiek gwałci swoją własną godność” (Toynbee, Ikeda 1999, 363). Sformułowane w postaci zapowiedzi idee znalazły swoją niepomierne rozbudowaną, dojrzałą i uargumentowaną kontynuację w stanowiskach twórców filozofii ekologicznej: A. Leopolda, J. Bairda Callicotta, H. Rolstona III,

P.W. Taylora, A. Naessa, H. Skolimowskiego i innych. Lektura prac wymienionych ekofilozofów (i nie tylko ich) dowodzi, że pytanie o stosunek człowieka do przyrody jest w istocie pytaniem o nową filozofię rozwoju i życia, a więc o taki kierunek przeobrażeń, który uwzględnia zarówno potrzeby człowieka, jak i interesy pozaludzkich istot żywych, całej przyrody, a więc w efekcie pytaniem o taki model cywilizacji, która byłaby w harmonii z biosferą. Wszystkich wymienionych autorów, niezależnie od pewnych różniących ich kwestii, łączy fundamentalne przekonanie o potrzebie wypracowania podstaw teoretycznych i wytyczenia zadań, służących praktycznym działaniom, mającym na celu zmianę relacji, które określały dotychczasowy stosunek człowieka do jego przyrodniczego otoczenia oraz opracowanie zasad innego modelu rozwoju, czyli nowego ładu między światem człowieka i światem przyrody. Chodzi o propozycję takich koncepcji rozwoju cywilizacyjnego, które pozwoliłyby godzić rozwój społeczny i gospodarczy z potrzebami całej biosfery. Za realizacją tego fundamentalnego zadania zdecydowanie opowiada się myśl ekofilozoficzna w swym prospektywnym wymiarze. Odwołując się do wiedzy przyrodniczej i wyników dociekań dyscyplin humanistyczno-społecznych, zmierza do wypracowania scenariusza przyszłości, nowej filozofii rozwoju, określającej nowy sposób myślenia o miejscu człowieka w przyrodzie i o jego relacjach z przyrodą. Propozycje ekofilozofii przybierają już dziś wymiarną i określoną postać, gdyż rezultaty jej dociekań stanowią istotną część składową praktycznie zorientowanej koncepcji rozwoju, jaką do niedawna była idea ekorozwoju, a obecnie idea trwałego i zrównoważonego rozwoju.

Idea ekorozwoju spełniła znaczącą rolę w kształtowaniu współczesnej świadomości i kultury ekologicznej. W sferze praktycznej myśl dyktowana ideą ekorozwoju szeroko i wnikliwie ujawniała różnego rodzaju źródła i przyczyny zagrożeń (od filozoficznych i świadomościowych aż po polityczne i gospodarcze) oraz skutki degradacji środowiska przyrodniczego, a przede wszystkim po raz pierwszy wystąpiła z tak kompetentnie przemyślanym programem jego ochrony

i obrony. Natomiast w obszarze ekonomiczno-gospodarczym idea ekorozwoju znalazła zastosowanie w życiu społecznym i gospodarce niewielu państw i społeczeństw, i to raczej w nieśmiałej postaci i w skali bardzo ograniczonej. Upływ czasu i pojawienie się nowych okoliczności ujawniły pewne ograniczenia idei ekorozwoju, która w obliczu przemian i wyzwań współczesności wymaga rozwinięcia i wzbogacenia. Naturalną kontynuacją idei ekorozwoju, bardziej wszechstronnie odpowiadającą na potrzeby naszych i przyszłych czasów, staje się koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju. Swym programem znacznie wykracza poza myślenie spod znaku ekorozwoju, które ograniczało się do analizy cywilizacyjnych uwarunkowań kryzysu ekologicznego, z dominacją ekologicznej perspektywy dokonujących się procesów (por. Łepko 2003). Przyjmując maksymalnie szeroką perspektywę, formułuje propozycję, stanowiącą alternatywę dotychczasowego modelu rozwoju i wytycza drogę ku cywilizacji zrównoważonego rozwoju. Samo pojęcie „zrównoważony rozwój” jest szersze zakresowo i problemowo oraz znacznie bogatsze od pojęcia ekorozwoju, gdyż kwestię rozwoju gospodarczego, społecznego, kulturowego oraz problematykę ochrony środowiska przyrodniczego traktuje integralnie jako ściśle ze sobą powiązaną, współzależną i współwarunkującą się całość. W wykreowanie idei zrównoważonego rozwoju istotny wkład wniosła filozofia środowiskowa, a zwłaszcza takie składowe jej myślenia, jak: (1) krytyka dotychczasowego paradygmatu rozwoju cywilizacyjnego, czyli przekonanie, że dotychczasowe modele rozwoju, oparte na szerokiej substytucji i reprodukcji naturalnych czynników, a więc formułowane bez uwzględnienia praw ekologii, okazują się w świetle narastających problemów środowiskowych mało przydatne do prognozowania i planowania rozwoju społeczno-gospodarczego; (2) opozycja wobec kreowania podziałów i wyznaczania linii demarkacyjnych między antroposferą a biosferą zgodnie z przekonaniem, że rzeczywistość stanowi jedność bytową, całość o dynamicznym i ewolucyjnym charakterze; (3) nastawienia holistyczne i systemowe w pojmowaniu biosfery i roli człowieka

(społeczeństwa) w biosferze, czyli pogląd, że człowiek jest integralną częścią przyrody i nie może być oddzielony od niej i rządzących nią praw; (4) umiejętność kojarzenia i integrowania wiedzy, pochodzącej z różnych dziedzin nauki i praktyki, sprzyjającej konstruowaniu spójnego systemu w sferze teorii i praktyki; (5) pogląd, że człowiek, wykorzystując dobra i siły natury, może kontrolować przyrodę, ale powinien to czynić bezpiecznie, respektując rządzące nią prawa; (6) dostosowanie rozwoju społeczno-gospodarczego do możliwości i wydolności środowiska przyrodniczego, co oznacza zastąpienie w obszarze ekonomii kategorii niepohamowanego i nieograniczonego wzrostu kategorią harmonijnego rozwoju; (7) uznanie, że jeśli świat przyrody ma być podstawą życia jednostki i społeczeństwa, to jego zdolności do samoodnawiania muszą być utrzymane; (8) budowanie etosu życia społecznego na zasadzie solidarności ogólnoludzkiej, także tej, która zabezpiecza harmonijny rozwój i pomyślność przyszłych pokoleń; (9) wypracowanie i uzasadnienie zmiany struktury i hierarchii ludzkich potrzeb i odpowiadającej im zmiany stylów i sposobów życia, a także nowej koncepcji jakości życia; (10) przekonanie, że ludzkie myślenie jest „programowo aksjologiczne”, zorientowane na określony system wartości, ukierunkowane regułami i wskazaniem, który to fakt respektować powinna edukacja zorientowana na problematykę zrównoważonego rozwoju; (11) opowiadanie się za systemem wartości opartym na wymogach ekologii i życia społecznego, dobra człowieka w sojuszu z dobrem przyrody.

Podkreślając doniosłość i znaczenie każdego z powyższych sformułowanych postulatów filozofii ekologicznej, warto zwrócić uwagę na ostatni z wymienionych. Bez wyraźnie określonego i zaakceptowanego systemu wartości nie odpowiemy trafnie na pytanie o prawdziwą przyczynę kryzysu ekologicznego, a przede wszystkim o nową filozofię rozwoju naszej cywilizacji. Przekonanie to Zbigniew Hull rozwija w następującej wypowiedzi: „jeśli chcemy zmieniać i szukać sposobów i dróg wyjścia z kryzysu, proponując i rozwijając ideę zrównoważonego rozwoju prowadzącego do Społeczeństwa Ery Ekologicznej,

to idea musi być pojmowana szeroko, holistycznie i integralnie, musi w swej warstwie aksjologicznej zaproponować i propagować wartości przekraczające ograniczenia tradycyjnego, indywidualistycznego i praktycznie materialistycznego antropocentryzmu. Myślę, że w tej warstwie punktem wyjścia musi być społecznie zorientowany (w duchu sprawiedliwości społecznej, równości i solidarności) humanizm ekologiczny i ekocentryzm, bowiem trudno sobie wyobrazić, a być może byłoby to niezgodne z naturą ludzką i praktycznie niewykonalne – by w skali masowej ludzie zdolni byliby zaakceptować konsekwentny biocentryzm. Jestem przekonany, że przyjmując taki aksjologiczny punkt wyjścia, idea zrównoważonego rozwoju daje nadzieję na przezwyciężenie obecnego kryzysu cywilizacyjnego i wstąpienie na drogę rozwoju cywilizacyjnego” (Hull 2007, 55). Refleksji teoretycznej, podejmującej problematykę wartości, towarzyszyć musi myślenie nakierowane bezpośrednio na cele praktyczne, a więc zmierzające do odpowiedzi na pytanie, jakie treści konstytuują owe wartości w kontekście idei zrównoważonego rozwoju. W ujęciu najbardziej ogólnym uznać należy, że zadaniem aksjologii zrównoważonego rozwoju jest skonstruowanie takiego systemu wartości, który mógłby zyskać, na ile to jest możliwe, akceptację, jeśli nie powszechną, to przynajmniej jak największej liczby ludzi. Jednocześnie powinien on odpowiadać na uniwersalne potrzeby i oczekiwania członków ludzkiej wspólnoty, wpisując się w postulowaną i pożądaną ideę ładu społecznego, gospodarczego i ekologicznego. Dlatego w aksjologii zrównoważonego rozwoju idzie o to, aby nie dzielić i różnicować, lecz skupiać wokół tego, co wspólnotowe i uniwersalne dla świata ludzkiego i świata przyrody. O ile sama koncepcja zrównoważonego rozwoju oparta na założeniach wypracowanych przez myśl ekofilozoficzną stanowi spójną, logicznie i treściwo ukonstytuowaną całość w swym wymiarze teoretycznym i wytyczaniu praktycznych celów działania, to proces wdrażania jej idei i postulatów w obszar życia praktycznego napotyka wiele barier i przeszkód. Między sferą teorii a zastosowaniem jej postulatów istnieje, niekiedy daleko idący,

rozziew. Nietrudno dostrzec, że w wielu krajach i społecznościach wdrażanie idei wspólnotowego ładu społecznego, gospodarczego i ekologicznego jest w zaledwie początkowej fazie lub, co najgorsze, w ogóle nie są podejmowane w tym kierunku działania. W innych są one w mniejszości, choć dają się zauważyć pozytywne ich efekty. W skali ogólnej rzecz można, że nowy przyszłościowy model cywilizacji wytyczony przez filozofię ekologiczną z największym trudem, choć w różnym stopniu, toruje sobie drogę ku temu, aby stać się realizowanym modelem naszych czasów i nadchodzącej przyszłości. Idea zrównoważonego rozwoju – jak zauważono powyżej – daje nadzieję na przezwycięzenie kryzysu, a niekiedy już klęski ekologicznej, ale nadzieje te ulegają osłabieniu i nadwątleniu w obliczu licznych trudności i barier, jakie napotyka ta idea w procesie wcielania jej zaleceń i postulatów w obszar życia praktycznego. Destrukcja świata przyrody dokonuje się w tempie szybszym (mówią o tym liczne badania naukowe) aniżeli do niedawna jeszcze prognozowano. Uznać zatem można, iż nie uległy dezaktualizacji wypowiedziane przed kilkudziesięciu laty słowa Ernsta Friedricha Schumachera, który, analizując negatywne skutki antyekologicznego modelu rozwoju, stwierdził, że w jego efekcie „zagrożenia rosły znacznie szybciej niż szanse na ich likwidację” (Schumacher 1980, 81). W dalszym ciągu musimy uznać, że proces destrukcji w skali ogólnoplanetarnej dokonuje się znacznie szybciej, aniżeli podejmowane działania, mające na celu jego powstrzymanie lub choćby spowolnienie. Co prawda idea zrównoważonego rozwoju na ogół nie jest już kwestionowana otwarcie, ale droga do praktycznego wcielania jej w obszar życia społecznego i gospodarczego w ścisłym ich powiązaniu z ochroną świata przyrody napotyka wiele barier, trudności i przeszkód (niekiedy wydaje się, że nie do pokonania). Widoczny postęp w sferze mentalnej i światopoglądowej nie zawsze przekłada się na pozytywne i pożądane zmiany istniejącej sytuacji. Podobnego zdania są Zdzisław Piątek i Stefan Florek, którzy zauważają: „Orientacja proekologiczna nie jest, niestety, zjawiskiem powszechnym, a wysiłki podejmowane

przez ludzi wykazujących postawę szacunku wobec przyrody i chcących się samorealizować pozostając z nią w symbiozie, udaremniając się przez tych, którzy nadmiernie koncentrują się na realizacji wartości związanych z przetrwaniem, i poprzez swój konsumpcjonizm przyczyniają się do niszczenia nieodnawialnych zasobów naturalnych” (Piątek, Florek 2009, 40). O tym, jak dramatyczna, wręcz katastrofalna, jest sytuacja poszczególnych regionów naszej planety, informują przygotowane przez autorytatywne grona specjalistów ekspertyzy i raporty o stanie świata, np. The World Wide Fund for Nature (WWF). To, że procesy degradacyjne narastają w szybkim tempie (znacznie szybszym niż jeszcze do niedawna prognozowano i przewidywano), a „zdrowie” środowiska w skali planety pogarsza się w stopniu nie mającym dotąd precedensu, jest dostrzegalne nieomal naocznie, gdy obserwuje się kataklizmy (niektórzy już bezpośrednio doświadczają ich dramatycznych skutków), które nawiedzają różne rejony Ziemi. Czy uda się te wielce niebezpieczne dla wszelkiego „życia” (ludzkiego i pozaludzkiego) procesy powstrzymać lub choćby pomniejszyć? Na to pytanie trudno dziś sformułować jednoznacznie brzmiącą odpowiedź. Wiele zależy od tego, czy – najogólniej mówiąc – zdołamy nadać nowemu modelowi cywilizacji (wypracowanemu dzięki m.in. wymiernemu wkładowi filozofii ekologicznej) realną postać i konsekwentnie wprowadzać w życie oraz w praktykę działania. W sposób bardziej skonkretyzowany odpowiadają na to pytanie autorzy cytowanej wyżej wypowiedzi: „Kryzys ekologiczny może być przewyżczony jedynie przez społeczeństwo wiedzy, które jest ekologiczne i żyje w symbiozie z przyrodą. Sposobem na realizację takiego modelu społeczeństwa może być aksjologizacja informacji, poprzez powiązanie z negatywną oceną etyczną wszystkich działań, które naruszają stabilność środowiska naturalnego i zagrażają realizacji idei zrównoważonego rozwoju” (Piątek, Florek 2009, 40). Zgadzając się z przedstawioną powyżej diagnozą, dodajmy, że w wypracowaniu takiego modelu społeczeństwa i sposobów realizacji tego modelu szczególnie istotną rolę mają do spełnienia dyscypliny

humanistyczno-społeczne zaangażowane na rzecz ekologii, w tym przede wszystkim filozofia ekologiczna.

4. PODSUMOWANIE

Filozofia ekologiczna, podobnie jak i inne dyscypliny zaangażowane na rzecz ekologii (etyka środowiskowa, ekoestetyka, psychologia ekologiczna, ekoteologia, pedagogika ekologiczna), wyrosła z troski o stan świata przyrody i zaniepokojenia jego stale pogarszającą się kondycją. Wraz z innymi wymienionymi dyscyplinami (każda w obszarze swoich zainteresowań), ekofilozofia pragnie unaoocnić, że świat relacji człowieka z przyrodą ma głęboki, filozoficzny, aksjologiczny (etyczny, estetyczny), psychologiczny i wychowawczy wymiar, wymagający nie tylko teoretycznego namysłu, ale również odniesień aktywnie zachęcających i mobilizujących do podejmowania określonych praktycznych działań. Bez udziału wiedzy humanistycznej nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na szereg ważnych pytań, dotyczących kryzysu ekologicznego i rozwiązywać wielu najbardziej kluczowych dla ochrony środowiska problemów. Szczególnie doniosłe znaczenie w realizacji owych zadań ma wiedza wypracowana przez filozofię ekologiczną. Spośród bogatego katalogu zaprezentowanych przez nią propozycji i rozwiązań zwrócono uwagę na dwa kluczowe zagadnienia. Pierwsze związane jest z myśleniem retrospektywnym, które zmierza do odsłonięcia tych uwarunkowań kulturowych, światopoglądowych i filozoficznych, które sprzyjały utylitarnemu, pozytywistyczno-instrumentalnemu myśleniu. W swych praktycznych konsekwencjach usprawiedliwiały one eksploatorskie, często szkodliwe zachowania człowieka wobec świata przyrody. Drugie to myślenie prospektywne, oparte na regule przyjaznych relacji człowieka z przyrodniczym otoczeniem, stanowiące punkt wyjścia projektowania przyszłości, nowej filozofii rozwoju, modelu cywilizacji ery ekologicznej. Można zatem uznać, że w obszarze koncepcyjnym obrano właściwy kierunek. Dzięki wysiłkom m.in. filozofii

ekologicznej i innych dyscyplin naukowych skutecznie rozpoznawane są źródła i przyczyny kryzysu ekologicznego, a w wymiarze teoretycznym z większą lub mniejszą dokładnością wskazuje się propozycje rozwiązań oraz dostarcza jasnych i przekonujących argumentów na rzecz zdecydowanego przeciwstawiania się dalszej instrumentalizacji postaw ludzkich wobec przyrody i optowania na rzecz takiego modelu cywilizacji, który byłby w harmonii z przyrodą. Pytanie najbardziej w tej sytuacji zasadnicze, o fundamentalnym wręcz wymiarze, brzmi następująco: czy przedstawianym programom i propozycjom jesteśmy w stanie nadać realną postać i konsekwentnie wprowadzać w życie? Odpowiedź na to pytanie jest równoznaczna z odpowiedzią na obszerny katalog bardziej skonkretyzowanych pytań. Każde z nich to konkretne wyzwanie, z którym trzeba zmierzyć się za pomocą zdecydowanych, realnych, praktycznych działań, podejmowanych w imię solidarności ekologicznej i odpowiedzialności globalnej (por. Jonas 1999).

BIBLIOGRAFIA

- Bell, P.A., Greene, T.C., Fisher, J.D., Baum, A. (2004). *Psychologia środowiskowa*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Birnbacher, D. (2009). Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 7(1), 75-106.
- Böhme, G. (1998). *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Boston – New York: Houghton Mifflin.
- Ciążela, H., Tyburski, W. (2012). *Odpowiedzialność globalna i edukacja globalna. Wymiary teorii i praktyki*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Dołęga, J.M. (1999). *Ekologia w filozofii i teologii chrześcijańskiej*. W: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, 133-163. Bydgoszcz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Dorst, J. (1987). *Siła życia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dubos, R. (1986). *Pochwała różnorodności*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Dzwonkowska, D. (2019). *Etyka cnót środowiskowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Emerson, R.W. (1863). *Nature*. Boston: James Munroe.
- Gadamer, H.-G. (1992). *Dziedzictwo Europy*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ganowicz-Bączyk, A. (2009). *Spór o etykę środowiskową*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Herber, L. (1963). *Our Synthetic Environment*. London: Jonathan Cape.
- Hull, Z. (2007). Czy idea sustainable development ukazuje nową wizję rozwoju cywilizacyjnego?. *Problemy Ekorozwoju*, 2(1), 49-57.
- Jan Paweł II. (1991). *Centesimus annus*. (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html).
- Jonas, H. (1999). *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Laszlo, L. (1978). *Systemowy obraz świata*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Łepko, Z. (2003). *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Mead, M. (1999). *Continuities in Cultural Evolution*. London – New York: Routledge.
- Papuziński, A. (2003). *Życie – nauka – ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Papuziński, A. (red.). (1999). *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Piątek, Z. (2008). *Ekofilozofia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Piątek, Z., Florek, S. (2009). *Wpływ zmian w systemach wartości na kształtowanie się społeczeństwa wiedzy*. W: B. Poskrobko (red.), *Zrównoważony rozwój gospodarki opartej na wiedzy*, 23-42. Białystok: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku.
- Sadowski, R.F. (2015). *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Schumacher, E.F. (1980). *Małe jest piękne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Skolimowski, H. (1993). *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*. Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok.
- Toynbee, A., Ikeda, D. (1999). *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tyburski, W. (1995). *Etyka i ekologia*. Toruń: Polski Klub Ekologiczny.

- Tyburski, W. (2013). *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Tyburski, W. (2017). Myśl humanistyczna na rzecz ochrony środowiska przyrodniczego. *Ruch Filozoficzny*, 73(1), 53-64.
- Tyburski, W. (red.). (2011). *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

RETROSPECTIVE AND PROSPECTIVE ROLE OF ECO-PHILOSOPHY

Abstract. In the catalogue of issues undertaken by the eco-philosophical thought, two tasks are of exceptional importance. The first one (retrospective) intends to reveal a set of cultural, ideological and philosophical determinants which, especially in modern epoch, inspired the utilitarian, technocratic, positivist thinking and the consequences of which turned out to be dangerous for life on Earth. The second way of thinking, a prospective one, largely contributes to building a new way to conceive the relations between man and nature. It emphasizes the necessity of becoming aware of global communities of fate. It actively joins in projects aimed at planning the prospects for the future, and building a civilization model focused on ecological needs. The outcome of eco-physiological thinking unquestionably contributed to progressing the ideas of ecodevelopment at first, and after that, of sustainable development. In this article we characterize both tasks completed by ecological philosophy. We show rationales for its arguments and assumptions, suggesting courses of action aimed at sustainable socio-economic developments.

Keywords: retrospective thinking; prospective thinking; eco-philosophy; environmental ethics; sustainable development

WŁODZIMIERZ TYBURSKI

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie
(The Maria Grzegorzewska University, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3670-7254>
wtyburski@aps.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 24/11/2022. Zrecenzowano: 06/03/2023. Zaakceptowano do publikacji: 30/03/2023.

MINDAUGAS STOŠKUS

MACHIAVELLI'S *THE PRINCE*: HOW TO REFUTE VIRTUE ETHICS IN THREE STEPS

Abstract. This article examines Niccolò Machiavelli's account of virtues in his famous work *The Prince*. The Italian philosopher uses three different stages or steps of argumentation. All these steps are analyzed in this paper. It is argued that in each step, Machiavelli makes partial conclusions which are neglected in the next step. In the last step, Machiavelli concludes that not only some virtues lead to failure, but all virtues are harmful to a successful leader. Instead of an honest and just way of acting, Machiavelli proposes the slyness of a fox – the most effective and successful way of acting. Cicero's *De Officiis* effectively helps to understand the radicality of Machiavelli's account of virtues. Cicero's work enables one to explain all the central metaphors and analogies used in Machiavelli's *The Prince*. Comparing Cicero's and Machiavelli's radically different accounts of the same virtues and vices shows that Machiavelli changed the traditional understanding of virtues, thus refuting traditional moral and political philosophy.

Keywords: Niccolò Machiavelli; *The Prince*; virtues; vices; fox metaphor; Cicero

1. Introduction. 2. First step: the reverence for a tradition. 3. Second step: the confusion of virtues and vices. 4. Third step: contraposition to classical ethics. 5. Conclusions.

1. INTRODUCTION

There are at least two notable features of the intellectual legacy of Niccolò Machiavelli and his most famous work. Firstly, the tremendous and enduring academic and nonacademic attention it was given to such a short book as *The Prince*, both in Machiavelli's native country (in 2022 alone, several important monographs have been published or republished in Italian, e.g. Ciliberto 2022; Del Lucchese 2022; Desiderio 2022; Costigliolo 2022) and worldwide. Secondly, the wide variety of interpretations, sometimes radically different, of this short book since the time of Machiavelli (see Giorgini 2013, 625-640; Hankins 2014, 98-109; Quadlioni

2014, 110-121). There are not many books in the history of philosophy with so many different, even radically controversial, interpretations. Raymond Angelo Belliotti, for example, counts up to ten different interpretations and mentions that there might be a half-dozen more (Belliotti 2009 17). If a list of controversial books existed, there is no doubt that Machiavelli's *The Prince* would be at the top.

Such different interpretations of *The Prince* (Fournell 2014, 85-97) are determined by the diverging opinions concerning the main aspects of the book. What is it about Machiavelli's account of virtues that inspire such different interpretations? Did he separate ethics from politics? Was he a defender of tyranny? Did he propagate amoral politics? Commentators of Machiavelli radically disagree on these and many other questions. In turn, this raises no less exciting question: what determines these controversial interpretations? The ambivalency of Machiavelli's ideas and arguments, or perhaps the philosophical, religious, and moral presuppositions of the commentators? Examining the latter issue would require extensive investigation. This article aims at a smaller goal: namely, to describe and explain Machiavelli's attitude toward virtues.

This paper presupposes that the main idea determining the whole book concerns Machiavelli's attitude towards virtues, which is not explained straightforwardly by Machiavelli himself. Leo Strauss claimed that Machiavelli usually reveals his views in stages. According to him, the Italian philosopher ascends from initial statements to complex statements, from conventional to revolutionary (Strauss 1958, 43). This article argues that Machiavelli uses three stages or steps of argumentation. In particular, he negates the partial conclusions reached in the earlier stages in each new step. The third and most important step is only half-formulated. It is not clear why Machiavelli used metaphors and analogies instead of frank and direct language in his last step. Perhaps it was too obscene. Or maybe Machiavelli – the genius writer – wanted the reader to formulate a conclusion himself, without assistance (as, for example, Plato did in

his dialogues). So, where and what did Machiavelli teach his reader about virtues in *The Prince*?

Machiavelli is silent about virtues for almost half of his book. The whole argument towards virtues was made in chapters XV-XVIII. In later chapters, questions concerning virtues almost disappear. It might be that chapters XV-XVIII are the core of *The Prince*. Some essential ethical ideas are mentioned in other chapters (for example, in chapter VIII), and they also help to understand Machiavelli's moral teaching. However, none of them has such importance as chapters XV-XVIII. In these four chapters, Machiavelli explains three steps of his reasoning toward an account of virtues.

2. FIRST STEP: THE REVERENCE FOR A TRADITION

The first stage in which Machiavelli explains his attitude toward virtues is very traditional and disappointing for those looking for blasphemies in this famous book. The Italian philosopher points out that all virtues are good and all vices are wrong, and this is his first thesis about virtues. Also, according to Machiavelli, all (including the ruler) should have as many virtues as possible: "And I'm sure we'd all agree that it would be an excellent thing if a ruler were to have all the good qualities mentioned above and none of the bad" (Machiavelli 2014, 61). In this step of argumentation, Machiavelli also says that people cannot have only virtues and no vices. In other words, there is no perfect man and this is not an ideal world. This is a traditional view in ancient and Christian moral theory.

What could Machiavelli teach the ruler in this stage? He says that "if a ruler wants to survive, he'll have to learn to stop being good, at least when the occasion demands" (Machiavelli 2014, 60). This assertion is quite sober. It means that man sometimes has to choose both good and bad ends. Ancient and Christian morality admits that sometimes one has to choose between two or more evils, and the less bad must be chosen in that situation (Aristotle 2009, 2.9.4;

Cicero 1928, III.102; Aquinas 1952, III Suppl., q. 47, a. 2; Clark 2008, 3-16). Machiavelli tells the same truth, only in a different manner: “since it’s in the nature of life that you can’t have or practice all those qualities all of the time, a ruler must take care to avoid the disgrace that goes with the kind of failings that could lose him his position. As for failings that wouldn’t lead to his losing power, he should avoid them if he can; but if he can’t, he needn’t worry too much” (Machiavelli 2014, 61).

No man could achieve moral perfection. Hence, Machiavelli admits the value of virtues. According to him, it is good to have all of them. However, the reality is different. No one can escape vices. Vices differ in their badness, and man must find out which are most dangerous and especially avoid them. Machiavelli warns the ruler that the vices most hazardous to him are those that lead to the loss of power. Therefore, the conclusion of this first stage is that virtues are good, vices are wrong and people should seek virtues and avoid vices as much as possible. However, the perfect realization of virtues is impossible. Vices are thus inevitable. People should learn to recognize the most dangerous vices and especially avoid them.

If Machiavelli had said only this, it would be difficult to understand his warning at the beginning of chapter XV: “I fear people may find my contribution presumptuous, especially since, here more than elsewhere, the code of conduct I’m offering will be rather controversial” (Machiavelli 2014, 60). It is hard to find anything controversial in the first stage of his argument. The transition to the next stage appears in the last sentence of chapter XV, and this statement by no means leads to controversies. According to Machiavelli, “If you think about it, there’ll always be something that looks morally right but would actually lead a ruler to disaster, and something else that looks wrong but will bring security and success” (Machiavelli 2014, 61). Chapters XVI and XVII are devoted to proving this insight.

3. SECOND STEP: THE CONFUSION OF VIRTUES AND VICES

After saying that all virtues are good and all vices are wrong, Machiavelli changes his mind and defends the thesis that some virtues yield bad results, and some vices yield good ones. In other words, some virtues are wrong and some vices are good. Traditional virtue ethics teaches the opposite: virtues are good because they lead to something beneficial for the person, community, or both. Vices are wrong because they lead to something bad for the person, community, or both. Machiavelli thinks that there might be some exceptions to this general account. The first one concerns generosity and meanness.

In chapter XVI, the Italian philosopher argues that generosity in politics always leads to misfortune and must be replaced by meanness. To this end, Machiavelli gives “economics” arguments showing that meanness can lead to economic and political prosperity. While the arguments are fairly temperate and far from radical, it is easy to realize that Machiavelli’s thought becomes more and more categorical: “In our own times the only leaders we’ve seen doing great things were all reckoned mean. The others were failures” (Machiavelli 2014, 63). The Italian philosopher finds two exceptions to this rule. According to Machiavelli, generosity is acceptable when a man tries to acquire power (but it is always better to be mean when power is obtained) or when another country’s wealth is wasted. Nevertheless, the rule is clear: “Above all else a king must guard against being despised and hated. Generosity leads to both” (Machiavelli 2014, 64). In summary, generosity is wrong. Therefore, strictly speaking, it cannot be called a virtue. In this context, meanness is much more virtuous than generosity. This is undoubtedly a confusing conclusion.

In chapter XVII, Machiavelli continues to confuse virtues and vices (some scholars – e.g. Gillespie 2017, 13-35 – continue this confusion in their commentaries). Machiavelli begins by explaining cruelty and compassion. His explanation becomes more and more radical: it is one thing to legitimate meanness, but it is quite another to advocate

cruelty. Therefore, Machiavelli must introduce stronger arguments. If generosity and meanness mainly concern economic aspects, cruelty, and compassion are primarily related to peace and order. According to Machiavelli, just as meanness helps secure the state's economic prosperity, cruelty can maintain peace and order (which are more important than economic wealth). That is why "A ruler mustn't worry about being labeled cruel when it's a question of keeping his subjects loyal and united" (Machiavelli 2014, 65). It is evident to Machiavelli that "excessive compassion" will lead to disorder, muggings, and murder.

Chapter XVII is exceptional not only for its analysis of cruelty and compassion. Here the Italian philosopher introduces his most explicit understanding of human nature. According to Machiavelli, "We can say this of most people: that they are ungrateful and unreliable; they lie, they fake, they're greedy for cash and they melt away in the face of danger. So long as you're generous and, as I said before, not in immediate danger, they're all on your side: they'd shed their blood for you, they'd give you their belongings, their lives, their children. But when you need them they turn their backs on you" (Machiavelli 2014, 66). These impressive statements support Machiavelli's proposal that is preferable to be feared than loved, which follows directly from his understanding of human nature. Only a madman could rely on love. Fear arises through cruelty. Therefore cruelty is the best (if not the only reliable) option for a leader.

Here two things must be mentioned. Firstly, Machiavelli warns users of cruelty not to arouse hatred. In all his work, he stresses that arousing people's hatred is one of the biggest political mistakes. Machiavelli ensures that being feared but not hated are perfectly compatible. His suggestion on how to achieve this is obvious and straightforward: rulers must keep their hands off subjects' property and women. This attitude promotes two main goals, which, according to Machiavelli, all people seek – wealth and glory (Machiavelli 2014, 99). Wealth here matches property; women perhaps both wealth and

glory. This advice also corresponds to his understanding of human nature (or more precisely to the features of human nature Machiavelli accentuates).

Secondly, while confusing virtues and vices Machiavelli more or less consciously distorts the classical understanding of virtues. When Machiavelli discusses generosity and compassion, he frequently has in mind somewhat different things. For example, he warns a leader not to use compassion unwisely (Machiavelli 2014, 65). The same applies to generosity. A person can be “too much generous” or “too little generous.” Someone might be “too compassionate.” It seems that for Machiavelli virtue ethics has a binary structure: the less a person is mean, the more he becomes generous. Generosity might become extreme and, therefore, wrong. Nevertheless, classical virtue ethics unambiguously emphasizes that virtue cannot be extreme.

It is hard to believe that Machiavelli did not know that truism. Strictly speaking, there is no such thing as too much virtue. Because “too much” (as “too little”) concerns the realm of vices. If a man is “too much generous,” he is a squanderer. Machiavelli speaks about excesses in chapters XVI and XVII. Excesses, as well as deficiencies, are not virtues. They are vices, and it is right to criticize them. However, Machiavelli’s critical statements are misleading. In addition to admitting that vices are bad, he seems to maintain that virtues are bad qua virtues. The Italian philosopher disregards such deficiencies and proceeds to formulate his the partial conclusions of this second step of his argument. Nevertheless, these partial conclusions rest on an inadequate (if not caricatured) understanding of virtues.

In chapters XVI and XVII Machiavelli’s attitude towards virtues and vices changes significantly. In chapter XV, he claims that a leader must possess as many virtues as possible and try to escape as many vices as possible. Later Machiavelli changes his mind and defends the position that there are some virtues that leaders must avoid (and some vices to be preferred). In the first stage, every virtue was a good option. Later in the text, Machiavelli argues that some virtues

are pernicious and some vices are salvatory. As a result, a leader must possess some vices. This does not make a leader defective. On the contrary, it makes him (and the whole country) stronger. This may be the most important conclusion in the second step of his argument toward an account of virtues.

4. THIRD STEP: CONTRAPOSITION TO CLASSICAL ETHICS

In chapter XVIII, Machiavelli considers the virtue of honesty. According to him, it is evident that leaders who do not keep their word, lie, break promises, and deceit usually prevail over those who are fair. In this sense, honesty is similar to compassion and generosity – possession of these virtues leads to failure. What should replace it? In the previous chapters, Machiavelli offered vices – meanness and cruelty. Replacing honesty with dishonesty, however, was a more challenging task because Machiavelli was aware of the close connection between honesty and justice, and that the virtue of justice is the core of ancient and medieval political and moral philosophy.

In analyzing Machiavelli's third step, it is crucial to consider Cicero's *De Officiis* for at least three reasons. Firstly, this ancient work was very popular in Machiavelli's times, and no doubt the Italian philosopher was familiar with its main ideas (Colish 1978, 82-83). Secondly, there is a very close connection between *The Prince* and the *De Officiis*. The two books share many topics and analogies (Barlow 1999, 627-645). It might even be the case that Machiavelli deliberately wrote his book (especially chapters XV-XVIII) to refute the most important ethical ideas in *De Officiis* (Michelle T. Clarke reaches a similar conclusion through a somewhat different comparison. See Clarke 2021, 93). Thirdly and most importantly, Machiavelli's metaphors and analogies of the fox and the lion and his overall account of virtues, can hardly be understood adequately without close reference to Cicero's work (examples of simplified and misleading

analyses of the fox and the lion analogy can be found in Belliotti 2009, 33-35; Benner 2009, 197-201; 2013, 179-224; Brunello 2019, 330).

As mentioned above, when Machiavelli doubts the value of honesty he challenges justice as well. These two virtues can not be separated because, as Cicero mentioned, “The foundation of justice ... is good faith – that is, truth and fidelity to promises and agreements” (Cicero 1928, I.23). Machiavelli does not mention the virtue of justice directly. He also does not mention the virtue of honesty in the title of chapter XVIII. This stands in stark contrast with chapters XVI and XVII, where virtues are directly mentioned in the titles. Such unusual reticence can be interpreted as a pointer: the most important things concerning virtues can be written here. Moreover, this reticence in the title suggests that the major insights of chapter XVIII are somehow concealed, or at least not discussed directly.

That is why Machiavelli does not directly mention the vice of dishonesty – a natural solution when the virtue of honesty fails. In chapters XVI and XVII, he frankly mentioned vices. In chapter XVIII, Machiavelli introduces expressive allegories and analogies instead. This would be an excessive effort if Machiavelli did not consider it important. It is easy to foresee that the traditional virtue of justice would become meaningless if someone succeeded in demonstrating that its foundation – honesty – is not a virtue, but a political scarcity, i.e. a vice. As one of the four cardinal virtues, justice is an important pillar of traditional virtue ethics and political philosophy. No doubt, Machiavelli understood that the fastest way to demolish traditional moral and political theory would be to destroy its foundation. After damaging the foundation, the whole building would collapse.

Machiavelli had no doubts that traditional moral and political theory deserved to be demolished because of its lack of practical utility (moreover, it might lead to danger and failure). Machiavelli frankly expressed his attitude towards the philosophical tradition in chapter XV: “But since my aim was to write something useful for

anyone interested, I felt it would be appropriate to go to the real truth of the matter, not to repeat other people's fantasies. Many writers have dreamed up republics and kingdoms that bear no resemblance to experience and never existed in reality; there is such a gap between how people live and how they ought to live that anyone who declines to behave as people do in order to behave as they should, is schooling himself for catastrophe and had better forget personal security" (Machiavelli 2014, 60). Despite such an unequivocal attitude towards traditional moral and political theory, the beginning of the crucial part of Machiavelli's work – the destruction of its foundation – is characterized by Aesopian language, analogies, allegories, and even inaccuracies.

Before introducing the famous analogy of the fox and the lion, Machiavelli discusses different ways of fighting: "The reader should bear in mind that there are two ways of doing battle: using the law and using force. Typically, humans use laws and animal force. But since playing by the law often proves inadequate, it also makes sense to resort to force. Hence a ruler must be able to exploit both the man and the beast in himself to the full" (Machiavelli 2014, 69). "Using the law" here means acting honestly and justly. Humans can reason and formulate moral and legal laws. Therefore, the first way of acting is reserved for human beings. Animals cannot rationally formulate or obey laws. Therefore, they can rely only on force. Using animal force also means acting in two different ways. Here Machiavelli introduces the analogy of the fox and the lion: "Since a ruler has to be able to act like the beast, he should take on traits of the fox and the lion; the lion can't defend itself against snares, and the fox can't defend itself from wolves" (Machiavelli 2014, 69). Accordingly, Machiavelli identifies three ways of acting: of humans, of the lion, and the fox.

Machiavelli justifies the necessity to use bestial modes Machiavelli also through an example from ancient myths. According to him, this is not a new idea. Ancient authors ostensibly propose the same idea while telling stories about leaders who were taught by the centaur

Chiron – half-man, half-beast (“This story ... obviously meant that a ruler had to be able to draw on both natures. If he had only one, he wouldn’t survive”; Machiavelli 2014, 69). This is supposed to soften the severity of Machiavelli’s proposal and even deny responsibility for it. However, it is a strongly misleading example. Chiron was not half-man and half-beast. He was an immortal god, the son of Titan Cronos and goddess Philyra. The birth of Chiron is accidental and misleading, determined by the fact that his father Chronus, before making love with his mother Philyra has turned himself into a horse. The lineage of all other centaurs who are considered half-human and half-horses is different. God Chiron was a renowned teacher of heroes, famous for his wisdom and kindness (to say the least, this is not a very good example of a mentor who teaches to draw on both natures – human and bestial).

That said, the example of Chiron is not key to Machiavelli’s arguments. He is certain that a leader simply cannot avoid identifying with the nature of the beast if he wants to survive. It is not hard to understand why. The power of the lion or the slyness of the fox (and especially their combination) will always prevail over the law. Here a dilemma arises: which way of acting is most preferable? At first, common sense might suggest the law. Only if it does not succeed, a different way must be elaborated – that of a lion or a fox. Machiavelli’s arguments lead to a different conclusion. Firstly, Machiavelli names the most effective way of acting. It is neither the way of the law nor the way of the lion. According to him, “Those best at playing the fox have done better than the others” (Machiavelli 2014, 70). Secondly, the intrinsic logic of Machiavelli’s reasoning suggests the same idea: the way of the fox is preferable.

The analogy of the fox helps to understand the essence of Machiavelli’s account of virtues. Here one important question must be raised: what does it mean to be a perfect fox? The *modus vivendi* of the fox is characterized by slyness and cunning. The true fox is not only sly but can also hide its slyness. The ability to conceal

its slyness shows the perfection of the sly fox. Machiavelli perfectly understands that playing the fox, “you have to know how to disguise your slyness, how to pretend one thing and cover up another” (Machiavelli 2014, 70). A fox who pretends to be a lion is not perfectly sly, but a fox pretending to be a human surely is. A fox cannot act by law; it cannot be virtuous by nature. But a fox can imitate virtues and virtuous acts. A fox doing it very well reaches its perfection. It is in this context that Machiavelli writes that “a leader doesn’t have to possess all the virtuous qualities I’ve mentioned, but he must seem to possess them. I’ll go so far as to say this: if he had those qualities and observed them all the time, he’d be putting himself at risk. It’s seeming to be virtuous that helps” (Machiavelli 2014, 70). This step in his reasoning towards an account of virtues is revolutionary. Machiavelli states that possessing virtues is pernicious; only a perfect imitation of virtues is helpful.

Machiavelli makes that statement in chapter XVIII, which is devoted to the virtue of honesty. If it is harmful to possess the virtue of honesty, which is the foundation of justice. It is also harmful to possess justice itself. As mentioned above, the virtue of justice is the core of the whole traditional moral and political philosophy. Therefore, there is no necessity to analyze other virtues separately, their usefulness or harmfulness, because the entire traditional system of virtues collapses once justice is disqualified. Then acting as a fox becomes the most valuable strategy with as many opportunities as possible. Only a fox can act like a human or a lion (when it is useful) without betraying its nature as a fox. The ability to imitate virtues enables one to use virtues and vices depending on the situation. All the weapons are on the side of the fox. Honesty and justice provide only fair weapons. As a result, honesty and justice fail together with the traditional moral and political philosophy based on them.

The radical departure from traditional moral and political philosophy becomes more evident when Machiavelli’s statements are compared with Cicero’s. In his reasoning towards an account

of virtues, the Italian philosopher uses similar and sometimes identical analogies and parallels, as well as the same pairs of virtues and vices as Cicero in his *De Officiis*. Cicero analyses the opposites of generosity and avarice, love and fear, and honesty and slyness. However, the conclusions of the two philosophers are radically opposite. Cicero emphasizes the virtue of generosity (“nothing appeals more to the best in human nature than this”; Cicero 1928, I.14). He also forewarns the reader of the vice of squandering, which might be considered similar to generosity. Cicero’s detailed analysis of generosity is radically different from Machiavelli’s. Moreover, Cicero emphasizes the strong connection between generosity and justice: “nothing is generous, if it is not at the same time just” (Cicero 1928, I.14). It seems that for Cicero, the virtue of justice plays a crucial role in human action.

In chapter XVII, Machiavelli raises the question of whether it is better to be loved than feared? All arguments of the Italian philosopher lean towards fear. Cicero also discusses fear and love, but his views diverge from Machiavelli’s. According to Cicero, “of all motives, none is better adapted to secure influence and hold it fast than love; nothing is more foreign to that end than fear. ... For fear is but a poor safeguard of lasting power; while affection, on the other hand, may be trusted to keep it safe forever” (Cicero 1928, II.23). Cicero emphasizes the main defect of fear: it goes together with cruelty, for cruelty is necessary to raise fear. Machiavelli is certain that cruelty is necessary for a successful leader. Hence, for him, it is not a defect.

Machiavelli’s departure from classical ethics is also evident in his analysis of honesty and keeping one’s promises. The Italian philosopher is certain that “a sensible leader cannot and must not keep his word if by doing so he puts himself at risk, and if the reasons that made him give his word in the first place are no longer valid” (Machiavelli 2014, 70). Cicero also discusses these virtues in his work. According to him, however, “if under stress of circumstances

individuals have made any promise to the enemy, they are bound to keep their word even then” (Cicero 1928, I.39). Cicero emphasizes the importance of honesty even with the enemy. Machiavelli does not think honesty is affected by one’s relationship with the enemy. He supports dishonesty not only with the enemy but with everyone.

The key differences between the two philosophers become evident when the modes of acting are discussed (Barlow 1999, 637). The analogy of the fox and the lion is not an invention of Machiavelli. Cicero uses it in a similar context as the Italian philosopher. According to Cicero, “While wrong may be done, then, in either of two ways, that is, by force or by fraud, both are bestial: fraud seems to belong to the cunning fox, force to the lion; both are wholly unworthy of man, but fraud is the more contemptible” (Cicero 1928, I.41). What is gently hidden in chapter XVIII of *The Prince* is openly highlighted in the *De Officiis*. Cicero unambiguously claims that both bestial ways of acting are essentially unjust. To promote them is to promote injustice. As mentioned above, Machiavelli is certain that the tactic of the fox is the most effective and successful, and that the perfect fox can perfectly imitate all virtues. According to Machiavelli, the way of the fox is the most preferable. In this context, it is worth mentioning that for Cicero not all unjust ways of acting are equally bad. Some bad ways are worse than others. According to Cicero, “of all forms of injustice, none is more flagrant than that of the hypocrite who, at the very moment when he is most false, makes it his business to appear virtuous” (Cicero 1928, I.41). Therefore, Machiavelli promotes not only an unjust way of acting. He promotes radical injustice. This cannot be interpreted in any other way but as a radical departure from all the essential ideas of traditional moral and political philosophy.

5. CONCLUSIONS

In chapters XV-XIII of his most famous work, *The Prince*, Machiavelli discusses three virtues and vices: generosity and meanness, compassion and cruelty, and honesty and slyness. His reasoning towards an account of virtues and vices can be divided into three steps or stages. In each step, Machiavelli's statements become more radical. In the first step, the Italian philosopher pays tribute to tradition and claims that all virtues are good and all vices are bad. Unfortunately, moral perfection is unreachable for human beings. Therefore, the inevitability of vices must be admitted. In the second step, Machiavelli begins by confusing virtues and vices. He suggests three situations in which vices (meanness, cruelty, and slyness) lead to success and virtues (generosity, compassion, and honesty) lead to failure. The third step is the most important and enigmatic because Machiavelli uses metaphors and analogies instead of a direct and unambiguous argument. When Machiavelli introduces the way of the fox as the most successful way of acting, he not only discredits honesty but justice as well. As a result, the whole traditional moral and political philosophy based on the virtue of justice collapses.

Machiavelli's radical attitude towards traditional moral and political philosophy becomes clear when his account of virtues is compared with Cicero's. In his book *De Officiis*, Cicero discusses the same questions as Machiavelli in *The Prince*. Cicero compares generosity and avarice, love and fear, and honesty and slyness. Moreover, he compares human and animal ways of acting, including the ways of the fox and the lion. Cicero concludes that the way of the fox is the most inhumane because it is the most unjust. Machiavelli's conclusions are radically opposite to Cicero's in every respect. The same metaphors and analogies in both texts suggest their deep connection. It can thus be concluded that Machiavelli intended to oppose Cicero's account of virtues and to discredit traditional moral and political philosophy.

BIBLIOGRAPHY

- Aquinas, T. (1952). *The Summa Theologica*. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Aristotle. (2009). *The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Barlow, T.T. (1999). The Fox and the Lion: Machiavelli Replies to Cicero. *History of Political Thought*, 20(4), 627-645.
- Belliotti, R.A. (2009). *Niccolò Machiavelli: The Laughing Lion and the Strutting Fox*. Lanham: Lexington Books.
- Benner, E. (2009). *Machiavelli's Ethics*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Benner, E. (2013). *Machiavelli's Prince: A New Reading*. Oxford: Oxford University Press.
- Brunello, R.A. (2019). The Measure of Machiavelli. *World Affairs*, 182(4), 324-349.
- Cicero. (1928). *De Officiis*. London: William Heinemann Ltd.
- Ciliberto, M. (2022). *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*. Roma-Bari: Laterza.
- Clark, S. (2008). The Doctrine of the Lesser Evil. *The Foundations*, 59, 3-16.
- Clarke, M.T. (2021). *Machiavelli: Menace to Societas*. In: D.J. Kapust, G. Remer (eds.), *The Ciceronian Tradition in Political Theory*, 86-102. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Colish, M. (1978). Cicero's De Officiis and Machiavelli's The Prince. *The Sixteenth Century Journal*, 9(4), 80-93.
- Costigliolo, M. (2022). *Metafora e trasformazione. Una lettura del Principe di Machiavelli*. Limena: Libreria universitaria.
- Del Lucchese, F. (2022). *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Mimesis.
- Desiderio, G. (2022). *Machiavelli e il liberalismo*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Fournel, L.J. (2014). Is The Prince Really a Political Treatise? A Discussion of Machiavelli's Motivations for Writing The Prince. *Italian culture*, 32(2), 85-97.
- Gillespie, M. (2017). *Machiavelli's Modernity and the Christian Tradition*. In: M. Rohlf (ed.), *The Modern Turn*, 13-35. Washington: The Catholic University of America Press.
- Giorgini, G. (2013). Five Hundred Years of Italian Scholarship on Machiavelli's "Prince". *The Review of Politics*, 75(4), 625-640.
- Hankins, J. (2014). Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue. *Italian culture*, 32(2), 98-109.
- Machiavelli, N. (2014). *The Prince [Il principe, 1532]*. London: Penguin Classics.
- Quadlioni, D. (2014). Machiavelli, the Prince and the Idea of Justice. *Italian culture*, 32(2), 110-121.

MINDAUGAS STOŠKUS

Vilniaus universitetas

(Vilnius University, Lithuania)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8947-0380>

mindaugas.stoskus@fsf.vu.lt

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.02



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 05/01/2023. Reviewed: 20/02/2023. Accepted: 30/03/2023.

IVAN BURAJ

BRUNO LATOUR: NEW CHALLENGES AND INSPIRATIONS IN POLITICAL ECOLOGY

Abstract. Political ecology is a recent development in contemporary scholarship. Contrary to popular belief, the French philosopher Bruno Latour was not its originator. Some scholars began to recognise that nature and politics were closely connected back to the time of Montesquieu. Nonetheless, Latour's political ecology is original in that it features new or revamped concepts that lend it new content and meaning. It includes concepts such as 'mode of existence,' 'actor/network,' 'humans' and 'non-humans,' 'terrestrial' or 'Earthbound,' and offers a new interpretation of the concepts of nature and politics. These concepts are the focus of the first and second parts of the article. The final part looks at their practical application, particularly in connection with Latour's idea of creating a common world fit for life, or at least survival.

Keywords: Bruno Latour; political ecology; politics; nature; humans; non-humans; common world

1. Introduction. 2. Political ecology. 3. Theoretical challenges. 4. Practical challenges. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

The aim of this article is to present one of the most interesting and influential philosophical concepts of political ecology today. To begin, I would like to point out the peculiarities and the advantages of this concept (while not forgetting some weaknesses) in comparison with other, especially modernist approaches to political ecology in solving urgent theoretical and practical questions connected with climate change and the climate crisis.

Bruno Latour is renowned for his keen knowledge of science and original approach to scientific development,¹ but the scope of his enquiry is far broader than that, reaching from theoretical questions to practical issues associated with modern technologies; from science to, let's say, art and religion; from epistemology and metaphysics to anthropology and political philosophy. It is no wonder, then, that he refers to Alfred North Whitehead as often as he does to Thomas Hobbes or Carl Schmitt. His later work, however, increasingly focused on the ecological and climate crises, considering them in the context of a seemingly newly discovered scientific discipline – political ecology.² It is a discipline that is located at the juncture between natural science and political science. Latour approaches both critically, aiming above all to break down the barrier between them and to reconnect society with living and non-living nature from within. In so doing he introduces new concepts into the academic literature (such as 'non-humans,' 'terrestrial') or offers new definitions of old ones (such as 'nature,' 'science,' 'cosmos,' 'politics,' 'parliament,' 'constitution,' and 'collectives'), giving them new and original meanings that often differ radically from the standard ones.³ We will put this to the test in this essay by analysing some of Latour's key terms.

1 The book that has appealed most to philosophy circles is probably *We Have Never Been Modern* (Latour 1993).

2 This does not mean that he was simply jumping on the bandwagon. He had long been interested in this issue, as his work from his various creative periods demonstrates (see, for instance: Latour 2004; 2005; 2017; 2018). What has changed in his most recent work is the emphasis Latour placed on the climate issue.

3 This may be why Latour's political ecology has from the outset been perceived in academic circles as highly controversial, sometimes very critically. However, this is another, much broader issue that goes beyond both the content and focus of this article. Here, I will merely point out that the bulk of this criticism, which has been levelled among others by the Swedish philosopher Andreas Malm (Malm 2017; 2019) and the French philosopher Philippe Stamenkovic (Stamenkovic 2017; 2018), can be categorized under four themes – 'extreme' or 'anti-realist' constructivism, 'hybridism'. Hence, it is a hotchpotch of different spheres of reality, concepts, mysticism and descriptivism.

2. POLITICAL ECOLOGY

Political ecology, as its name indicates, expresses the close link between nature and society, especially a certain form of politics.⁴ That also means that political ecology has no direct relationship to nature. Such relationship is mediated through science on the one hand, as indicated by the suffix ‘ology,’ and through social relationships on the other, as can be seen in the sometimes marked historical differences in attitudes to nature among different societies. Last but not least, this relationship is mediated through politics and political relationships, and to such an extent that problems that were recently considered ‘purely’ ecological (for example unexpected flash floods) have now become political as well and require political measures. Despite such general stance, there are still great differences in public attitudes to political and ecological issues. “Have you noticed that the emotions involved are not the same when you’re asked to defend nature – you yawn, you’re bored – as when you’re asked to defend your territory – now you’re wide awake, suddenly mobilized?” (Latour 2018, ch. 3, 10). Although that is no longer entirely true as Latour himself recognised when he stated in the same book: “Ecology has thus succeeded in running politics through its mill by introducing objects *that had not previously belonged* to the usual preoccupations of public life” (Latour 2018, ch. 10, 27). Does that mean that ecology has now pushed politics out of the public sphere? Of course not. On careful reading, Latour’s statements do not in fact contradict one another because they both

4 Here I will merely note in passing that the academic discipline dubbed ecology, “consists, by and large, of the construction of models of the interaction of living systems with their environment (including other living systems)” (*Ecology* 2005). Relatedly, the French philosopher and ecological activist Jean Zin defines political ecology as awareness “of our environment and our interdependencies, of our belonging to ecosystems that we must not destroy and of our environmental footprint as well as a desire not only to safeguard our living conditions but to improve our quality of life – none of which are given and all of which require a political debate” (Zin 2010).

talk about ecology and politics separately and in isolation. However, if we take the issue that Latour is mainly concerned about – global ecology and the climate crisis – then ecology and politics become closely connected. That, together with the fact that it is an emotionally charged issue, immediately makes the connection more appealing and interesting. Other issues that are more or less connected to ecology and politics include the migration of people from different parts of the world and the associated relationship between the Global and the Local, which is also strongly emotionally charged. This aptly illustrates that in politics the ‘form and weight of the *world*’ is far more important than the attitudes to it (Latour 2018, ch. 11, 30). That is because of ecology and the urgency of the problems it is trying to flag up in the public’s attention. In turn, that has helped politics because it has been released from its overly circumscribed space in societal life. “In this sense, political ecology has fully succeeded in changing what is at stake in the public sphere” (Latour 2018, ch. 10, 27). That is both a commitment and a challenge for political ecology – and for contemporary theory and practice more generally.

It is worth remembering that, although political ecology is a relatively young academic discipline⁵ its roots stretch back at least to Charles Montesquieu, a leading figure of the French Enlightenment, whose spirit of the nation combined, among other things, political and social factors (such as the level of the civilisation, its laws or government ‘principles’) with nature and the climate (Montesquieu 2001, 322). Latour acknowledges Montesquieu’s role, but he has no wish to draw on the legacy of classical political philosophy with its characteristic divisions between nature and society, science and nature, and science and politics. He believes that they are the reason why nature and politics have thus far been seen as two entirely different realms, which is reflected in the strict distinction between the political and

5 We need only note here that the term was coined in 1972 by the well-known anthropologist Eric Wolf (Roberts 2020).

the environmental movements, which focus exclusively on social issues and what we might call naked survival, respectively. According to Latour, to join them together we need to reassess the concepts of nature and politics and how they interrelate.

The concept of nature can be universalist (typical of mononaturalism, which is based on the premise of one universal nature) or constructivist, as in multinaturalism, with existence as its main premise, or more precisely the possibility of creating multiple diverse natures. Latour makes no secret of the fact that he favours the constructivist approach, in relation to society as well as nature, while avoiding non-committal assertions of the asymmetrical ‘not only’ Nature ‘but also’ Society type (merely to avoid accusations of relativism. See Latour 1993, 94–96).⁶ For it is usually the other way round: “One society – and it is always the Western one – defines the general framework of Nature with respect to which the others are situated” (Latour 1993, 105).

Yet, according to Latour, the fact that nature is a construct in no way devalues its essence. Instead, it enables us to better understand it and ask vital questions – how is nature constructed, created? Has it been created properly? Here Latour emphasises that it is only because of the constructivist conception of nature that we can think about political ecology at all. While discussion and negotiation are key to the functioning of politics, one cannot debate the universalist, naturalist conception of nature. Moreover, the constructivist notion of nature, he argues, is based on its enabling everyone to be involved in its creation, which is key to Latour’s ‘composition’ of a common world (Latour 2016, 201).

Latour’s political ecology also differs from *Naturphilosophie*, which treats nature directly from the outside looking in,⁷ whereas he

⁶ Latour clearly explains his position on relativism in *We Have Never Been Modern*, particularly in chapter 4: *Absolute Relativism and Relativist Relativism* (Latour 1993, 111–115).

⁷ Equally, Latour thinks ecological movements commit the same error in talking about protecting nature, despite us being organically part of nature.

approaches it both indirectly and from within: nature is fundamental to us and is almost inseparable from humans and non-humans. It is also related both socially and politically not just to humans but to non-humans as well, and analogically to all living and non-living things on earth.

This adjustment enables us quite rightly to say that the ecological is also the political and conversely that the political is also ecological. This is no mere turn of phrase: we are evidently more aware of their interrelations than ever before as we increasingly come to recognise the problems associated with the ecological and climate crisis, along with our dependency on the institutions and level of democracy as we attempt to tackle them. The deepening ecological and climate crisis is highlighting the direct effect they have on the economic, social and political spheres, such as the deepening social inequalities and injustices that are especially prevalent in ‘developing’ countries. It is no accident that it is precisely such countries that the first climate refugees are fleeing to. Last but not least, a more ecological way of doing politics means showing greater solidarity, justice and responsibility to both nature (Zin 2010) and people.

Although Latour considers the relationship between politics and ecology to be equal, he appears to place greater priority on the political,⁸ for he is convinced that only a new body politic

8 Things are not that straightforward, however, as Latour notices. For instance, political struggle is geologically dependent and social issues are geopolitically dependent (Latour 2018, chs. 13, 35). Also, what makes ecology political are not the policies themselves, but the fact that nature has been organically incorporated into the political sphere and thereby internalised (Latour, Milstein, Marrero-Guillamón, Rodríguez-Giralt 2018). One can conclude that the redefinition of politics, which Latour thinks has shifted away from people’s values and attitudes and onto material objects, bodies, countries, territories, places, would never have happened had it not been for the development of political ecology, specifically its object- and territory-oriented politics (Latour 2018, chs. 11, 30), about which I will say something later. In short, we still have to see politics as being internally intertwined with ecology. If we don’t, we run the risk of ecological issues being not just neglected and ignored, but actually covered up and engulfed by politics.

(inclusive of non-humans) and a new geosocial politics will open up the possibility of sustaining life on our severely damaged planet (Latour, Milstein, Marrero-Guillamón, Rodríguez-Giralt 2018). For this to happen we need a new synthesis between politics, science and nature because half of our politics takes place in science and technology and half of nature in society. The two must be joined together – for it is there that the new politics will begin (Latour 1993, 144), and a new political ecology as well (at least in Latour’s thinking), which also combines nature, science and politics, both theoretically and in practice.

Latour also draws attention to some substantial differences in the theory and practice of modern and contemporary political ecology,⁹ which he proceeds to criticise. Latour’s theoretical and practical approach to political ecology has evolved precisely against the backdrop of such criticism. In what follows, I will attempt to answer some of the issues raised by Latour.¹⁰

3. THEORETICAL CHALLENGES

Latour took every opportunity to stress the need to reassess the modernist framework that led to the ecological crisis, among other things, and hampered the ability of social and political movements to influence the situation (Latour, Milstein, Marrero-Guillamón, Rodríguez-Giralt 2018). What exactly does he have in mind here?

As Latour points out, the adjective ‘modern’ has several meanings. One concerns the conflicts and battles in which there are both winners and losers (Latour 1993, 10). “To be modern, by definition, is to project onto the others at every turn the conflict between the Local

9 Following Latour, I use the terms ‘modern,’ ‘modernity’ and ‘modernism’ synonymously (Latour 1993, 10).

10 It is worth noticing that sometimes Latour refers to contemporaneity as ‘second modern,’ ‘postmodern,’ ‘non-modern’ (Latour 2004, 357).

and the Global, between the archaic past and the future – a future with which the non-moderns, it goes without saying, have nothing to do” (Latour 2018, chs. 7, 19). The conflict between modernist and conservative ‘archaic’ views of the world is carried through into a terminological ‘battle’: rationality, effectivity, competence, development, growth, progress represent a kind of quasi modernism to be contrasted with ‘regressive’ conservatism. Generally speaking, for Latour the terms modern and modernism do not refer to a specific historical era, but are a means of interpreting the world through the use of strict dividing lines and polarising terminology. In other words, as Latour states modernism is characterised by the ‘Great Divide’ (Latour 1993, 39), a contrast struggle between subject and object, nature and culture, naturalism and anthropocentrism, progress and regression. Its adherents were internally persuaded that this would safeguard against ‘destructive’ relativism. However, while they were seemingly justifiably accusing all pre-modernists of creating a hotchpotch of concepts and things, things and people, objects and subjects, nature and society, they themselves became the ‘victims’ of the greatest hotchpotch of things and concepts, or things and people. In Latour’s words, “the less the moderns think they are blended, the more they blend” (Latour 1993, 43): in other words, behind these seemingly irreconcilable opposites there was always a mediating, simplifying factor – a ‘Hegelian’ synthesis – be it God, nature, laws, or morality. For example, the modernists could not stop searching for the meaning of existence, despite continually coming up against the fact that “the world of meaning and the world of being are one and the same world, that of translation, substitution, delegation, passing” (Latour 1993, 129). Hence, Latour concludes, the modernist world “ceased to be modern when we replaced all essences with the mediators, delegates and translators that gave them meaning” (Latour 1993, 129).

This was even clearer in practice: “for its own good, the modern world can no longer extend itself without becoming once again what

it has never ceased to be in practice – that is, a nonmodern world like all the others” (Latour 1993, 135). The modernists were guided by two apparently contradictory sets of practices. The first created a new hybrid mix of the various entities that make up the network of relationships. The second appeared to do the opposite – ‘purifying’ them of their hybrids and through the ‘Great Divide’ separating the world into two completely different entities. In fact, however, one set of practices could not, and cannot, exist without the other: purification without prior hybridisation and hybridisation without purification. Thus, instead of a systematic separation and polarisation of concepts (along with their constructs and approaches to reality), Latour attempts to correct and specify, and where necessary propose, new concepts that ultimately connect them.

Here I shall mention just a few concepts which I think are fundamental to Latour’s theory of political ecology. These include ‘modes of existence,’ ‘actor/network,’ ‘humans’ and ‘non-humans,’ ‘terrestrial’ or ‘Earthbound’ and ‘Gaia.’

He defends his theory by looking for potential (traditionally unthinkable) ways in which entities can exist in the world, which he calls ‘modes of existence,’ and transcend the narrow boundaries (‘domains’) of subject and object.¹¹ Perhaps the most important of these, in Latour’s view, are the concepts of ‘human’ (‘les humains’) and ‘non-human’ (‘non-humains’), which like the other modes of existence interact, overlap and complement one another.¹² However, one can still encounter simplistic, one-sided interpretations.

11 As Latour reminds us, the term ‘subject’ has not always been used in human discourse. Rather, it was introduced in a particular historical period to emphasise man’s superior status in the world. Confronted with the Gaia hypothesis and a new reality and concepts, this meaning has now aged (Latour 2016, 177).

12 Here Latour appears to be making a direct reference to Roy Rappaport and his ‘new ecology,’ which holds that the population is one element of the ecosystem, or more precisely the ‘human-ecological system.’ This enabled him to study human, plant and (non-human) animal populations as commensurable units within the same research framework (Roberts 2020).

We very often naturalise non-humans,¹³ thereby depriving them of what is arguably most important (especially in practice) and most interesting about them – their affinity and association. Sometimes we even integrate them with humans, as is the case with Latour’s new terms like ‘politics of things,’ ‘parliament of things’ or ‘democracy of objects.’¹⁴ Some commentators consider this approach pointless or even a nonsensical hybridisation: the conflation of terms and different forms and spheres of reality (Malm 2017; 2019; Stamenkovic 2017; 2018). Others in contrast judge it to be a ‘new understanding of the complexity’ of the world (Latour 2016, 172).

The same can be said of Latour’s conception of a wide, yet dense, network of various, distinctly non-hierarchical influences and dependencies, that fall into the aforementioned concept of an actor/network.¹⁵ As the name suggests, unlike the modernist concept of a ‘system,’ this one does not artificially juxtapose the real ‘objective’ network against the activities of the subjects – actors, for they are all connected in a single organic, but nonetheless multifaceted, whole. In this network the emphasis is on the diverse types or modes of existence. It goes beyond the boundedness of things, relationships, areas – which Latour calls ‘domains.’¹⁶ The network therefore conveys the abilities of things, relationships, areas to transcend the boundaries of the domains and connect heterogenous elements

13 Non-humans tend to be associated with nature or the natural environment. They are juxtaposed to society or the political sphere.

14 I will return to this and similar terms in the practical part of this paper. Here I shall merely note that Latour considered this amalgamation entirely natural and pointed out that the Latin term ‘*res-publica*,’ meaning quite literally ‘public things,’ has been a point of public interest since politics began (Latour, Milstein, Marrero-Guillamón, Rodríguez-Giralt 2018).

15 This conception is reminiscent of the network theory introduced by the American scientist John Naisbitt in his ‘cult’ book *Megatrends* (1982), whose list of the most important global trends of the last few decades included the creation of various types of global and local network cooperation that preclude hierarchical structures (Naisbitt 1982, 211-231).

16 Let’s not forget that the term ‘domain’ is derived from the verb ‘dominate,’ which denotes the opposite of a network.

within a continuous chain of relationships, such as the chemistry of the stratosphere, the interests of heads of state or ecological movements (Latour 2016, 149).

Here Latour returns to his critique of mononaturalism, which is focused on a particular autonomous mode of existence that he feels is somewhat imprecisely referred to as nature, or the material world, exteriority or object (Latour 2016, 142). It is linked to, as he somewhat expressively puts it, ‘an unheard of transcendence’: nature is understood as it is, as “ahuman, sometimes inhuman, always extrahuman” (Latour 1993, 131).¹⁷ However, Latour does not think that one-sided anthropomorphism – anthropocentrism – is the solution, for it is based on the notion that humans represent the centre (or rather, there are two centres – humans and nature – and we have to choose one) of all that exists on earth at least. Thus, it cannot regard the social world on equal terms as a totality with overlapping human and non-human elements and actors. Lastly, he is not entirely satisfied with the more moderate term anthropomorphism, which still has human/people at its core, preferring Terrestrial/Earthbound instead (Latour 2018, chs. 18, 45).¹⁸ The word terrestrial means *other world*, so it is distinct from nature, the Cosmos, society and all that is called ‘human’ (Latour 2018, chs. 17, 42). We therefore need to stop talking about people and start talking about ‘Earthbounds.’ However, that does not mean that the word terrestrial isn’t sensitive to human problems and concerns. Quite the opposite: it is empathetic; it considers them from

17 This is probably why Latour uses the term ‘non-humans’ instead of the more common specialist term ‘extrahuman.’ On the one hand, the word extrahuman conjures up the modernist, anthropocentric division of the world into human and non-human entities; on the other hand, it is semantically associated with the external world, external reality, external nature. In short, it characterises a world that (like extrahuman civilisations) exists beyond the reach of people and that rules out the potential for overlap and direct mutual human and non-human influence.

18 He is well aware that this is not an easy task, as we have to grapple with one of the key issues of our epoch: “how could we avoid the traps of anthropomorphism, if it is true that we are living from now on in the era of the Anthropocene!” (Latour 2017, 110).

within and responds to changes in their behaviour. This fundamental change of perspective in how the world is perceived must inevitably be reflected in political strategies under the new core slogan: “Toward the Terrestrial!” (Latour 2018, chs. 12, 33).

Ultimately, this list of unifying and overlapping relationships and concepts logically leads to another all-inclusive, complex term: ‘Gaia’.¹⁹ Its theoretical significance is largely conceptional. It reflects the oft-emphasised fact that together we all create a mutually interconnected network of relationships – dependencies, influence and support – that enable the network to operate as a self-regulated mechanism. To a large extent that also applies to the non-living parts of nature, such as withered dead trees with interlocking roots that help sustain the surrounding trees and even the forest itself. In one sense we can compare the ‘Earth’²⁰ as a whole to a gigantic self-regenerating organism with all its various mutually interconnecting parts that mutually support and enrich one another and sustain life (Latour 2017, 94-95).

4. PRACTICAL CHALLENGES

Politics is conducted in two ways, that is either through war or peaceful means (negotiation). Both can be seen in contemporary practice, especially political ecology practice. At the moment war has the upper hand. Latour notes a curious paradox: whereas modernity’s recourse to war was only in theory, today we face the opposite situation: despite theoretical assurances that contradictions and disagreements would

19 For more on this, see: Latour 2017, esp. ‘conferences’/chapters 3 and 8.

20 I have put the word ‘Earth’ in speech marks because, as Latour stresses, Gaia is not the same as earth or even Earth; nor is it the same as nature, surpassing it both in content and meaning (Latour 2016, 249). The term Gaia is narrower than terrestrial, for the latter includes the critical zone of our planet, that is, the delicate, thin (compared to interplanetary and global) space, where everything that is most important to us takes place (Latour 2018, chs. 17, 41).

be overcome, they are in fact being carried over into practice. That means we are losing the common world that enabled us, even during modernity, to talk of a universal humanity and universal rights. It was by appealing to these that the West sought to settle conflicts and tensions. Unlike other thinkers who see the loss of a common world as the fatal and irreversible state of contemporary society (Buden 2013), Latour is convinced that it is neither fateful nor continual, but reminiscent of some of the historical milestones in European history (1918, 1945, 1968 and 1989 among others), when it was still possible to talk of a united global humanity (Latour 2016, 190). This scenario will now have to be recreated – based on entirely different foundations and principles. In the first place through a public discussion about its character and goals, and then through adapting a new social treaty, a political treaty that will lay out a new political-ecological Constitution,²¹ modelled on the existing natural law: an *État de droit de nature* – a common world ‘Republic’ (Latour 2004, 293, 296). However, before this treaty can be concluded we have to accept that war is a fact. And “even though it might be perilous to speak of war – when there is a state of peace – it is even more dangerous to deny that there is a war when you are under attack” (Latour 2016, 245). In such a case a premature attempt at an agreement may sound as an attempt to obscure the ongoing reality of war.

We have to admit with Latour that war is ongoing, but war against whom? Between living and non-living entities? Human beings against non-humans? Cosmopolitans (‘globalists’) against local inhabitants (‘localists’)? Rich capitalists against the rest of the world? Scientists against (sometimes quite a large section of) the public? Politicians

21 Latour distinguishes between a legal constitution, in lower case, and the Constitution, capitalised, which relates to political ecology. Instead of setting out the rights and obligations of citizens and the state, “this Constitution ... defines humans and nonhumans, their properties and their relations, their abilities and their groupings” (Latour 1993, 15).

against scientists? Scientists against politicians? One scientist against another scientist?

Latour frequently reiterates that we have not yet completely broken free of our Hobbesian state of nature, so it is still a war that pits ‘all’ against ‘all.’ The only difference is that contemporary wars tend to be *about something* rather than *against someone*.²²

Let’s try to narrow this down by asking a different question: war over what? It would probably not be wrong to say that, according to Latour it is primarily a war over territory and by that we don’t mean just any old, foreign place, but somewhere specific (be it, for example, the land ‘under our very own feet,’ as is sometimes said, or science and the scientific method, or knowledge and axioms) that we are attached to – sometimes to the extent that we are prepared to defend it. In short, it is a place that people would not be able to live without.

What is this place that people cannot live without? Is it their place of birth or where they live? The land they till? The forests they own? The other people with whom they share a common destiny (ethnic group, nation, homeland, the whole of our planet)? It probably differs depending on the person, but it is always a territory that is extremely important to us for some personal reason.

We can then build on this key question by asking: What kind of country? What other organisms? What kind of land, industry, trade would we want to retain? We can then roughly outline the kind of territory we feel is worth defending or would be willing to abandon. Lastly, we can weigh up our chances of winning or losing the battle. In this regard, there are usually some features that allow one to predict who will lose a battle. For example, “capitalists

22 That also suggests an answer to the question: whose fight, against whom? When Latour states that the [something seems to be missing here?] in politics today is largely down to the fact that “that the ground is giving way beneath everyone’s feet at once, as if we all felt attacked everywhere, in our habits and in our possessions” (Latour 2018, chs. 3, 10), he is clearly referring to the refugee crisis and conflict between migrants and cosmopolitans, on the one hand, and local inhabitants on the other.

seem to know what it is to grab, to possess and to defend a land more than their space-less adversaries who have to defend Science and its View-from-Nowhere for inhabitants of no place. At least they know to which soil they pertain better than those who keep defending themselves by an appeal to the extraterritorial authority of Science” (Latour 2016, 244). The two sides differ not just in their focus, but in the resources they use: “... In such a conflict, one side fights with all the forces at its power while the other side, the rational and reasonable climatologists, must fight with their hands tied behind their backs by the injunction that they, and they alone, should protect the sanctity of Science (capital S) against any encroachment of ideology and interest” (Latour 2016, 244).

A polar opposition does not necessarily lead to outright war. That happens, according to Latour, when the representatives of various, crucially divergent common worlds are pitted against each other.²³ This, however, needn't apply to Latour's political ecology of the tension between human and non-human beings. In this case one may simply substitute 'militant' objects for things²⁴ and expand our agreement to create a common world to non-human entities (Latour 2004, 288).

We must ask again: how can we enter into an agreement with non-humans? Latour's response is ambiguous. Polysemic even. First, he says: “I have not required human subjects to share the right to speech of which they are so justly proud with galaxies, neurons, cells, viruses, plants and glaciers. I have only called attention to a phenomenon

23 It could be a shared source of income, for example. It is no secret that many scientists receive funding from various sponsors, including capitalist entrepreneurs. When that happens their interests and associated attitudes tend not to be the same and differ greatly from the attitudes of scientists who receive no such funding.

24 Latour distinguishes clearly (in discussing whether we are modern yet) between 'objects' and 'things.' He thinks the object/subject category belongs on the modernist list of highly confrontational militant concepts that systematically divide the world, whereas the etymology of things encourages us to link these worlds together, for 'res,' 'chose,' 'thing,' 'ding' are, according to Latour, one and the same thing – body, ensemble, assembly (Latour 2004, 351, 358).

that precedes the distribution of forms of speech, which is called a Constitution” (Latour 2004, 106). Under the Constitution, there is a spokesperson (*porte-parole*) who answers the question: who’s speaking? (Latour 2004, 359-360). The spokesperson is a representative, an interpreter of ‘speech’ or non-human speech. The spokesperson is potentially a peace-mediator. In this case, a peace-keeper between humans and non-humans. Later, as if he were not quite sure he had fully answered the question,²⁵ Latour claimed that between the speaking subject according to political tradition and the mute subject according to epistemological tradition, there is a third term – previously invisible in political and scientific life, yet nonetheless an undisputed form of speech in which mute things become ‘speaking facts’ and mute subjects ‘speaking subjects’ that are required to bow down before facts (Latour 2004, 106). He then attempts a more explicit explanation: “I do not claim that things speak ‘on their own,’ since no beings, not even humans, speak on their own, but always through something” (Latour 2004, 106).

In other words, we can say that nature does not speak, but neither is it silent. It does not keep quiet about what we take from it, nor about what we give it: “*the Earth*, which had stopped absorbing blows and was striking back with increasing violence” (Latour 2018, ch. 5, 15). If, say, people unilaterally violate the treaty, then the remaining living and non-living nature can take ‘silent,’ but nonetheless forceful, revenge on us. If we were to, for example, burn forests to obtain more agricultural land, nature could ‘get back at us’ through the farmland lacking the water previously retained by the forest. In short, the war against nature is already suicide, particularly in our time. It is in that sense that we should interpret the slogan of French activists: “We are not defending nature, we are nature defending itself” (Latour 2018, chs. 14, 73).

25 For example, he is doubtful that spokespersons always represent and translate non-human ‘interests’ (Latour, Milstein, Marrero-Guillamón, Rodríguez-Giralt 2018).

The new agreement between human and non-human entities should specifically recognise and stress this fact: that unlike traditional peace treaties this one concerns the main protagonists only. “Nobody can constitute the unity of the world for anyone else as used to be the case (in times of modernism and later post-modernism), that is, by generously offering to let the others in, on condition that they leave at the door all that is dear to them” (Latour 2016, 194-195). Consequently, it has already been noted that there should be a new *Constitution* concerning political ecology that among other things attempts to answer two fundamental questions: How many are we? Can we live together? (Latour 2004, 17), where the hidden ‘we’ has to encompass all that enables us to live, including the non-human.

Latour thus imbues his account – that some will find idealistic or even downright utopian – with a hint of realism that may sound cynical or excessively realistic to some. In reality though, he is merely attempting to respond to the fact that our planet’s resources are finite and that is already causing problems which will only multiply, especially given the ever-increasing rapid population growth.

5. CONCLUSION

As I noted at the outset, Latour did not ‘discover’ political ecology. The original version was considered innovative on the simple grounds that it incorporated nature into politics, without any fundamental reassessment of the two categories, which has paralysed the political side of the relationship and hampered genuinely ecological solutions. According to Latour, to inject new energy and thinking into political ecology we have to abandon the notion of one Nature, one Politics and even one Science in favour of a plurality aimed at the socialisation of non-human creatures. That also means relinquishing the form of politics, the ‘cave’ – an explicit reference to Plato’s view of the world – based on the strict delineation and juxtaposition between the Heaven of Ideas and the hell of the terrestrial social reality

(Latour 2004, 351) to embrace a politics that is a means of gradually composing a common world. Latour's conception of political ecology contains several more or less open theoretical and practical challenges, the most important of which are strikingly similar in direction. From a theoretical viewpoint, the main challenge is to break down the various dichotomies posited as irreconcilable opposites in political ecology. In practical terms, the main challenge is to try and create a common world in which human and non-human beings and entities can co-exist alongside one another. Latour's entire conception of political ecology, with its unusual way of looking at the world and uncommon approaches and stances, not to mention the original categorial apparatus,²⁶ potentially raises many questions. For instance: did Latour himself not end up being caught in his own trap with his innovative, original and sometimes radical approaches, when appealing to his contemporaries and their attitudes to modernity he claims: "Let us not add to the crime of believing that we are radically different to all the others"? (Latour 1993, 127) Or: is Latour's conception not just one big utopia? Is it even possible to create a common world with those who have never wanted and don't want such a world? And if so, then how? How can we discuss and enter into dialogue with such people? Should we really be aiming for a balance of opinions by listening to both sides, even when one side is obviously talking nonsense and telling mistruths? These and other questions and doubts could lead to Latour being accused of a particular kind of reductionism or anthropomorphism, since he applies politics and

26 As is usually the case, none of this is completely new or original. A quick comparison reveals analogies with the main premises of deep ecology as developed by the Norwegian philosopher Arne Naess and his team in the 1970s and 1980s (Naess, *Sessions* 1984). Latour was familiar with the theory and welcomed it (mainly for its stance against the metaphysical separation of the natural world and the human world, the world of man), but he was also critical of the fact that political ecology remained trapped in the traditional understanding of politics and thereby the traditional nature-politics dichotomy (Latour 2004, 43, 310-311).

political concepts to things. This is both possible and understandable. However, it is unlikely that anyone would completely disagree that his conception is novel, and perceptive readers will surely read it eagerly and be inspired at least to ask questions about things that had not previously occurred to them. And that is definitely no small thing.

BIBLIOGRAPHY

- Buden, B. (2013). *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti* [*The End of Postcommunism: From a society without hope to hope without society*]. Praha: Rybka Publishers.
- Ecology (2005). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/ecology/>.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2004). *Politique de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to Actor–Network Theory*. Oxford: OUP.
- Latour, B. (2016). *Stopovat a skládat s Brunem Latourem. Výbor textů 1998–2013*. [*Tracing and Composing with Bruno Latour: Selected texts 1998–2013*]. Praha: Tranzit.cz.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge, UK – Medford, MA: Polity Press.
- Latour, B. (2018). *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge, UK – Medford, MA: Polity Press.
- Latour, B., Milstein, D., Marrero-Guillamón, I., Rodríguez-Giralt, I. (2018). Down to earth social movements: an interview with Bruno Latour. *Social Movement Studies*, 17, 1–9. Retrieved from <https://doi.org/10.1080/14742837.2018.1459298>.
- Malm, A. (2017). Nature et société: un ancien dualisme pour une situation nouvelle. *Actuel Marx*, 61, 47–63. Retrieved from <https://doi.org/10.3917/amx.061.0047>.
- Malm, A. (2019). Against Hybridism: Why We Need to Distinguish between Nature and Society, Now More than Ever. *Historical Materialism*, 27(2), 156–187. Retrieved from <https://doi.org/10.1163/1569206X-00001610>.
- Montesquieu, C. (2001). *The Spirit of Laws*. Kitchener, Ontario: Batoche Books.

- Naess, A., Sessions, G. (1984). *Basic Principles of Deep Ecology*. Retrieved from <https://theanarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology>.
- Naisbitt, J. (1982). *Megatrends. Ten New Directions Transforming Our Lives*. New York: Warner Books.
- Roberts, J. (2020). *Political ecology*. In: F. Stein *et al.* (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Retrieved from <http://doi.org/10.29164/20polieco>.
- Stamenkovic, P. (2017). *Y a-t-il un pilote dans l'avion? Sur le dernier opus «aterrant» de Bruno Latour*. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/363771526_Y_a-t-il_un_pilote_dans_l'avion_Sur_le_dernier_opus_atterrante_de_Bruno_Latour.
- Stamenkovic, P. (2018). Against 'hybridism': for a distinction between nature and society. *Inscriptions*, 3(2), 73. Retrieved from <https://www.tankebanen.no/inscriptions/index.php/inscriptions/article/download/73/63/37>.
- Zin, J. (2010). *Qu'est-ce que l'écologie-politique?*. Retrieved from <https://jeanzin.fr/2010/01/21/qu-est-ce-que-l-ecologie-politique>.

IVAN BURAJ

Univerzita Komenského v Bratislave
(Comenius University Bratislava, Slovak Republic)
ORCID <https://orcid.org/0009-0000-3465-2355>
ivan.buraj@uniba.sk

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.03



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. (CC BY-NC 4.0).

Received: 24/11/2022. Reviewed: 08/03/2023. Accepted: 30/03/2023.

This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under Contract no. APVV-18-0178.

ANNA MRAVCOVÁ

TOWARD ENVIRONMENTAL CITIZENSHIP: THE CONCEPT OF CITIZENSHIP AND ITS CONCEPTUALIZATION IN THE CONTEXT OF GLOBAL ENVIRONMENTAL CHALLENGES

Abstract. The issue of citizenship has been one of the main topics of political thinking since antiquity, when its origins were significantly shaped by classical philosophers, whose ideas are also important for modern thinking. Gradually, with the intensification of globalization many new conceptualizations of the classical concept of citizenship were formulated to address global challenges. These shift away from the basic view of the interconnectedness of citizenship with a specific territory and give humans a wider, global identity with an associated appeal to global responsibility. One such concept is environmental citizenship. This article is aimed at examining the historical development of citizenship, particularly in its republican and liberal versions, and its conceptualisation in the context of environmental problems that overcome national borders. The demands on citizens must be adapted to this reality. This article highlights the growing potential of environmental citizenship as one of the possible key factors for achieving a more sustainable world, which however requires the active involvement of nation-states.

Keywords: global environmental challenges; environmental citizenship; classical citizenship concept; environmental virtues; responsibility; citizen

1. Introduction. 2. The development of the concept of citizenship in political philosophy. 3. From a national to a global dimension of citizenship. 4. Environmental citizenship as a necessity arising from the intensifying global challenges. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

The interconnectedness of the contemporary world, the deepening global problems affecting individual countries, and the growing urgency of global challenges have led philosophers, practitioners, activists, and researchers in different fields, to become increasingly concerned with a new conceptualization of citizenship to address current global issues. One of these conceptualizations is environmental

citizenship. It is still quite an ambiguous concept, mainly because of its global character. However, there is a growing need to emphasise the environmental dimension and take advantage of the unifying principle that citizenship as such inherently contains, as it can contribute to more environmentally responsible human actions on a global scale. As D. Špirko points out, we need to be aware of our own destructiveness and the responsibility we bear for the world – for all that we have created, and for everything that was given to us – for the life on Earth (Špirko 2012).

The current era of globalization is characterized by high interconnectedness and interdependence. We also observe that the intense and dynamic global changes – especially in the environment – taking place in recent decades, are mainly related to the exponential growth of the human population, the pursuit of unlimited economic growth, as well as the growth of material consumption (see Svitačová, Moravčíková 2017). All this contributes to the emergence of problems that affect the whole world to varying degrees. Global strategies in different areas are dynamically changing and the strategies for social change must face new challenges (see also Lysý 2016). Today, humanity and individuals have far-reaching opportunities to influence the development of a world in which nothing is far enough and almost no borders are insurmountable. As a result, the potential of environmental citizenship based on environmental awareness and responsibility is dynamically growing, and its importance is based precisely on the historical concept of citizenship and its unifying character.

This article is aimed at examining the historical development of the concept of citizenship from its ancient classical roots. The current form of citizenship has been shaped over time by developing ancient ideas, and gradually citizenship has been deprived of its exclusivity and made an essential part of human identity, which also equips man with a certain degree of belonging and responsibility for the common good. Such development has been influenced by republican and liberal

types of citizenship throughout history, and this distinction remains to this day. Furthermore, our main objective is to focus on exploring the citizenship in the context of the global environmental challenges and to examine the significance of the still emerging environmental dimension of citizenship, which takes citizens out of the boundaries of nation-states and equips them with a global identity.

2. THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF CITIZENSHIP IN POLITICAL PHILOSOPHY

The concept of citizenship continues to be an antagonistic and sensitive issue even today. Its understanding, interpretations and existing forms vary from country to country, from society to society and also from time to time. Citizenship has been an important part of political philosophy since antiquity, and contemporary ideas, as well as its definitions and delineations, are rooted in these early times, which have their origins in the Greek city-states and the Roman *res publica* (Pocock 1998, 35).

Looking at the type of citizenship of the polis, one of the first things we notice is its exclusivity. Citizens had a higher status than non-citizens. Women were deemed irrational and incapable of political participation, although a few thinkers, mainly Plato, disagreed. Plato favored the Spartan ideal of citizenship, associating it with warriors (from whom he did not isolate women), whose main duty was to prepare for war. He saw a key component of citizenship the adherence to the law, respect for the social and political system and internal self-control (see Plato 2009). On the other hand, Aristotle, although educated by Plato, had a very different vision, which still informs our contemporary understanding of citizenship. In his concept obligations were deeply connected with one's everyday life in the polis. He saw citizenship as a legally guaranteed role in creating and running a government (Aristotle 1984). Aristotle considered people predisposed "by nature" to live in a political system and to take

turns in governing. Unlike Plato, however, he believed that women were incapable of citizenship because it did not fit their nature. His citizenship was strongly exclusive – it applied only to adult and free Greek men who could rule and be ruled at the same time. Women, children, slaves and foreigners were excluded from this status and political participation (see Aristotle 1984).

For the overall development of citizenship the Roman concept of citizenship was also important. It was based on similar foundations as the Greek concept but had many distinctive features. It was not as exclusive as in Greek city-states and it applied to much wider circles. Even prisoners of war had the opportunity to obtain the so-called second category of Roman citizenship, whereby they gained the opportunity to participate in public life and also received the full protection of the law (see Hosking 2005). The Roman vision of citizenship placed a strong emphasis on law. J.G.A. Pocock sees this as a change in the nature of citizenship, which became more impersonal, universal and multifaceted (Pocock 1998). The Roman conception of citizenship was thus more complex; women, in particular, obtained more respect. As G. Hosking suggests, they were subsidiary citizens (Hosking 2005). Cicero's notion of citizenship, however, was closer Aristotle's. His conception of citizenship was based on civic virtues, which required living a public life instead of a private one and placing the interest of the republic before everything else, including oneself (see Tollenaar 2019).

From the ancient times to the present day, the concept of citizenship has undergone extensive development. It has been one of the central issues in political philosophy debates throughout. Since antiquity, two basic types of citizenship developed, namely the republican one, represented by the citizenship of the Greek city-states, and the liberal one, represented by the Roman citizenship. These have been further developed throughout history, but this division has persisted to the present day.

Feudalism and the domination of the Church in Europe influenced our understanding of citizenship until the Renaissance, when particularly in the Italian city-states the Greek and Roman concepts were revived and further developed. A significant change was that subjects became citizens – first of the city and later of the state. As M. Weber notes, being a citizen often meant not only participation in the selection of officials but also subordination to municipal law (see Weber 1998). Modern states began to take shape and citizenship was one of their prerequisites. Increasingly, the idea of citizens as individuals who voluntarily choose loyalty to the state, accept the status of citizenship with its rights and duties, became widespread. Significant in this period were also the ideas of N. Machiavelli: he was sceptical of social virtues, but his notion of citizenship required devoting time and resources to the republic, since no one can be a “private citizen” (Machiavelli 2012, 50-54). This is line with both Cicero and Aristotle and their requirement for a good citizen to live a public life. Going beyond them, Machiavelli saw both the nobility and the plebs as active participants in political life (see Machiavelli 2012; Weber 1998).

Citizenship has also received intense attention in modern political thinking and contractual theories. J. Locke oriented his entire vision of the social contract around the duty of the state to protect its citizens. He placed man, the citizen with his individual freedom, at the center of his attention and of the whole state. In this vision, a person acquires the citizenship of a particular nation by availing himself with the facilities provided by that country. This he called a tacit consent to citizenship (Locke 2011). In the development of the concept of citizenship the idea of popular sovereignty was important. It was advocated by J.J. Rousseau, along with strong feelings of nationalism. Rousseau’s ideas followed strongly on Aristotle’s (he also excluded women from citizenship and placed them in the private sphere so that men could serve in the public sphere). Citizenship for Rousseau was not a question of law, nor a question

of how to behave individually in order to be a good citizen. He sees it as a matter of social conditions. It is the central concept of his *Social Contract*, in which he requires the constant active participation of citizens in the governance of the state, through the general will – the collective will of all citizens – which is the source of law and makes citizens equal (Rousseau 2010).

Significant in this respect was also I. Kant's conception of citizenship, once again based on exclusivity. He distinguished between so-called passive citizens – enjoying minor benefits – and active citizens, defined in terms of gender and class. These were free and equal members of the state who participate in its existence and laws. However, Kant also introduced the idea of a so-called cosmopolitan citizenship. He called for states to unite in a federation, which was intended to support his ideal of a perpetual peace, where everyone would be part of this single federative entity governed by cosmopolitan law. He spoke of citizens of a universal state, with corresponding rights of citizens of the world (see Kant 2016).

When discussing citizenship exclusivity, a significant shift was marked by J.S. Mill. He introduced the notion of gender equality into the concept of citizenship: he believed that there should be no differences between men and women as both were capable of being citizens (Mill 2017, 128).

With the passing centuries and the spread of similar ideas, we observe that citizenship lost its exclusivity and it was no longer a matter of political action. J. Habermas points to this fact and thinks that modern democratic citizenship was reduced to a judicial protection and an expression of rules and law. Although the modern concepts of citizenship maintain the idea of participation in political life, this is limited mostly to the system of representative democracy. Habermas also emphasizes that citizenship has become more common, but it has lost value (Habermas 1991). Citizenship thus moved away from its Aristotelian understanding and gradually become more inclusive and democratic, aligned with rights and national belonging (Heater

2004). Since antiquity, the scope of citizenship rights has expanded to include more groups of people (Shafir 1998). The way citizenship is understood today is very much linked to the concept of the nation-state and to the assumption of shared values and identity.

3. FROM A NATIONAL TO A GLOBAL DIMENSION OF CITIZENSHIP

The development of the last decades, according to S. Krno, has resulted in the fact that the ideal citizen has become a homogenized, unilaterally oriented person, dependent on excessive consumption and unified artificial habits (Krno 2007, 433). However, as T. Marshall (Marshall 1950) highlights, citizenship requires a vital sense of community in terms of loyalty to a common community. Citizenship is perceived today as an important part of each individual's identity, as it represents a principle of imaginary equality and a way of combating social, political, cultural and other forms of exclusion (see Kastoryano 2005, 693-696; Bellamy 2008). It provides equal rights (at least formally) to enjoy the social goods provided by a given political society, but also implies (again formally) equal obligations in promoting and maintaining them.

The understanding of citizenship changed throughout history; the requirements for citizenship also changed within different societies as well as globally. Whereas until recently citizenship was associated mainly with the nation or territorial state, today, in addition to national citizenship, we also recognize the so-called supranational citizenship, according to which intergovernmental organisations have extended the concept of citizenship and apply it to all citizens of member countries. It is a type of secondary citizenship, directly dependent on the existence of national citizenship of a member state. The most well-known is the citizenship of the European Union characterized by rights guaranteed by two mutually exclusive entities. As stated in Article 8. of the *Treaty on European Union*, every citizen who holds the citizenship of a Member State is also a citizen of the European

Union (Council of the European Communities 1992, 15), which equips people primarily with additional rights and promotes a common European identity.¹ Habermas is concerned with the uniqueness of this identity. He perceives it as the basis for even higher world identity and world citizenship. He saw European Community as a model that he believed could be extended to the whole world in the future (Habermas 1994). Like Kant, however, he was thinking about world citizenship within the existence of a single world state.

In addition to transnational citizenship, we are experiencing the rise of new dimensions of citizenship expanding to different areas evolving in the context of social and global change. This concept is linked, above all, to the fact mentioned above that citizenship as such has a great unifying power. It binds people to the state and gives them a common identity (see Gross 1999). Thus, it can deeply connect people also within other even wider wholes. J. Carens refers to this feature as to the psychological dimension of citizenship (Carens 2000, 166), which inevitably influences the strength of the collective identity of a particular society. When many people demonstrate a strong sense of belonging to a particular community, social cohesion is strengthened and the identity is increased, which can motivate citizens to participate more actively in the life of that community. Therefore, in the context of a deepening globalization and the escalation of global environmental problems, we also observe the rise of global dimensions of citizenship, extending citizenship to the whole world, taking on the positive elements of the concept, leading to a kind of universal inclusiveness and transnationalism.

Some professionals doubt whether citizenship can become global when, as a state institution it assumes a reciprocal relationship between rights and duties and presupposes a relationship between rights and a particular territory. Citizens in the classical conception exist within

1 There are other similar institutes within various intergovernmental organizations, such as Commonwealth, MERCOSUR, etc.

the political boundaries of a state, and as long as there is no truly global state they consider it misleading to speak about a “global citizen” (see e.g., Isin, Turner 2007). Today, however, citizenship clearly transcends the boundaries of the state, because in the Anthropocene era human action has a global reach due to dynamics of enormous scale and technological advances. Therefore, it can no longer be defined within the boundaries of a single state or group of states.

Moreover, in contemporary political theory and practice we see an unstoppable rise of new global forms of citizenship as a result of the changes that nation-states are undergoing after the strengthening of the international dimension of politics (Valencia Sáiz 2005). Many authors also stress the decline of classical citizenship due to the weakening of nation-states as a result of the rise of global market forces. They argue that the weakening of state autonomy and the emergence of other arenas of decision-making and power beyond the control of the state are weakening the traditional ties between individuals and the state (Falk 2010). One emerging identity that is growing in importance, then, is global citizenship in its various forms, which, as R. Falk argues, may represent new forms of political identity reshaping the meaning of citizenship, creating multiple loyalties, and replacing monolithic conceptions of citizenship (Falk 2010).

G. Alexander argues that this kind of planetary citizenship is about identifying with the planet as a whole and with the whole humanity, about seeking to create a world based on cooperation rather than competition, with an economy driven by social and environmental needs rather than financial ones (Alexander 2004).

D. Held claims that one of the political challenges of the future will be that every citizen of the state will have to learn to become a cosmopolitan (global) citizen (Held 2000). This implies that citizenship is a multi-level concept covering four dimensions: rights, responsibilities, participation and identity (Delanty 1997).

A. Dobson suggests that the idea that citizenship rights and duties must be exercised only at the country level has become

increasingly unsustainable due to the intensification of the processes of globalization. There has been a growing awareness that individual actions have an impact that transcends national borders, and increasingly affect the global environment (Dobson 2003). The causes and consequences of environmental degradation are global. Therefore, the delimitation of environmental rights and responsibilities within national borders is not acceptable anymore. Dobson emphasizes that environmental problems transcend national borders and are linked to broader transnational processes associated with globalization (such as international travelling, trade, consumption) (Dobson 2003). A solution to this problem is inevitably linked to more transnational or global views of citizenship, which imply a sense of connectedness and responsibility for geographically distant places and people. H. Pallett is another scholar who emphasizes the recent boom of transnational and global forms of citizenship (Pallett 2017, 3) as a result of new reconceptualizations within current challenges. She states that there is a significant shift in the rise or emergence of so-called environmental virtues and responsibilities attached to this form of citizenship (Pallett 2017). Thus, in searching for effective solutions to the greatest environmental challenges humanity is facing, the roles of individual citizens are being actively discussed. Environmental citizenship is seen as the fundamental concept through which the roles of individual citizens are being shaped (see Dobson 2003; Bell 2005). In this context, new global forms of citizenship are also emerging in the environmental literature. These are: “environmental citizenship,” “ecological citizenship,” “sustainability citizenship,” “green citizenship” (Bell 2005), “environmentally sensible citizenship” (Hailwood 2005) or “environmental stewardship” (Barry 2002). This conceptual variety reflects both the complexity of the notion

of citizenship and of environmental issues. We suggest environmental citizenship as the concept that best covers all of the above.²

4. ENVIRONMENTAL CITIZENSHIP AS A NECESSITY ARISING FROM THE INTENSIFYING GLOBAL CHALLENGES

Environmental citizenship, which encompasses the whole world and transcending the boundaries of states, regional groupings and continents, inherently leads people – citizens – to the idea that they are not only citizens of their countries, to which they feel more or less belonging, pride and responsibility, but that they are an essential part of the world as a whole.

Globalization is changing our understanding of the world, as well as environmental politics. It relates to environmental problems in two ways. First, environmental problems and their consequences are global. Therefore, solutions beyond the competence of nation-states are needed. Second, globalization can benefit a sustainable balance between the local and the global (Valencia Sáiz 2005, 136). Today, it “is possible to think and act globally and locally at the same time” (O’Riordan 2001, 237). The task is to understand this transformation of the world in the context of global environmental problems (Valencia Sáiz 2005). Environmental citizenship (or other designations of it) is precisely the way to proceed and it is also particularly important as a mechanism for inclusion (see Arias

² Dobson however sees the model of ecological citizenship as potentially more effective in achieving change than environmental citizenship, which he argues is too closely associated with market mechanisms for pro-environmental behavior change. Thus, he sees it as a better alternative because it emphasizes responsibility and virtues, sometimes in opposition to market logic (Dobson 2003). Similarly, Barry questioned the appropriateness of environmental citizenship and proposed the notion of sustainability citizenship as a better alternative (Barry 2005). Sustainable citizenship, according to him, challenges consumption-based definitions of environmental citizenship by requiring engagement with the underlying structures that cause environmental degradation and injustice, rather than simply inculcating pro-environmental behavior.

Maldonado, Valencia Saíz 1998). Therefore, environmental citizens can play an active role in the world thanks to globalization and strong interconnectedness. This type of citizenship inherently encourages a positive collective environmental awareness, as well as greater environmental responsibility and activism for our common planet and its environment.

Environmental citizenship is therefore based on the idea that each individual can contribute to change (Young, Commins 2002). Promoting our self-acceptance as environmental citizens can also yield a more global view on our own existence (Mravcová 2017, 19-20).

D. Held underlines that environmental problems go beyond individual countries and, therefore, that citizenship as environmental citizenship can no longer be based on exclusive belonging to a particular territorial entity, but on some general rules, values and principles that are applicable globally and equally to all (see Held 2010).

Environmental citizenship, like global citizenship transcends national boundaries (citizenship beyond the nation-state). Non-territoriality is the key element leading to a kind of universal inclusivity and focus on environmental responsibility – one’s responsibility towards the environment and the world. Environmental citizenship does not have a unified determination and it is defined by different approaches, particularly in the field of political thought. This basic insight into environmental citizenship is introduced by Pallett. She describes it very simplistically as a combination of two concepts – “environment” and “citizenship,” thus linking the basic content of citizenship in the context of its national dimension, characterized mainly by rights and duties toward a particular community, including its surrounding environment (Pallett 2017, 1916). However, this is a very narrow understanding of this very complex term. A deeper insight is provided by Dobson, who describes environmental citizenship based on the relationship between the individual and the common good (Dobson 2007).

There are two main approaches to encouraging environmental citizenship: a participatory rights-based approach³ and a personal obligations-based approach.⁴ Apart from this, the definition of environmental citizenship and its practical implications are usually a combination of claiming rights and fulfilling obligations (see Melo-Escrihuela 2015). Also, most existing views lean towards emphasizing duties over rights,⁵ the requirement to cultivate environmental awareness, responsibility and literacy and the blurring of territorial belonging.

The prevalent opinion is still that, although environmental citizenship has long been theorized it is unclear what such citizenship entails in practice or what methods can be used to cultivate it (see also Schild 2016). As discussed above, the concept of citizenship originates in ancient Greece and Rome and it is a cornerstone of Western political philosophy. It is characterized by a division into two main streams – liberal and republican. Its modern conceptualizations have evolved together with the development of modern democracy and market society, and have adapted to the evolving global dimensions of citizenship, including the environmental one.

This is also relevant with respect to environmental citizenship. The liberal model emphasizes citizenship as a public status that secures the political, social and civil rights of each member of a community – including rights to environmental goods.⁶ The republican approach

3 Citizen's involvement in environmental decision-making is seen as crucial and must be incorporated into institutional reform (Melo-Escrihuela 2015).

4 At the heart of this approach is the definition of environmental citizenship as taking responsibility for one's actions and fulfilling personal commitments to protect the environment (Melo-Escrihuela 2015).

5 Dobson is also of the opinion that environmental (ecological) citizenship as a form of post-cosmopolitan citizenship emphasizes duties over rights (Dobson 2003).

6 The rights-based conception of citizenship advocated by T.H. Marshall can also easily be extended to the idea of environmental citizenship. Marshall's understanding of citizenship encompasses three dimensions: the development of civil rights (to civil freedoms and legal protection), political rights (to democratic participation) and social rights (to basic

emphasizes participatory rights in decision-making, deliberation, civic participation and a commitment to the public good (see Dagger 2002; Bell 2005; Barry 2008). At the heart of the republican view is the active virtuous citizen who acts for the common good. U. Beck stresses that cosmopolitan environmental citizenship emphasizes interconnectedness and interdependence on a global scale that transcends national boundaries (Beck 2010). Contemporary political thinking on environmental citizenship, then, adds to this traditional division new – environmental – content, insisting on new rights and responsibilities.

The core of the concept of environmental citizenship emphasizes that environmental protection is everyone's responsibility and that policies need to be based on decisions that minimize negative impact on the environment (see Tamby *et al.* 2010). This concept aims to redefine the relationship between man and nature, change or develop attitudes and behavior and encourage personal participation, while being fundamentally linked to environmental rights and responsibilities (see, among others, Dean 2001) as a specific type of rights and duties, and to the vision that everyone should be able to enjoy them equally. In this context, J. Barnett and his colleagues emphasize the need to look beyond the satisfaction of one's own immediate interests and to consider the well-being of those who live in other parts of the world, as well as the needs of those who will come after us (Barnett *et al.* 2005). This is closely related to the consequences of one's actions, so the environmental citizen should behave and act in such a way that his or her actions mitigate the consequences of environmental crisis and through environmental

social welfare). According to some authors, with the emergence of the environmental movement Marshall himself would certainly have added a fourth dimension to his conception of citizenship, namely environmental rights, which provide protection for the individual from the effects of environmental crises (see Newby 1996; Dean 2001).

responsibility, awareness and willingness participate in the protection of the common environment.

One of the problems with the global view of citizenship, however, is the fear of losing national identity and belonging. However, as R. Wonicki emphasizes, environmental citizenship does not require a rejection of the values and responsibilities of local communities or the importance of national identity. With respect to the environment, one's duty and responsibility to the local community and to the global community can be considered equivalent (Wonicki 2019, 59). In this way, national belonging actually overlaps or even equates with belonging to the global environment and both are inseparable from each other.

We lean toward the view of J. Barry and many others, who stress that environmental citizenship can contribute to developing a more sustainable society and world by transforming values, beliefs, attitudes and behaviors of individuals in favor of the environment – that is, individuals who consider themselves part of the evolving global environmental community (see Barry 2008, Mravcová 2019). Dobson defines environmental citizenship as pro-environmental behavior and action in both the public and private sector, based on the equitable distribution of environmental benefits, participation and the collaborative development of sustainability policies (Dobson 2007; 2010, 6). It is the active participation of citizens in various decisions toward sustainability. In this context, Dobson highlights that local initiatives have special potential because every human action has an impact on the environment, including local ones. The main purpose of the environmental citizen is therefore to live and act in a way that minimizes the negative ecological footprint, and thus to live sustainably so that others can live well too (Dobson 2007). As R. Sťahel argues, “environmentally sustainable care should be founded on conscious self-limitation, knowing that one's welfare and security cannot be secured at the expense of others” (Sťahel 2017, 451).

He also directs its vision of the environmental citizen toward the civic virtues of republicanism. He regards justice as the most important virtue, which he considers in relation with the environment and the individual ecological footprint (Dobson 2003).⁷ Thus, he states that global environmental duties extend their scope beyond republican virtues and the motivation for environmental action lies in the virtue of social and environmental justice leading to environmental care (Dobson 2003, 61-63). J. Connelly also examines virtues in the context of environmental citizenship and defines them as character traits that motivate a person to realize environmental goals (Connelly 2006, 51). Connelly thinks environmental citizenship does not require acquiring new virtues. Traditional virtues suffice to achieve an environmentally sustainable society. Similarly, Connelly and Barry think that by cultivating the virtues associated with environmental citizenship, citizens become active and more willing to fulfill their responsibilities (Connelly 2006, 66; Barry 2005). According to this view environmental citizenship requires an active role of the states, which must set the appropriate conditions and guide citizens toward such virtues and activism. Achieving environmental goals and sustainability is easier and more effective if it is supported by policies and based on environmental duties and specific societal rules (such as conservation and recycling) carried out by all citizens. As a political activity, environmental citizenship thus reflects mostly the traditional republican virtues, such as self-discipline, loyalty and commitment to common principles.

It is therefore widely accepted that environmental citizenship can be one of the key drivers of sustainability, a green and circular economy and a low-carbon society as urgent requirements of the contemporary world. It is seen as an important factor in addressing global

⁷ It is the ecological footprint that according to Dobson and many others replaces the state and its boundaries and serves as the political space of environmental citizenship (see Dobson 2003, 99).

environmental issues – a concept with potentially significant impact in many different areas (see Reis 2020).

5. CONCLUSION

We can conclude that environmental citizenship offers a normative basis and a set of requirements for how citizens should behave and act to reduce their negative impact on the environment. However, its theory and potential applications encounter many shortcomings and limitations associated with a still unclear understanding of the possibilities of global belonging. One of the most relevant difficulties, as pointed out by J. Wolf, is that changes done by individuals may not be large enough to have a real and effective impact (Wolf 2007, 7). On this issue, J. Valdivielso argues that many motivated and active citizens do not have enough opportunities to practise environmental behavior adequately (Valdivielso 2005, 244). There has been little research in this area that has focused on environmental citizenship in real life or in the context of specific environmental problems. One such research project was implemented in Canada to study climate change. The data demonstrate that realizing environmental citizenship motivates individuals to respond to climate change. We understand that such actions are influenced by many other variables, notably standard of living, awareness and perceived intensity of the problem (see Wolf *et al.* 2009). Therefore, more active state policies seem necessary.

Despite its many limitations, the concept of environmental citizenship already has its integral place in the world and the potential to significantly influence human motivation, behavior and actions to a greater extent than other approaches. Combined with an appropriate degree of political will, environmental citizenship can contribute to implement the necessary changes to mitigate the environmental crisis, as well as increase the likelihood of sustaining life on Earth into the future.

BIBLIOGRAPHY

- Alexander, G. (2004). Welcome to the Planetary Citizenship stream of T171 on the PlaNet weblog! *PlaNet*. Retrieved from <http://www.planetarycitizen.open.ac.uk>.
- Arias Maldonado, M., Valencia Sáiz, A. (1998). *La crítica ecologista a la democracia liberal: Participación y representación según la teoría política verde*. In: A. Valencia Sáiz (ed.), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*, 193-218. Málaga: Servicio de Publicaciones y Divulgación Científica de la Universidad de Málaga.
- Aristotle. (1984). *Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Barnett, J., Doherty, B., Burningham, K., Carr, A., Johnstone, G., Rootes, Ch. (2005). *Environmental citizenship: literature review*. Bristol: Environment Agency.
- Barry, J. (2002). *Vulnerability and virtue: Democracy, dependency and ecological stewardship*. In: B.A. Minteer, B.P. Taylor (eds.), *Democracy and the Claims of Nature*, 133-152. London: Rowman and Littlefield.
- Barry, J. (2005). *Resistance is fertile: from environmental to sustainability citizenship*. In: A. Dobson, D. Bell (eds.), *Environmental citizenship*, 21-48. Cambridge, MA: MIT Press.
- Barry, J. (2008). Towards a green republicanism: constitutionalism, political economy, and the Green State. *The Good Society*, 17(2), 1-12.
- Beck, U. (2010). Remapping social inequalities in an age of climate change: For a cosmopolitan renewal of sociology. *Global Networks*, 10(2), 165-181.
- Bell, D. (2005). Liberal environmental citizenship. *Environmental Politics*, 14(2), 179-194.
- Bellamy, R. (2008). *Citizenship: A Very Short Introduction*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Carens, J. (2000). *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press.
- Connelly, J. (2006). *The Virtues of Environmental Citizenship*. In: A. Dobson, D. Bell (eds.), *Environmental Citizenship*, 49-73. Cambridge, MA: MIT Press.
- Council of the European Communities. (1992). *Treaty on European Union*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- Dagger, R. (2002). *Republican citizenship*. In: E.F. Isin, B.S. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, 145-158. London: Sage Publications Ltd.
- Dean, H. (2001). Green citizenship. *Social Policy and Administration*, 35(3), 490-505.

- Delanty, G. (1997). Models of citizenship: defining European identity and citizenship. *Citizenship Studies*, 1(3), 285-303.
- Dobson, A. (2003). *Citizenship and the Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobson, A. (2007). Environmental Citizenship: Towards Sustainable Development. *Sustainable Development*, 15(5), 276-285.
- Dobson, A. (2010). *Environmental Citizenship and Pro-environmental Behaviour: Rapid Research and Evidence Review*. London: Sustainable Development Research Network.
- Falk, R. (2010). The Decline of Citizenship in an Era of Globalization. *Citizenship Studies*, 4(1), 5-17.
- Gross, F. (1999). *Citizenship and ethnicity: The growth and development of a democratic multiethnic institution*. Westport: Greenwood Press.
- Habermas, J. (1991). *Structural transformation of the public sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1994). "Citizenship and National Identity" in the Condition of Citizenship. London: Sage Publications Ltd.
- Hailwood, S. (2005). Environmental citizenship as reasonable citizenship. *Environmental Politics*, 14(2), 195-210.
- Heater, D. (2004). *A Brief History of Citizenship*. New York: New York University Press.
- Held, D. (2000). Regulating Globalization? The Reinvention of Politics. *International Sociology*, 15(2), 394-408.
- Held, D. (2010). *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Polity Press.
- Hosking, G. (2005). *Epochs of European Civilization: Antiquity to Renaissance. Lecture 3: Ancient Greece*. Prince Frederick, MD, Recorded Books.
- Isin, E.F., Turner, B.S. (2007). Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenship Studies. *Citizenship Studies*, 11(1), 5-17.
- Kant, I. (2016). *Perpetual Piece [Zum ewigen Frieden, 1795]*. South Carolina, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Kastoryano, R. (2005). Citizenship, Nationhood, and Non-Territoriality: Transnational Participation in Europe. *PS – Political Science and Politics*, 38(4), 693-696.
- Krno, S. (2007). *Fenomén Sibír a Homo sapiens*. In: I. Dubničková (ed.), *Kultúra a environmentálna kríza*, 433-443. Nitra: UKF.
- Locke, J. (2011). *Second Treatise of Government*. Cambridge: Hackett Publishing Co., UK Edition.
- Lysý, J. (2016). Revolutions and Preventive Democracy in the Age of Extremes. *Philosophica Critica*, 2(1), 23-32.

- Machiavelli, N. (2012). *Vladař [Il Principe, 1532]*. Praha: Argo.
- Marshall, T. (1950). *Citizenship and social class*. Cambridge: University Press.
- Melo-Escrihuela, C. (2015). Promoting Ecological Citizenship: Rights, Duties and Political Agency. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 7(2), 113-134. Retrieved from <https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/799>.
- Mill, J.S. (2017). *On Liberty*. South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Montesquieu, Ch.L. (2002). *The Spirit of the Laws [De l'esprit des lois, 1748]*. New York: Prometheus.
- Mravcová, A. (2017). Global Citizenship Education in the Current Era of Migration Crisis and Growing National Values. *Philosophica Critica*, 3(1), 17-28.
- Mravcová, A. (2019). Environmental awareness and environmental citizenship dimension. *Slovak Journal of Political Sciences*, 19(2), 32-48.
- Newby, H. (1996). *Citizenship in green world: Global commons and human stewardship*. In: M. Bulmer, A. Rees (eds.), *Citizenship Today: The contemporary relevance of T.H. Marshall*, 209-222. London: UCL Press.
- O'Riordan, T. (2001). *Taking the transition forward*. In: T. O'Riordan (ed.), *Globalism, Localism and Identity: Fresh Perspectives on the Transition to the Sustainability*, Chapter 11. London: Earthscan.
- Pallett, H. (2017). *Environmental citizenship*. In: D. Richardson, N. Castree, M.F. Goodchild, A. Kobayashi, W. Liu, R.A. Martson (eds.), *The International Encyclopedia of Geography: People, the Earth, Environment, and Technology, 1916-1925*. Hoboken (NJ): Wiley-Blackwell.
- Plato. (2009). *Štát [The Republic]*. Bratislava: Kalligram.
- Pocock, J.G.A. (1998). *The Ideal of Citizenship Since the Classical Times*. In: G. Shafir (ed.), *The Citizenship Debates. A Reader*, 31-41. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Reis, P. (2020). *Environmental Citizenship and Youth Activism*. In: A.Ch. Hadjichambis, P. Reis, D. Paraskeva-Hadjichambi, J. Činčera, et al., *Conceptualizing Environmental Citizenship for 21st Century Education*, 139-148. Cham: Springer.
- Rousseau, J.-J. (2010). *O spoločenskej zmluve [Du contrat social; ou, Principes du droit politique]*. Bratislava: Kalligram.
- Schild, R. (2016). Environmental citizenship. What can political theory contribute to environmental education practice. *The Journal of Environmental Education*, 47(1), 19-34.
- Shafir, G. (1998). *The Citizenship Debates. A Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Špirko, D. (2012). *Sloboda a „environmentálna zodpovednosť“*. In: P. Sucharek (ed.), *Sloboda a jej projekcie*, 182-187. Prešov: FF PU.
- Šťahel, R. (2017). Self-limitation as the basis of environmentally sustainable care of the self. *Human Affairs*, 27(4), 444-454.
- Svitačová, E., Moravčíková, D. (2017). Environmental responsibility of young people in the context of globalizing culture and economy. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej*, 110, 191-199.
- Tamby, S.M.M., Halima, L., Nadesona, T. (2010). Environmental citizenship: What level of knowledge, attitude, skill and participation the students own?. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 2(2), 5715-5719.
- Tollenaar, I. (2019). *Cicero's Civitas: Friendship as Fundamental to Citizenship*. Retrieved from <https://academics.depaul.edu/honors/curriculum/archives/Documents/2019%20Honors%20Senior%20Theses/Tollenaar,%20Cicero%E2%80%99s%20Civitas%20Friendship%20as%20Fundamental%20to%20Citizenship.pdf>.
- Valdivielso, J. (2005). Social Citizenship and the Environment. *Environmental Politics*, 14(2), 239-254.
- Valencia Sáiz, A. (2005). Globalisation, Cosmopolitanism and Ecological Citizenship. *Environmental Politics*, 14(2), 163-178.
- Weber, M. (1998). *Citizenship in Ancient and Medieval Cities*. Minneapolis, MN: The University of Minnesota.
- Wolf, J. (2007). *The ecological citizen and climate change*. Helsinki: Tyndall Centre.
- Wolf, J., Brown, K., Conway, D. (2009). Ecological citizenship and climate change. Perceptions and practice. *Environmental Politics*, 18(4), 503-521.
- Wonicki, R. (2019). Global Environmental Citizenship: The Polish Approach to Ecology. In: G. Mádlo (ed.), *Is Planet Earth Green?*, 57-63. Leiden: Brill.
- Young, M., Commins, E. (2002). *Global Citizenship: The Handbook for Primary Teaching*. Cambridge: Oxfam.

ANNA MRAVCOVÁ

Slovenská poľnohospodárska univerzita v Nitre
(Slovak University of Agriculture in Nitra, Slovak Republic)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-7404-5215>

anna.mravcova@uniag.sk

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.04



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 24/11/2022. Reviewed: 27/03/2023. Accepted: 18/04/2023.

This work was supported by the Erasmus+ KA2 Strategic Partnerships project – Teaching Sustainability in Higher Education in the Field of Economics and Management (SUSTA).

KATARÍNA PODUŠELOVÁ

THE ANTHROPOCENE AND THE PROBLEM OF ANTHROPOLOGICAL CONSTANTS

Abstract. In the humanities and social sciences, the concept of the Anthropocene has become the starting point for theoretical analyses of the immediate relationship between the environmental preconditions for the existence of civilization and the human actions whose consequences threaten these preconditions. From the philosophical-anthropological point of view, reflections on the concepts of the Anthropocene focus not only on a critical analysis of the claims about human that originate in the natural sciences but also on an understanding of the overall role of humanity in the new geological-climatic regime of the Earth. The primary purpose of this paper is to highlight two-pronged problem areas, which include both the problem of anthropological constants as specific ways of making statements about humans and the problem of using them to reflect on the conceptual system of the Anthropocene. In particular, this paper emphasizes hypotheses and claims from the Anthropocene concept of Earth System Science that point to humans becoming a geobiophysical force in the Anthropocene. Three areas in which anthropological constants could be subsequently subjected to a deeper analysis are proposed.

Keywords: Anthropocene; anthropological constants; Homo faber; Homo oeconomicus; Homo industrialis

1. Introduction. 2. The Anthropocene. 3. The anthropological constants. 4. The anthropological constants in the Anthropocene. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Human self-knowledge takes place primarily in terms of relations of difference or similarity to other living entities or relations to the transcendent. The Anthropocene brings humans back to Earth to their basic physicochemical and biological assumptions of life and introduces a new perspective in which human is equated with the inanimate forces of nature. In the Anthropocene, human self-understanding and efforts to define themselves must suddenly be

based on new relationships or a rethinking of existing relationships. In philosophical anthropology, we encounter the definition of man through anthropological constants that are also used outside this philosophical discipline. In this paper, I want to show how these constants are employed in the Anthropocene discourse. Further, I will point out the problematic nature of these constants, not only outside philosophical anthropology but also within it.

Given the controversies sparked by the concept of the Anthropocene, I will first clarify how we understand the Anthropocene and how we will work with the concept of the Anthropocene. I will address this issue in the first part of the paper, where I will also highlight hypotheses and claims from the concept of the Anthropocene that I consider important for the discourse on human beings carried out by philosophical anthropology. The second part of the paper focuses on the anthropological constants which capture specific human activity. Implicit in the constants is an assumption that captures Višňovský's claim "that if we explain agency, we will understand humans"¹ (Višňovský 2009, 77). If the Anthropocene is the result of human activity, then anthropological constants should help us better understand humans and the critical situation that is forcing humanity to adapt to new climatic and geological conditions on Earth. This can only be achieved if: (1) existing anthropological constants are re-examined, critiqued, and conceptually analyzed; (2) they fully accept the requirement of a sustainable use of natural resources and environmental responsibility.

2. THE ANTHROPOCENE

The concept of the Anthropocene has more than one level of meaning: "the concept of the Anthropocene has evolved in breadth and diversely

1 Original text in the Slovak language: "že ak vysvetlíme konanie, pochopíme človeka" (Višňovský 2009, 77). Translation by the writer.

since it was first proposed” (Brondizio *et al.* 2016, 318). The term was first used and associated with the idea and suggestion of changing the designation in the Earth’s chronostratigraphy from the present Holocene to the Anthropocene. This idea was published in 2000 by Paul Crutzen, an atmospheric chemist, and Eugene Stoermer, a biologist, in the IGBP Global Change Newsletter. Even though many authors dealing with the Anthropocene point to its polysemy (see Zalasiewicz *et al.* 2019; Zalasiewicz *et al.* 2021; Hamilton 2015a), many works lack such awareness. This is due to the term’s considerable popularity and the fact that “the definitions of the Anthropocene are ambiguous on multiple levels” (Nichols, Gogineni 2016, 5). The concept’s ambiguity and multiple meanings can be captured as follows. The term Anthropocene refers not only to a unit of human history; it is also a time interval in Earth’s history. It can be thought of as a term that points to ecological and environmental crises, but also to social inequalities and an outdated political apparatus of nation-states that does not correspond to the global interconnectedness of the world, resulting in increased armed conflicts. Moreover, it is also a concept that points to a paradigmatic shift in the understanding of humanity’s overall role in the drift or change of the Earth System. Therefore, it is only possible to consider any issue within such a complex topic as the Anthropocene when we acknowledge and realize which Anthropocene we are talking about, on which level of meaning we are moving, and why.

In this paper I accept the general distinction between two concepts of the Anthropocene: one belonging to the natural sciences; the other to the humanities and social sciences. Within this general breakdown, there are further levels. For example, within the natural sciences I favor the understanding of the concept of the Anthropocene of Earth System Science. To clarify, in the natural sciences, where the concept of the Anthropocene originated, we refer to the geological concept of the Anthropocene and the concept within Earth System Science.

The geological Anthropocene is dealt with by the Anthropocene Working Group (AWG). “The primary task of the AWG is to assess the Anthropocene as a potential geological time (chronostratigraphic) unit” (Zalasiewicz *et al.* 2021, 3), in which human intervention in Earth systems has become dominant. Olvitt suggests that the geological Anthropocene: “refers to the time interval in which Earth’s bio-geo-chemical processes are substantially influenced by human activities such that they leave a permanent record in the planet’s rock strata” (Olvitt 2017, 396). Scientists characterize human activities that are significant to the Anthropocene as anthropogenic impact, through which geologists focus on anthropogenic deposits created by human activity. Anthropogenic deposits contain new minerals and rocks that show the influence of humans. The rapid global expansion of new materials, including elemental aluminium, concrete, and plastics, is clearly identifiable, forming abundant, fast-growing technofossils. In addition to creating new layers of sediments, the impact of chemical and biological effects of human activity on the Earth’s atmosphere is of particular importance to the geological Anthropocene (Zalasiewicz *et al.* 2010, 2229–2230). The geological record also reflects the burning of fossil fuels, which has a significant impact on the concentration of CO₂ in the atmosphere. The overexploitation of fossil fuels has caused a worldwide proliferation of black carbon, inorganic ash spherules, and spherical carbon particles, which have shown a nearly synchronous global increase since 1950 (Waters *et al.* 2016). According to the synchronous Global Boundary Stratotype Sections and Points (GSSPs),² fossil fuel is important for dating the geological Anthropocene and allows the determination of geological periods also by way of comparing them with previous periods.

² Global Boundary Stratotype Sections and Points “are reference points on stratigraphic sections of rock which define the lower boundaries of stages on the International Chronostratigraphic Chart. Since 1977, the ICS has maintained the international GSSP register” (International Commission on Stratigraphy 2021).

The second perspective on the Anthropocene, which I mentioned earlier, is offered by a specific field of research called Earth System Science (ESS). In this field, as Hamilton says, it is “a systems science that deals with the whole Earth as a complex system that goes beyond the sum of its parts” (Hamilton 2015b, 102). In particular, this field is characterized by awareness and recognition that life has a strong influence on the Earth’s chemical and physical environment (Steffen *et al.* 2020). On the one hand, this view combines separate and isolated investigations of the different Earth systems (atmosphere, biosphere, cryosphere, geosphere, hydrosphere, pedosphere, climate, technosphere, and anthroposphere) in a way that would allow one to pinpoint the rupture created by the impact of human activity on the Earth System³ (Steffen *et al.* 2020; Zalasiewicz *et al.* 2021; Hamilton 2017). On the other hand, it brings together findings from a number of research areas and different scientific disciplines.

The Anthropocene within Earth System Science “has become an extremely powerful unifying concept, placing climate change, biodiversity loss, pollution and other environmental problems, as well as social problems such as high consumption, growing inequality and urbanization, in the same framework” (Steffen *et al.* 2020, 59). According to this concept of the Anthropocene, human activities and so-called anthropogenic influences play a more complex role than in the geological Anthropocene. Human activities are linked to the activities of Earth System to such an extent that mankind is likened to the forces of nature.

3 “In the context of global change, the Earth System has come to mean the suite of interacting physical, chemical, and biological global-scale cycles (often called biogeochemical cycles) and energy fluxes which provide the conditions necessary for life” (Steffen *et al.* 2005, 7). “This definition emphasized two points: first, that forcings and feedbacks within the system, including biological processes, are as important to it functioning as external drivers and, second, that human activities are an integral part of system functioning” (Steffen *et al.* 2020, 57).

The following hypothesis, which comes from Earth System Science, is very important to the humanities. It is the proposition that mankind has become the driving force of the Earth System. In other words, humans are no longer just part of the biosphere and passive observers but have themselves become a geobiophysical force that qualitatively alters the regulatory capabilities of the Earth System (Steffen *et al.* 2020). In Rockström's words: "Humans are now the dominant force driving the trajectory of the Earth System: »we are no longer a small world on a big planet but have become«, »a big world on a small planet«" (Steffen *et al.* 2020, 62).

In light of the above, the concept of the Anthropocene in Earth System Science can be usefully employed in the humanities and social sciences, where the primary goal is to critically reflect on concepts of the Anthropocene from the natural sciences, in addition to analyzing the meaning of the concept of the Anthropocene itself. I agree with Hamilton that: "Anthropocene' is not a term invented to describe the continued spread of human influences on the landscape or the further modification of ecosystems; rather, it is a term describing a break in the functioning of the Earth system as a whole, to the extent that the Earth has now entered a new geological epoch" (Hamilton 2017, 17). As scientists from Earth System Science state, "the nature of the changes now occurring simultaneously in the Earth system, as well as the magnitude and rate of change, are unprecedented. The Earth System is currently operating in a non-analog state" (Steffen *et al.* 2020, 57).

In my view, Hamilton's claim offers an appropriate framework for philosophical reflection on the Anthropocene, while also pointing to a turning point. Many works on the Anthropocene literally ignore a crucial tipping point or shift. The Anthropocene thus loses boundaries and becomes merely a concept under which anything that qualifies as human-environment interaction can be subsumed. Such omission may lead one to claim that the Anthropocene is the result of human nature and that it is therefore a natural consequence

of human activity, or that it is the result of some characteristic feature (anthropological constant) of man which, in turn, does not reflect the complexity of human existence. However, if the Anthropocene is a natural occurrence then our epoch is not the result of human failure, but merely reflects our destructive nature (Hamilton 2017, 21). Furthermore, such claims downplay the impact of industrialism and large-scale burning of fossil fuels, and do not consider them anything new in the history of the human species (Hamilton 2017, 21).

If the requirement for a break or shift in the functioning of the Earth System is highlighted, the critical analysis and interpretation of the research outputs of natural scientists becomes more meaningful. When facts are interpreted in a broader context, problems that are hidden come to the surface. For example, as Ståhel points out, “the consequences of the massive use of fossil fuels are climatic changes that increase the risk of water and food shortage, flooding, intense tropical storms, heat waves, droughts, sea-level rise causing the loss of coastlines, and an increase in the speed of extinction of animal and plant species. All these phenomena influence also the form and intensity of social conflicts because for a majority of the population they become an existential risk threatening the basic requirements for life of individuals and communities” (Ståhel 2016, 480–481).

It should be clear from the above that the term Anthropocene, as used in the humanities and social sciences, has a broader content and scope. Its interpretation in these fields is more flexible and synthetic, less precise and aimed at understanding, for example, human responsibility, justice, values, and norms in the new climatic-geological regime of the Earth (Zalasiewicz *et al.* 2021). Ontological, epistemological, and ethical concepts of the Anthropocene are being developed to describe and provide a critical analysis of the non-analog state of the world that bears the name of Anthropocene. Trischler points out the variability of Anthropocene concepts when he argues that “while earth scientists discuss the hard facts of geological strata, humanities scholars have started a lively debate

about the philosophical, legal, aesthetic, pedagogical, and cultural implications of the Anthropocene” (Trischler 2013, 6). The changing state of geological and climatic conditions on Earth requires new ways of research in the natural sciences and, at the same time, new ways of thinking, or as Hamilton puts it “making the cognitive leap to Earth System thinking” (Hamilton 2017, 8), which will be characteristic of interdisciplinarity or even transdisciplinarity. Research on the Anthropocene in the humanities and social sciences complements the understanding of the Anthropocene in geology and Earth System Science. “While the scientific term is descriptive and analytical with regard to a given state of affairs, the humanities term is either normative (‘what should we do now?’) or narrative (‘how did we get here?’), or both (‘why did we get there?’)” (Zalasiewicz *et al.* 2021, 9). Critical analysis (critical theory, critical environmentalism), which is also strongly present in the discourse on the Anthropocene, can be added to this statement. In addition to the interpretation and critical analysis of the concept of the Anthropocene, in what follows I will stress the importance of philosophical investigation of two terms that are still not given due attention within the Anthropocene discourse.

The first is a term that is explicitly mentioned in the concept of Anthropocene – *Anthropos*, i.e. human. The second term is *life* itself, which is immanent in this context. Specifically, the hiddenness of life in the Anthropocene concept is that all life on planet Earth, human life and its qualitative preservation in particular, is what is actually at stake here. Thus, from my perspective, in the Anthropocene the concepts of a human being and life become inseparable. It is no longer possible to focus on the description of humans without also looking at life itself and the conditions that are necessary for its preservation.

3. THE ANTHROPOLOGICAL CONSTANTS

My interest in anthropological constants⁴ was aroused by the concept of the Anthropocene according to which humans are not merely passive observers of nature but change it through their physical and mental activity. Thus, it is not humans as such who cause the Anthropocene, but their activity. In other words, the active manifestations of the life form we call human are the cause of the break in the self-regulating capacity of the Earth System. Under such an assumption, several questions arise: Can we talk about human activity without having some pre-understanding of what a human being is? How to accentuate in this assumption the claim that the Anthropocene is a rather unintended result of human activity? Does this reasoning lead to a reduction of humans to their actions alone, which would be contrary to the efforts of philosophical anthropology to gain a comprehensive understanding of humans? My point of view in this paper is that anthropological constants are an opportunity to think philosophically about human agency in the context of the Anthropocene and the above questions. I start from the assumption that, first, anthropological constants contain a certain pre-understanding of human nature. Second, they are an attempt to describe how, through what humans do and through the results or products of their activity, they show themselves to be who they actually are. Anthropological constants, although part

4 By anthropological constant I mean a universal characteristic of human beings, derived from the principles of their thinking and acting. The main aim of anthropological constants is to capture the specificity and uniqueness of human beings. Traditionally, they are regarded as a manifestation of humanity or human nature. Among the best-known constants in philosophical anthropology are animal rationale, animal laborans, homo faber, homo migrans, homo climaticus, homo oecologicus, homo politicus, homo significans, homo pictor, animal symbolicus, homo ludens, homo oeconomicus, homo cogitans, homo absconditus and homo emotionalis.

of philosophical reflection since its inception are in many ways problematic.

The first problem is the term anthropological constant itself, which is more specific to philosophical anthropology than to other disciplines in the humanities. Even within philosophical anthropology is not often used. Authors lean more toward the term ‘essential definition,’ in which *essential* indicates a focus on human essence or nature. The understanding of anthropological constants within philosophical anthropology can be divided into substantial and existential. The first approach focuses on the perception of a substance. It is concerned with capturing its essential, characteristic, and fundamental properties, as well as the so-called attributes of human beings. As Malík states: “What is essential for the standpoint of substantialism is that it treats human individuals objectively, i.e. as certain objectively existing bearers or holders of the status of humanity”⁵ (Malík 2008, 37). In general, essentialist definitions of anthropological constants concern human agency in the world. They are primarily interested in addressing the “what” rather than the “is” of the key question: What is human?, but they do not offer an exhaustive answer to the question about human beings. The second approach is existential, the so-called non-substantial approach, which problematizes the substantive determination of being or rejects it altogether.

The second problem concerns the use of the term ‘constant’ itself. Etymologically, it derives from the Latin *constans*, which means something permanent, fixed, and lasting. A constant from an anthropological point of view should then express the fact that there is always something in the essence of human beings that is permanent or lasting and external influences should not cause it to change. Is it possible to say with certainty that there is something

5 Original text in the Slovak language: “Pre stanovisko substancializmu je podstatné to, že k ľudským individuám pristupuje predmetne, t. j. ako k určitým objektívne existujúcim nositeľom či držiteľom statusu ľudskosti” (Malík 2008, 37). Translation by the writer.

in every human being that is permanent and unchanging? This question leads us to the problem of human nature, which has not yet been settled. We still find, side by side, substantial and non-substantial anthropologies, and although we know more about human beings than ever before we still haven't found a definite answer. To complicate things further, a recent view suggests that there may not even be just one human nature. As Prinz puts it, "it might make sense to say that there are human natures, rather than one human nature" (Prinz 2012, ix).

The third problem is that anthropological constants, like the notion of a human nature, are often only operational terms that are not capable of an explanation. This point is important because in Anthropocene research often authors do not specify what an anthropological constant is and whether its use leads to a contradiction in his or her reasoning. We must also ask ourselves a question here: Is the use of the term constant legitimate?

I will use the term constants, provided that I admit certain reservations. The first reservation is that the introduction of a constant in philosophical anthropology has a different role than in physics or mathematics, which are strictly given and allow the world not only to be known and function within it, but also to be transformed by it. The second reservation is that the validity of the constant is admitted only with respect to a specific historical development of the concept of human nature.

The anthropological constant will then represent the backbone of our examination of humans, their self-knowledge, and self-understanding. Thus understood, the constant usually draws attention to one attribute of humanity that constitutes a unique concept of man from a particular perspective. The constant establishes the framework and scope of a reflection about man and allows for a detailed description and analysis. It represents an imaginary Archimedean point from which reflection on the human being begins and on which it is based. At the same time, it enables interdisciplinary connections.

This also allows anthropological constants to be assigned an auxiliary function in the development of theories in the humanities and social sciences. For example, when we introduce the anthropological constant of a rational animal, this may eventually lead to think about the different ways in which humans achieve their goals, different kinds of rationality, or even to think about irrationality. We can think about the rationality of the individual, as well as social or collective rationality.

Furthermore, anthropological constants are closely linked to the abstract and general concept of a human being. However, in the history of mankind, the concept of a human being has not always included all individuals of the human species. Thus, for example, Aristotle's anthropological constant *zoon politikon*, has a completely different meaning today, given the scope of the concept of human beings. Its permanence is attested by its use in the political and social sciences, rather than by its original meaning. A key question may be asked here: What is the scope of the notion of human beings required by the Anthropocene discourse, and what is its actual scope? As for the ongoing debate about the dating of the Anthropocene and human responsibility for it, the following questions arise: Which human activity plays the most significant role here? Is the activity itself or the motivation for the activity and goals more important? What was such human motivation in the past, what is it now, and what will it be in the future? Taking this into account, we can now say with confidence that the goal of humanity should be its qualitative survival in the future, sustainability, and the protection of natural resources. Humanity's survival depends not only on stable climatic and geological conditions but also on the survival of other forms of life. Can anthropological constants that have been established mainly by their difference from other life forms also take this requirement into account? Is it possible to include in the concept of human beings all past, present and future entities that have acted toward changing the geological-climatic conditions on Earth? How

are anthropological constants used in the Anthropocene? Are they used correctly? Are researchers aware of their connection to central issues concerning human nature?

4. THE ANTHROPOLOGICAL CONSTANTS IN THE ANTHROPOCENE

Attention to the actions and acting of human beings is reflected in the claim of scientists from Earth System Science that humans became a force of nature in the Anthropocene. Many key texts on the Anthropocene try to explain who *Anthropos* is, whose characteristic feature of action was dominant and is still relevant in the so-called “Age of Human.”

The most commonly anthropological constants in Anthropocene discourse include *Homo faber*, *Homo oeconomicus*, and *Homo industrialis*, which are related to reactions to the political implications of the Anthropocene, global power relations supported by technology, capitalism, the inclination toward technological solutions to the consequences of the Anthropocene, and the search for the root cause of the Anthropocene. Some authors suggest to supplement or even replace these anthropological constants.

Bruno Latour, for example, suggests replacing *Homo faber* with *Homo fabricatus*. “[I]n place of *Homo faber*, we would do better to speak of *Homo fabricatus*, daughters and sons of their products and their works” (Latour 2013, 228). He also speaks of *Homo fabulator*, associated with the concept of the human being as a storyteller (Latour 2013, 248). Latour also includes *Homo oeconomicus*, who “eventually succeeded in universalizing the whole surface of the Earth ... Under the name of globalization, the culture of this strange GMO – whose Latin name is *Homo oeconomicus* – has spread everywhere. At the very moment when we have a desperate need for other forms of homodiversity!” (Latour 2015, 115). According to Latour, “we ought to have as many definitions of humanity as there are ways of belonging to the world” (Latour 2015, 115).

Schwarz proposes to extend *Homo faber* to include *Homo hortensis*: “*Homo hortensis* is to some extent conceived of as a refinement of *Homo faber*, the skilled craftsman of our technosphere, the technological systems of the Anthropocene” (Schwarz 2019, 113). *Homo hortensis*, according to Schwarz, “means the gardening man, or, in a more straightforward translation, the one who belongs to the garden. Accordingly, the form of life of *Homo hortensis* is not just working or being in the garden, but organizing its life following the principles of gardening” (Schwarz 2019, 113).

As for the anthropological constant *Homo faber*, it is necessary to take into account the long history of the development of its meaning. It is first mentioned in a Latin quote attributed to the Roman statesman and writer Appius Claudius Caecus: “*Faber est quisque fortunae suae*” (Each human is the maker of their own fortune) and has been revitalized in the works of M. Scheler, H. Arendt and H. Bergson.

The anthropological constants *Homo faber* and *Homo oeconomicus* also appear in a recent article of Ch. Dries and M.H. Hägele. By pointing out the critique of these constants, they capture the struggle for humanity that takes place mainly against the backdrop of the Anthropocene discourse (Dries, Hägele 2020, 173). The dispute over whether it is possible to establish unequivocally what the humanity in human beings consists of is pushed into the background by facts about environmental and ecological catastrophes, the rise in the temperature of the atmosphere, the consequences of the sixth mass extinction, the melting of the glaciers, the scarcity of water and the social and political conflicts that are triggered by the climatic crisis. According to the authors, two camps are in opposition here. Transhumanists support *Homo faber*, appeal to amplified Promethean rhetoric, and seek planetary salvation in geoengineering and human-machine fusion. Opposing them, proponents of posthumanism suggest a different use of the anthropological constant *Homo faber*, even though

they, like posthumanists, reject traditional human concepts (Dries, Hägele 2020, 173).

The anthropological constant *Homo industrialis* can be found, for example, in an article of M. Northcott, without further explanation. The justification for its use probably lies in his understanding of time and eschatology in the Christian doctrine with reference to the dating of the Anthropocene. Northcott goes back to the first proposal for dating the Anthropocene, which was correlated with the emergence of the Industrial Revolution. In this context, he claims that: “*Homo industrialis* has become a geological force who is changing life on Earth through a range of Earth system-level interventions” (Northcott 2015, 105). In line with a religious worldview, Northcott argues, it is impossible to agree with such a claim because: “[t]he claim that the industrial revolution commenced a new geological epoch is closer to the literary genre of science fiction than of natural scientific writing” (Northcott 2015, 105).

Further, P. Sloterdijk also works with anthropological constants through J. Kersten’s demand for a new political anthropology for the Anthropocene. Kersten states that there has been “a paradigm change in political anthropology – from the *Homo sapiens pauper* of Hobbes to the *Homo sapiens luxus* of Sloterdijk” (Kersten 2013, 41). *Homo pauper*, according to Kersten, “use[s] natural resources in an egoistic way that threatens the balance of individual ecosystems and the ecological balance of the whole globe. But exactly for this reason – the egoistic consumption of nature – *Homo sapiens pauper*, who does not know anything but self-interest, cannot be the answer to the ecological challenge of the Anthropocene” (Kersten 2013, 51). The transition from *Homo pauper* to *Homo sapiens luxus* is made possible by a change in people’s self-understanding in all dimensions of their lives. The constant *Homo luxury* does not entail material wealth but points to the richness of the inner dimension of humans (Kersten 2013, 51).

Based on the problematic aspects of the anthropological constants considered above, I suggest that we can identify three main ways anthropological constants are used in the Anthropocene discourse.

The first way, which occurs most often, is that anthropological endings are merely an operational concept and are not explained by authors. Anthropological constants enable one to refer to existing theories or problematic areas. Sometimes they are mentioned only in passing. Latour, Northcott, Dries, and Hägele use anthropological constants in this way.

The second way is less popular. It focuses on the search for and explanation of the causes of the Anthropocene or the search for solutions through anthropological constants. The work of Schwarz and Kersten, and probably Sloterdijk, is representative of this second way.

A third way that plays an important role in the use of anthropological constants criticizes them and tries to overcome their use. Here I can again include Dries and Hägele, Latour, as well as forerunners of posthumanism such as Donna Haraway, who makes a significant contribution to the critique of the universal model of human nature in the Anthropocene.

As can be seen, it is not possible to clearly and strictly classify individual authors into one area. To do so would require a deeper analysis. My aim here is merely to point out that anthropological constants are frequently used in the Anthropocene discourse, without focusing on the importance of the concept of an anthropological constant or seeking a deeper understanding of it. Moreover, anthropological constants are often used without the author explaining whether he or she holds a substantial or a non-substantial approach to anthropological constants. At the same time, I have not yet found a clear analysis of the use of anthropological constants. I consider the exploration of the meaning of anthropological constants an important task of philosophical anthropology, whose significance goes well beyond the Anthropocene discourse.

Given the current state of research, it cannot be determined which anthropological constant is relevant to the Anthropocene. An answer to this question also depends on whether providing a definition of man through one general characteristic is still legitimate and sustainable in the conceptual system of the Anthropocene.

5. CONCLUSION

This paper suggested that the use of anthropological constants, not only in the Anthropocene discourse, is not straightforward and unambiguous. The complexity of their use has been captured through the levels meaning of the term anthropological constant itself or the ways in which it is used. Terms such as *Homo faber*, *Homo industrialis* or *Homo oeconomicus*, which are used most frequently in reflections on the conceptual system of the Anthropocene, have been subsumed under the substantial approach to the human being. Such an approach, however, assumes that human nature exhibits immutable qualities. The examination of substantive understandings of human essence carried out in this paper accentuated its problematic aspects through the complexity of anthropological constants.

I also argued that any reflection within the conceptual system of the Anthropocene must first clarify the position of its author. This is important because there are different concepts of the Anthropocene, and the concept itself has multiple levels of meaning. The preference for claims and hypotheses based on the concept of the Anthropocene from Earth System Science, particularly the claim that humans have become a geobiophysical force, has made it possible to focus mainly on the attributes of the human being that exhibit activity and action.

Since the emergence of the Anthropocene, anthropological constants have been frequently employed in Anthropocene discourse. Further, new constants are also emerging, not necessarily formulated within the framework of philosophical anthropology. By describing the most frequently used anthropological constants, this paper

has proposed three categories to classify the different approaches to anthropological constants.

BIBLIOGRAPHY

- Brondizio, E.S., *et al.* (2016). Re-conceptualizing the Anthropocene: A call for collaboration. *Global Environmental Change*, 39, 318-327. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2016.02.006>.
- Dries, Ch., Hägele, M.H. (2020). *Die Stellung des Menschen im Anthropozän: Ein Brückenschlag zwischen Posthumanismus und Philosophischer Anthropologie*. In: H. Bajohr (ed.), *Der Anthropos im Anthropozän: Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*, 173-190. Boston – Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110668551-010>.
- Hamilton, C. (2015a). *Human Destiny in the Anthropocene*. In: C. Hamilton, F. Gemenne, Ch. Bonneuil (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*, 32-44. London: Routledge.
- Hamilton, C. (2015b). Getting the Anthropocene so wrong. *The Anthropocene Review*, 2(2), 102-107. <https://doi.org/10.1177/2053019615584974>.
- Hamilton, C. (2017). *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge – Malden: Polity Press.
- International Commission on Stratigraphy. (2021). *Global Boundary Stratotype Sections and Points*. Retrieved from <https://stratigraphy.org/gssps/>.
- Kersten, J. (2013). *The Enjoyment of Complexity: A New Political Anthropology for the Anthropocene?*. In: H. Trischler (ed.), *Anthropocene: Exploring the Future of the Age of Humans*, 39-55. Munich: RCC Perspectives. doi.org/10.5282/rcc/5603.
- Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. London: Harvard University Press.
- Latour, B. (2015). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Malík, B. (2008). *Úvod do antropológie: Základné antropofémy v dejinách antropologického myslenia*. Bratislava: IRIS.
- Nichols, K., Gogineni, B. (2018). The Anthropocene's dating problem: Insights from the geosciences and the humanities. *The Anthropocene Review*, 5(2), 107-119. doi.org/10.1177/2053019618784971.
- Northcott, M. (2015) *Eschatology in the Anthropocene: From the chronos of deep time to the kairos of the age of humans*. In: C. Hamilton, F. Gemenne, Ch. Bonneuil

- (eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*, 100-111. London: Routledge.
- Olvitt, L.L. (2017). Education in the Anthropocene: Ethico-moral dimensions and critical realist openings. *Journal of Moral Education*, 46(4), 396-409. DOI 10.1080/03057240.2017.1342613.
- Prinz, J.J. (2012). *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape the Human Mind*. New York: W.W. Norton and Company, Inc.
- Schwarz, A. (2019). *From Homo faber to Homo hortensis: gardening techniques in the Anthropocene*. In: M.P. Diogo, A.D. Rodrigues, A. Simões, D. Scarso (eds.), *Gardens and Human Agency in the Anthropocene*, 112- 123. New York: Routledge.
- Stahel, R. (2016). Climate Change and Social Conflicts. *Perspectives on Global Development and Technology*, 15(5), 480-496. <https://doi.org/10.1163/15691497-12341403>.
- Steffen, W., et al. (2005). *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure*. Heidelberg: Springer Berlin.
- Steffen, W., et al. (2020). The emergence and evolution of Earth System Science. *Nature Reviews Earth and Environment*, 1, 54-63. <https://doi.org/10.1038/s43017-019-0005-6>.
- Trischler, H. (2013). *Introduction*. In: H. Trischler (ed.), *Anthropocene: Exploring the Future of the Age of Humans*, 5-7. Munich: RCC Perspectives. doi.org/10.5282/rcc/5603.
- Višňovský, E. (2009). *Človek ako Homo agens: Ľudské konanie medzi myslou a socio-kultúrnym kontextom*. Bratislava. IRIS.
- Waters, C.N., et al. (2016). The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene. *Science*, 351(6269), 137-147. DOI 10.1126/science.aad2622.
- Zalasiewicz, J., et al. (2010). The New World of the Anthropocene. *Environmental Science and Technology*, 44 (7), 2228-2231. DOI 10.1021/es903118j.
- Zalasiewicz, J., et al. (2021). The Anthropocene: Comparing its meaning in geology (chronostratigraphy) with conceptual approaches arising in other disciplines. *Earth's Future*, 9, 1-35. <https://doi.org/10.1029/2020EF001896>.
- Zalasiewicz, J., Waters, C.N., Williams, M., Summerhayes, C.P. (eds.). (2019). *The Anthropocene as a Geological Time Unit: A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.

KATARÍNA PODUŠELOVÁ

Slovenská Akadémia Vied

(Slovak Academy of Sciences, Slovak Republic)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6941-3995>

katarina.poduselova@savba.sk

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.05



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 01/12/2022. Reviewed: 08/02/2023. Accepted: 30/03/2023.

This article is part of VEGA project 2/0072/21: *Tasks of Political Philosophy in the Context of Anthropocene*.

RICHARD ST'ACHEL

INDUSTRIAL AND ENVIRONMENTAL DEMOCRACIES AS MODELS OF A POLITICALLY ORGANIZED RELATIONSHIP BETWEEN SOCIETY AND NATURE

Abstract. This paper is based on the concept of environmental political philosophy and from its perspective, it highlights the weaknesses and contradictions of contemporary, existing democracies. It aims to formulate an outline of the concept of environmental democracy, following the accounts of M. Bookchin, R. Morrison and H. Skolimowski, as well as international environmental law enshrined in United Nations documents and resolutions. It is based on the hypothesis that the preservation of a democratic political system in a situation of a collapsing planetary system (the Anthropocene) requires improving the foundations of democratic theory with the insights of the Earth system sciences, particularly of political ecology and critical environmentalism. Through philosophical analysis, explanation and interpretation, this paper explores an environmental democracy that would, on the one hand, preserve the basic constitutional principles of current democratic constitutional regimes, and, on the other hand, reconcile them with the current state of understanding in the Earth sciences concerning the vulnerability of the planetary system. In a sense, J. Habermas's understanding of human rights characterizes the concept of environmental democracy as a realistic utopia. The author concludes by drawing up the imperative of sustainability, which he sees as a guiding organizing principle of institutions and public policies for the climatic, demographic and economic regime of the Anthropocene.

Keywords: environmental political philosophy; industrial democracy; environmental democracy; human rights; Anthropocene

1. Introduction. 2. Environmental political philosophy. 3. Industrialism and industrial democracy. 4. Environmental democracy as a realistic utopia. 5. Environmental democracy implies expanding the areas of democratic deliberation. 6. Placing the sustainability imperative above the growth imperative. 7. Conclusions.

1. INTRODUCTION

This paper raises a critique of real democracies from the perspective of environmental political philosophy. This is based on the recognition

that all human activities have environmental preconditions and are limited by the finitude of the planetary system, while at the same time it is true that all human activities (economic, technological and social policies) have environmental consequences. The existence and the form of any political system are thus determined by environmental conditions, something that is rarely addressed in traditional political philosophy. Environmental political philosophy argues that, if the right to life is a fundamental human right then the preconditions of life, both social and environmental, must also be the subject of political thought. These include a stable climate, breathable air, drinkable water and biodiversity, as well as food that is not harmful to health and secure housing, or at least shelter strong enough to protect against increasingly frequent extreme weather situations such as heat waves and storms with high wind speeds and heavy rainfall. It turns out that current real democracies, determined by industrialism and the associated consumerism or imperial mode of living, are not able to guarantee these preconditions of life. If democracy as a form of government of constitutional states is to be preserved in the climatic, demographic and economic regime of the Anthropocene,¹ it is necessary, from the point of view

1 The devastation of all components of the planetary system is so complex and widespread that biologist E.F. Stoermer and atmospheric chemist and Nobel laureate P.J. Crutzen, as early as the turn of the 21st century, came up with the proposal to refer to the geological and climatic current state as the Anthropocene (Crutzen, Stoermer 2000). Indeed, the cumulative impact of human activities on key planetary life support systems has exceeded the ability of the self-regulatory mechanisms of these systems to maintain stable climatic conditions of the Holocene. This refers to a climatically relatively stable and temperate period that began 12,000 years ago after the last ice age. It was this stability with only minor climatic fluctuations that allowed permanent human settlements, and subsequently all civilizations, to emerge. This period so favorable for mankind came to an end due to the massive exploitation of fossil fuels. In other words, mankind became the dominant force influencing all components of the planetary ecosystem (including lithosphere, biosphere, hydrosphere and atmosphere, cryosphere) (Crutzen 2002).

of environmental political philosophy, that it be transformed into an environmental democracy.

2. ENVIRONMENTAL POLITICAL PHILOSOPHY

In terms of environmental political philosophy,² contemporary constitutional democracies can be characterized as industrial democracies, primarily because of the prominent role that the ideology of industrialism plays in the formulation of their imperatives, organizing principles and forms of everyday life. Criticism of industrial democracies points out, above all, that this form of organization of society, and its relationship to the environmental preconditions for the existence of a complex human society, cannot effectively control, let alone limit, economic and technological power, and its impact on the state of all components of the environment. Rather, it often serves only to legitimize, or legalize, decisions in favor of economic and technological power, or to normalize various forms of environmental devastation, which are described as the “inevitable toll of progress.”

In addition to the traditional internal contradictions of the concept of constitutional democracy, such as freedoms versus equality, the idea of the rule of law versus the principle of the sovereignty of the people (Habermas 2001), and, last but not least, the universalist idea of human rights versus the fundamentally exclusionary concept of citizenship, which grants the full range of rights only to a selected group of the human population (ideally all inhabitants of a particular state) in the regime of the Anthropocene, other contradictions are being discussed, and those already under scrutiny are being deepened or accentuated. In an industrial society, which is determined in most of its sectors by market imperatives, several constitutionally guaranteed freedoms are reduced to freedom of consumption and freedom of enterprise. Yet the current constitutional and political

2 On the definition of environmental political philosophy, see Horyna 2022.

systems lack mechanisms to limit the size of consumption and profit. This exacerbates social inequalities, as well as environmental inequalities and injustices. These arise from the fact that the growth of consumption and profit in a closed planetary system is only possible at the cost of deepening resource inequalities, in particular concerning to the basic resources of life such as water, food or even just the land that makes survival possible. Access to the basic resources of life thus emerges as a possible major fault line in the political controversies of the future. Indeed, modern democracies are still perceived as closed systems within specifically territorially defined political entities.

Climate change, or environmental devastation, is not only highlighting this problem at the international level but increasingly at the national level as well. The Constitutions of many countries guarantee the right to a favorable environment, but this right cannot be fully realized within the borders of a single country. In the context of planetary climate change, pollution and reduction in biodiversity, then, at the very least Constitutions promise what the current states are unable to deliver. Ultimately, this disqualifies or discredits the whole concept of constitutionalism. Given the huge inequalities in the consumption of all kinds of resources and the disparity in the carbon footprint of individual states, the whole system of international political and trade relations is weakened.

This system was fully developed in the process of globalization that began in the late 1980s. Not only has it exacerbated inequalities between the countries of the global North and the global South,³ but global supply chains and the global increase in industrial production during this period have contributed significantly to the fact that up to half of the total anthropogenic greenhouse gas emissions, which now threaten the stability of the climate

³ The so-called “advanced economies” of the global North rely on a large net appropriation of resources and labor from the global South, which they obtain through induced price differentials in international trade (Hickel *et al.* 2022).

system and thus the preconditions for the existence of civilization, have been released into the atmosphere in the last 30 years alone (IPCC 2021). Globalization has thus exacerbated inequalities in accessing the global commons – atmosphere, stable climate system, hydrosphere and biodiversity. Since these are common resources, literally the prerequisites for life, all people should have equal access to them. Without air, water, food and a tolerable climate, the right to life is fiction.

Given that any human activity has not only environmental preconditions but also consequences, the possibility of polluting and the extent of pollution must also be considered in this context. Ordinary and necessary human activities such as food preparation and daily hygiene are already a source of pollution. Ecosystems can cope with many forms of pollution or waste: the problem arises when there are too many forms of pollution, particularly involving toxic substances. The more industrialized a country becomes, the more resources it needs for its population and industry. At the same time, it will produce far greater waste, often toxic, than less industrialized countries. Inequality in resource consumption and pollution production began to widen precisely with the process of industrialization, a process that accelerated greatly after the Second World War and has been completed by globalization in the last four decades. As a result, the global North is responsible for up to 92% of global CO₂ emissions produced by mankind between 1850 and 2015 (the US is responsible for up to 40%, the EU-28 for 29%). The countries of the global South, which are also the most affected by climate change, are responsible for only 8% of global CO₂ emissions produced between 1850 and 2015, including China and India (Hickel 2020). From this perspective, industrialism is one of the main components of the global economic-political system that allows certain individuals or collectives to extract from and pollute significantly more of the planet's common resources than others.

3. INDUSTRIALISM AND INDUSTRIAL DEMOCRACY

At the heart of the politically organized relationship between society and nature is the economic and political system of global civilization determined by industrialism. Industrialism manifests itself not only in the form of consumer goods and large-scale energy production, but also, since the middle of the last century at the latest, in the bulk of agricultural activities and marine fisheries. The tourist industry, the music and film industries and the entertainment and information industries have also emerged. All these activities are characterized by high energy intensity, concentration and centralization, which in turn require the long-distance, often intercontinental transport of vast quantities of goods and people.

Industrialism has become a virtually universal blueprint for development and is often seen as synonymous with modernization, regardless of the ideology espoused by the constitutional system or the current political regime of individual countries. According to R. Morrison, industrialism is “a system for maximizing production and consumption, the basic organizing principle of global civilization” (Morrison 1995, 25). He understands industrialism broadly as “a comprehensive system of social relations shaped by industrial reality; a psychology that makes repression a virtue and defines accommodation to the intolerable as normal; an ideology based on the interlocking principles of hierarchy-progress-technique; and a complex myth that defines our values and shapes our feelings and behavior” (Morrison 1995, 30). Industrialism, therefore, translates into the institutionalized forms of political systems as well as extra-political relations. Thus, industrial relations prevail in society, which, according to R. Morrison, are “those of domination, with the many ordered by the hierarchical organization of power” (Morrison 1995, 51). This precludes a true democracy, i.e. a socio-political system based on nonhierarchical structures and relationships, a society in which relationships based on the principle of civic equality prevail.

Only such a society could be described as truly civil and only in such a society would active participation of citizens in the decisions of the institutions of power, political as well as economic, be possible. It is precisely such dynamics that, because of globalization, affect the daily lives of the citizens of even the most formally democratic countries in the world more than the decisions of political institutions and bodies. Contemporary constitutional political systems are therefore more accurately described as industrial democracies.

However, according to H. Skolimowski “the industrial democracy, in truth, is no longer democracy. At best it is the pursuit of democracy within one nation, and often at the expense of other nations – if only indirectly, via complicated socio-economic mechanisms and determinants. This form of democracy does not deserve the name of democracy, as it does not lead to increased freedom, but to new forms of slavery among nations” (Skolimowski 2003). Indeed, industrialization processes are hierarchical, centralizing and prescriptive – requiring the imposition and enforcement of a technological discipline that virtually excludes citizen participation in the organization of production and, to a large extent, distribution. The claim that “democracy ends at the factory gate” is merely a laconic expression of a characteristic feature of industrialized societies, or industrial democracies. If this statement is accepted as an unquestionable axiom, it ceases to matter whether the political system of a country subscribes to democratic principles or human and civil rights in its constitution.

Industrialism as a conceptual framework for thinking about the world, the structure and the organization of society rests on a few implicit assumptions. The first of these is to take “nature,” including the basic components of the environment such as water, breathable air, the ozone protective layer and climate stability for granted, as a freely available commodity. Implicit in this is the right to exploit all available natural resources, as well as the right to pollute (sinks). This follows from an understanding of “nature” as something external,

separate and oppositional to society. This is also why “nature” can be seen as an unchanging stage and coulisse of human history. This belief, which has persisted for millennia, has not yet been shaken by scientific knowledge. Nor has this knowledge been able to shake the other implicit assumption of industrialism, which is the belief in the possibility of a steady increase in production and consumption (the growth imperative).

4. ENVIRONMENTAL DEMOCRACY AS A REALISTIC UTOPIA

From the perspective of environmental political philosophy, then, the weakness of industrial democracy is primarily that it cannot effectively control, let alone limit, economic and technological power. Rather, it often serves only to legitimize and/or legalize decisions rooted in economic and technological power. On the one hand, this suspends the basic principles of a democratic form of government; on the other hand, it contributes significantly to the devastation of the environmental preconditions for the existence of constitutional democracy and of organized human society in general.

The concept of environmental democracy presupposes the possibility of reversing the relationship between society and nature organized according to the policies of industrialism. Therefore, it seeks to redirect it beyond the purposes and goals narrowly defined by the accumulation of capital and the escalation of the rate of profit (Horyna 2022, 254). It is based on the recognition of the finitude of resources available for the development of society and the vulnerability of the planetary system (not only the climate system). Among its premises is the recognition of the existential dependence of any organized human society on the quality of the environment.

In this context, then, the concept of environmental democracy must facilitate the development of principles that can inform democratically governed societies subject to the limits and risks of the Anthropocene regime (Horyna 2022, 254). Given the current

state of the planetary system and the economic-political system of global industrial civilization, the method suitable for formulating a theory of democracy for the Anthropocene regime, that is, for formulating forms of governance in a society facing the risk of environmental collapse, is utopianism, understood as a tool for overcoming the dystopia toward which the development trends set by the processes of industrialism and globalism are heading (Horyna 2022, 260–261). Thus, the concept of environmental democracy can also be thought of as a realistic utopia, much like J. Habermas understands the idea of human rights as “...anchoring the ideal of a just society in the institutions of constitutional states” (Habermas 2012, 95). Further, the concept of environmental democracy suggests that human or civil rights can only be meaningfully considered where access to environmental rights is ensured.

The concept of environmental democracy presupposes the preservation of the idea of control and the separation of powers as basic principles of a democratic constitutional system. These principles should also apply to economic and technological powers because, as H. Jonas states: “Knowledge, will and power are collective, and so must be their control. It can only be public, that is, it can only be political, and this requires the permanence of a broad consensus from below”⁴ (Jonas 1992, 142). The democratic control of the actors who wield technological power is also emphasized as one of the fundamental issues that a political philosophy of the Anthropocene must consider. As R. Morrison explains: “In an ecological democracy, all aspects of technology – its use, its control, its spread – and the specific manifestations of given technologies are thus subject to social control and democratic choice” (Morrison 1995, 227). This also implies

4 “Das Wissen, der Wille, die Macht sind kollektive, und so muß es auch ihre Kontrolle sein: Sie kann nur bei den öffentlichen Gewalten liegen, also politisch sein, und das bedarf auf Dauer einer breiten Zustimmung von unten”.

social and democratic control of the economic power, i.e. economic democracy.

Another idea that should be preserved and expanded within environmental democracy concerns the equality of citizens, or even of the equality of people, regardless of their nationality. The fundamental principle of democratic constitutions is the equality of all citizens before the law and the equality of access to public office. This should be extended to include access equality with respect to the basic resources of life, such as breathable air, water, food, shelter and territory with a tolerable climate. As M. Risse suggests, these can be understood as part of the common ownership of the Earth (Risse 2012), or as a global common. Access to them is the minimum environmental subsistence necessary for human agency to be realized in the social world: without them the right to life cannot be meaningfully realized (UN 1948, Art. 3). The idea of access equality to the basic resources of life, or the environmental subsistence minimum, is hardly sustainable at the level of civil law or within the territory of a particular state alone.

5. ENVIRONMENTAL DEMOCRACY IMPLIES EXPANDING THE AREAS OF DEMOCRATIC DELIBERATION

Current political systems limit the application of democratic principles largely to the area of political relations. Even within these, there is a tendency to centralize decision-making processes, to devolve them to unelected institutions and to reduce civic participation to the occasional exercise of the right to vote. At the same time, even traditionally democratic countries make no secret of the fact that their foreign policy often does not respect the will of their citizens or even basic democratic principles – stronger or richer states often treat smaller or poorer ones, or their former colonies, as inferior and often directly undermine their sovereignty. International relations are thus often interpreted along the lines of T. Hobbes's state of nature.

Authors who subscribe to the concept of environmental democracy stress the need to deepen political democracy or broaden the areas in which democratic principles are applied. They see this as a possible way of overcoming not only the environmental crisis (climate crisis, biodiversity crisis, pollution crisis) but also the social and political crisis.

At the political level, this means first and foremost decentralization, i.e. transferring a significant part of competencies from the nation-state or, even supranational level, to the level of local self-government. M. Bookchin speaks of the need for "... the decentralization of cities into confederal united communities sensitively tailored to natural areas in which they are located" (Bookchin 2006, 47). Indeed, he assumes that people with the right to make decisions about their immediate surroundings will consider the possible environmental consequences of industrialization or urbanization processes more carefully than state officials or corporate owners who have no ties to a given locality, and do not live in it.

Hence the emphasis on significantly strengthening the elements of direct democracy. M. Bookchin sees a model for the organization of an ecological society in the democratic polis of classical Athens: "direct democracy, the formulation of policies by directly democratic popular assemblies, and administration of those policies by mandated coordinators who can easily be recalled if they fail to abide by the decision of the assembly's citizens" (Bookchin 2006, 48-49). He does not ignore the slavery that formed the economic basis of Athenian democracy, but stresses that the inspiration should be primarily Athenian "institutions that were extraordinarily democratic – even directly so – by comparison with the republican institutions of so-called 'democracies' of today's world" (Bookchin 2006, 49). It was precisely these institutions that created the possibility of direct citizen participation in governance, or in the adoption of the most important political decisions.

M. Bookchin refers to his concept as Communalism, or as "... a politics of libertarian municipalism, in which municipalities conjointly gain rights to self-government through networks of confederal councils, to which towns and cities would be expected to send their mandated, recallable delegates to adjust differences" (Bookchin 2006, 49-50). This concept emphasizes the need to empower citizens and enable them to make decisions about their immediate surroundings, but also to create a counterbalance to the currently over-centralized state power. The goal is to implement "... a dual power in which the free municipality exists in open tension with the nation-state" (Bookchin 2006, 50). Thus, the counterbalance to state power would not only be the power of another state, but also the real power of local governments.

However, relations between states should also be democratized. Indeed, centuries of rivalry between states are the source of militarism, imperialism and colonialism, which have played a significant role in the devastation of natural and human resources across the planet.

Recognition of the interdependence, not only of society and the environment, but also of human communities – pollution produced in one place threatens the lives of people in another place, often at the other side of the world – is one of the key features of the concept of environmental democracy, together with the need for a transnational application of its principles. In the words of H. Skolimowski: "In this interconnected and co-dependent world of ours, the notion of democracy must take on a new meaning. Democracy can no longer be limited to the city-state (the polis); it can no longer be limited to one nation. Democracy must be so conceived that its execution in one nation does not harm (if only indirectly) other nations and does not harm nature itself" (Skolimowski 2003). In other words, the socio-economic, let alone environmental, prerequisites of a democratic form of government in one country, or part of the world, cannot be secured via behaviors that incur environmental costs and social disruptions in other countries or parts of the world.

6. PLACING THE SUSTAINABILITY IMPERATIVE ABOVE THE GROWTH IMPERATIVE

One of the main prerequisites for environmental democracy – i.e. a socially and environmentally sustainable, constitutional form of government – is the imperative of sustainability and its implementation across institutional spheres via public policies. The unsustainability of the society and economy, determined by the growth imperative has been the subject of public and scholarly criticism since at least the 1960s. Indeed, any economic growth is associated with an increase in the consumption of all renewable and non-renewable resources, as well as with an increase in all types of pollution. However, the Earth has only a finite amount of resources, including its ability to absorb pollution (e.g. the amount of greenhouse gas emissions) without affecting its stability. This is also why J. Habermas states that “Ecological balance designates an absolute limit to growth” (Habermas 2005, 41). The current cascade of crises suggests that global industrial civilization is running up against these limits to growth. Yet economic growth is still the goal of most country policies and institutions. R. Heinberg (2022) points out that a 2 to 3 percent annual growth rate is considered a sign of a healthy, functioning economy. However, even with such relatively low growth, resource consumption will double in about 25 years, increasing waste and greenhouse gas emissions. For the past quarter-century, the global economy has grown at such a rate that: “Since 1997 we have used over half the non-renewable resources extracted since the origin of humans” (Heinberg 2022). Such large-scale extraction of natural resources is heading toward exceeding the biophysical limits to growth. Thus, it is only too apparent that fundamental changes in the organization and structure of society are necessary if the conditions that allow civilization to exist are to be maintained on the planet.

In terms of environmental political philosophy, a prerequisite for changing society is changing its institutions. This is only possible if the imperative that shapes institutions, the principles of their organization and the meaning of their existence, is changed. Indeed, the efforts of individuals to change their life-priorities and consumption habits have only a limited impact on the functioning of the institutions of today's complex societies. The imperative that could replace the growth imperative can be described as the sustainability imperative. This can be derived from Kant's categorical imperative, which inspired H. Jonas' formulation of an imperative appropriate to the new situation in which man finds himself as a result of his technological power: "Act in such a way that the consequences of your actions merge with the duration of truly human life on Earth"⁵ (Jonas 1979, 36). According to Jonas, it is because of our knowledge, and the technological power we have acquired through it, that we are responsible for the preservation of the conditions of life on Earth.

Based on current knowledge of the state of the Earth system (planetary boundaries), resource availability and consumption, as well as waste production, the imperative of sustainability can be formulated as follows: act in such a way that your total environmental footprint can become a universally applicable standard – i.e. in such a way that your total material, water and carbon footprint (consumption of all types of resources) as well as waste production, can become a norm that any person on the planet can adhere to without jeopardizing the stability of the planetary system. The imperative of sustainability requires also individual participation in territorially defined political entities (states) and their administrative and power apparatus (consumption and emissions of public administrations and armed forces). The above-mentioned environmental living minimum should derive from such an imperative. Establishing a claimable environmental minimum is

5 "Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden."

a prerequisite for the right to life (UN 1948, Art. 3). In this sense, then, a stable climate, breathable air, drinking water, but also soil, forests or oceans, i.e. biodiversity, can be understood as global public goods and basic resources for the life of individuals and society.

The Universal Declaration of Human Rights also recognizes “the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing, and medical care and necessary social services, and the right to security in the event of unemployment, sickness, disability, widowhood, old age or other lack of livelihood in circumstances beyond his control” (UN 1948, Art. 25, para. 1). The fulfillment of this right is, however, conditional on the availability of resources and the formulation of a maximum, but adequate, level of personal consumption of these resources, since in contemporary highly differentiated societies the definition of the standards of living that ensure health and well-being varies widely. In this context, one can agree with L. Sklair about the need to define the human right to adequate consumption: “The human right to adequate consumption (we can define this as the basic minimum level that even averagely well-off people would settle for), properly conceived, entails the social responsibility of those who are democratically elected to make such decisions to ensure that is available to all. The crisis of ecological unsustainability dictates that this will entail reductions in consumption for those who consume the most all over the world” (Sklair 2009, 87). This applies to the predominantly affluent populations of the Global North.

In other words, rights (to a favorable environment, or environmental minimum, to adequate consumption) and duties (to protect and improve the environment, not to pollute more than is strictly necessary) must be based on our knowledge of the finiteness or limited availability of natural resources. The total environmental footprint must be limited. This means that personal consumption freedom (including the freedom to travel, consume and do business) must respect the fact of the finiteness of natural resources and the ability

of the planetary system to absorb pollution. Accepting the need to set minimum and maximum consumption limits would be both a fulfillment and an update of the traditional definition of personal freedom via the slogan: "one person's freedom ends where another's begins."⁶ This would bring the principle of freedom into balance with the principle of equality.

The framework within which social and environmental rights can be considered as part of, or even a precondition for, fundamental human, and therefore, ultimately civil rights was established by the Universal Declaration of Human Rights. However, it was not until the United Nations Declaration on the Human Environment (UN 1973)⁷ that the environment became one of the necessary conditions for a person to enjoy fundamental human rights, including the right to life. Despite this Declaration, few countries have imposed the obligation to ensure the availability of the right to water, food and shelter for at least their entire populations in their legislation. In the meantime, the global environmental crisis and climate change have made it clear that the possibility of human existence is determined primarily by environmental conditions and relationship, in addition to social conditions (economic, political and legal). Therefore, fundamental human rights can also be understood as the right to guarantee the basic conditions of life.

In other words, the right to a favorable environment underpins all other rights. Discussions on this topic at the United Nations

6 On the shrinking opportunities for personal freedoms due to a growing world population and the need to consider the basic human needs of all inhabitants of the planet, see Stahel 2016.

7 The Report of the United Nations Conference on the Human Environment, which details the proceedings of the first UN Conference on the Human Environment held in Stockholm in 1972, states that the environment is one of the necessary conditions of fundamental human rights, "even the right to life itself." The requirements of clean air, water, shelter and health are described in the report as "undeniable needs and rights of man." The protection and improvement of the environment is identified by the report as an "obligation of all governments" (UN 1973).

for its 50th anniversary resulted in the adoption, at the end of July 2022, of a United Nations General Assembly (UNGA) resolution declaring “access to a clean, healthy and sustainable environment as a universal human right” (UN 2022).⁸ The concept of environmental democracy is thus no longer just a philosophical vision for the future. It has already acquired political and legal status, even if it remains a normative concept or a realistic utopia.

7. CONCLUSION

The complete devastation of all components of the Earth system, coupled with social destruction, threatens existing systems of constitutional democracy in an unprecedented way. At the same time, most existing conceptions of democracy are inadequate to describe the complex interconnectedness of man, society, culture and all other components of the planetary system. Thus, the environmental preconditions of the political, social and economic relations of complex industrialized societies are not systematically thematized in concepts that justify the need for, and the scope of, activities of political, social and economic institutions. It is now becoming evident that institutions conceived in this way can only fulfill their tasks in a society of surplus, in which there are resources enough to maintain continued growth. The period of resource abundance, which allowed overproduction and the long-term growth of overconsumption, is coming to an end.

The concept of environmental democracy seeks to formulate a theory of democratic forms of government that places the interdependence of political, social, economic and environmental systems at its center. According to environmental democracy, for a political system to remain democratic in the climatic, demographic and economic regime of the Anthropocene, it must determine the degree and extent

⁸ 161 states voted in favor of the resolution; 8 abstained or did not vote.

of public control of economic and technological power, as well as the minimum and maximum size of consumption, that is, the socially acceptable environmental footprint of each individual's mode of living. The concept of environmental democracy can be seen as a realistic utopia. However, this article has shown that at least some aspects of it can be derived from the Universal Declaration of Human Rights and the UNGA resolution concerning access to a clean, healthy and sustainable environment as a universal human right.

BIBLIOGRAPHY

- Bookchin, M. (2006). *Social Ecology and Communalism*. Oakland – Edinburgh: AK Press.
- Crutzen, P.J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415, 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>.
- Crutzen, P.J., Stoermer, E.F. (2000). The 'Anthropocene'. *Global Change News Letter*, 41, 17-18. Retrieved from <http://www.igbp.net/publications/globalchangemagazine/globalchangemagazine/globalchangenewslettersno4159.5.5831d9ad13275d51c098000309.html>
- Habermas, J. (2001). Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?. *Political Theory*, 29(6), 766-781. DOI 10.1177/0090591701029006002.
- Habermas, J. (2005). *Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2012). *The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights*. In: J. Habermas, *The Crisis of the European Union*, 71-100. Cambridge: Polity Press.
- Heinberg, R. (2022). The Final Doubling: on the growth Ahead. *Common Dreams*, November 6. Retrieved from: <https://www.commondreams.org/views/2022/11/06/final-doubling-growth-ahead>.
- Hickel, J. (2020). Quantifying national responsibility for climate breakdown: an equality-based attribution approach for carbon dioxide emissions in excess of the planetary boundary. *The Lancet Planetary Health*, 4(9), e399-e404. DOI 10.1016/S2542-5196(20)30196-0.
- Hickel, J., Dorninger, Ch., Wieland, H., Suwandi, I. (2022). Imperialist appropriation in the world economy: Drain from the global South unequal exchange,

- 1990-2015. *Global Environmental Change*, 73, article no. 102467, 1-13. DOI 10.1016/j.gloenvcha.2022.102467.
- Horyna, B. (2022). Hybné síly environmentální politické filosofie. [Motive Forces of Environmental Political Philosophy]. *Filozofia*, 77(4), 251-267. DOI <https://doi.org/10.31577/filozofia.2022.77.4.2>.
- IPCC. (2021). *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1992). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag.
- Morrison, R. (1995). *Ecological democracy*. Boston: South End Press.
- Risse, M. (2012). *On Global Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Sklair, L. (2009). The globalization of Human Rights. *Journal of Global Ethics*, 5(2), 81-96.
- Skolimowski, H. (2003). Cosmocrazy: As the Next Stage in the Development of Democracy. *World Affair*, 7(2). Retrieved from https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/wa/wa_apr03_d.html.
- Stáhel, R. (2016). Environmental limits of personal freedom. *Philosophica Critica*, 2(1), 3-21. DOI 10.17846/PC.2019.2.1.3-21.
- United Nations. (1948). *Universal Declaration of Human Rights*. Retrieved from: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.
- United Nations. (1973). *Report of the United Nations Conference on the Human Environment, 5-6 June 1972*. New York: United Nations.
- United Nations. (2022). *The human right to a clean, healthy, and sustainable environment*. Retrieved from: <https://digitallibrary.un.org/record/3982508?ln=en>.

RICHARD ST'ÄHEL

Filozofický ústav Slovenskej Akadémie Vied

(Institute of Philosophy of Slovak Academy of Sciences, Slovak Republic)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1665-5795>

richard.stahel@savba.sk

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.06



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 16/12/2022. Reviewed: 09/03/2023. Accepted: 30/03/2023.

This article is part of VEGA project 2/0072/21: *Tasks of Political Philosophy in the Context of Anthropocene*.

HELENA CIAŻĘŁA

KATASTROFA EKOLOGICZNA – OD PROGNOZY DO RZECZYWISTOŚCI. GLOBALNY PROBLEM REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ W POLSKIM LUSTRZE

Streszczenie. Żyjemy w czasach cywilizacyjnego przełomu. Ludzka aktywność skierowana na podporządkowanie sobie środowiska naturalnego doprowadziła do jego dewastacji, niosącej katastrofalne skutki dla dalszego trwania ludzkości. Naukowe prognozy, publikowane od października 2018 roku, ukazują realne zagrożenie globalną katastrofą klimatyczną w najbliższych latach jako oczywisty scenariusz w przypadku niepodjęcia skutecznej próby przeciwdziałania zagrożeniu. Powstrzymanie katastrofy staje się coraz trudniejszym zadaniem dla społeczności ludzi obecnie żyjących. Artykuł koncentruje się na zagadnieniu reakcji na wspomniany kryzys w dyskursie filozoficznym. W świetle przeprowadzonej analizy wiele wskazuje na to, że w filozofii współczesnej zagrożenie globalną katastrofą nie wywołuje wyraźnej reakcji jej przedstawicieli. Przeprowadzona analiza zmierza do ukazania przyczyn tego stanu rzeczy.

Słowa kluczowe: globalna katastrofa klimatyczna; filozofia współczesna; polska filozofia współczesna; filozofia odpowiedzialności; ekofilozofia

1. Wstęp – czas przełomu. 2. Problem zwrotu w refleksji filozoficznej. 3. Polski wymiar debaty. 4. Zakończenie.

1. WSTĘP – CZAS PRZEŁOMU

Mówienie o czasach przełomu w obecnym świecie może zabrzmieć banalnie, ponieważ praktycznie w każdej dziedzinie życia stoimy wobec wydarzeń o charakterze przełomowym, a nasze życie codzienne wydaje się składać z mniejszych lub większych „przełomów”. Problem polega jednak na tym, że wśród radykalnych zmian i zwrotów nie zawsze dostrzegamy wydarzenia kluczowe dla rozwoju naszej cywilizacji.

Zwrot, który mam na myśli, wiąże się bezpośrednio z rozpoczętą w październiku 2018 roku publikacją raportów IPCC

(The Intergovernmental Panel on Climate Change), dotyczącą zmian klimatu i zagrożenia katastrofą klimatyczną, które to raporty uznane zostały za przełom w postrzeganiu tych zagadnień (IPCC 2018). Katastrofa klimatyczna¹ postrzegana była najczęściej w perspektywie przyszłego, odległego zagrożenia. Po publikacji wyżej wspomnianych raportów uznana została za wyzwanie aktualne w sensie najbardziej dosłownym. Przestała więc być problemem przyszłych pokoleń, a zaczęła być naszym problemem (Ciążela 2021b).

Uświadomienie sobie, że procesy, które traktowane były powszechnie jako dotyczące bliższej lub dalszej przyszłości, stały się naszą teraźniejszością, jest niewątpliwie zwrotem, sięgającym wprost naszej egzystencji, tym, co wymaga zmierzenia się z problemami, które z reguły odkładane były na później. Skala zagrożenia i powaga sytuacji wymaga, jak należy sądzić, radykalnych zmian, sięgających podstaw cywilizacji. W definicję obecnego zagrożenia wpisany jest bowiem organicznie jego antropogeniczny charakter. Zwiastowana katastrofa nie jest zjawiskiem zewnętrznym wobec ludzkiej aktywności, ale jej bezpośrednim następstwem. Wynika wprost z faktu oparcia rozwoju cywilizacji na wykorzystaniu na masową skalę paliw kopalnych, zwiększających radykalnie ilość gazów cieplarnianych, powodujących ocieplanie klimatu, prowadząc do katastrofalnych konsekwencji w funkcjonowaniu środowiska (Wallace-Wells 2019). Problem polega jednak na tym, że radykalna reorientacja gospodarczych podstaw cywilizacji współczesnej jest zadaniem o skali wręcz niewyobrażalnej, które musi zaangażować miliardy ludzi, zmuszając

1 Określenie katastrofa klimatyczna jest w tekście traktowane jako konkretyzacja katastrofy ekologicznej. Problem polega na tym, że określenie „ekologiczna”, odnoszące się do ekologii jako nauki, skojarzone zostało z filozoficznymi spekulacjami Arne Naessa, określonymi przez niego jako „ekologia głęboka”. Popularność „ekologii głębokiej” doprowadziła do dystansowania się od określenia „ekologiczna” zarówno na gruncie badań naukowych i popularyzacji nauki (Rich 2020, 180-183), jak i filozofii (Latour 2009, s.70). Traktowanie określenia „ekologiczny” jako zawłaszczonego przez „ekologię głęboką” odrywa kwestię katastrofy klimatycznej z szerszego kontekstu analiz ekologicznych i katastrofy ekologicznej, obejmującej również inne zagadnienia.

ich do radykalnego ograniczenia swojej aktywności, dotychczasowych wyobrażeń o życiu i posiadanych oczekiwań. Zmiana ta, traktowana jako perspektywiczne zadanie, przed którym staną przyszłe pokolenia, budzi zdecydowanie inne refleksje, przemyślenia i emocje, niż rozumiana jako wyzwanie aktualnie stojące przed naszą generacją w całym swoim ogromie i radykalizmie. Dotyczy ono nie tylko zmiany form aktywności, ale również zmian w myśleniu o otaczającym świecie. Sformułowania nowych problemów i ich teoretycznych konsekwencji obejmują nie tylko podstawy cywilizacji współczesnej, ale również sposoby ich konceptualizacji. Stawiają w nowym świetle pytania o poznawalność rzeczywistości, status nauki i granice ludzkiego poznania, miejsce człowieka na Ziemi i dobro, które powinien realizować w swoim postępowaniu. Pytania te dotyczą zarówno całej ludzkości, jak i każdego z jej członków indywidualnie. Chodzi przede wszystkim o to, jak rozumieć klasyczne wartości – Prawdę, Dobro, Piękno – w perspektywie faktu, że nasze dalsze istnienie zależy od naszej woli i jest kwestią naszej odpowiedzialności.

2. PROBLEM ZWROTU W REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ

Zasadniczą kwestią definiowania każdego zwrotu jest określenie przesłanki, która pozwoliłaby uznać konkretny moment historii za przełomowy. Jego wyznaczenie ma charakter diagnozy, którą w tradycyjnych kategoriach określić należałoby jako moment przejścia zmian ilościowych w jakościowe. Rozstrzygnięcie tego rodzaju wymaga jednak perspektywy czasowej i zbioru faktów, które potwierdzałyby osiągnięcie tej nowej jakości.

W odniesieniu do kwestii tak aktualnej, jak urealnienie perspektywy katastrofy klimatycznej, mamy do czynienia z wydarzeniem, któremu brak jeszcze wspomnianej perspektywy. Co więcej, obok elementów zakłócających, towarzyszących tej problematyce już od pewnego czasu (np. perspektywa tzw. „zielonej rewolucji energetycznej”, polegającej na stosowaniu nowych technologii, które mają

zneutralizować wpływ człowieka na środowisko, chociaż okazują się nie mniej opresyjne niż technologie dotychczasowe – Gates 2021), mamy do czynienia ze zjawiskami zupełnie nowymi, komplikującymi postrzeganie rzeczywistości (Pitron 2020) (np. pandemia Covid-19 czy następująca po niej eskalacja wojny w Ukrainie). Nie tylko odwracają one uwagę od problemu katastrofy klimatycznej, ale generują nowe problemy, sprzyjające odsuwaniu działań nakierowanych na zapobieganie jej na dalszą przyszłość.

Spoglądając w przeszłość stwierdzić musimy, że w świetle literatury przedmiotu mamy do czynienia z dwoma nurtami prognozowania wzywającymi do działań, mających powstrzymać ową katastrofę. Pierwszy z nich to nurt, który można określić jako perspektywę „Statku Kosmicznego Ziemia” (*Earthspace*) (Jelewska 2012, 166; Ward 1966, 1983; Jacobs 2016; Buckminster Fuller 2019; Peccei 1987; Ciążela 2018), zwracający uwagę na skończoność zasobów naszej planety i lawinowo narastające niebezpieczeństwo ich wyeksploatowania (Ehrlich 1968; Meadows, Meadows, Randers, Behrens III 1973; Ciążela 2006). Na tym nurcie koncentrowała się uwaga opinii publicznej w drugiej połowie XX wieku. Drugi nurt dotyczył profesjonalnych badań nad klimatem i obserwacji, dotyczących wpływu na środowisko planety narastającego uzależnienia ludzkości od paliw kopalnych. Przez długi czas miał on bardzo elitarny charakter, chociaż analizy poczynione w tym nurcie miały doniosły i narastający wpływ na politykę globalną (Rich 2020).

Należy podkreślić, że oba nurty spotkały się z krytyką ze strony środowisk zainteresowanych kultywowaniem i rozwijaniem dotychczasowych strategii rozwoju oraz oba zostały przez te dążenia „zneutralizowane”. Nurt ekologiczny przeszedł drogę od pierwszego raportu dla Klubu Rzymskiego (Meadows, Meadows, Randers, Behrens III 1973) i postulatu strategii zerowego wzrostu do

ideologii „rozwoju zrównoważonego”², który w swojej rozwiniętej postaci stał się zbiorem nieobowiązujących postulatów, odkładających kwestię reorientacji zasadniczych wektorów rozwoju cywilizacji w bliżej nieokreśloną, ale, jak można sądzić, odległą przyszłość. Nurt koncentrujący się na kwestiach niebezpiecznych tendencji, związanych z rozwojem klimatu, stanął w obliczu kampanii tzw. „denialistów klimatycznych” (D’Ancona 2018; Maslin 2018), negujących naukowy charakter dokonywanych prognoz, którzy przez lata ograniczali i osłabiali jego wpływ na opinię publiczną.

Debata wokół katastroficznych prognoz miała rozmaite wymiary. Przede wszystkim publicznie negowano ich naukowy charakter. Podważano ich założenia metodologiczne i merytoryczne. Wykorzystywano słabości ówczesnych narzędzi prognostycznych, a nawet niekorzystne dla prognozujących zbiegi okoliczności. Popularyzowano filozofie, głoszące kult żywiołowego i spontanicznego rozwoju, negujące możliwość prognozowania przyszłości (neoliberalizm i postmodernizm). Jednak walka z negatywnymi prognozami nie sprowadzała się jedynie do publicznej dyskusji. Przybierała ona również postać różnego rodzaju działań prześladowczych, oszczerczych i ośmieszających kampanii propagandowych, łamania karier, odmawiania funduszy na prowadzenie badań. Ich ofiarą padły nie tylko takie organizacje, jak Klub Rzymski czy programy badań nad zmianami klimatu, ale również rozwijająca się dynamicznie od lat 60. nauka – futurologia. Koncentracja na zmianach klimatu przyniosła ofensywę przywołanego już „denializmu klimatycznego”, a więc programowej negacji obiektywizmu badań naukowych, dotyczących zmian klimatu, który to ruch w sposób bardzo wyraźny

2 Koncepcja rozwoju zrównoważonego została sformułowana w 1987 roku w Raporcie Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju, powołanej przez Sekretarza Generalnego ONZ pod kierownictwem Gro Harlem Brundtland: *Nasza wspólna przyszłość. Raport światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju (Nasza wspólna przyszłość 1991)*.

odcisnął swoje piętno na stanie świadomości społecznej pierwszego dwudziestolecia XXI wieku.

Efektom tych wszystkich działań stała się wyraźna marginalizacja problematyki katastrofy klimatycznej na forum publicznym. Intelktualiści należący do głównego nurtu debaty odnosili się do tej tematyki z rezerwą. Pewien przełom wiązał się z narastającą presją ze strony coraz bardziej alarmujących danych, której wyrazem stało się uhonorowanie Ala Gore'a Pokojową Nagrodą Nobla w 2007 roku (Gore 2007; 2008; 2018), a następnie opublikowanie w Wielkiej Brytanii tzw. „raportu Sterna” (Stern 2009; 2010), przedstawiającego realność zagrożenia katastrofą klimatyczną³. Stopniowa rewaloryzacja znaczenia badań naukowych na forum publicznym doprowadziła do podjęcia międzynarodowych zobowiązań sformułowanych w *Porozumieniu Paryskim* (2015). Jednak za moment przełomowy uznac należy publikację serii raportów IPCC radykalizujących dotychczasowe prognozy, rozpoczętą w październiku 2018 roku.

Postępujące wyniszczanie zasobów naszej planety oraz konieczność radykalnego zwrotu w strategii rozwoju cywilizacji nie jest więc problemem nowym, a postulaty radykalnych zmian nie są nową diagnozą i zdefiniowaniem nie występującego dotychczas zagrożenia. Jednak problem polega na tym, że nigdy w dotychczasowych debatach nie mieliśmy do czynienia z tak otwartym i jednoznacznym oparciem diagnozy na równie jednoznacznych danych naukowych. Debaty dotychczasowe, chociaż odwoływały się do nauki, nie miały za sobą tak jednoznacznych argumentów i tak jednoznacznego stanowiska środowisk naukowych. Poprzednie diagnozy i analizy, poczynając

3 Ilustracją tego zwrotu może być porównanie dwóch, powstałych w stosunkowo krótkim odstępie czasu, publikacji Antony'ego Giddensa – *Europa w epoce globalnej* (Giddens 2009) i *Katastrofa klimatyczna* (Giddens 2010) – uznawanego na przełomie pierwszego i drugiego dziesięciolecia XXI wieku za jednego z najważniejszych europejskich intelektualistów. O ile w pierwszej z nich problematyka zagrożeń ekologicznych wydaje się zupełnie nie istnieć, o tyle w drugiej awansowała do rangi poważnego problemu, zasługującego na postawienie w centrum refleksji.

od *The Population Bomb* (Ehrlich 1968) i *Granic wzrostu* (Meadows i in. 1973), budziły poważne wątpliwości metodologiczne, prowadząc do długotrwałych debat na temat ich merytorycznej wartości. Obecne badania nad zmianą klimatu są oparte na rygorystycznej metodologii, przestrzegającej surowych standardów i nie budzą poważnych wątpliwości (Cowie 2009; Maslin 2018; Popkiewicz 2012; Popkiewicz, Kardaś, Malinowski 2019), a negacjoniści wywodzą się z reguły spośród ludzi nie zaliczających się do profesjonalnych badaczy tego obszaru, reprezentujących bardzo często dyscypliny co najwyżej luźno związane z głównym nurtem badań. Radykalna redefinicja skali zagrożenia, dokonana przez uchodzącą za umiarkowaną i kompromisową IPCC (Stern 2010), została odebrana jako sygnał alarmowy, który nadał zupełnie nowy sens oraz nową jakość wystąpieniom, podkreślającym realność zagrożenia, takim jak protest Greta Thunberg czy publikacjom, ukazującym gwałtowność i skalę dokonujących się zmian.

Znamienne jest, że humanistyka i filozofia okazują się mało wrażliwe na dokonujący się zwrot. Nie jest to zjawisko nowe. Chociaż myślenie w kategoriach katastrofy globalnej pojawiło się na gruncie filozofii stosunkowo wcześniej, a autorzy tacy jak Georg Picht (Picht 1981) czy Hans Jonas (Jonas 1996) przedstawili logiczne, spójne, dojrzałe koncepcje, które dzisiaj mogą być uznane za wciąż aktualne odpowiedzi na wyzwania współczesności, to nie zyskali oni szerszego odzewu. Kontekstem tej recepcji była napastliwa krytyka i stygmatyzacja środowisk, stawiających problem katastrofy ekologicznej na gruncie nauki, której ofiarą stali się Paul Ehrlich i Klub Rzymski. Niewątpliwie na marginalizację idei filozofii odpowiedzialności wpłynęła również ogólna atmosfera ówczesnej filozofii, w ramach której wielka antypozytywistyczna rewolta lat 60. nie sprzyjała popularyzacji postaw realistycznych, odwołujących się do naukowego obrazu świata.

Podobnie potoczyły się losy nurtu, który wyrósł z krytyki katastrofizmu ekologicznego, koncentrując się na pozytywnych strategiach

przewycięzania kryzysu ekologicznego (Weizsäcker, Lovins, Lovins 1999), a więc filozofii rozwoju trwałego i zrównoważonego. Nawet najbardziej oryginalne propozycje, podejmujące te zagadnienia, jak *Jeden świat. Etyka globalizacji* Petera Singera (Singer 2006) czy rozważania Petera Sloterdijka o antropocenie (Sloterdijk 2021), nie zainspirowały poważnego ruchu intelektualnego, który odcisnąłby wyraźne piętno na stosunku filozofii współczesnej do omawianego zagadnienia.

Znacznie większe zainteresowanie budziła refleksja environmentalistyczna, określana w Polsce jako ekofilozoficzna, stanowiąca ważny element antypozytywistycznej rewolty intelektualnej lat 60. XX wieku. Podejmuje ona zagadnienia kryzysu cywilizacji współczesnej z perspektywy jej historii, prehistorii oraz krytyki mechanizmów dotychczasowego rozwoju z perspektywy relacji między człowiekiem a przyrodą traktowanej jako fundamentalny problem dziejów ludzkości. Zadane w tamtym momencie zasadnicze pytania ukierunkowały refleksję filozoficzną na poszukiwanie uniwersalnych formuł, takich jak życie zgodne z naturą Henry'ego Thoreau (Thoreau 2018; Dzwonkowska 2019), ekologia głęboka Arne Naessa (Devall, Sessions 1995; Hoły-Łuczaj 2018), hipoteza Gai Jamesa Lovelocka (Lovelock 2003; 2009), ruch New Age (Capra 1987; 1995; 2001) itp. Nadały one ton poszukiwaniom wspomnianej orientacji. W stosunku do kryzysu cywilizacji współczesnej jej rola jest jednak niejednoznaczna. Niewątpliwie dostrzega się w niej problem, jakim jest możliwość globalnej katastrofy, przenosząc główną płaszczyznę debaty w sferę zagadnień fundamentalnych i trudnych do operacjonalizacji. Klasycznym przykładem może być słynne rozróżnienie na antropocentryzm i biocentryzm, prowadzące do oskarżeń o lekceważenie interesów i dobrostanu ludzkości, czy nieweryfikowalna hipoteza Gai⁴. Paradoxy i radykalne pomysły Naessa i Lovelocka w praktyce stały się

4 W kontekście hipotezy Gai niezwykle inspirująca wydaje się polemika Petera D. Warda (Ward 2010).

jednym z najważniejszych źródeł sprowadzania debaty o katastrofie ekologicznej do nieodpowiedzialnego moralizowania, subiektywnych roszczeń i nieodpowiedzialnych działań⁵.

Problemem, zasługującym na uwagę w interesującym nas obszarze, jest również zjawisko podejmowania problematyki katastrofy klimatycznej na gruncie refleksji, zapoczątkowanej przez szeroko rozumiany „postmodernistyczny” zwrot, radykalnie kwestionujący całą dotychczasową tradycję uprawiania filozofii. Koncentracja na kwestiach interpretacji, biorąca w nawias (o ile nie unieważniająca) problematykę istnienia świata niezależnego od podmiotu, czyni jednak tę refleksję szczególnie skomplikowaną i w wielu miejscach niejasną. Kwestionowanie tradycyjnego rozróżnienia na naukę i technikę oraz sprowadzanie ludzkiej aktywności do tej ostatniej ogranicza i często wyjaławia refleksję, dla której punktem wyjścia są ustalenia tradycyjnie rozumianej nauki.

Wszystkie te zjawiska stanowiły i – jak można stwierdzić – do dzisiaj stanowią nurt drugorzędny w filozofii współczesnej, koncentrującej się na zagadnieniach wolności i twórczości oraz akcentującej kreatywną stronę ludzkiej subiektywności. Punktem wyjścia dla zdefiniowania katastrofy klimatycznej są obiektywne naukowe ustalenia nauk szczegółowych, z którymi główny nurt filozofii współczesnej nie jest skłonny się pogodzić (Meillassoux 2015; Ciążela 2021a). Odpowiedzialność za rozwój cywilizacji współczesnej jest z tej perspektywy zagadnieniem trudnym do zdefiniowania, o ile w ogóle możliwym. Dlatego też dyskusja na ten temat okazuje się z reguły mało konstruktywna.

Zauważyć trzeba, że na gruncie filozofii, zainspirowanej przez postmodernizm, pojawiła się refleksja próbująca podjąć kwestie związane z katastrofą ekologiczną. Wskazać można na Donna J. Haraway’a, Bruno Latoura, Isabelle Steghers, Sverre Raffansøe.

5 Radykalne formuły, takie jak „ekologia głęboka”, nie bez podstaw bywają kojarzone z tzw. ekoterroryzmem (Połuszna 2012).

Autorzy ci podejmują próbę wpisania kwestii odpowiedzialności w obszar ludzkiej sprawczości, rozumianej jako próba stworzenia nowego sposobu opisu świata katastrofy ekologicznej wywołanej przez człowieka (Bińczyk 2018).

Znamienne jest, że współczesna filozofia utraciła impet, który nadał jej ruch postmodernistyczny, głoszący hasła radykalnych przewartościowań i odnowy filozoficznego dyskursu. Z dzisiejszej perspektywy trudno nie zauważyć, że pomimo pozorów oryginalności zbliżył on niebezpiecznie filozofię do neoliberalnego projektu gospodarczego oraz logiki społeczeństwa konsumpcyjnego, odbierając jej tradycyjną suwerenność wobec sfery publicznej i radykalizm typowej dla niej postawy krytycznej. Koncentracja na nowych formułach opisu rzeczywistości i wyjątkowa kreatywność w tym zakresie doprowadziły do stopniowej izolacji i zamknięcia się w swoistym getcie akademickości, którego murów główny nurt życia filozoficznego nie przekroczył do dnia dzisiejszego. W zakresie nas interesującym można do listy zjawisk, osłabiających pozycję filozofii we współczesnej debacie publicznej, dotyczącej zagrożeń globalnych, dodać atak na teoretyczne podstawy nauki, rozwinięty przez tzw. „filozofię nauki” (Ciążela 2021a). W sytuacji, gdy debata wokół perspektyw katastrofy klimatycznej postawiła w centrum uwagi kwestię obiektywności wiedzy, będącej podstawą diagnoz, „filozofia nauki” nie tylko nie sprzyja udziałowi w debacie, ale bywa wręcz oskarżana o sprzyjanie „denializmowi klimatycznemu” (D’Ancona 2018, 95-114).

3. POLSKI WYMIAR DEBATY

Gdy mówimy o refleksji filozoficznej, związanej z dokonującym się obecnie radykalnym zwrotem, należy też zauważyć, że jej stan również w Polsce jest pokłosiem omawianej historii. Zainteresowanie problematyką globalną miało charakter dwutorowy. Pierwszy z interesujących nas nurtów miał charakter refleksji z pogranicza nauki i filozofii. Był on reakcją na debaty na temat przyszłości, zainicjowane

w latach 60. XX wieku również w polskich środowiskach naukowych, czego efektem stało się powołanie Komitetu Prognoz Polska 2000 przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk. Na gruncie polskiej filozofii nurt ten reprezentowali dwaj wybitni intelektualiści Bogdan Suchodolski i Adam Schaff, różnymi drogami rozpoczynając współpracę z Klubem Rzymskim. Na podkreślenie zasługuje tutaj aktywność Suchodolskiego, który nie tylko własną twórczością propagował problematykę zagrożeń, ale również patronował wydaniu *Odwagi utopii* Georga Pichta (Picht 1981), którą opatrzył wstępem oraz ostatniego manifestu założyciela Klubu Rzymskiego Aurelio Peccei *Przyszłość jest w naszych rękach* (Peccei 1987) w tłumaczeniu najbliższej współpracownicy Suchodolskiego, Ireny Wojnar, kontynuującej jego aktywność (Wojnar 2006). Twórczość Adama Schaffa z różnych względów wzbudziła większe zainteresowanie poza granicami niż w kraju. Podkreślić należy, że twórczość obu tych filozofów nie wywołała jednak głębszego odzewu. Podobnie w latach 90. polskie wydanie *Zasady odpowiedzialności* Hansa Jonasa nie wywołało poważniejszej reakcji intelektualnej.

W XXI wieku najpoważniejszymi nawiązaniem były próby inicjowania debaty wokół filozofii odpowiedzialności przez Jacka Fileka i Helenę Ciążełę. Trzeba jednak podkreślić, że tylko ta ostatnia podjęła zagadnienia w kontekście problemów rozwoju cywilizacji współczesnej, proponując etykę odpowiedzialności globalnej (Ciążeła 2006; 2018; 2019; 2020; 2021a; 2021b). Jacek Filek podjął próbę rozwinięcia badań nad szeroko rozumianą filozofią odpowiedzialności jako nurtu, podejmującego bardzo różne zagadnienia (Filek 2003; 2004).

Znacznie szerszym kierunkiem, chociaż również nie przekraczającym peryferii rozwoju polskiej filozofii, stała się refleksja nad rozwojem zrównoważonym, wywodząca się z nurtu katastroficznego, ale wyraźnie łagodząca jego przesłanie w kierunku inspiracji dla stopniowego budowania w przyszłości modelu cywilizacji, podejmującego rozwiązania narastających problemów globalnych. Jej

punktem wyjścia stała się koncepcja wypracowana przez Organizację Narodów Zjednoczonych oraz podjęta na forum międzynarodowym jako swoście „oficjalna” koncepcja podejmowania wyzwań i zagrożeń niesionych przez żywiłowy rozwój cywilizacji współczesnej (Kuzior 2014a; 2014b). Filozofia zrównoważonego rozwoju posiada wiele wariantów. Posiada też jednak wiele ograniczeń związanych ze swoim charakterem filozofii rozwijającej i uzasadniającej polityczne deklaracje wielkich organizacji międzynarodowych – ONZ i UE oraz uczestniczącego w tych działaniach Rządu RP. Konsekwencją jest aprobata i uznanie za punkt wyjścia nie tylko tych ogólnych idei, ale także ich konkretnego kształtu. Ceną za aprobatę okazało się ograniczenie krytycyzmu wobec rozgrywających się wydarzeń i moralizm, który prowadzi do oskarżeń o ideologizację.

Nurt filozofii zrównoważonego rozwoju często spotyka się w praktyce polskiej refleksji filozoficznej z ekofilozofią, chociaż podkreślić trzeba, że oba te zjawiska są w istocie różne co do swojej genezy i zainteresowań. Za polskiego założyciela i jednego z inicjatorów nurtu ekofilozofii uchodzi działający na emigracji Henryk Skolimowski, którego działalność na tym polu sięga lat 60. dwudziestego wieku. Nawiązała ona do szerokiego nurtu poszukiwań utraconej w procesie rozwoju cywilizacji pierwotnej jedności między człowiekiem a przyrodą, odnowionego przez rozwój studenckiego ruchu kontestacji cywilizacji współczesnej (Skolimowski 1992; 1993).

Ekofilozofia w Polsce funkcjonuje w dwóch zasadniczych formułach: ekofilozofii politycznej i ekofilozofii akademickiej. Pierwsza z nich towarzyszy aktywistom environmentalistycznym. W ich działaniach ogranicza się do popularyzacji koncepcji spopularyzowanych uprzednio na Zachodzie (przede wszystkim „ekologii głębokiej” Arne Naessa), nie wywołując szerszego odzewu. W przeciwieństwie do ekofilozofii politycznej, ekofilozofia akademicka jest nurtem samodzielnym i twórczym. Chociaż oczywiście powstała z inspiracji ekofilozofii zachodniej i pewne jej echa odzywają się w jej refleksji, to generalnie łączy ją z nią nie tyle zestaw treści, co wspólne

definiowanie problemu. Polska ekofilozofia zajmuje się, podobnie jak zachodnia, relacją między człowiekiem a przyrodą. Trzeba jednak podkreślić, że w swoich poszukiwaniach wykracza poza filozoficzne spekulacje, sięgając do wiedzy naukowej i koncepcji politycznych, takich jak idea rozwoju trwałego i zrównoważonego, oraz prezentując postawy otwarte na nowe zjawiska i treści.

Bogactwo nurtów i stanowisk w polskiej akademickiej refleksji ekofilozoficznej zasługuje na samodzielne opracowanie. Nie podejmując w tym miejscu takiego opisu, ograniczę się tylko do próby wymienienia najbardziej reprezentatywnych zjawisk. Należy tutaj przywołać dokonania Józefa Marcelego Dołęgi (Dołęga 1998; 2001; 2005; 2006; Zbigniewa Hulla (Hull 1984; 1996; 2006; 2008; 2015), Zbigniewa Łepki (Łepko 1994; 2003; 2018), Andrzeja Papuzińskiego (Papuziński 1998; 2008; 2017), Zdzisławy Piątek (Piątek 2008), Ryszarda Sadowskiego (Sadowski 2015), Włodzimierza Tyburskiego (Tyburski 1993; 1995; 2011; 2013), Stanisława Zięby (Zięba 2006). Ich twórczości nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika, ale tworzy zjawisko ciekawe i godne uwagi. Niestety w Polsce stanowi ona, podobnie jak polityczny ekwiwalent ekofilozofii, jakim jest ruch „zielonych”, obszar aktywności grona pasjonatów, nie spotykających się z szerszym społecznym odzewem, chociaż w przypadku ekofilozofii akademickiej mamy do czynienia z ciekawym i ważnym zjawiskiem intelektualnym, w przeciwieństwie do jej politycznej postaci.

Zjawiskiem, którego obecność wypada odnotować, jest nawiązanie do sygnalizowanego już poszukiwania syntezy między zjawiskami rodzącymi się jako kontynuacje refleksji postmodernistycznej z problematyką katastrofy ekologicznej. Nurt ten pojawia się w działaniach wydawnictwa Krytyka Polityczna i publikacjach związanego z nim środowiska intelektualnego. Na podkreślenie zasługuje to, że w wydawnictwie tym pojawiły się tłumaczenia pozycji istotnych dla współczesnej debaty nad kwestiami katastrofy klimatycznej (Latour 2009; Weltzer 2010; Leggewie, Weltzer 2012; Stern 2010; Jamail 2020). Jeśli chodzi o własny dorobek środowiska, to cechuje

go charakterystyczne dla całego nurtu marginalizowanie znaczenia wiedzy naukowej oraz koncentrowanie się na kwestiach technologii, konkretnych problemach oraz programowe unikanie debaty, zmierzającej ku generalizacjom, czego najlepszym przykładem jest pozycja *Ekologia. Przewodnik Krytyki politycznej* (Sutowski, Tokarz 2009).

Najbardziej znaną publikacją z ostatnich lat, nie tylko na gruncie omawianego nurtu, ale ogólnie filozofii, podejmującej kwestie związane z katastrofą klimatyczną, stała się książka Ewy Bińczyk *Epoka człowieka Retoryka i marazm antropocenu* (Bińczyk 2018). Na sukces książki wpłynął w pewnym stopniu fakt zbiegnięcia się czasu jej publikacji z ogłoszeniem w październiku 2018 roku przełomowego raportu IPCC, radykalizującego oceny tempa zmian klimatycznych⁶. Trudno jednak nie zauważyć, że wspomniana książka, koncentrująca się na zagadnieniach technologii⁷ oraz marginalizująca znaczenie nauki jako autonomicznej sfery ludzkiej aktywności, koncentruje się jedynie na krytyce technologicznego utopizmu, widzącego środek zaradczy dla pogłębiającego się kryzysu w nowych wynalazkach, pozwalających likwidować negatywne konsekwencje stosowania dotychczasowych technologii. W sumie więc książka, pomimo zbieżności w czasie z publikacją przywołanego raportu IPCC, nie podjęła wyzwań niesionych przez ten dokument. Nie wywołała też (jak dotąd) jakiegóż poważnej dyskusji i nie pociągnęła za sobą konsekwencji teoretycznych, prowadzących do odrodzenia debaty na temat zagrożenia katastrofą klimatyczną.

6 Autorka książki stała się, obok księdza Adama Bonieckiego, „*frontwoman*” 43. numeru *Tygodnika Powszechnego* z 2018 roku, w którym *leitmotivem* jest tekst ogłoszonego właśnie pierwszego z raportów IPCC, modyfikujących dotychczasowe umiarkowane w swojej treści oceny stanu zagrożenia katastrofą klimatyczną (Boniecki 2018; Bińczyk, Robiński 2018; Robiński 2018).

7 Autorka używa formuły technonauki jako swoistej alternatywy dla tradycyjnego rozróżnienia nauki i techniki, podkreślając jednostronnie praktyczny wymiar zastosowań nauki oraz marginalizując specyfikę wiedzy naukowej (Bińczyk 2012).

4. ZAKOŃCZENIE

Gwałtownie nadciągająca katastrofa klimatyczna awansuje bardzo szybko na liście globalnych zagrożeń dla dalszego trwania ludzkiej cywilizacji na naszej planecie i uzyskuje rangę jednego z najważniejszych (o ile nie najważniejszego) zagadnień naszej współczesności. Świadomość tego zagrożenia trwa pomimo różnych odwracających uwagę wydarzeń globalnych, jak pandemia Covid-19 czy wojna w Ukrainie. Proces ten, podobnie jak w przypadku wielu innych procesów rozwoju świadomości w skali globalnej, jest złożony i skomplikowany, szczególnie, gdy w grę wchodzi poważne interesy ekonomiczne i polityczne różnych środowisk, które czują się zagrożone przez nowe definiowanie zagrożeń i wyzwań, stojących przed ludzkością.

Środowiska filozoficzne, zarówno w skali globalnej, jak i w polskim wymiarze, okazują się w kwestii katastrofy klimatycznej nastawione bardzo zachowawczo. Postawa ta nie jest ani naturalna, ani oczywista. Ma jednak obiektywne przesłanki. Po pierwsze w środowiskach filozoficznych istnieje, sięgająca jeszcze pierwszej połowy XX wieku, obawa przed angażowaniem się w aktualne konflikty polityczne i światopoglądowe. Tradycja ta stanowi jednak jedynie już bardzo ogólny kontekst interesujących nas kwestii. Znacznie istotniejsza w sferze zagadnień katastrofy klimatycznej jest wspomniana już walka z katastroficznymi diagnozami rozwoju cywilizacji, rozwinięta przez kręgi wielkiego biznesu. Kampania deprecjacji, stygmatyzacji i ośmieszania „katastrofistów”, „neomaltuzjanistów”, „ekologów” stworzyła klimat marginalizacji i atmosferę obaw o przypisanie do prześladowanej mniejszości, które nadal kładą się cieniem na debatach, dotyczących problemów katastrofy klimatycznej (Ciążela 2018).

Nie tylko traumy związane z zaangażowaniem i ich konsekwencje w postaci zamykania się w gettach akademizmu decydują o kondycji filozofii współczesnej w omawianym aspekcie. Zjawiskiem nie mniej istotnym jest rozwój w ostatnich dziesięcioleciach, mówiąc słowami

Władysława Tatarkiewicza, kolejnej fazy filozoficznego maksymalizmu, zgłaszającego roszczenia do tworzenia uniwersalnej filozofii, obejmującej swoimi roszczeniami wszelkie inne obszary refleksji, od refleksji naukowej poczynając. Negowanie autonomii nauki pod hasłem budowania „filozofii nauki” dotyczy bezpośrednio interesujących nas zagadnień (Ciążela 2021a). Trzeba jednak pamiętać, że postulaty filozoficznego maksymalizmu wywołały cały szereg reperkusji i wystąpień środowisk konserwatywnych przeciwko tak zwanemu „lewactwu”, „marksizmowi kulturowemu” itp. Ekscesy⁸ obu stron tej debaty wpłynęły negatywnie na pozycję filozofii jako obszaru uprawiania rzetelnej i odpowiedzialnej refleksji.

Przedstawiony w ogólnych zarysach obraz problemu stosunku filozofii współczesnej do perspektywy katastrofy klimatycznej zarówno w jej ogólnym, jak i polskim wymiarze, nie napawa optymizmem. W sytuacji, gdy mamy do czynienia z bardzo dramatycznym rozwojem wydarzeń, trudno jest prognozować dalszy rozwój zjawiska. Można tylko zauważyć, że w obecnym stanie rzeczy filozofia przestała być znaczącym czynnikiem kształtowania świadomości społecznej. Czy jej znaczenie wzrośnie, zależy przede wszystkim od niej samej.

BIBLIOGRAFIA

- Bińczyk, E. (2012). *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanego następstwa praktycznego sukcesu nauki*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: PWN.

⁸ Dobrą ilustracją takich sytuacji mogą być tytuły książek uznanych autorów, np.: Głupcy, oszuści, podżegacze. Myśliciele nowej lewicy (Scruton 2018), *Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze amerykańskich studentów* (Bloom 2012), *Jak brednie podbiły świat. Krótka historia współczesnych urojeń* (When 2005).

- Bińczyk, E., Robiński, A. (2018). Planeta własnego wyrobu. *Tygodnik Powszechny*, 43. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/planeta-wlasnego-wyrobu-155755>.
- Bloom, A. (2012) *Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze amerykańskich studentów*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i Ska. [Bloom, A. (1987). *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. Simon and Schuster].
- Boniecki, A. (2018). Ten straszny antropocen. *Tygodnik Powszechny*, 43. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/ten-straszny-antropocen-155792>.
- Buckminster Fuller, R. (2019). *Instrukcja sterowania Statkiem Kosmicznym Ziemia*. Kraków: Księgarnia Akademicka. [Buckminster Fuller, R. (1969). *Operating Manual For Spaceship Earth*. Southern Illinois University Press].
- Capra, F. (1987). *Punkt zwrotny: nauka, społeczeństwo i nowa kultura*. Warszawa: PIW. [Capra, F. (1983). *The Turning Point. Science, Society, and the Rising Culture*. Random House Publishing Group].
- Capra, F. (1995). *Należać do wszechświata*. Kraków: Wydawnictwo Znak. [Capra, F. (1991). *Belonging to the Universe. Explorations on the Frontiers of Science and Spirituality*. Harper San Francisco].
- Capra, F. (2001). *Tao Fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*. Poznań: Wydawnictwo Rebis. [Capra, F. (1983). *The Tao of physics*. West Land Press].
- Ciążela, H. (2006). *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Ciążela, H. (2018). „Statek kosmiczny Ziemia”. „Maltuzjanizm” oraz „neomaltuzjanizm” lat 60. i 70. XX wieku i ich krytycy – niezakończona debata. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie*, 123, 89-101.
- Ciążela, H. (2019). The collapse of the sustainable development strategy as the collapse of the modern civilization. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie*, 141, 65-76.
- Ciążela, H. (2020). *Eksterminizm – perspektywa rozwoju cywilizacji współczesnej?*. W: K. Łukaszewska (red.), *Globalna odpowiedzialność człowieka. Między analizą zjawisk a prognozą etyczną*, 71-83. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Ciążela, H. (2021a). The approach of the exact sciences and philosophy towards the looming climate change disaster. *Ruch Filozoficzny*, 77(4), 41-56.
- Ciążela, H. (2021b). *Październik 2018 – początek duchowego zwrotu w rozwoju ludzkiej cywilizacji?*. W: A. Piejka, I. Wojnar (red.), *Humanistyczne ambivalencje*

- globalizacji. Zbiór studiów*, 19-30. Warszawa: PAN – Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”.
- Cowie, J. (2009). *Zmiany klimatyczne. Przyczyny, przebieg i skutki dla człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. [Cowie, J. (2007). *Climate Change. Biological and Human Aspects*. Cambridge University Press].
- D’Ancona, M. (2018). *Postprawda*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej. [D’Ancona, M. (2017). *Post-Truth*. London: Penguin Random House].
- Devall, B., Sessions, G. (1995). *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu iż Natura coś znaczy*. Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok. [Deval, B., Sessions, G. (1985). *Deep Ecology. Living as If Nature Mattered*. Gibbs Smith].
- Dołęga, J.M. (1998). *Człowiek w zagrożonym środowisku. Z podstawowych zagadnień sozologii*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Dołęga, J.M. (2001). *Koncepcja sozologii systemowej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Dołęga, J.M. (2005). *Zarys sozologii systemowej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Dołęga, J.M. (2006). *Ekofilozofia – nauka XXI wieku. Problemy Ekorozwoju*, 1(1), 17-22.
- Dziubek-Hovland, M. (2004). *Przyroda nie należy do człowieka: sylwetka i ekofilozofia Arne Naessa na tle norweskiej filozofii ekologicznej*. Bystra k. Bielska-Białej: Stowarzyszenie „Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot”.
- Dzwonkowska, D. (2019). *Etyka cnót środowiskowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Ehrlich, P. (1968). *The Population Bomb*, New York: Sierra Club – Ballantine Books.
- Filek, J. (2003). *Filozofia odpowiedzialności w XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Filek, J. (2004). *Filozofia odpowiedzialności w XX wieku. Teksty Źródłowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gates, B. (2021). *Jak ocalić świat od katastrofy klimatycznej. Rozwiązania które już mamy, Zmiany, jakich potrzebujemy*. Warszawa: Wydawnictwo Agora. [Gates, B. (2021). *How to Avoid a Climate Disaster The Solutions We Have and the Breakthroughs We Need*. Penguin Books].
- Giddens, A. (2009). *Europa w epoce globalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. [Giddens, A. (2007). *Europe in the Global Age*. Wiley].
- Giddens, A. (2010). *Klimatyczna katastrofa*. Warszawa: Prószyński i S-ka. [Giddens, A. (2009). *Politics of Climate Change*. Wiley].
- Gore, A. (2007). *Niewygodna prawda. Apel o ratowanie naszej planety przed katastrofalnymi skutkami globalnego ocieplenia*. Katowice: Wydawnictwo Sonia

- Draga. [Gore, A. (2007). *An Inconvenient Truth. The Crisis of Global Warming*. Bloomsbury].
- Gore, A. (2008). *Zamach na rozum*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga. [Gore, A. (2008). *The Assault on Reason*. Bloomsbury].
- Gore, A. (2018). *Prawda nadal niewygodna*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga – Wydawnictwo Post Scriptum. [Gore, A. (2017). *An Inconvenient Sequel: Truth to Power. Your Action Handbook to Learn the Science, Find Your Voice, and Help Solve the Climate Crisis*. Rodale].
- Hoły-Łuczaj, M. (2018). *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa – Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego – Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie.
- Hull, Z. (1984). Świadomość ekologiczna. *Aura*, 11, 24.
- Hull, Z. (1996). Współczesny kryzys ekologiczny a technika. *Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego*, 10, 177-187.
- Hull, Z. (2006). Ekofilozofia i środowisko przyrodnicze. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 4(1), 367-376.
- Hull, Z. (2008). Filozoficzne i społeczne uwarunkowania rozwoju zrównoważonego. *Problemy Ekorozwoju – Problems of Sustainable Development*, 3(1), 27-31.
- Hull, Z. (2010). Ekofilozofia a „filozofia zrównoważonego rozwoju”. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 8(1), 197-205.
- Hull, Z. (2015). Paradygmat ekologiczny a idea zrównoważonego rozwoju. *Wschodni Rocznik Humanistyczny*, 11, 71-83.
- IPCC. (2018). *Global Warming of 1.5 °C*. (<https://www.ipcc.ch/sr15/>), [dostęp: 2022/11/04].
- Jacobs, D.W. (2016). *Historia (i tajemnica) wszechświata. Dramat D.W. Jacobs na podstawie życia, pracy i tekstów R. Buckminstera Fullera*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Jamail, D. (2020). *Koniec lodu. Jak odnaleźć sens w byciu świadkiem katastrofy klimatycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej. [Jamail, D. (2019). *The End of Ice. Bearing Witness and Finding Meaning in the Path of Climate Disruption*. New Press].
- Jelewska, A. (2014). *Ekotopie. Ekspansja technokultury*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Kraków: Wydawnictwo Platan. [Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*. University of Chicago Press].
- Kuzior, A. (2014a). *Aksjologia zrównoważonego rozwoju*. Baska Bystrica: Belianum.

- Kuzior, A. (2014b). Dekada edukacji dla zrównoważonego rozwoju. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie*, 72, 87-100.
- Latour, B. (2009). *Polityka Natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej. [Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences Into Democracy*. Harvard University Press].
- Leggewie, C., Weltzer, H. (2012). *Koniec świata, jaki znaliśmy. Klimat, przyszłość i szanse demokracji*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej. [Leggewie, C., Weltzer, H. (2009). *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*. Frankfurt am Main: Fischer].
- Lovelock, J. (2003). *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*. Warszawa: Pruszyński i S-ka. [Lovelock, J. (1979). *Gaia, a new look at life on earth*. Oxford University Press].
- Lovelock, J. (2009). *Czym jest Gaja*. W: M. Sutowski, J. Tokarz (red.), *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, 118-148. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Łepko, Z. (1994). Ku ekofilozofii. *Studia Philosophiae Christianae*, 30(1), 21-34.
- Łepko, Z. (2003). *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Łepko, Z. (2018). W sprawie środowiskowej ochrony człowieczeństwa człowieka. *Seminare. Poszukiwania Naukowe*, 39(1), 69-80.
- Maslin, M. (2018). *Zmiany klimatu. Krótkie wprowadzenie*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. [Maslin, M. (2004). *Global Warming: A Very Short Introduction*. Oxford University Press].
- Meadows, D.L., Meadows, D.H., Randers, J., Behrens III, W.W. (1973). *Granice wzrostu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne. [Meadows, D.L., Meadows, D.H., Randers, J., Behrens III, W.W. (1972). *The Limits to Growth*. Universe Books].
- Meillassoux, Q. (2015). *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego. [Meillassoux, Q. (2009). *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. Bloomsbury Academic].
- Nasza wspólna przyszłość. Raport światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*. (1991). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Papuziński, A. (1998). *Życie – nauka – ekologia (prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii)*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Papuziński, A. (2005). *Zrównoważony rozwój a współczesny problem: ontologia polityki ochrony środowiska*. W: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój: od utopii do praw człowieka*, 30-51. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta.

- Papuziński, A. (2017). *Filozofia Raportu Brundtland*. W: R.F. Sadowski, Z. Łepko (red.), „Teoria” i „praxis” zrównoważonego rozwoju”, 127-142. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Peccei, A. (1987). *Przyszłość jest w naszych rękach*. Warszawa: PWN. [Peccei, A. (1981). *One Hundred Pages for the Future: Reflections of the President of the Club of Rome*. Pergamon Press].
- Piątek, Z. (2008) *Ekofilozofia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Picht, G. (1981). *Odwaga utopii*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy. [Picht, G. (1970). *Mut Zur Utopie. Die Grossen Zukunftsaufgaben: Zwölf Vorträge*. Piper].
- Pitron, G. (2020). *Wojna o metale rzadkie. Ukryte oblicze transformacji energetycznej i cyfrowej*. Warszawa: Wydawnictwo Kogut. [Pitron, G. (2020). *The Rare Metals War. The Dark Side of Clean Energy and Digital Technologies*. Scribe].
- Popkiewicz, M. (2012). *Świat na rozdrożu*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Popkiewicz, M., Kardaś, A., Malinowski, S. (2019). *Nauka o klimacie. Obserwacje zmian klimatu teraz i w przeszłości. Mechanizmy działania systemu klimatycznego. Dawne zmiany klimatu – co, kiedy, jak i dlaczego. Obecna zmiana klimatu – obserwacje, przyczyny. Przyszła zmiana klimatu – dokąd zmierzamy. Klimatyczne kontrowersje*, Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga – Wydawnictwo Postfactum – Wydawnictwo Nieoczywiste.
- Posłuszna, E. (2012). *Ekstremizm ekologiczny. Źródła – przejawy – perspektywy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Rich, N. (2020). *Ziemia. Jak doprowadziliśmy do katastrofy?*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. [Rich, N. (2019). *Losing Earth. A Recent History*. Farrar, Straus and Giroux].
- Robiński, A. (2018). Zmierzch człowieka. *Tygodnik Powszechny*, 43. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/zmierzch-epoki-czlowieka-155754>.
- Sadowski, R.F. (2015). *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Scruton, R. (2018). *Głupcy, oszuści, podżegacze. Myśliciele nowej lewicy*. Poznań: Zysk i S-ka. [Scruton, R. (1985). *Fools, Frauds and Firebrands. Thinkers of the New Left*. Longman].
- Singer, P. (2006). *Jeden świat. Etyka globalizacji*. Warszawa: Książka i Wiedza. [Singer, P. (2002). *One World Now. The Ethics of Globalization*. Text].
- Skolimowski, H. (1992). *Nadzieja matką mądrych*. Łódź: Akapit Press.

- Skolimowski, H. (1993). *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*. Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok. [Skolimowski, H. (1992). *Living philosophy: Eco-philosophy as a tree of life*. Penguin – Arkana].
- Sloterdijk, P. (2021). *Co się zdarzyło w XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia. [Sloterdijk, P. (2018). *What Happened in the Twentieth Century? Towards a Critique of Extremist Reason*. Polity Press].
- Stern, N. (2009). *Ekonomia zmian klimatycznych – podsumowanie raportu*. W: M. Sutowski, J. Tokarz (red.), *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, 294–348. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Stern, N. (2010). *Globalny ład. Zmiany klimatu a powstanie nowej epoki postępu i dostatku*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej. [Stern, N. (2009). *The Global Deal. Climate Change and the Creation of a New Era of Progress and Prosperity*. Public Affairs].
- Sutowski, M., Tokarz, J. (red.). (2009). *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Thoreau, H.D. (2018). *Walden czyli życie w lesie*. Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis”. [Thoreau, H.D. (1854). *Walden; or, Life in the Woods*. Boston: Ticknor and Fields].
- Tyburski, W. (1993). *Pojednać się z Ziemią. W kręgu humanizmu ekologicznego*. Toruń: IPIR.
- Tyburski, W. (1995). *Etyka i ekologia*. Toruń: Polski Klub Ekologiczny.
- Tyburski, W. (2013). *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Tyburski, W. (red.). (2011). *Zasady kształtowania postaw sprzyjających zrównoważonemu rozwojowi*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Wallace-Wells, D. (2019). *Ziemia nie do życia. Nasza planeta po globalnym ociepleniu*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i Ska. [Wallace-Wells, D. (2019). *The Uninhabitable Earth. Life After Warming*. Tim Duggan Books].
- Ward, B. (1966). *Spaceship Earth*. New York: Columbia University Press.
- Ward, B. (1983). *Dom człowieka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ward, P.D. (2010). *Hipoteza Medei. Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?* Warszawa: Prószyński i S-ka. [Ward, P.D. (2009). *The Medea hypothesis: is life on Earth ultimately self-destructive?*. Princeton University Press].
- Weizsäcker, E.U. von, Lovins, A.B, Lovins, H.L. (1999). *Mnożnik Cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych. Nowy raport dla Klubu Rzymskiego*. Polskie Towarzystwo Współpracy z Klubem Rzymskim. Toruń: Wydawnictwo Rolewski. [Weizsäcker, E.U. von, Lovins, A.B, Lovins, H.L. (1997). *Factor Four. Living Twice as Well on Half as Much*. Earthscan].

- Welzer, H. (2010). *Wojny klimatyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej. [Welzer, H. (2008). *Climate wars: Why people will be killed in the twenty-first century*. S. Fischer].
- Wheen, F. (2005). *Jak brednie podbiły świat. Historia współczesnych urojeń*. Warszawa: Wydawnictwo „Muza”. [Wheen, F. (2004). *How mumbo-jumbo conquered the world: A short history of modern delusions*. Harper Perennial].
- Wojnar, I. (2006). *Edukacyjna kultura przyszłości*. Warszawa: PAN – Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus”.
- Zięba, S. (2004). *Historia myśli ekologicznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

ENVIRONMENTAL CATASTROPHE – FROM FORECAST TO REALITY. THE GLOBAL PROBLEM OF PHILOSOPHICAL REFLECTION THROUGH THE POLISH MIRROR

Abstract. We live in a time of civilization breakthrough. Human activity aimed at the submission of the natural environment resulted in its devastation with disastrous consequences. Scientific predictions published since October 2018 show the threat of a global climate catastrophe in the coming years as an inevitable scenario unless we counteract it effectively. Preventing the catastrophe is becoming one of the most pressing problems facing the world today. This article examines the ways contemporary philosophy is addressing this issue, arguing that in fact there is no specific philosophical reaction to the climate catastrophe and advancing an explanation of such a striking negligence.

Keywords: Global climate catastrophe; contemporary philosophy; contemporary Polish philosophy; philosophy of responsibility; eco-philosophy

HELENA CIĄŻELA

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

(The Maria Grzegorzewska University, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3151-0623>

hciazela@aps.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2023.59.A.07



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 24/11/2022. Zrecenzowano: 27/02/2023. Zaakceptowano do publikacji: 24/04/2023.

ŠTEFAN ZOLCER

The Cosmos and Human Beings from an Interdisciplinary Perspective. “Paradigmatické zmeny v chápaní kozmologickej a antropologickej problematiky. Minulosť a súčasnosť,” [“Paradigmatic Changes in the Understanding of Cosmological and Anthropological issues. Past and Present”] edited by Zlatica Plašienková, Univerzita Komenského v Bratislave, Bratislava 2021, pp. 308

Abstract. This book presents a complex picture of the universe and man from historical and contemporary perspectives, including philosophical, theological, and scientific perspectives. It consists of several papers by authors from various fields, and it is divided into three main parts. The first part addresses some interesting questions from the history of philosophy and theology; the second part focuses on contemporary astrophysics and astrobiology and the question of extraterrestrial life; the third part considers the ethical and environmental dimensions of these questions.

Keywords: universe; extraterrestrial life; cosmology; humankind

The perception of the universe and the image of man have been related in perhaps every historical period. Cosmological and anthropological issues are thus naturally intertwined in the individual contributions of this publication. The authors explore the philosophical, ethical, theological, legal, and scientific aspects of these questions. They look for possible overlaps and even possibilities of “convergence of ideas in their view of the universe, the existence of life and man in it” (p. 5). Bringing together authors with different scientific backgrounds yields interesting results. The different scientific disciplines can explore cosmological and anthropological questions together in a surprisingly coherent way, sometimes overlapping disciplines even within a single paper. Thus, Jozef Masarik and Marek Števček, a physicist and a lawyer, can explore the question of the search for life in space from the perspective of astronomy, astrophysics, and astrobiology, as well as international law in a single text (*Hľadanie*

života vo vesmíre z pohľadu fyziky a práva [*Search for Life in the Universe from the Perspective of Physics and Law*]).

Topics such as the exploration of space, the possibility of populating potentially habitable celestial bodies, the exploitation of their resources, and the search for life, including intelligent life, entail issues that inevitably intermingle with various fields. Roman Nagy and Tomáš Paulech (*Ludstvo ako interplanetárny druh* [*Humankind as an Interdisciplinary Species*]) manage to bring these different aspects together in one paper. Although both authors are physicists, they manage to reflect on the legal and ethical aspects of the issues outlined. What is man's place in the universe? What are the motivations that lead humans to intend to populate the universe – other objects of the solar system, including Mars and some moons of Jupiter and Saturn, being among the potentially suitable ones (pp. 234-235)? Masarik and Števček (pp. 204-208) ask similar questions, listing Jupiter's moon Europa, which has a large amount of water in its subsurface ocean, among the space objects that have the potential to harbor life, in addition to Mars. To look for potential life in space, Saturn's icy moons have also been investigated, including Titan, where lakes and seas filled with liquid hydrocarbons have been found on its surface, and Enceladus, which appears to contain salt water and organic chemicals. All these discoveries may indicate that some form of life may have existed on these objects (p. 205).

What realistic steps would be needed for space settlement? This is a question asked by Nagy and Paulech (pp. 225-233). In this context, the authors examine not only the technological but also the physiological (meaning the physical and mental health of potential astronauts), ethical and legislative challenges. The strongly interdisciplinary character of the book is also demonstrated by the other contributions as well as by the structuring of the content itself.

Modern science is accustomed to narrow specialization and strict separation of such areas as law and natural science, questions

of knowledge, and questions of power. Ethical and legal aspects are to remain on one side and are not to be confused with questions of natural science (Latour 2003). But this strict separation is no longer possible today (and, as B. Latour shows, perhaps it was never entirely possible). Space exploration itself poses not only technological difficulties but also ethical and legal challenges that can affect virtually all of us. Consider, for example, the question of the many satellites in the sky. On the one hand, we want the best possible worldwide Internet connection, but, on the other hand, the number of satellites in the sky causes a light smog that can affect us biologically and psychologically, while at the same time hindering astrophysicists' perception when observing deep space. Who is in the right? The companies that want to ensure good Internet connections and television broadcasts, or astrophysicists and ordinary people who want to observe the universe and sleep peacefully (p. 292)?

This collection of contributions begins with a group of papers dealing with historical explorations of cosmological and anthropological questions. Jozef Jančovič (*Kozmogónia a kozmografia v prvej správe o stvorení v knihe Genezis 1,1-2,3* [*Cosmogony and Cosmography in the First Creation Story of the Book of Genesis*]) examines biblical texts, especially the book of Genesis, and traces how these texts describe the world and the creation of the world – thus exploring cosmographic and cosmogonic issues in the Bible. Similar questions are explored by Zuzana Zelinová (*Premeny chápania kosmu v antickom myslení: od Homéra k Platónovi* [*Transformation of the Kosmos in Ancient Thought: from Homer to Plato*]) and Andrej Kalaš (*Kozmos, hylozoizmus, panteizmus a sociomorfizmus u prvých gréckych filozofov* [*Cosmos, Hylozoism, Pantheism, and Sociomorphism in the Conceptions of Early Greek Philosophers*]) in ancient texts rather than biblical texts. How did the meaning of the concept of *kosmos* change among ancient Greek thinkers? In Zelinová's paper, we discover that this concept had various meanings, ranging from ornaments and jewelry to a harmoniously ordered universe. The author distinguishes

between the aesthetic-structural and the ethical-normative meaning of the term *kosmos* (pp. 47-50). Kalaš traces the development of thought in the works of early Greek philosophers – especially Thales, Anaximander, and Anaximenes. He reveals some common features of pre-Socratic thought and suggests the need for a more adequate interpretation of the original sources that are not so heavily affected by Aristotle's reception of pre-Socratic thinkers (p. 92). Historical explorations are complemented by Gašpar Fronc's paper (*Premeny interpretácie teologického a matematického jazyka "knihy prírody"* [*Changes in the Interpretation of the Theological and Mathematical Language of the "Book of Nature"*]), which discusses the different meanings of the well-known claim about the mathematical language of the "book of nature." Fronc traces back these interpretations to biblical texts and the works of the pioneers of modern science in the early modern period.

Is there life only on Earth or can it be found elsewhere in the universe? This is the question that perhaps best describes the second part of the book, and which in some ways connects the first and second groups of contributions. In both antiquity and the Middle Ages, the idea of a two-sphere universe prevailed; the universe was thus seen as heterogeneous, consisting of two distinct spheres, the sublunar and the supralunar. In the supralunar sphere (delineated by the orbit of the Moon around the Earth), life as we know it could not exist since this sphere was reserved for celestial bodies (and possibly spiritual, divine beings). The idea of a heterogeneous two-sphere universe ceased to dominate after the Copernican Revolution in the early modern period. It was also in the early modern period, after the emergence of a new cosmology, that ideas suggesting the existence of life on other cosmic bodies became widespread. The idea of a barren universe filled with stars and planets no longer made sense to early modern thinkers. There was also a belief in the existence of intelligent extraterrestrials, i.e., intelligent life. According to several early modern thinkers (e.g.,

Ralph Cudworth) the universe cannot be empty, which in their conception entails intelligent life (Špelda 2018).

What is the view on extraterrestrial life today? From historical explorations, we are taken into contemporary natural science by Patrik Čechvala (*Náhľad do astročasticovej fyziky [Insight into Astroparticle Physics]*) and Tomáš Paulech (*Astrobiológia – poznávanie života vo vesmírnom kontexte [Astrobiology – Exploring Life in the Cosmic Context]*). Čechvala explores the question of cosmic and gamma-ray bursts, which help us to gain valuable information about exotic, variously distant space objects and about the processes that take place in their vicinity. Paulech introduces us to the discipline of astrobiology, which is devoted to the study of various forms of life in the universe, for example by detecting so-called biogenic elements (p. 139). The basic biogenic elements that are important for the construction of living organisms include carbon, hydrogen, nitrogen, oxygen, phosphorus, and sulfur. Terrestrial life is primarily based on water and carbon. His investigation is naturally focused on (but at the same time not limited to) planets and objects (e.g., moons) in our solar system. Astrobiology, a multidisciplinary but predominantly natural science, also asks questions about the origin of life, evolution or distribution, and the future of life (p. 135). In his paper, Paulech examines theories that attempt to explain the origin of life on Earth, since life may have arisen in similar ways in other parts of the universe (see p. 147). Of particular interest to astrobiology is the origin of life from inorganic initial ingredients – that is abiogenesis (p. 142).

In this context, it would be interesting to look at other theories on the origin of life (not mentioned in the book). One of the newer, bolder theories proposes that life may have originated in conditions resembling volcanic environments, where cyclical hydration and evaporation occur. The so-called “hot spring hypothesis for an origin of life” is based on the discovery that polymers can be synthesized from their component monomers through a process of repeated hydration and dehydration to form protocells essential for life. This

hypothesis has also implications for astrobiology and could be helpful in the search for life on outer space objects such as Mars or the icy moons Europa and Enceladus (Damer, Deamer 2020).

A more detailed look at ways of investigating life in outer space is also provided by Tomáš Paulech in a different paper (*Základné aspekty života optikou astrobiológie [Basic Aspects of Life from the Perspective of Astrobiology]*), which focuses on describing selected processes of the microworld from an astrobiological point of view. Thus, we learn more specific procedures (at the level of the microworld and focusing on biological aspects) on how potential life forms in outer space. What are the fundamental aspects of life?

It is interesting to compare the contributions of Tomáš Paulech and Jozef Masarik and Marek Števíček. Both papers present the main features of life. Paulech lists “three fundamental requirements for any form of life” – cell membrane, metabolism, and heredity (pp. 142-143). Masarik and Števíček state that living organisms must exhibit all of the following characteristics: orderliness, reproduction, growth and development, metabolism, response to stimuli, and evolution (p. 195).

The contributions of Masarik and Števíček and Nagy and Paulech address issues in contemporary natural science regarding the exploration of space and life in it, as well as its habitability and sustainability. All contributions in the second part of the book consider the future of space exploration, the search for any form of life in it, its colonization and the possibility of using resources from outer space.

The third part of the book consists of papers dealing with environmental, philosophical-political, and media-ethical aspects of contemporary cosmological and anthropological issues. This part begins with a paper by physicists Matej Zigo, Jiří Šilha, and Juraj Tóth (*Výskum kozmického odpadu [The Basic Motivation of Space Debris Research]*). The technological progress that has enabled more intensive space research carries with it the problem of so-called space debris. According to the European Space Agency, “space debris includes all

man-made, artificial and non-functional bodies of all sizes in orbit around the Earth” (p. 245). These include defunct satellites, old launch rockets, various fragments, and other objects left in space. Debris may result from an accidental collision of two satellites, but there are also reported cases of deliberate destruction of satellites in so-called anti-satellite tests, through which a country tests the ability of ballistic missiles to shoot down its satellite (p. 246). Space debris disposal is technically challenging, though not impossible. All data needed for space debris disposal (including the accurate position of bodies, their rotational state, and shape) can be obtained using available methods. However, given the technical and especially financial challenges, it is worth investing in the prevention of further space debris. The authors thus address the environmental aspect of space exploration.

Ivan Buraj’s paper (“*Späť na zem*”, *ale ako? (alebo medzi kozmocentrizmom a antropocentrizmom)* [*Down to Earth, But How? (Between Cosmocentrism and Anthropocentrism)*]) is also related to environmental issues. It engages mainly with B. Latour, a contemporary thinker who has made important contributions to the field of political ecology, among others. Latour, in Buraj’s words, criticizes the one-sidedness of our approach to the environmental crisis. We get to know nature only from the outside and such nature seems too distant and vague. That is why people lose interest when it comes to nature protection, while they are more emotional and become immediately attentive to political issues (p. 259).

Why is it that we get bored and start yawning during lectures on the protection of nature or when discussing environmental issues? What can we do about it? How should we address people about the environmental crisis? On these questions, we may find answers in the work of Charles Eisenstein (Eisenstein 2018). After all, climate discussions usually deal with issues such as temperatures, measurements or forecasts, and the concentration of carbon dioxide in the air. This may appear too abstract and distant. Instead, our attention should be directed to concrete and local problems. According to Eisenstein, what

appeals to humans is above all the encounter with beauty and death. We cannot develop a genuine relationship with data on temperature; rather, we care for a concrete mountain from which the trees are disappearing; we feel connected to a river in which we could bathe in our childhood, but which is now polluted and the fish are dying because of contaminants; we can relate to a sacred place that has been desecrated by human pettiness. The reductionism of modern science has led us to notice only measurable things. However, these are often less essential to our authentic relationship with nature. By focusing on measurable qualities, we diminish the value of the immeasurable. The loss of biodiversity, the disruption of traditional ways of life of indigenous people, and ecological degradation are all difficult to measure, but it is precisely these concrete and local manifestations of the environmental crisis that we can perceive on an emotional level and that enable an existential relationship with nature itself (Eisenstein 2018).

Latour, in Buraj's words, accuses us of being too anthropocentric, focused only on humans and their perspective, while being too scientific and technocratic (too cosmocentric) on cosmic issues (pp. 260-261). The solution might be to take an entirely new path, to go "back to earth," equipped with "a new world view, new values and categories reflecting at the same time cosmological considerations and questions in close connection with social, political, class, ecological, climatic, etc. – in a word, eminently human problems" (p. 265). The most important goal of our efforts, Buraj concludes, is the preservation of life on this planet (p. 269).

The last contribution by Anna Sámelová, Tomáš Paulech and Roman Nagy (*Etické a mediálne kontexty terraformácie [Ethical and Media Contexts of Terraforming]*) raises further interesting questions. The authors first examine the historical origins of the concept of terraforming, which has appeared in the periodical press, film, radio plays, and television, including documentaries and other educational programs as well as entertainment shows (p. 275). Terraforming, and

space exploration itself, has become of interest to the wider public. Media coverage of issues concerning the legitimacy of human action that would fundamentally encroach on outer space and could have unintended (perhaps even unpredictable) effects on the pristine territories of alien space objects, has now decreased. Some thinkers hold that we have no moral right to colonize other space bodies. Human encroachment on the inanimate entities of the universe can be seen as a moral evil, as massive or arrogant vandalism (pp. 276-281). The authors of this paper also illustrate viewpoints that support the idea of terraforming or even consider it necessary. They also show how these views, thanks to media exposure, influence public perception much more than scientific discourse itself. However, we should remember that greater influence does not entail greater accuracy and that terraforming of other space objects cannot solve our (social and environmental) problems, which are deeply rooted in human thought and actions and which we need to address as humans or as “Earthbound,” as Latour would suggest (pp. 265-266). Perhaps, this point could have been made clearer by the authors of this paper.

This last contribution thus raises serious questions of environmental ethics that are becoming more and more relevant because of technological advances in space exploration. Cosmological issues naturally raise not only anthropological but also ethical, even axiological questions. In the face of the environmental crisis and other global challenges, we face as a society, we have to address several issues, including what entities have intrinsic value, what it means to be human, and how human beings relate to the world and the cosmos.

The book edited by Zlatica Plašienková covers a rather broad field of study, including philosophical, theological, scientific, legal, moral, and environmental aspects of cosmological and anthropological questions. It has the advantage of combining these disciplines into a single thematic unit. The collaboration between scientists and philosophers is open, creative, and in some ways original. It is certainly interesting and fruitful, not least because it addresses

important questions and offers relevant ways of approaching them creatively.

That said, the answers to the cosmological and anthropological questions explored are not exhaustively developed and need further research and elaboration. This is acceptable in a publication such as this, which does not have the ambition to provide ready-made or final answers. However, one would expect from a publication of this type a deeper philosophical reflection on this otherwise interesting interdisciplinary project. The book does contain philosophical contributions, which are mainly concerned with the history of philosophy and partial problems. They do not provide philosophical insights that could integrate individual contributions from different disciplines. Similarly, the theological section is relatively underrepresented. Other contributions do in places indicate such deeper philosophical reflection, especially in cosmology, but they are not developed in much detail. The anthropological problem is also relatively underrepresented – the question of man has been left in the background at the expense of cosmological questions.

Despite these shortcomings, the positives eventually outweigh the negatives. The book is thus a valuable contribution to the discussion of cosmological and anthropological questions as well as many contemporary problems that are becoming increasingly relevant in the context of current events.

BIBLIOGRAPHY

- Damer B.F., Deamer D.W. (2020). The Hot Spring Hypothesis for an Origin of Life. *Astrobiology*, 20, 429–452.
- Eisenstein, Ch. (2018). *Climate – a New Story*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Latour, B. (2003). *Nikdy sme neboli moderní [We Have Never Been Modern]*. Bratislava: Kalligram.
- Plašienková, Z. (ed.). (2021). *Paradigmatické zmeny v chápaní kozmologickej a antropologickej problematiky. Minulosť a súčasnosť [Paradigmatic Changes in the Understanding of Cosmological and Anthropological issues. Past and Present]*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Špelda, D. (2018). *Človek a hvězdy v raném novověku [Humans and Stars in the Early Modern Period]*. Praha: Togga.

ŠTEFAN ZOLCER

Univerzita Komenského v Bratislave
(Comenius University in Bratislava, Slovak Republic)
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1782-3604>
stefan.zolcer@uniba.sk

DOI 10.21697/spch.2023.59.R.01



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. (CC BY-NC 4.0).

Received: 19/02/2023. Reviewed: 17/03/2023. Accepted: 30/03/2022.

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Sprawozdanie z działalności naukowej Katedry Filozofii Przyrody w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie w latach 2019-2022

Streszczenie. 1 października 2019 roku dotychczasowa Sekcja Filozofii Przyrody, składająca się z Katedry Filozofii Przyrody, Katedry Filozofii Przyrodoznawstwa oraz Katedry Metodologii Nauk Systemowo-Informacyjnych, została przekształcona w Katedrę Filozofii Przyrody (KFP). W okresie od utworzenia Katedry Filozofii Przyrody do końca 2022 roku aktywność naukowa jej pracowników obejmowała: realizację indywidualnych i wspólnych programów badawczych i związaną z nimi działalność publikacyjną; udział w konferencjach naukowych; spotkania w celu omówienia bieżących spraw organizacyjnych; spotkania tematyczne, poświęcone prezentacji realizowanej problematyki badawczej oraz dyskusji nad prezentowanymi treściami.

Słowa kluczowe: Katedra Filozofii Przyrody UKSW w Warszawie; filozofia przyrody; filozofia nauk przyrodniczych

W związku ze zmianami struktury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, przeprowadzonymi zgodnie z zapisami nowego Statutu UKSW, 1 października 2019 roku dotychczasowa Sekcja Filozofii Przyrody, składająca się z Katedry Filozofii Przyrody, Katedry Filozofii Przyrodoznawstwa oraz Katedry Metodologii Nauk Systemowo-Informacyjnych, została przekształcona w Katedrę Filozofii Przyrody (KFP). W momencie przekształcenia skład osobowy pracowników nowo powołanej katedry obejmował następujące osoby: prof. dr hab. Annę Latawiec, prof. dr hab. Annę Lemańską, dr hab. Grzegorza Bugajaka, dr hab. Adama Świeżyńskiego, dr Michała Latawca. Kierownikiem katedry została prof. dr hab. Anna Lemańska, która z końcem lutego 2021 roku przeszła na emeryturę. W jej miejsce na stanowisko kierownika KFP powołano dr hab. Adama Świeżyńskiego. W maju 2020 roku niespodziewanie zmarł dr hab. Grzegorz Bugajak. Od października 2020 roku w katedrze został zatrudniony na stanowisku asystenta dr

Michał Wagner. W marcu 2021 roku do członków katedry dołączył dr Dariusz Kucharski, dotychczasowy pracownik Katedry Historii Filozofii IF UKSW. Z końcem września 2021 roku na emeryturę odeszła prof. dr hab. Anna Latawiec.

W okresie od utworzenia Katedry Filozofii Przyrody do końca 2022 roku aktywność naukowa jej pracowników obejmowała: realizację indywidualnych i wspólnych programów badawczych i związaną z nimi działalność publikacyjną; udział w konferencjach naukowych; spotkania w celu omówienia bieżących spraw organizacyjnych; spotkania tematyczne, poświęcone prezentacji realizowanej problematyki badawczej oraz dyskusji nad prezentowanymi treściami.

Pracownicy KFP zorganizowali międzynarodową konferencję naukową *Science – Philosophy – Theology. Dialogue Areas and Perspectives* (15-16 października 2019)⁹. Ponadto zorganizowano konferencję naukową *W poszukiwaniu przyrodniczego, filozoficznego i teologicznego obrazu Wszechświata* (15 maja 2021)¹⁰, poświęconą pamięci zmarłego pracownika KFP Grzegorza Bugajaka, oraz dwukrotnie konferencję naukową z cyklu *Filozofia dla teologów* (edycja 20. i 21.¹¹) we współpracy z Instytutem Teologicznym im. św. abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej (8 maja 2021 i 9 kwietnia 2022)¹².

W ramach wspólnie realizowanych projektów badawczych zakończono prace nad dwiema monografiami, poświęconymi działalności naukowej i poglądom filozoficznym Kazimierza Kloskowskiego (Bugajak, Latawiec, Lemańska, Świeżyński 2019a; 2019b) i Kazimierza Klósaka (Lemańska, Olszewski, Świeżyński, Trombik 2020a; 2020b). Obie monografie zostały opracowane i wydane w wersjach językowych polskiej i angielskiej w ramach projektu *Pomniki Polskiej Filozofii Chrześcijańskiej XX wieku* (0033/FIL/2016 2/90), finansowanego

9 Zob. sprawozdanie z konferencji: Kobyliński 2020.

10 Zob. sprawozdanie z konferencji: Świeżyński 2021.

11 Zob. sprawozdanie z konferencji: Kobyliński 2022.

12 Ze względu na ograniczenia spowodowane pandemią wirusa COVID-19 wszystkie wspomniane wydarzenia odbyły się w formie konferencji *online*.

przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w latach 2016-2020. Ponadto opracowano monografię poświęconą postaci i poglądom Mieczysława Lubańskiego (Buczowska, Latawiec, Latawiec, Lemańska, Świeżyński, Wagner 2022), która została wydana w serii *Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku*. Pracownicy KFP przygotowali także drugie, poprawione i uzupełnione wydanie książki *Tajemnice Natury. Zarys filozofii przyrody* (Bugajak, Kukowski, Latawiec, Lemańska, Ługowska, Świeżyński 2019). W związku z przejściem na emeryturę prof. dr hab. Anny Latawiec i prof. dr hab. Anny Lemańskiej opracowano i opublikowano książkę poświęconą ich działalności naukowej i prezentacji dorobku naukowego (Latawiec, Świeżyński 2021).

W ramach aktywności konferencyjnej pracownicy KFP (Anna Latawiec, Anna Lemańska, Adam Świeżyński) uczestniczyli wspólnie w corocznych Warsztatach Filozofii Przyrody (edycja XIV – Kazimierz Dolny, 1-4 lipca 2021, edycja XV – Ciężęń, 23-26 czerwca 2022¹³).

Spotkania pracowników KFP zostały zawieszane od lutego 2020 roku wskutek wprowadzenia ograniczeń, związanych z pandemią wirusa COVID-19 i wznowione od marca 2021 roku¹⁴. Łącznie do końca 2022 roku odbyło się dziewięć spotkań organizacyjnych i tematycznych, w tym dwa w ramach Międzywarsztatowego Seminarium Sekcji Filozofii Przyrody i Przyrodoznawstwa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. W spotkaniach tematycznych oprócz aktualnych pracowników KFP uczestniczyli także jej byli pracownicy (Anna Latawiec, Anna Lemańska), pracownicy innych katedr Instytutu Filozofii UKSW (dr hab. Janina Buczowska, dr Grzegorz Embros, prof. dr hab. Jan Krokos, dr hab. Michał Piekarski) oraz osoby zaprzyjaźnione z KFP (m.in. dr Jarosław Janowski, dr hab.

13 Zob. sprawozdanie z warsztatów: Latawiec, Świeżyński 2022.

14 Początkowo odbywały się one w formie *online*, a od października 2022 roku powrócono do spotkań w budynku Instytutu Filozofii UKSW.

Sławomir Leciejewski, dr Jacek Poznański SJ, dr hab. Zbigniew Wróblewski, dr Andrzej Zykubek).

Spotkanie tematyczne w dniu 27 marca 2021 roku było poświęcone postaci i poglądom rosyjskiego lekarza i duchownego, Walentego F. Wojno-Jasienieckiego. Dr hab. Adam Świeżyński w wystąpieniu *Religia i nauka w ujęciu Walentego F. Wojno-Jasienieckiego. Przyczynek do dyskusji nad statusem i rolą filozofii chrześcijańskiej* zaprezentował tytułową postać jako łączącą w sobie kompetencje naukowca (z zakresu medycyny) i teologa (prawosławnego). Stanowisko, które zajmuje Wojno-Jasieniecki w sprawie relacji między naukowym i teologicznym obrazem świata, jest następujące: (1) ani nauka, ani religia nie dają pełnego i wyczerpującego obrazu świata; (2) z racji odmienności płaszczyzn poznawczych i metodologicznych nauki szczegółowej i teologia odpowiadają na inne pytania badawcze; (3) źródłem przekonania o sprzeczności poglądów naukowych i religijnych jest brak dostatecznej wiedzy oraz zrozumienia ustaleń zarówno w zakresie nauk szczegółowych, jak i teologii, a także brak znajomości filozofii, zwłaszcza teorii poznania; (4) konflikt między nauką a religią (naukami szczegółowymi i teologią) może zachodzić jedynie między wypowiedziami badaczy z obu stron, a nie między faktami naukowymi i teologicznymi; (5) zarówno w poznaniu naukowym, jak i teologicznym występuje element „wiary”, tzn. zaufania epistemicznego i praktycznego; (6) aby móc sensownie wypowiadać się na temat relacji między nauką a religią, trzeba być osobą praktykującą religijnie, tzn. mieć doświadczenie o charakterze religijnym („komunikacja z Absolutem”); (7) należy dążyć do harmonii między naukowym i religijnym obrazem świata poprzez pogłębione poznanie obu tych obrazów. W zarysowanym stanowisku szczególnie interesujące (choć jednocześnie dyskusyjne) wydają się twierdzenia zawarte w punktach: (4), (5) i (6). Ponadto stanowisko Wojno-Jasienieckiego można potraktować jako punkt wyjścia do dyskusji nad statusem i zadaniami tzw. filozofii chrześcijańskiej. W związku z tym prelegent zaproponował takie rozumienie filozofii chrześcijańskiej, które traktuje ją

jako „pomost” między naukami i teologią (lub szerzej: nauką i religią). Oznacza to, że jej zadaniem byłoby, mówiąc najogólniej, dążenie do stworzenia całościowego obrazu świata, uwzględniającego osiągnięcia nauk oraz podstawowe twierdzenia teologii chrześcijańskiej. Oczywiście można to traktować także jako jedno z zadań filozofii chrześcijańskiej tradycyjnie rozumianej¹⁵. Powyższą propozycję Świeżyński oparł na następujących twierdzeniach: (1) osiągnane w naukach i w teologii wyniki (ustalenia), a także stawiane na ich gruncie hipotezy i teorie, implikują problemy filozoficzne, które umożliwiają z kolei ustalenie związków tych nauk z teologią; (2) związki te rzeczywistniają się na ogół poprzez filozoficznie zinterpretowane wyniki nauk i teologii; (3) rolę pośrednika między naukami oraz teologią odgrywać może więc filozofia; (4) określenie jej jako „chrześcijańska” oznaczałoby jedynie, że jej odniesieniem teologicznym jest teologia chrześcijańska (analogicznie można byłoby mówić np. o filozofii żydowskiej, gdyby chodziło o teologię judaistyczną). Tak rozumiana filozofia chrześcijańska wyraża, jak sądzi autor wystąpienia, „ducha” tradycyjnie rozumianej filozofii chrześcijańskiej, która zawsze oscylowała pomiędzy wiarą religijną i racjonalnym jej uzasadnianiem w kontekście aktualnego obrazu świata.

Kolejne spotkanie tematyczne KFP odbyło się 22 maja 2021 roku. Dr hab. Dariusz Kucharski zaprezentował temat: *Wpływ koncepcji (neo-)platońskich na nowożytną filozofię brytyjską*. Badania historycznofilozoficzne ostatnich dziesięcioleci zaowocowały poszerzeniem obrazu życia intelektualnego na Wyspach Brytyjskich w wiekach XVII i XVIII. Chodzi przede wszystkim o swoiste przełamanie standardowego stereotypu ograniczającego, w pewnym uproszczeniu, zainteresowanie badaczy tego okresu do zagadnień teoriopoznawczych, niekiedy poszerzonego o wątki związane z rodzącą się rewolucją

15 Mówiąc o tradycyjnym rozumieniu filozofii chrześcijańskiej, autor miał na myśli typ filozofii ukształtowanej w kręgu doktrynalnego oddziaływania chrześcijaństwa lub uwzględniający w jakiś sposób chrześcijańskie objawienie.

naukową. Można oczywiście przyjąć, że zagadnienia teoriopoznawcze stanowiły istotę zachodzących ówczesnie przemian i ograniczyć badania tylko do tej sfery. Można też wybrać i badać wyłącznie te zagadnienia, które uznamy za interesujące z naszej dzisiejszej perspektywy. Jednak badania historycznofilozoficzne ostatnich dekad uświadomiły bardzo wyraźnie, że takie podejście do przeszłości sprawia, iż tworzone przez badaczy tzw. intelektualne rekonstrukcje systemów filozoficznych obciążone są poważną słabością – pozostają nie osadzone w rzeczywistym klimacie (intelektualnym i duchowym) epoki, w której powstały. Prezentowane przez prelegenta badania naukowe zmierzają do uzupełnienia niektórych brakujących w tej mozaice fragmentów, ów klimat bowiem stanowił całość złożoną z wielu odmiennych, choć przenikających się wzajemnie przejawów życia intelektualnego badanej epoki. Wspólną płaszczyznę podejmowanych przez autora wystąpienia zagadnień stanowi wpływ (neo-)platońskiej koncepcji filozofii na kształt nowożytnej myśli brytyjskiej. Okazuje się, że koncepcja ta odcisnęła trwale i znaczące piętno na wielu obszarach badań filozoficznych. Można tu wyróżnić dwa obszary problemowe: (1) (neo-)platonizm w filozofii naturalnej; (2) (neo-)platonizm jako schemat intelektualny, wykorzystany w teologii. Dla problematyki podejmowanej w filozofii naturalnej najważniejszą częścią neoplatonizmu była emanacyjna metafizyka gradacyjna, wskazująca na zasadniczą jedność uniwersum, znajdującego swe źródło w Jedni, z której wyłaniają się kolejne hipostazy, Umysł-Dusza-Materia, tracące stopniowo doskonałość, interpretowaną jako jedność bytu duchowego. Z punktu widzenia filozofii przyrody dużą trudność stanowiło określenie relacji, zachodzącej między materią (całkowicie bierną, najniższą postacią bytu) i kierującą jej działaniem duszą. Ostatecznie Plotyn odwołał się do działania w materii (pozbawionych świadomości!) zasad duchowych. Henry More argumentował na rzecz racjonalności przekonań religijnych, odwołując się do platońskiego schematu poznawczego, przyznającego miejsce zasadnicze ideom wrodzonym i neoplatońskiej wizji świata

jako łańcucha bytu, rozciągającego się od Boga do materii. Człowiek zajmuje w nim miejsce centralne, mając możliwość zwrócenia się bądź ku Stwórcy, bądź ku najniższej postaci bytu – materii; decydująca w tym względzie jest przewaga w duszy pierwiastka rozumowego bądź zmysłowego. More doszedł do wniosku, że rugowanie rozumu z zakresu wierzeń religijnych musi prowadzić do poważnego kryzysu nie tylko w przypadku osobistego doświadczenia wiary, ale także religii w ogóle. Identyfikował tu dwa zasadnicze zagrożenia – entuzjazm i ateizm. Powiązanie między jedną i drugą postawą widzi More w ten sposób, że pretensje ateisty do szczególnie sprawnego posługiwania się rozumem („choć lenistwo umysłowe sprawia, że posługuje się nim na ślepo”) skłaniają entuzjastę do przekonania, że rozum nie może doprowadzić do Boga, a z drugiej strony przedstawianie przez entuzjastę „szaleństw swej niespokojnej wyobraźni” jako niezaprzeczalnych zasad Bożej wiedzy upewnia ateistę, że cała sprawa religii i pojęcie Boga nie są niczym innym, jak „nieznośnym atakiem niezwykle osobliwej melancholii”. More zdawał sobie sprawę z tego, że odwołanie się do epistemologii, przyjmującej zasadniczą rolę idei wrodzonych, oczyszczania duszy z wpływu czynnika zmysłowego, czy swoiście rozumianej iluminacji, może się okazać zawodne. Dlatego też racjonalność wiary wykazywał na gruncie filozofii przyrody, argumentując na rzecz działania w świecie materialnym Ducha Natury czy interpretując wszechobecność Boga w kategoriach rozciągłości substancji duchowej.

Temat spotkania w dniu 2 października 2021 roku, *Koncepcje przyrody w ochronie środowiska – wstępny katalog*, został omówiony przez dr. Michała Latawca. Autor wystąpienia przedstawił problematykę form ochrony przyrody. Ochrona środowiska (przyrody) według ogólnych definicji polega na zachowaniu, zrównoważonym użytkowaniu oraz odnawianiu zasobów, tworów i składników przyrody. Celem działań, podejmowanych na jej rzecz, jest m.in. utrzymanie procesów ekologicznych i stabilności ekosystemów, utrzymywanie lub przywracanie do właściwego stanu ochrony siedlisk przyrodniczych,

zachowanie różnorodności biologicznej, zapewnienie ciągłości istnienia gatunków. Różnego rodzaju formy ochrony przyrody w istocie nie chronią przyrody, która jest oddzielona/niezależna od człowieka. Większość spośród współczesnych form ochrony przyrody skupia się bowiem na przyrodzie, której stan i wygląd jest konsekwencją działalności człowieka. W tym kontekście trudno jest jednoznacznie i obiektywnie ustalić na przykład, w jaki sposób przyroda ma wyglądać. Ponadto w wielu przypadkach przyroda tzw. „dzika” jest uzależniona od utrzymującej ją działalności człowieka. Zatem dostrzec można problem, wynikający z obecności człowieka w przyrodzie. Dotyczy on jego roli w zmieniających się warunkach oraz konsekwencji podejmowanych działań. Kolejna trudność wynika z faktu, iż wraz z upływem czasu tworzą się dalsze opozycje między człowiekiem i środowiskiem oraz wewnątrz zmieniającego się środowiska, które coraz trudniej ocenić (m.in. naturalne – sztuczne; gatunek rodzimy – gatunek obcy). M. Latawiec zwrócił uwagę, że podejmując działania na rzecz ochrony przyrody, kierujemy się zawsze określoną koncepcją przyrody. Można wyróżnić kilka takich koncepcji. Między innymi jest to koncepcja mitologizująca przyrodę, w której doszukujemy się romantycznej wizji dziewiczej przyrody niezniszczonej przez człowieka. Działania na rzecz tak pojętej przyrody zmierzają do ochrony dużych obszarów, zaś zagrożeniem dla niej będzie sam człowiek. Koncepcją przeciwną do niej jest koncepcja użytkowa przyrody, zgodnie z którą przyroda ma jedynie służyć zaspokojeniu potrzeb człowieka. W tej koncepcji chroni się przede wszystkim te elementy przyrody, które w danym momencie są niezbędne człowiekowi. Dla każdej z koncepcji przyrody można przedstawić założenia filozoficzne, leżące u jej podstawy. Są one dostrzegalne chociażby w sporze antropocentryzm – biocentryzm. Wskazane koncepcje przyrody oraz potrzeba jej ochrony będą różnić się także podawanym uzasadnieniem. Autor szczegółowo omówił podczas prezentacji koncepcje przyrody oraz podjął próbę ich klasyfikacji.

Podczas spotkania w dniu 11 grudnia 2021 roku dr hab. Michał Piekarski (Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) przedstawił referat na temat *Ograniczenia, energia swobodna i autonomia a nowy mechanicyzm*. Przedmiotem jego zainteresowania były praktyki badawcze w nauce, które można opisać w kategoriach odkrywania i wyjaśniania mechanizmów. Wyjaśnienia mechanistyczne są stosowane z dużymi sukcesami w naukach biologicznych, fizycznych, neuronaukach, a także w naukach społecznych. Niedawno w obrębie mechanicyzmu pojawiła się dyskusja, dotycząca konieczności włączenia w obręb wyjaśnień takich konstytutywnych komponentów, jak ograniczenia oraz przepływy energii swobodnej. Postulat ten wiąże się bezpośrednio z istnieniem mechanizmów kontroli, które mają nieautonomiczny charakter i tworzą heterarchiczne sieci, które zaś są charakterystyczne dla autonomicznych i samoorganizujących się systemów żywych. W swoim wystąpieniu M. Piekarski omówił nowy mechanicyzm i charakterystyczną dla niego strategię dekompozycji. Następnie odniósł się do postulatu uzupełnienia wyjaśnień o komponent energetyczny. Omówił także kwestię tzw. struktur dysypatywnych i znaczenie autonomii dla ich wyjaśnienia oraz przedstawił konsekwencje, związane z modyfikacją stanowiska mechanistycznego w filozofii nauki (na przykładzie wybranych problemów filozofii nauk o poznaniu).

Kolejne spotkanie tematyczne KFP odbyło się w ramach współorganizowanego Międzywarsztatowego Seminarium Sekcji Filozofii Przyrody i Przyrodoznawstwa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 26 marca 2022 roku. Dr hab. Sławomir Leciejewski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) omówił temat *Filozoficzne implikacje kosmologii antropicznej*. Celem referatu było ogólne wprowadzenie w wybrane zagadnienia związane z szeroką dziedziną badań osadzoną na pograniczu filozofii oraz kosmologii. W pierwszej kolejności przedstawiony został naukowy oraz filozoficzny wymiar kosmologii. Następnie autor omówił kosmiczne koincydencje, kosmiczny kontekst życia oraz przypomniał podstawowe sformułowania

zasad antropicznych. W kończącej referat najobszerniejszej części trzeciej określił, w jaki sposób można współcześnie rozumieć kosmologię antropiczną oraz nakreślił jej podstawowe filozoficzne implikacje. M. Leciejewski przedstawił panoramę odpowiedzi, odnoszących się do konieczności istnienia wieloświata jako alternatywy dla jednego Wszechświata antropicznego oraz umiejscowił kosmologię antropiczną w kontekście klasyfikacji nauk jako naukę kompleksową, wpisującą się w proces dyferencjacji oraz integracji nauk. Prelegent zauważył, że w drugiej połowie XX wieku badania z zakresu kosmologii naukowej zaczęto odnosić do faktu istnienia białkowych form życia na jednej z planet. Relacje zachodzące między strukturą, rozwojem i pochodzeniem Wszechświata a możliwością zaistnienia i trwania życia zaczęto ujmować w różne wersje zasad antropicznych. Wszechświat zaś, w którym możliwe było powstanie oraz ewolucja białkowych form życia, nazywano Wszechświatem antropicznym. Tym samym dotychczasowe trójczłonowe pole badawcze kosmologii (struktura, rozwój i pochodzenie Wszechświata) zostało uzupełnione o człon czwarty – pochodzenie życia we Wszechświecie. Innymi słowy kosmologia antropiczna próbowałaby nie tylko rekonstruować i opisywać strukturę, rozwój i pochodzenie Wszechświata, ale także mówiłaby o pochodzeniu i możliwości ewolucji życia we Wszechświecie. Nurt antropiczny w kosmologii pojawił się także jako próba rozwiązania trudności, które pojawiły się w kosmologii lat siedemdziesiątych XX wieku. Wiele problemów, jakie napotkał standardowy model kosmologiczny, inspirowało do poszukiwania nowych sposobów analizy zagadnień kosmologicznych. Zaowocowało to pojawieniem się tzw. wyjaśniania antropicznego, które ufundowało kosmologię antropiczną.

Tematem spotkania w dniu 21 maja 2022 roku było zagadnienie prawdy w nauce. Prof. dr hab. Jan Krokos (Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) w wystąpieniu zatytułowanym *Dlaczego współczesna nauka unika kategorii prawdy?* zaprosił do dyskusji na temat klasycznie rozumianej prawdy

poznawczej we współczesnych naukach ścisłych i przyrodniczych. Wystąpienie miało charakter rozbudowanego wstępu do dyskusji nad tytułowym problemem, który rozpada się na szereg szczegółowych kwestii. Autor zaznaczył, że sam w tej sprawie nie ma wypracowanej teorii, a zatem jego przedłożenie jest wyrazem własnych, nieopartych na studium zagadnienia domysłów, które mają zainspirować uczestników do podzielenia się własnymi przemyśleniami.

J. Krokos wskazał nasuwające się problemy szczegółowe, które stały się przedmiotem dyskusji uczestników spotkania: (1) Czy rzeczywiście współczesna nauka unika kategorii prawdy, czy ją odrzuca, kwestionuje, czy jedynie nie jest ona eksplikowana? (2) Jakie trudności dla współczesnej nauki rodzi klasycznie rozumiana prawda? (3) Jakie jest powiązanie prawdy z poznaniem? (4) Czy można mówić o prawdziwości teorii czy jedynie o prawdziwości sądu? (5) Jaki jest związek prawdy z innymi wartościami naukowymi jak racjonalność, krytycyzm, uzasadnienie, testowalność, prostota, elegancja itp.?

Podczas spotkania w dniu 8 października 2022 roku dr hab. Adam Świeżyński wypowiedział się na temat *Znaczenie i rozumienie wypowiedzi filozoficznych*. Jego celem było rozważenie podstawowego pytania, dotyczącego rozwoju idei filozoficznych: jakie są właściwe procedury, które należy przyjąć, próbując dojść do zrozumienia konkretnej wypowiedzi filozoficznej? Istnieją dwie zasadnicze odpowiedzi na to pytanie, które cieszą się szeroką akceptacją. Pierwsza z nich (którą coraz częściej przyjmują historycy idei) utrzymuje, że to kontekst historyczno-społeczno-kulturowy wypowiedzi decyduje o jej znaczeniu, a więc musi stanowić „ostateczne ramy” dla każdej próby jego zrozumienia. Druga odpowiedź (wciąż chyba najbardziej powszechnie akceptowana) kładzie nacisk na autonomię samego tekstu jako jedynego niezbędnego klucza do jego własnego znaczenia, a zatem pomija próby rekonstrukcji kontekstu. Autor rozważył obie te możliwości i argumentował, że posiadają tę samą podstawową wadę: żadne z tych podejść nie wydaje się wystarczającym środkiem do osiągnięcia właściwego zrozumienia danej wypowiedzi filozoficznej.

Obie metodologie popełniają bowiem błędy w założeniach, dotyczących warunków koniecznych do zrozumienia wypowiedzi. Charakter tych metodologii wskazuje nie tylko na potrzebę alternatywnego podejścia, ale także na to, jaki rodzaj podejścia musi być koniecznie przyjęty, aby uniknąć wspomnianych wad. Główny wniosek, sformułowany przez A. Świeżyńskiego, był następujący: każda wypowiedź jest nieuchronnie ucieleśnieniem konkretnej intencji jej autora, przy konkretnej okazji i jest skierowana na rozwiązanie konkretnego problemu, a zatem specyficzna dla swojej sytuacji. Istotną implikacją jest tu to, że dawne wypowiedzi filozoficzne nie mogą zajmować się naszymi pytaniami i odpowiedziami, ale tylko swoimi. Aby zrozumieć jakąś wypowiedź z przeszłości, nie wystarcza zrozumienie tego, co zostało powiedziane, ani nawet zrozumienie, że znaczenie tego, co zostało powiedziane, mogło się zmienić. Rozumienie wypowiedzi filozoficznych zakłada uchwycenie zarówno tego, co miały one oznaczać, jak i tego, jak to znaczenie miało być odebrane. W konsekwencji nie może wystarczyć zbadanie, co dana wypowiedź oznaczała, ani nawet tego, na co jej kontekst może wskazywać, że musiała oznaczać. Wynika z tego, że rozumienie wypowiedzi filozoficznych musi oznaczać zrozumienie zarówno intencji, która ma być zrozumiana, jak i intencji, by ta intencja była odpowiednio zrozumiana – intencji, którą wypowiedź jako zamierzony akt komunikacji musiała ucieleśnić. A zatem zasadniczym celem każdej próby zrozumienia samych wypowiedzi musi być odzyskanie tej złożonej intencji autora. To przeformułowanie i nacisk na twierdzenie, że w filozofii nie ma odwiecznych problemów, z których możemy się bezpośrednio uczyć poprzez np. studiowanie klasycznych tekstów, nie jest oczywiście zamierzone jako zaprzeczenie możliwości, że mogą istnieć odwieczne pytania interesujące dla ludzi różnych epok historycznych. Ilekroć twierdzi się, że celem historycznego badania takich pytań jest to, byśmy mogli uczyć się bezpośrednio z udzielonych odpowiedzi, okazuje się, że to, co uważa się za odpowiedź, zazwyczaj wygląda w innej kulturze lub epoce tak odmiennie, że nie

jest w istotnym stopniu użyteczne nawet dalsze myślenie o danym pytaniu jako o „tym samym” w wymaganym sensie. Mówiąc bardziej dosadnie: „musimy nauczyć się myśleć za siebie”.

18 listopada 2022 roku odbyło się kolejne spotkanie tematyczne KFP w ramach Międzywarsztatowego Seminarium Sekcji Filozofii Przyrody i Przyrodoznawstwa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Dr hab. Dariusz Kucharski przedstawił temat *Bóg a przestrzeń w filozofii Henry’ego More’a*. Henry More był pierwszoplanową postacią grupy filozofów i teologów, zwanych Platonikami z Cambridge. Ich działalność naukową charakteryzuje dążenie do racjonalnego uzasadnienia przekonań religijnych, czemu służyć miało m.in. odwołanie się do badań z zakresu filozofii przyrody. W tym właśnie kontekście More sformułował tezę o utożsamieniu Boga z trójwymiarową przestrzenią. Ścisłe powiązanie realnej (a nie „wymagowanej”) przestrzeni z Bogiem było konkluzją długich poszukiwań odpowiedzi na pytania, dotyczące z jednej strony natury bytów duchowych i materialnych, a z drugiej sposobu, w jaki byty duchowe oddziałują na materialne, co ostatecznie było częścią szerszego zagadnienia związanego z apologetycznymi celami, które przyświecały More’owi: jak zrozumieć obecność i działanie Boga w przyrodzie. Spośród teorii, które mogłyby w jakiś sposób zagrozić osiągnięciu takiego celu, More poddał krytyce zwłaszcza dwie: kartezyjańskie utożsamienie materialności z rozciągłością (którego zwolenników nazwał nullibilistami, gdyż jego zdaniem prowadziło ono do zaprzeczenia istnienia substancji duchowej) oraz tzw. holermerianizm, czyli teorię równoczesnej obecności substancji duchowej w każdym punkcie substancji materialnej (np. Boga w świecie czy duszy w ciele). Według More’a duchy i ciała są *res extensae*, zajmują miejsce w przestrzeni i mogą oddziaływać na siebie we wszystkich konfiguracjach. Istnieją oczywiście między nimi zasadnicze różnice. Ciała, choć podzielne, są nieprzenikalne; duchy, choć niepodzielne, są przenikalne. Duchy mogą przenikać ciała i siebie nawzajem, mogą się kurczyć i rozszerzać. Istotne jest jednak zastrzeżenie, że substancje

duchowe są obdarzone pewną cechą, która zapewnia im integralność także w sytuacjach owego kurczenia się i rozszerzania. More nazywa tę cechę *spissitude* (sprężystością) i traktuje ją jako czwartą (obok przestrzennych) cechę substancji duchowych. Jeśli przyjmiemy, że przestrzeń jest rozciąglą, to musimy jednocześnie zgodzić się, że realne jakości należą do realnych przedmiotów. Nie ma bowiem jakości bez przedmiotów, którym one przysługują. Tak więc, zdaniem More'a, Kartezjusz całkiem słusznie poszukiwał substancji, której cechą jest rozciąglność, ale popełnił błąd, wskazując na materię jako podstawę rozciąglności. More utrzymywał, że materia nie jest jedyną substancją, której można przypisać cechę rozciąglności. Równie dobrze można ją przypisać substancji duchowej, także owej wyjątkowej Substancji, którą jest Bóg. On jest nieruchomą rozciąglnością, która zawsze istniała i zawsze będzie istnieć, a zatem przestrzeń jest po prostu boską rozciąglnością, wieczną, nieruchomą i absolutną.

W dniu 3 grudnia 2022 roku dr Jarosław Janowski (Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie) zaprezentował referat na temat *Wielowymiarowość czasu w fizyce 2T i próba jej ontologicznej interpretacji*. Na początku wystąpienia doprecyzował, jaki rodzaj wielowymiarowości czasu stał się przedmiotem jego zainteresowania, gdyż samo pojęcie wielowymiarowości czasu jest wieloznaczne. Autor skupił się na rzadkim ujęciu tego problemu, które nie występuje w powszechnie przyjętych sformułowaniach podstawowych teorii w fizyce, w szczególności w teorii względności A. Einsteina czy też Modelu Standardowym cząstek i sił. Chodzi o propozycję, którą od roku 1998 zaczął rozwijać fizyk teoretyczny Itzhak Bars (obecnie Uniwersytet Południowej Kalifornii w Los Angeles) na temat nowego sposobu formułowania praw fizyki, w którym pojawia się wielowymiarowość czasu. Propozycja Barsa przyjęła postać, określaną jako fizyka 2T (ang. *2T-physics approach*). W swoim wystąpieniu J. Janowski krótko przedstawił tę koncepcję formułowania praw fizyki oraz nakreślił kilka kwestii związanych z możliwością odniesienia się do propozycji Barsa z punktu widzenia

filozofii przyrody, w tym do możliwości dokonania interpretacji ontologicznej wielowymiarowości czasu występującej w fizyce 2T.

Wśród najważniejszych indywidualnych osiągnięć pracowników KFP w omawianym okresie należy wymienić: uzyskanie przez Dariusza Kucharskiego stopnia doktora habilitowanego (2022); uzyskanie przez Adama Świeżyńskiego stypendium Lanckorońskich na pobyt naukowy w Pradze na rok 2023; opublikowanie przez Michała Wagnera monografii *Interpretacje rozwoju biologii ewolucyjnej na przełomie XIX i XX wieku* (Wagner 2020); wybór Adama Świeżyńskiego na członka Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk (druga kadencja) oraz wybór Dariusza Kucharskiego do European Society for the Study of Science and Theology Council.

Najbliższe plany naukowe, dotyczące wspólnych działań pracowników KFP, obejmują m.in. przygotowanie monografii poświęconej Szczepanowi W. Śladze w ramach projektu *Klasyca polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku* (NPRH/DN/SN/507076/2021/11) finansowanego przez Ministerstwo Edukacji i Nauki w latach 2023–2028. Planowana jest także kontynuacja regularnych spotkań tematycznych oraz dalsza działalność publikacyjna i konferencyjna, a także ubieganie się o uzyskanie finansowania projektów badawczych.

BIBLIOGRAFIA

- Buczowska, J., Latawiec, A., Latawiec, M., Lemańska, A., Świeżyński, A., Wagner, M. (2022). *Mieczysław Lubański*. Kraków – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie – Wydawnictwo Naukowe UKSW w Warszawie.
- Bugajak, G., Kukowski, J., Latawiec, A., Lemańska, A., Ługowska, D., Świeżyński, A. (2019). *Tajemnice Natury. Zarys filozofii przyrody*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Bugajak, G., Latawiec, A., Lemańska, A., Świeżyński, A. (2019a). *Kazimierz Kloskowski. (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku, tom 3)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.

- Bugajak, G., Latawiec, A., Lemańska, A., Świeżyński, A. (2019b). *Kazimierz Kłóskowski. (The Polish Christian Philosophy in 20th Century, vol. 3)*. Kraków: Ignatianum University Press.
- Kobyliński, A. (2020). Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej nt. „Przyrodoznawstwo – Filozofia – Teologia. Obszary i perspektywy dialogu”, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 15-16 października 2019 r. *Studia Philosophiae Christianae*, 56(1), 161-170. <https://doi.org/10.21697/spch.2020.56.1.41>
- Kobyliński, A. (2022). Sprawozdanie z 21. sympozjum filozoficznego z cyklu „Filozofia dla teologów”, Instytut Teologiczny im. św. abp. Józefa Bilczewskiego Archidiecezji Lwowskiej – Instytut Filozofii UKSW w Warszawie, Lwów – Warszawa, 9.04.2022 r. *Studia Philosophiae Christianae*, 58(1), 195-204. <https://doi.org/10.21697/spch.2022.58.S.01>.
- Latawiec, M., Świeżyński, A. (2021). *Dwie Anny i filozofia. Rozmowy z prof. Anną Latawiec i prof. Anną Lemańską oraz wybór tekstów*. Warszawa: Liber Libri.
- Latawiec, M., Świeżyński, A. (2022). Sprawozdanie z 15. Warsztatów Filozofii Przyrody Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Ciążeń, 23-26.06.2022 r. *Studia Philosophiae Christianae*, 58(2), 189-203. <https://doi.org/10.21697/spch.2022.58.S.04>.
- Lemańska, A., Olszewski, A., Świeżyński, A., Trombik, K. (2020a). *Kazimierz Kłószak. (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku, tom 4)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Lemańska, A., Olszewski, A., Świeżyński, A., Trombik, K. (2020b). *Kazimierz Kłószak. (The Polish Christian Philosophy in 20th Century, vol. 4)*. Kraków: Ignatianum University Press.
- Świeżyński, A. (2021). Sprawozdanie z konferencji naukowej „W poszukiwaniu przyrodniczego, filozoficznego i teologicznego obrazu Wszechświata”, Instytut Filozofii UKSW w Warszawie, 15.05.2021 r. *Studia Philosophiae Christianae*, 57(2), 185-192. <https://doi.org/10.21697/spch.2021.57.S.01>.
- Wagner, M. (2020). *Interpretacje rozwoju biologii ewolucyjnej na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa: Liber Libri.

REPORT ON THE SCIENTIFIC ACTIVITIES OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF NATURE AT THE CSWU INSTITUTE OF PHILOSOPHY IN WARSAW OF 2019 TO 2022

Abstract. On October 1, 2019, the former Philosophy of Nature Section at the CSWU Institute of Philosophy, consisting of the Department of Philosophy of Nature, the Department of Philosophy of Natural Science and the Department of Methodology of System and Information Sciences, was transformed into the Department of Philosophy of Nature. During the period from the establishment of the Department of Philosophy of Nature until the end of 2022, the scientific activity of its members included: implementation of individual and joint research programs and related publication activities; participation in scientific conferences; meetings to discuss current organizational matters; thematic meetings devoted to the presentation of the research issues being pursued and discussion of the content presented.

Keywords: CSWU Department of Philosophy of Nature; philosophy of nature; philosophy of natural sciences

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>

a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2023.59.S.01



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 20/02/2023. Zrecenzowano: 28/03/2023. Zaakceptowano do publikacji: 30/03/2023.